

Alteridad y cultura: “Ninguna mujer nace para puta”

María Renata Piola¹

*(...) Puta. Prostituta. Trabajadora sexual. Dama de compañía.
Y tantos otros adjetivos que le pones vos.
Todos esos... Todo sobre un mismo cuerpo, todo sobre una misma subjetividad.
Por eso yo hoy quiero charlar contigo, quiero reflexionar contigo, porque lo sé, lo siento, lo vivo
y lo padezco...
Por eso digo y lo sostengo: la prostitución no es sólo problema de las putas y las travestis, la
prostitución es tema de todas y de todos.
Nosotras comenzamos a apropiarnos de nuestro cuerpo. Algunas.
Comenzamos a apropiarnos de la palabra...
Y comenzamos a apropiarnos del decidir. Algunas.
Y diablos que no es poco eso (...)².*

Resumen

El presente artículo aborda el asunto de la alteridad que representan las mujeres al interior de la cultura y de manera más radical, aquellas mujeres que tienen como modo de sustento el comercio de servicios sexuales. Creemos que es en las llamadas “prostitutas”, “trabajadoras sexuales” o “putas”, en quienes se descarga lo más rancio de la doble moral patriarcal, la misoginia que la sustenta y la exacerbación que el capitalismo hace de la posibilidad de convertirlo todo en mercancía.

Procuraremos, en primera instancia, dar cuenta de las distintas formas en que la otredad ha sido pensada teóricamente. A la luz de este marco de referencia ligado a la alteridad humana, y a los aportes brindados por el feminismo, nos adentraremos en la problemática que tiene en el centro las consecuencias políticas que se derivan de las diferencias sexuales. Revisaremos el lugar complejo ocupado por las mujeres que ejercen la prostitución en nuestra sociedad, así como las formas de resistencia a través de las cuales buscan poner en debate a la prostitución como un asunto que involucra a toda la sociedad. Nos ha interesado el modo particular de ocupar el espacio de la cultura por parte de las mujeres en situación de prostitución que integran la Asociación AMMAR Capital, a través de la muestra “Ninguna mujer nace para puta”.

¹ Lic. en Comunicación Social UNCuyo
Becaria de Postgrado de CONICET
Alumna del Doctorado en Ciencias Sociales de la UBA
Unidad de Sociedad, Política y Género
INCIHUSA – Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales-
Cricyt- Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas
Mendoza
Email: renata_piola@yahoo.com.ar

² Parte del Manifiesto leído en abril de 2006 por Sonia Sánchez, entonces dirigente de AMMAR Capital, en la presentación ante el público en el Hotel BAWEN de la Ciudad de Buenos Aires de la muestra “Ninguna mujer nace para puta”. AMMAR Capital fue un brazo que se abrió de otra organización: AMMAR (Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina). La ruptura se produjo porque se dividieron las posiciones en relación a la consideración del propio ejercicio de su actividad. Mientras AMMAR sostenía su condición de “trabajadoras sexuales” y defendía la sindicalización y la pertenencia a ATE (Asociación de Trabajadores del Estado); las mujeres que integraron AMMAR Capital prefirieron nombrar su situación, no como un trabajo, sino como una instancia o una situación a superar, ligada a su condición de mujeres pobres, marginadas, y es por esto que se denominan a sí mismas como “mujeres en situación de prostitución”. Si bien lograron mantener la sigla, actualmente AMMAR Capital es el nombre de la Asociación de Mujeres en Lucha por los Derechos Humanos.

Allí se conjugan arte y acción política, en la convicción de que las leyes no son instrumento suficiente para revertir costumbres arraigadas y naturalizadas por siglos. De allí el interés en su análisis.

Palabras Clave: Alteridad – Prostitución – Género – Cultura

Abstract

This report is about the "otherness" sensation that affects women in general at the inside of our culture; but this affection becomes more radical in the case of those women who get their cash payments from their sexual services. We think that the heart of some patriarchal double morals fall on these women known as "prostitutes"; they are the special victims of misogyny and the target of capitalism, with its particular tendency to consider every thing or person as a merchandise. At first, we'll try to account the different ways in which this otherness has been theoretically thought. In this frame of reference, connected with human otherness, and considering the important contribution made by the feminist movement, we'll try to take in account the topic of the political consequences that derive from sexual differences. We'll review the complex place that is occupied in our society by those women that work as prostitutes, as also the resistant actions they do, looking for the whole society's involvement with the question of prostitution. We are specially interested in the analysis of the particular way these sexual worker women have organized themselves in AMMAR (Women in Struggle For Human Rights Association) and have occupied the cultural areas in our more important cities with their installation: "No woman is born for prostitution ". There they combine art with political action, having the strong conviction that law isn't enough to change deeply rooted customs seen as "natural" during centuries. That's why we're interested in its analysis.

Keywords: Otherness – Prostitution – Gender - Culture

Introducción

La cuestión de la alteridad humana es un asunto que ha merecido extensos debates y cuya relevancia es difícilmente cuestionada. Es que un inmemorial afán clasificatorio destinado a eliminar posibles confusiones respecto de los lugares a ocupar por los sujetos, atraviesa las diferentes culturas, territorios, sociedades, grupos humanos. Como una imperiosa necesidad que revelan los grupos sociales dominantes, de no ser confundidos con el otro.

Tomaremos para el presente trabajo, la otredad que representan las mujeres al interior de la sociedad en general, y entre estas, las que ejercen la prostitución, partiendo de la hipótesis de que al interior de la actividad del comercio de servicios sexuales, se encuentra el núcleo duro del sistema patriarcal, de una cultura machista que tiene a los varones en más y a las mujeres en menos.

Bajo múltiples formas, con variados rostros y poniendo el eje en cualesquiera que sean las diferencias que se pongan bajo la lupa, la intolerancia y la discriminación que derivan de la asimilación de lo otro con lo inferior, lo degradado y merecedor de desprecio, resulta uno de los aspectos más visibles de este asunto.

Qué cosa sea la que determine la alteridad, pues en el caso de la xenofobia, es el hecho de ser extranjero, en el caso del heterosexismo, el ser homosexual, en el caso del racismo el ser negro, o judío, en el caso del sexismo (que deriva de la organización social

patriarcal) el ser mujer. En relación a esto, quizás el mayor problema que presenta el hecho de ser considerado otro u otra por cierto grupo, no sea tanto ser merecedor/a de tal consideración, como el pretender los mismos derechos, aspirar a gozar del mismo patrimonio cultural, social y material que ese nosotros que se plantea a sí mismo como el modelo de humanidad. No habría inconveniente alguno en el sólo hecho de ser negra, judío, homosexual o india si se ocupara obedientemente la condición de subalternidad asignada dentro de la sociedad. Pero la historia no está hecha sólo de aceptaciones pasivas del poder del dominador, sino también de conflictos y, tanto sumisión como rebeldía han sido el anverso y el reverso de las respuestas dadas por los grupos oprimidos.

Dentro del sistema patriarcal que oprime a las mujeres, las prostitutas se presentan como una otredad radical: la que se deriva de la “cosificación” ligada a la venta comercial de su propio cuerpo. En las llamadas “prostitutas”, “trabajadoras sexuales” o “putas”, se descarga lo más rancio de la doble moral patriarcal, la misoginia que la sustenta y la exacerbación que el capitalismo hace de la posibilidad de convertirlo todo en mercancía.

Este artículo está organizado en función de tres ejes. El primero destinado a dar cuenta de las distintas formas en que la otredad ha sido pensada teóricamente. Un segundo eje abordará la problemática que tiene en el centro las consecuencias políticas que se derivan de las diferencias sexuales, es decir, la pregunta por el lugar subordinado de las mujeres dentro de la sociedad. Y dentro de este lugar subalterno, en el cual se opera una división de las mujeres entre esposas y putas, centraremos el interés en la posición que ocupan las mujeres que ejercen la prostitución. Como expresáramos líneas arriba, lo cierto es que los sujetos no siempre aceptan en forma acrítica y sumisa sus lugares depreciados y el caso del colectivo de las mujeres que ejercen la prostitución es uno de los ejemplos en que la respuesta a la opresión ha sido y es la resistencia. Es por ello que indagaremos en las estrategias que despliegan estas mujeres, dentro de una lucha política activa por derribar el estigma que las segrega de la sociedad. Tomaremos como caso paradigmático el de las mujeres de AMMAR Capital, y el trabajo planteado a partir de la muestra “Ninguna mujer nace para puta”.

La alteridad como problema teórico. Algunas categorías analíticas para comprender la noción de otredad radical

El problema de la otredad requiere en primer lugar una inicial aclaración acerca del carácter no unívoco del fenómeno. Plantea Margulis (1999) que esto se debe a la variedad de sujetos que en el transcurso de la historia han sido víctimas de procesos estigmatizantes y discriminatorios. Pero, también, a la ambigüedad y el variado alcance del lenguaje alusivo a estos fenómenos. Asimismo, se puede señalar que la diversidad en que la otredad podría desagregarse, tiene que ver con los distintos aspectos de lo social que intervienen en su gestación y desarrollo histórico, que son tanto de índole cultural, como económico y social y que habitualmente evolucionan de manera interrelacionada y difícil de separar (Margulis y Belvedere, 1999: 42). Aunque podemos afirmar que en las palabras racismo, etnocentrismo y

sexismo se condensa gran parte de aquello que da origen a las múltiples variaciones que presentan los fenómenos de segregación y discriminación, que frecuentemente son el correlato de la cuestión del/a Otro/a.

La cuestión del otro no es otra cosa que la consideración de inferioridad que soportan todos aquellos hombres y mujeres, que en esta sociedad de profundas raíces eurocéntricas, portan en sus cuerpos y en sus pieles rasgos mestizos (Margulis y Belvedere, 1999). Podemos decir que esta consideración que infravalora a las personas que en su corporalidad llevan las marcas de ascendencia no europea, no opera de manera explícita a través de normativas discriminatorias o segregacionistas pero sí en cambio circula de manera más o menos solapada en la discursividad social³.

Irving Goffman ha advertido que esta construcción del “diferente” -que genera un profundo efecto desacreditador sobre su persona- actúa a partir de diversos mecanismos de estigmatización, a través de los cuales se construye una “teoría del estigma”, capaz de explicar la inferioridad y dar cuenta del peligro que representa el grupo o persona que posee tal “atributo”, racionalizando así una animosidad que se basa en las diferencias (Goffman, 1963).

El autor señala que la diferencia entre una persona normal y una estigmatizada es una cuestión de perspectiva: el estigma, así como la belleza, está en los ojos del que observa. Una etiqueta que puede pegarse a la piel y fundirse en ella para siempre. Plantea además, que en la búsqueda del origen de esta palabra descubre que para los griegos eran marcas y cicatrices en el cuerpo de un individuo, cortes y quemaduras que alertaban sobre su condición negativa (que devenía en un determinado status moral: esclavos, criminales y traidores) en virtud de la cual debían evitar los lugares públicos.

Margulis por su parte plantea que el modelo de pensamiento acostumbrado a emplear estereotipos y prejuicios, es apegado al autoritarismo y a gruesas fallas en el razonamiento. Un pensamiento que no se maneja con personas, cada una con su historia, sus características, sus defectos o virtudes, su performance particular, sino con categorías preestablecidas que definen *a priori* las cualidades de aquellos que las integran. Y esto, porque “están instaladas en nuestra cultura clasificaciones jerarquizadas, enquistadas en las construcciones históricas del sentido, que descalifican a la población de origen mestizo, incluyendo a los que provienen de la inmigración de las provincias o de países limítrofes” (Margulis y Belvedere, 1999: 38). El autor, en su investigación enumera: peruanos, bolivianos y paraguayos, y en general, “villeros”; pero sin duda tales ideas acerca del “pensamiento autoritario” pueden ser aplicadas en relación a la situación de estigmatización que viven personas que profesan el culto musulmán o judío en un país de hegemonía católica; o la que soportan gays, lesbianas, travestis, prostitutas o mujeres en general.

³ Señala Margulis que el racismo subsiste a pesar de que el de la raza no es un argumento plausible de defender en la actualidad. Desde ninguna teoría científica puede sostenerse la existencia de razas, es decir, de genealogías corporales inmaculadas y de otras impuras que influirían en la psicología, la cultura, y en general en el comportamiento de ciertos grupos humanos (Margulis y Belvedere: 1999)

Es que a lo largo de la historia son múltiples los rostros que ha adquirido el fenómeno de construcción de un “otro”, en general ajeno y peligroso, a quien se considera justo someter, buscando las justificaciones necesarias para esto en diferentes raíces.

La pregunta que nos formulamos en este punto, en relación a la cuestión de cómo se ha trabajado históricamente la cuestión del otro (en nuestro caso, nos centraremos en “las otras”), es de qué manera se construye, a través de qué mecanismos. Como primera respuesta arriesgaremos que se pueden distinguir al menos dos lugares fundamentales desde donde estructurar y definir a ese otro: la teoría del lenguaje, por un lado, y desde los aportes de las teorías de la cultura, por el otro. A autores como Margulis (cuyos aportes preceden estas líneas), Todorov y Eribón, añadimos debido a la especificidad de este trabajo autores/as como Simone de Beauvoir, Rossana Rossanda, Victoria Sendón de León, Mabel Bellucci y Flavio Rapisardi, Juan Carlos Volnovich, Gayle Rubin y Ana María Fernández.

En cuanto a la posibilidad de situar históricamente una raíz del racismo, del sexismo, y el resto de fenómenos de, llámese exclusión, marginación, estigmatización, segregación, etc., podemos afirmar que el hito importante que marca en nuestro continente americano aquello que Margulis define como *procesos de racialización de las relaciones de clase* (Margulis y Belvedere, 1999: 38), es decir, la constatación de que mientras más se desciende en las capas de nuestra sociedad, mayor es la coloración de las pieles de quienes las conforman, puede fecharse en 1492. Desde una posición profundamente etnocéntrica, es entonces donde las ideas racistas, se entrelazan con las colonialistas, en pleno vigor en aquel momento, y ambas se presentan atravesadas por un fenómeno cuyo origen resulta más complejo de ubicar en el tiempo: el sexismo.

Partiendo de un punto de vista situado en la teoría del lenguaje, Tzvetan Todorov, en *La conquista de América. El problema del otro*, explica a través de qué mecanismos se logró invertir la relación lógica que indica que quienes llegaron desde fuera a conquistar el territorio deberían haber sido considerado “los otros” y no los habitantes originarios de América. Tal es la importancia asignada por el autor al lenguaje, que incluso señala a los usos diferentes que realizan ambas sociedades como una de las claves de la derrota y el sometimiento de los indios. La palabra para los indios servía fundamentalmente para comunicarse con los dioses. De ahí su uso ritual, como repetición y profecía. En cambio, para los conquistadores, el lenguaje servía para la comunicación interpersonal, y fue usado como una herramienta que les permitía tanto la improvisación como la mentira y –merced a ambas capacidades- la manipulación del otro (Todorov, 1987: 87).

Resulta claro entonces que es a partir del arribo de Colón a tierras americanas que se inicia el problema del Otro. Para Todorov, el navegante, es una figura privilegiada para observar los valores de época que operaron como la trama que permitió la construcción de los indios como radicalmente otros. El año en que Colón llega por primera vez a América coincide

con la expulsión del otro interior, los judíos y los moros en la última batalla de Granada, a la vez que se produce el encuentro con un otro exterior, los indios.

Si bien a lo largo del desarrollo del trabajo nos centraremos en un tipo de otredad que se encuentra en el interior mismo de la sociedad – las mujeres, y dentro de ellas las prostitutas- tomaremos algunas de las elaboraciones conceptuales que Todorov plantea respecto de una otredad exterior -la que significó para el imaginario de la sociedad española (europea) el pueblo indio-, ya que nos servirán para trazar algunos puentes con el presente. Una actualidad donde el racismo, aunque despojado de su espesor histórico, sigue operando a sus anchas una naturalización de la opresión en función de rasgos corporales.

En este sentido, resulta no ser una digresión respecto de dónde pondremos el foco, ya que la estructura del racismo y la del sexismo tienen importantes semejanzas, salvo que en este último fenómeno, no se plantea una necesidad de expulsión del grupo considerado inferior. Lo que se da, en cambio, en el seno del sexismo es una profunda estructura ambivalente, que no atina si a odiar o amar a las mujeres y por eso se resuelve realizando una división clasificatoria entre madres y esposas puras y manchadas putas.

El autor señala que los conquistadores se movieron entre dos posiciones o dos actitudes frente al colonizado: o bien los nativos eran vistos “como seres humanos completos que tienen los mismos derechos que ellos, pero que entonces no sólo fueron considerados como iguales, sino como idénticos. Esta visión del otro desemboca en el **asimilacionismo**”, es decir, en la proyección de los propios valores sobre los demás. La otra posibilidad es que sean vistos como **diferentes**, **diferencia** que se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad. Se trata de figuras que descansan en “la identificación de los propios valores con los valores en general; del propio yo con el universo en la convicción de que el mundo es uno” (Todorov, 1987: 50).

En el proceso de la conquista se da, además, una perfecta articulación entre racismo y sexismo, pues el argumento que sirve para establecer la otredad, como inferioridad de los indios es, además de su colindancia con la animalidad por su color y sus rasgos, su semejanza con las mujeres, por ser lampiños, débiles y cobardes. Moctezuma mismo, según los conquistadores, se entregó como una mujer. En palabras de Todorov: “las mujeres indias son mujeres, o indios al cuadrado: con eso se vuelven objeto de una doble violación” (Todorov, 1987: 57)

Lo que además se muestra revelador del vínculo establecido con el otro es el señalamiento de que “Colón ha descubierto América, pero no a los americanos”. La paradoja de que Colón esté asociado a dos mitos tan contradictorios: aquel en que el otro es un “buen salvaje” (visto de lejos) y aquel en que es un “pobre perro”, esclavo en potencia, se debe a que los dos descansan en una base común, que es el desconocimiento de los indios y la negación a admitirlos como un sujeto que tiene los mismos derechos que uno mismo, pero que es diferente (Todorov, 1987: 57). Y esto se muestra de gran utilidad para pensar cuál es la forma

que en general prima en la relación que el nosotros establece con los otros/ as: la del **desconocimiento**, seguido de presuposiciones y proyecciones que el yo realiza sobre la identidad del otro. Queda claro que el mecanismo, en cualquier caso, consiste en una especie de superposición de mapa del mundo o de cosmogonía con el del otro, seguida por la inmediata traducción de la no coincidencia como inferioridad.

Es preciso aquí señalar que es esta relación de desconocimiento la que ha marcado la construcción de las mujeres, ese “**continente negro**”, como las otras de la cultura.

Las otras: las mujeres dentro de la sociedad

Nos preguntamos inicialmente ¿En qué sentido las mujeres son las otras, lo otro de la cultura?

Habitar un mundo que ha sido construido y pensado por varones, dentro del cual las mujeres fueron excluidas de toda una amplia esfera, la de las decisiones respecto del destino de la sociedad, la del terreno de lo público, de la política, del poder, un mundo en el que las mujeres ocuparon el lugar subordinado de lo privado, de la afectividad y la reproducción de la vida, sin duda las convierte en las “otras”.

En un texto fundacional para el feminismo, *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, la autora señala: puesto que los varones han ocupado el centro, las mujeres se determinan con relación a los hombres y no estos con relación a ellas, “la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro” (de Beauvoir; 1999 (1949): 18). Incluso Emmanuel Levinas, que pasa por el teórico de la alteridad, es señalado por de Beauvoir como portador de una mirada androcéntrica y patriarcal que liga privilegio cognoscitivo y posicionamiento masculino. La situación de las mujeres es significada como “lo Otro” por excelencia por cuanto, por decirlo con Levinas constituyen “la alteridad positivada en un ser humano como esencia”. Representan un lugar relevante para comprender la dificultad para teorizar la diferencia sexual: ni minoría, ni separada claramente por un interés específico (como el de clase), las mujeres son, sin embargo, depositarias de los estigmas con que se significa lo Otro.

Haber permanecido durante siglos como ciudadanas de segunda, como lo distinto, haber participado sólo ocasional y excepcionalmente en el mundo de la política, ingresar al mercado de trabajo bajo condiciones más precarias que las de los varones en la mayor parte de los casos, hace de las mujeres las “otras”. Resulta revelador el modo en que plantea el asunto Rossana Rossanda⁴ cuando reflexiona acerca de sus propias limitaciones para entender los planteos que el feminismo ha formulado respecto de la condición de las mujeres y lo específico de su opresión. La autora explica la diferencia entre ser una “emancipada”, es

⁴ Rossana Rossanda, una reconocida marxista italiana, editora de “Il Manifesto”, señala en su texto *Las otras* sus propias dificultades para advertir, desde su tradición política, la especificidad de la opresión de las mujeres, las dimensiones de una participación política que abarca también la propia subjetividad, el propio cuerpo.

decir una mujer que ha logrado ingresar al mundo que las feministas llaman masculino -porque son los varones quienes lo dominan y lo nombran-, pero en calidad de excepcional, de privilegiadas; y ser feminista y por consiguiente, no aceptar esas inscripciones parciales, sino pretender un cambio profundo que permita la emancipación de todas las mujeres: o todas o ninguna. El lenguaje de las mujeres que la autora consideraba primario y elemental, difícil de “leer” desde el lenguaje de la política, era precisamente el lenguaje propio de las mujeres, ajeno a los espacios dominantes de la cultura. La cuestión que se planteaba era esa: ser mujeres, no personas, para poder reconocerse en sus propias miserias y superarlas, en beneficio de todas las mujeres. Si la cultura de Rossanda estaba hecha de plenitud, en la de ellas debía aprender a oír el sonido de los vacíos (Rossanda, 1982: 39)

La autora italiana plantea que el carácter masculino del mundo viene del inexorable principio de conocimiento que ha gobernado históricamente y de la paradoja que encierra la aceptación del destino varonil leído siempre como proyección de su sexo, deliberado, agresivo, penetrante, y del femenino como proyección de un sexo incierto, pasivo y receptivo. Para el varón el momento de la voluntad y de la identidad, en cambio para la mujer, ni tal voluntad ni tal identidad –como si ser el lugar de la reproducción de la vida hubiese privado a las mujeres del uso de la propia libertad. Esto explica su exclusión de toda forma de poder organizado, como lo es la política (Rosanda, 1982: 40)

Si al primer feminismo le bastaba con reclamar por el acceso de las mujeres a la igualdad de derechos, a una cultura que era “la cultura”, a un trabajo que era “el trabajo”, el segundo feminismo se dio a la búsqueda de un principio distinto de identidad femenina y allí, de manera recurrente ha oscilado, según el punto de vista de Rossanda, entre dos tentaciones: la de identificarse en la esfera separada que les ha sido impuesta a las mujeres, es decir, el vector de la afectividad, la corporeidad, los sentimientos, la no violencia, la dulzura, la belleza, la cotidiana reafirmación de la vida, hasta la exaltación positiva de la sexualidad femenina tierna, difusa, receptiva, indiferenciada; o la de rechazar esta identificación porque nace de alguna manera como proyección de la identidad asignada por el otro, fantasma complementario de la sexualidad masculina (Rossanda, 1982: 41).

Victoria Sendón de León, retomando a Luce Irigaray, dirá que si el mundo como representación no es más que la proyección del sujeto masculino, es decir, “lo mismo”, y “lo mismo” sólo se pregunta por aquello que puede responderse y que puede, de nuevo, representar, entonces: para ser sujeto desde “lo mismo” basta con verse reflejado. Por eso se pregunta ¿Cómo ser sujeto desde lo Otro? ¿Cómo ser sujeto en un mundo de representación masculina? Reto y búsqueda que orientó a las feministas de la diferencia, quienes exploraron sus propias e ignotas diferencias para, desde ahí, crear un mundo (Sendón de León, 2000). La feminista española plantea, desde este intento de identificar un mundo propio de las mujeres, que hay dos modos de hacer política: uno masculino, y otro femenino. El primero reclama conducir grandes rebaños, con el pastor al frente y los perros alrededor que impidan el

desmadre, y ese es el sueño de toda política masculina: la revolución de las grandes masas, o la sumisión (que para la autora son términos equivalentes). Y una política de agricultoras, la que ponen en práctica tanto las feministas de la diferencia, como el colectivo de mujeres en situación de prostitución –agregamos, seguido del señalamiento de que sobre este punto nos detendremos más adelante-. Una política que no sólo busca el cambio en las estructuras y los derechos básicos sino también el cambio de las mujeres, sabiendo que aunque sigan siendo invisibles, fructificará (Sendón de León, 2000)

El planteo que nos resulta fundamental traer, para que se comprenda en qué sentido las mujeres hemos sido históricamente (hasta la actualidad) significadas como las otras, tiene que ver con este uso conflictivo de la noción de igualdad. Sendón de León da por sentado que es necesario y deseable la igualdad ante la ley, igual salario a igual trabajo y las mismas oportunidades, pero para ella el problema central radica en una diferencia que no es un mero matiz preposicional: con o entre. Igualdad entre los sexos implicaría que para acceder a ella no es necesario aceptar el modelo androcéntrico. En cambio, igualdad con los hombres, no hace sino reforzar este acto de violencia sobre las mujeres que implica la concepción de un Sujeto universal y neutro, que lógicamente sería masculino, aunque incluyera tanto a hombres como a mujeres en la etapa gloriosa de la igualdad (Sendón de León, 2000).

El triunfo de la dominación masculina podría decirse que se ha centrado en el hecho de convertir toda diferencia en desigualdad. Las diferencias de clase, de etnia, de religión, de edad, de lengua y de sexo, han dado lugar a múltiples desigualdades. Pero la diferencia nada tiene que con la desigualdad, dirá Victoria Sendón de León.

Dentro de este mismo eje en el que nos preguntamos por la dicotomía diferencia/ desigualdad que aparece atravesando la cuestión de la identidad, se destaca la crítica que Mabel Bellucci y Flavio Rapisardi (1997) efectúan a esta especie de moda celebratoria de las diversidades culturales que no repara en las desigualdades de clase.

En la exploración que realizan sobre los debates promovidos por las feministas y las llamadas minorías sexuales, las experiencias y las tentativas de subvertir el orden hegemónico (tanto político-económico como cultural), indagan sobre el valor disruptivo de la diferencia. Estos autores se interrogan por el carácter crítico de las operaciones de identidad en un contexto de profundas desigualdades de clase. Plantean en concordancia con la propuesta de Stuart Hall, la necesidad de diferenciar el “uso político de la diferencia” / de la “trivialización” de la diferencia, al tiempo que destacan la legitimidad de algunos reclamos particulares, que sin embargo implican la necesidad de un cambio en las relaciones sociales hegemónicas. En este sentido los conflictos por la identidad de las llamadas putas, son un ejemplo, pues no habrá mejoras en tanto no se den cuestionamientos de las pautas culturales de toda la sociedad que no son simples conquistas culturales, sino que implican un nuevo ordenamiento en la redistribución de bienes simbólicos y materiales (Bellucci y Rapisardi, 1997).

Las otras de las otras. El lugar de las “putas” Invertir la mirada: Hay “prostitutas” porque hay clientes

Si las mujeres han sido significadas como las “otras” de la cultura, hemos intentado señalar que esa alteridad se ve plasmada tanto en el menor acceso a derechos y a participación en el espacio público como en lo referido a la identidad atribuida en razón de su sexo: marcada por la consideración de inferioridad.

Lo cierto es que las mujeres que ejercen la prostitución ocupan un lugar especialmente complejo en lo que al imaginario social se refiere. La dicotomía patriarcal que divide a las mujeres en santas y putas condensa mucho más que un simplismo clasificatorio. Opera como el telón de fondo de una serie de injusticias que, reiteradas y avaladas por la naturalización que se hace de la transformación de las diferencias (sexuales, en este caso) en desigualdades, se perpetúan en las representaciones imaginarias como verdades inamovibles.

Las putas son la encarnación de la alteridad cultural asignada a las mujeres en su máxima expresión. Dirá Volnovich que la prostitución no sólo es uno de los problemas sociales, políticos, éticos, culturales y psicológicos más dramáticos y más controvertidos en cuanto a la relación entre varones y mujeres, dada la grave trasgresión a los derechos humanos que supone; sino que también, se trata de una práctica que tiende a convalidar y reforzar la desigualdad entre los sexos y la opresión de las mujeres a escala mundial (Volnovich, 2006).

Si históricamente el foco ha sido puesto en la oferta pero nada se ha dicho de quienes a través de sus valores y consumos sostienen la demanda, la perspectiva del autor invierte la mirada. Subraya que la demanda se asienta sobre una cosificación de las prostitutas como encarnación de la alteridad: mujeres que venden servicios sexuales, que cambian sexo por dinero. Si el cuerpo sublime de la maternidad redime del escándalo de ser otra y diferente, la prostituta es esa otra sobre quien se depositan sin matices los estigmas de que han sido objeto los y las otras diferentes.

El consumo de sexo comercial, plantea el autor de *Ir de putas*, tiene como origen una sensualidad que hace que los varones heterosexuales sólo puedan ligarse sexualmente con mujeres que no evoquen en modo alguno estos objetos incestuosos prohibidos: “si aman a una mujer no la desean y, si la desean, no pueden amarla. En las prostitutas buscan mujeres a las que no necesitan amar para poder desear” (Volnovich, 2006: 34). El pago que “garantiza que el deseo de la mujer quede siempre en suspenso, es esencial en el caso de los varones que disimulan la puesta en acto de un deseo sádico: la humillación ejercida a partir del valor en el mercado de las mujeres que usan. Por ello la relación sexual es sólo el medio para ejercer el poder que la degradación del objeto amoroso testimonia” (Volnovich, 2006: 17)

La construcción de estereotipos que polarizan a los seres humanos en varones racionales y sexualmente activos y mujeres sensibles y pasivas opera a la vez como un eficaz clasificador de mujeres, a la vez que justifica el consumo de “putas”.

De allí a la división de las mujeres en putas y santas, el paso está dado. Tan naturalizada está la clasificación de mujeres que señala que “naturalmente” las hay buenas y

puras, para casarse y respetar, y las hay “putas” en quienes descargar esta sexualidad “desbordada” que se supone poseen los varones, que la práctica no es cuestionada. No son mal vistos quienes compran servicios sexuales, dado que a través de esta transacción, no están haciendo más que dar curso a irrefrenables mandatos de su “naturaleza”. Lo cierto es que apuntando a la cuestión ética que atraviesa a la prostitución, el sólo hecho de poseer el dinero no debería posibilitar comprar a otro ser humano.

Según Volnovich la “prostitución” es el analizador privilegiado de la cultura actual, pues “es en la explotación sexual comercial donde el patriarcado lleva al límite los imperativos impuestos por la sociedad de consumo y se hace evidente la condición de mercancía de los cuerpos. Cuerpos cuyo aprovechamiento y goce tienen un costo y un rendimiento que se juega en el intento fallido por reforzar el valor universal dinero y de restituir el poder (si alguna vez lo han perdido) de los varones” (Volnovich, 2006: 53).

El intercambio de sexo por dinero cosifica a la otra, la coloca definitivamente en el lugar de objeto, como si no se tratara de un ser humano; la constituye en la condensación misma de la alteridad.

La voz del opresor en la subjetividad de las oprimidas. Imaginario y sentido común. El estigma de ser prostituta

Hemos hecho mención con anterioridad a la equiparación que en nuestras sociedades se hace entre diferencia y desigualdad. Esto nos permite señalar que si las mujeres soportan desigualdades por ser diferentes (no ser varones), devendrán aún más “desiguales” quienes son representadas en el imaginario como lo radicalmente otro: las llamadas “putas”.

Es decir, que además de cargar sobre las espaldas con todos los supuestos que justifican una valoración menor de las mujeres por el hecho de ser mujeres, las “prostitutas” deben soportar, además de las desventajas que por motivos de clase y de género las han empujado a esta situación de extrema vulnerabilidad, el estigma que las deja del lado contrario de las buenas mujeres, restringiéndoles o negándoles el acceso a bienes materiales y simbólicos. Como señala Cristina Garaizabal, en el imaginario colectivo se les atribuyen a las mujeres que ejercen la prostitución fundamentalmente tres identidades: por un lado, el Estado a través de sus leyes les atribuye la identidad de delincuentes, criminalizando la prostitución de calle y delimitando “zonas rojas”, en tanto para el pensamiento de derecha, la prostituta es básicamente una mujer viciosa o una enferma que ejerce esa actividad porque le gusta y disfruta con ella, y por el otro lado, el pensamiento de izquierda ligado a una determinada corriente feminista que las considera víctimas, que o bien a causa de la pobreza o de la violencia sexual arraigada en la infancia acaban en una actividad que les obnubila la conciencia, y por tanto es necesario salvarlas. “La “puta” es en el imaginario una categoría particular de mujer, que queda diferenciada y apartada del resto de las mujeres. Es la mala mujer por excelencia. Objeto de deseo, sujeto de bajas pasiones, transgresora de los límites que rigen para el resto de las mujeres, aquella que provoca desprecio” (Garaizabal, 2006).

El lugar social de la “prostituta”, es el de lo manchado, lo “vicioso” y “pecaminoso”, y esto implica ser merecedoras del insulto constante. Tomando las reflexiones que Didier Eribón realiza respecto de lo que la injuria provoca en la subjetividad de los homosexuales, podemos decir que en el caso de las prostitutas sucede algo similar. El autor plantea que la injuria no es solamente una palabra que describe, y que no se conforma con anunciar lo que la persona injuriada es (una “puta”, en este caso) “sino que hace saber que se tiene poder sobre ella, en principio de herir y estampar esa herida en la conciencia e inscribir la vergüenza en lo más profundo de su espíritu” (Eribón, 2001: 31). Siguiendo al filósofo inglés J. L. Austin, Eribón analiza la palabra injuriosa como un “enunciado *performativo*”, es decir, un enunciado que tiene como función producir efectos y, en especial, instituir o perpetuar la separación entre los “normales” y los estigmatizados, e inculcar esta grieta en la cabeza de los individuos (Eribón, 2001: 31). Es decir, a través del insulto, de la injuria, no sólo se dice al sujeto quien es, sino que se lo hace ser eso que se le dice que es. De algún modo, basta con la palabra, con ese poder de nominación que tiene el “otro” para decirle a una mujer que se ve obligada a vender su cuerpo que es una “puta”.

En este mismo sentido, en tanto encarnan mitos sociales que las culpabilizan de provocar las bajas pasiones de los varones que, dada la naturaleza animal de su sexualidad no pueden evitar la reacción, las “prostitutas” son blanco predilecto de injurias. Y éstas, en su carácter de veredicto o sentencia casi definitiva son capaces de hacerle saber a la persona destinataria que es alguien distinto de los demás, que no es normal. Además, “esta “nominación” produce una toma de conciencia de uno mismo como *otro* que los demás transforman en “objeto” (Eribón, 2001: 30). En el caso de las “prostitutas”, un “objeto sexual” que puede alquilarse mediante un pago estipulado. Estas significaciones sociales imaginarias disponibles respecto de las mujeres que ejercen la prostitución, a través de la asimetría fundamental que instaura todo acto de lenguaje, se hallan incorporadas a la auto representación que las “prostitutas” tienen de sí mismas, configurando subjetividades que están también marcadas por el auto desprecio.

Podría decirse que el discurso social respecto de las “prostitutas” no escapa a los oídos de estas propias mujeres, a su *habitus*. Estos saberes del orden del sentido común, que dicen que hay mujeres buenas y mujeres malas, y que las “prostitutas” en tanto pertenecientes al segundo grupo son merecedoras de los castigos y violencias de las que suelen ser objeto, forman parte de los saberes de las propias mujeres en prostitución. Gramsci define al sentido común como “una concepción que es absorbida acriticamente por las masas populares, cuya característica es ser disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición cultural y social de las multitudes para las cuales constituye su filosofía”. Señala además, que el sentido común es “equivoco, contradictorio, multiforme, construido sobre la base de un terreno ambiguo. Por ello derribar sus concepciones es mucho más difícil que si se tratara de concepciones coherentemente articuladas” (Gramsci, 1978: 330).

De allí que, incluso, esto haga que la voz del opresor hable por las bocas de las propias oprimidas, y se instale en el orden del sentido común de las mujeres que ejercen la prostitución. Un artículo periodístico publicado el 6 de junio del año 2000 por el diario UNO de Mendoza, muestra a una de las “trabajadora sexuales” entrevistadas diciendo: “este laburo permanece porque hay gente que lo necesita” (Diario UNO, 06/06/2000). Aparece aquí la repetición del estereotipo de una sexualidad masculina desbordada, que necesita ser saciada con mujeres profesionales del sexo, previo pago. Aunque en el mismo artículo aparecía también la denuncia de la injusticia que representa que se las persiga a ellas, mientras que los clientes, entre los que señalan a los propios policías y jueces que las encierran, gozan de impunidad. Es decir, en la voz de una de las mujeres que denuncia al sistema que la subalterniza y la coloca en ese lugar de lo despreciado, aparecen tanto la justificación de la “necesidad” del cliente, como la injusticia de que no sea sancionado.

Históricamente, la pedagogía sexista de control social ha construido a la mujer prostituta como paradigma de la mujer marginalizada, siempre presentada con una identidad en déficit, incapacitada para gestionar su propia vida y defender sus intereses (...); y es este proceso de estigmatización el que ha permitido avalar su exclusión como sujetos de pleno derecho y justificar la discriminación histórica del colectivo en prostitución (Holgado Fernández, 2006).

De allí que una de las tareas fundamentales de las mujeres en situación de prostitución, que a partir de mediados de los años noventa comenzaron a organizarse para defender sus derechos vulnerados, haya sido la de cuestionar todo lo que se ha dicho sobre ellas, todo lo que se encuentra oculto detrás de los valores de una sociedad que consiente, sostiene y avala esta práctica a través, tanto del consumo de sexo, como del silencio respecto de los consumidores y de la hipocresía inherente a la doble moral patriarcal. Un trabajo que ha partido del estigma para cuestionarlo y procurarse a sí mismas una identidad que no sea la degradada que la sociedad les devuelve. Fortalecidas en su autoestima y su autovaloración, los objetivos perseguidos están ligados tanto a la voluntad de hacerse visibles en el espacio público en demanda al Estado de redistribución de bienes y efectividad de sus derechos (sólo proclamados), como a lograr respeto por su identidad y reconocimiento por parte de la sociedad en tanto que sujetos políticos.

El trabajo sobre el estigma: a propósito de “Ninguna mujer nace para puta”

El lugar de las prostitutas en el orden del discurso, su ubicación como la condensación de lo que en la cultura contemporánea se estigmatiza en el otro, hace que la transformación de su condición requiera algo más que regulaciones prohibicionistas⁵. La toma de la palabra

⁵ Existen tres posturas o enfoques que el Estado adopta en relación a la prostitución. El **prohibicionismo** se articula en función de una serie de dispositivos diseñados para reprimir el delito, tal como es considerada la prostitución. Cualquier tipo de oferta sexual –sea pública o privada- que implique una retribución monetaria, está penalizada. Se procura eliminar el ejercicio de la prostitución junto con cualquier tipo de reglamentación que la habilite y toda persona que realice esta práctica será considerada

propia, la crítica realizada desde una posición de sujeto por mujeres consideradas sólo como objeto disponible a cambio de dinero para satisfacer a otro, es una iniciativa relativamente reciente. Fue en enero de 2006 durante un taller realizado por el colectivo Mujeres Creando de Bolivia que surgió la frase “ninguna mujer nace para puta”. Ésta, se convirtió en el título de la muestra que se exhibió en el Museo Tambo Quirquincho, de La Paz, que contó con la participación de dos integrantes de AMMAR Capital. La muestra (como tantas mujeres pobres –y tantas prostitutas-), migró y se pudo ver durante el mes de mayo en el Centro Cultural Borges de la Ciudad de Buenos Aires. Luego, salió a recorrer diversas plazas públicas y actualmente sigue diciendo sus verdades en la calle en busca de que la sociedad se involucre en el problema de la prostitución y, como es de esperar sigue causando revuelo y represión policial. No es, claro está, un tema que al Estado y a la sociedad le agraden; por tanto, tampoco ambos sectores consideran que tengan algo que ver en el asunto. Sin embargo, las mujeres de AMMAR Capital, insisten en que sí, y siguen alzando públicamente su voz para interpelarlos.

Como señalábamos tomando los aportes de Volnovich en relación al problema de la prostitución (como en el caso de la pobreza o de la protesta social) se criminaliza y penaliza a la parte más vulnerable, a la consecuencia y no a la causa. Las mujeres que ejercen la prostitución son detenidas, pero los clientes son invisibles. “Aún cuando estuviera penada la demanda de prostitución, está claro que “las leyes de Códigos Penales o los tratados internacionales, necesarios como son, nunca serán suficientes para contrarrestar prácticas convalidadas por las costumbres: derechos de los hombres sobre los cuerpos de las mujeres, derechos de los poderosos sobre los cuerpos de los débiles” (Volnovich, 2006: 23). Es por eso que, como lo señala el autor, cualquier intervención en este problema debería tener en cuenta las representaciones que en el imaginario social legitiman la prostitución. Y es este el objetivo de la muestra “Ninguna mujer nace para puta”: sacudir las cabezas de los espectadores, cuestionar sus propias concepciones respecto de las putas, que se sientan parte del problema y parte de la búsqueda de alternativas.

Es por esto que, tanto el apropiarse del estigma para transformarlo, como el cuestionar las representaciones imaginarias que legitiman la práctica de la prostitución y protegen al cliente -quien a partir de la demanda es el iniciador-, son los puntos centrales trabajados por las mujeres en situación de prostitución agrupadas en AMMAR Capital. Es decir, no sólo han

delincuente, pasible de represión policial. El enfoque **reglamentarista** considera que la prostitución -y, por ende, las prostitutas- son un mal necesario, de modo que le cabe al Estado asumir el control de esa actividad. Ateniéndose a esta facultad que lo habilita, procede a la delimitación de los espacios públicos y privados para desplegar la actividad y los horarios fijados para ésta. Tal es el caso de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, que estableció un Código Contravencional que en 2004 obtuvo el rango de ley, mediante el cual se fijan zonas y horarios para ofertar y demandar sexo, bajo pena de multas. El más generalizado de los enfoques es el **abolicionista**, que no sanciona la venta de prestaciones sexuales ni condena al cliente por considerarlo como un ejercicio de libertad sexual, pero sí prohíbe la explotación de la prostitución así como el acto e inducción a la misma.

trabajado sobre la propia identidad sino que han recurrido a estrategias diversas para hacer manifiesta su presencia en el espacio público en demanda de derechos. En mayo de 2006, en colaboración con las Mujeres Creando de Bolivia y el colectivo periodístico La Vaca.org, realizaron ante una multitud la presentación de la muestra en el Hotel BAWEN. En el Manifiesto escrito para tal ocasión decían: “Soy una mujer. No una cosa. Y estoy aquí para decir basta. Me expropian mi cuerpo los proxenetas, los clientes, los policías, los políticos, los sindicalistas. Y estoy aquí para decir basta. A la sociedad le digo: Señor, señora: no crea que me gusta estar parada en la puerta de su casa. Por eso hoy día solo le aclaro un par de cosas: No sean hipócritas. Mis clientes son sus hermanos, maridos, primos, hijos y curas confesores. Señor, señora: no necesito tu condena: te la devuelvo. La prostitución no es un tema de las putas. Si no me quieres en la esquina, lucha conmigo. Grita conmigo: ¡Estoy aquí para decir basta! (Manifiesto de Ammar Capital, 2006).

Luego, en el Centro Cultural Borges, no hubo palabras para presentar la muestra: todo lo que sus organizadoras tenían para decir ya estaba dicho. “La propuesta, entonces, fue dejar que se escuchara el grito que brotaba de las tres camas que ocupaban el centro del salón: una dedicada a la relación mujer puta-no puta; otra dedicada a los crímenes impunes y otra al cliente, la única desecha y con profilácticos desparramados por el piso y entre las sábanas. El círculo central se completaba con una instalación realizada con cajas del Plan Alimentario Nacional, sobre la cual se apoyaban carteles que resumían la información de una encuesta que entre sus cuatrocientas afiliadas realizó AMMAR Capital, desnudándose ante la vista del público las políticas oficiales. El círculo se cerraba con las fotos de frente y de perfil de una integrante de AMMAR Capital. En la primera llevaba una caja de alimentos en la cabeza y sostenía el cartel que la condena: es el artículo del Código Contravencional porteño que penaliza la oferta de sexo en la calle. En la segunda, ojos y boca estaban cubiertos con profilácticos y el cartel que tipifica el delito es una lectura más profunda de lo que condena ese Código: “por portación de rostro”. En un costado, un sillón y un espejo proponían sentarse y mirarse a los propios ojos mientras se escuchaba desde los auriculares el testimonio de una mujer prostituta. Por último, un cuaderno esperaba lo más importante: tener un registro de qué le pasaba a cada quien con lo que allí era dicho. En esta muestra, las Mujeres Creando y AMMAR Capital, esperaban que alguien hable junto a ellas” (Colectivo La Vaca, 2006).

Es evidente que a través de una puesta en escena donde se conjuga arte y acción política, las mujeres agrupadas en este colectivo no se conforman con la simple denuncia: buscan intercambio y compromiso por parte de los y las asistentes. Se trata de un trabajo que apunta a desenmascarar el silencio de la sociedad respecto del cliente, que como hemos señalado es quien a través de su demanda sostiene la permanencia en el tiempo de esta práctica. A través de la fuerza visual de las fotografías, se señala lo que si bien la sociedad sabe no está dispuesta a reconocer: el hecho de que las personas, y con crudeza extrema las prostitutas, son criminalizadas por llevar en su corporalidad inscriptas las marcas de la clase y

de la ascendencia étnica. A la violencia que representa la falta de oportunidades en relación a lo económico-laboral y a lo simbólico, se agrega el peso del estigma. Esto denuncian a través de la muestra las mujeres de AMMAR Capital.

Es por esto que uno de los pilares del trabajo llevado adelante por la Asociación de Mujeres en Lucha por los Derechos Humanos ha sido, partiendo del estigma que recae sobre ellas, lograr el fortalecimiento de la autoestima de las compañeras con menos recursos educativos, simbólicos, expresivos, contradiciendo en el trabajo colectivo esta visión simplista que las coloca como meras víctimas pasivas. “Había compañeras que no podían decir una palabra, no habían hablado nunca y ahora son capaces de expresarse, de participar y eso lo hemos logrado a través de los talleres que hacemos”, señalaba Mimí Sifón, dirigente de AMMAR Capital, en una entrevista realizada en mayo de 2006.

Sin dudas, se trata de un trabajo complejo, cargado de dificultades pues, antes de poder demandar a la sociedad por redistribución de bienes y por reconocimiento de su identidad, tuvieron que forjarse y fortalecerse en ella, más allá de la desvalorización y la carga del estigma social, enfrentándose a lo que Bourdieu llama la “paradoja del dominado” que señala que la reivindicación o la negación del estigma puede convertirse tanto en liberador como en alienante (Bourdieu, 1996). Esto es: si las reivindicaciones de reconocimiento se fundan en la especificidad del grupo, estas mujeres han debido reivindicar aquello que las estigmatiza y discrimina. Y esto conlleva dos implicancias: “por un lado, el hecho de pensar si esto es realmente liberador para el grupo o si en realidad sólo refuerza la dominación existente, y por el otro, el reforzamiento de la separación de este grupo de mujeres del cuerpo social en general, cuando lo que están reclamando es, precisamente, el reconocimiento de su lugar social y de sus derechos en términos de igualdad con el resto de los sujetos” (Justo von Lurzer, 2006: 3).

Tanto la posición de AMMAR Capital como la de AMMAR Sindicato respecto de la construcción de una identidad desde la cual posicionarse ante el Estado y ante la sociedad para demandar por sus derechos resultan por demás complejas. Entender como trabajo los servicios sexuales a cambio de un pago, no resulta simple. Sin embargo, se muestra clara la intención de quienes han quedado del lado de AMMAR Sindicato de no posicionarse como víctimas sino fortalecerse en cuanto a su identidad como trabajadoras, porque de hecho, esa es su actividad y de eso trabajan. Aunque además está decir que son más que escasas las condiciones reales (materiales) que las equiparan a esa categoría que implica una serie de derechos de los cuales no gozan las “trabajadoras sexuales”. Pero también es cierto que la otra postura, la de AMMAR Capital, que se ha despegado del sindicato para priorizar su condición de “mujeres excluidas socialmente”, de mujeres pobres, resulta igualmente compleja en relación a su identidad y demanda de derechos; pues si bien está claro que la prostitución es la actividad con la que logran el sustento, se niegan a considerarla como un trabajo, y en cambio

hacen la opción por determinar esa como una “situación” (quizás para conjurarla como algo transitorio) de la que esperan salir a partir de la lucha política organizada.

De cualquier modo, desde ambos espacios, así como desde AMMAR Sindicato de Trabajadoras Sexuales Mendoza, y el resto de las organizaciones que en las provincias agrupan a las “trabajadoras del sexo”, luchan tanto por el reconocimiento de su dignidad y de su derecho a una ciudadanía democrática plena, como por la puesta en discusión en el espacio público de su actividad.

Estas mujeres tienen en claro que esta lucha no es sólo del colectivo de “trabajadoras sexuales”, o “mujeres en situación de prostitución” –cualquiera sea el lugar de nominación que se privilegie –, sino de la sociedad en general y de los feminismos fundamentalmente. Y que la pelea no se da simplemente en el terreno de la formalización jurídica, puesto que si bien hay leyes que deberían protegerlas, se siguen cometiendo abusos, tanto por parte de los clientes, como de la policía, y de los proxenetas. La erradicación de la violencia no se mueve en el plano de las leyes, sino que más bien es un trabajo a realizar fundamentalmente desde lo cultural.

Como lo muestra “Ninguna mujer nace para puta”, es desde la arena de la cultura que las mujeres de AMMAR Capital buscaron interpelar a toda la sociedad. Así de directo era el llamado que una de las mujeres de esta organización hacía: “Por eso hoy te digo a ti sociedad: hasta cuándo vas a seguir impávida sobre nuestra situación. Hasta cuándo vas a seguir muda. Adormecida. Con tantas muertes y cuerpos mutilados de mujeres pobres, prostituidas. Sin justicia. Hasta cuándo sociedad vas a estar en esta actitud pasiva mientras yo estoy en la vereda de tu casa. Nosotras comenzamos a accionar, a reaccionar, a ser rebeldes, a ser desobedientes, y es un trabajo de día a día, de hora a hora, de años...Y vos sociedad ¿cuándo vas a estar con nosotras acá al lado? Porque yo soy tu hermana, soy tu amiga, soy tu pareja, soy tu vecina. ¿Cuándo vas a despertar? Nosotras comenzamos a sacarnos la máscara, y mi pregunta hoy es: ¿Vos cuándo te la vas a sacar? ¿Cuándo? Ojalá no sea muy tarde” (Manifiesto AMMAR Capital, 2006). El objetivo del discurso es claro: dejar de ser vistas como las “otras”, lograr ser vistas como iguales (aunque diferentes), como las hermanas, las madres, las primas, las vecinas, no como las “putas”, las del otro lado de lo tolerable.

Restaría oír qué dicen los clientes, el Estado y las propias mujeres que a través de la apropiación del estereotipo que divide a las mujeres en putas y no putas, y colocándose en el resguardo del lado de las buenas mujeres, siguen confinando a las “putas” a la alteridad.

Consideraciones finales

Las mujeres han sido significadas por los varones como las otras de la cultura. A través de siglos de dominación masculina el patriarcado ha impuesto una representación de las mujeres como menos valiosas, menos capaces o ha celebrado en relación a ellas lo que al propio sistema le ha resultado provechoso y valioso: su capacidad reproductiva, instalando ésta como “la” capacidad por excelencia, “la” capacidad con real valor para la sociedad. De este modo, confinó a las mujeres al espacio considerado apropiado a esta casi exclusiva función

valorada: el espacio privado del hogar, negándoles participación en la esfera de lo público, de las decisiones del destino de la sociedad, de la política. Sobre esta alteridad a la que el sistema patriarcal confina a la mitad de su población, el sistema capitalista opera aún más estragos. Si ser mujer implica una serie de desventajas relativas tanto a las condiciones laborales, como a las relaciones cotidianas e íntimas atravesadas por el imaginario sexista y patriarcal, ser mujer, pobre, implica ser presa de la poderosa capacidad que el capitalismo tiene de convertirlo todo en mercancía. De modo que la venta del cuerpo de las mujeres se justifica y se sostiene desde dos poderosos sistemas – capitalismo y patriarcado-, que por su antigüedad parecen pertenecer al orden de las cosas dadas, con la fuerza irrevocable que la naturaleza tiene en el imaginario.

Si en nuestra sociedad ser mujer implica ser diferente = desigual, ser mujer y “prostituta” significa ser radicalmente desigual, radicalmente “otra”.

Hemos señalado cómo las condiciones, que por el género o la etnia, propician la consideración del cuerpo de las mujeres como mercancía, se tornan invisibles e incuestionables. El hecho de ser considerada la “profesión más antigua del mundo” contribuye a negar la condición de injusticia que implica la posibilidad que, sólo por tener dinero, tienen los varones de apropiarse de los cuerpos de las mujeres. Esto además se apoya en un imaginario social que plantea a los varones como poseedores de una sexualidad desbordada y naturalmente proclives a la necesidad de múltiples parejas, y puesto que la monogamia es el sistema que nos rige, la prostitución es considerada una necesidad, cuando mucho, un “mal necesario”. Por lo cual, sobre esta dicotomía operada por el patriarcado que divide a las mujeres en putas y esposas, sobre las primeras cae toda clase de estigmas, de injurias, de culpas y expiaciones.

En este marco no resulta sencilla la tarea de revertir este modo de clasificar/representar a las mujeres. Si bien al Estado le cabe un rol fundamental en la procura de condiciones de igualdad entre varones y mujeres, y en el abandono de su complicidad respecto de los abusos cometidos por sus fuerzas sobre las prostitutas, la tarea no sólo se dirime en el terreno de lo jurídico-legal, sino que es desde la arena cultural desde donde se puede operar cambios más profundos y perdurables. Sólo cuestionando desde todos los espacios de socialización y de transmisión de valores y de cultura la injusticia de las relaciones jerarquizadas entre los sexos y la significación de las mujeres y sus cuerpos como mercancías, podría comenzar a revertirse la asignación de los estigmas con que la cultura actual marca a los/las otros y otras.

Es por eso que el trabajo de derribar los estereotipos que naturalizan la opresión de las “putas” y el estigma que limita sus posibilidades laborales fuera del ejercicio de la prostitución, de algún modo recién comienza, ahora que las protagonistas han tomado la palabra, las calles, y los espacios culturales, y desde allí tornan más difícil que la sociedad siga mirando hacia otro lado.

Referencias bibliográficas

- BELLUCCI, Mabel y RAPISARDI, Flavio, 1997, *Identidad, diversidad, y desigualdad en las luchas políticas del presente*, Teoría y filosofía política, Atilio Borón (Comp.), Buenos Aires, Eudeba.
- BOURDIEU, Pierre, 1996, *Los usos del pueblo*; Cosas no dichas, Barcelona, Gedisa.
- COLECTIVO LA VACA, 2006, *Ammar Capital en Plaza Once. Confesiones al pie de dos camas*, www.lavaca.org, [citado 15 Marzo 2007].
- COLECTIVO LA VACA, 2006, *En Constitución. Clase práctica sobre el Código Contravencional*, www.lavaca.org, [citado 15 Marzo 2007].
- COLECTIVO LA VACA, 2006, *La industria del cafisho no tuvo su ley*, en www.lavaca.org, [citado 15 Marzo 2007].
- COLECTIVO LA VACA, *La muestra en el Borges. Prostituyentes y prostituidos*, www.lavaca.org, [citado 18 Marzo 2007].
- COLECTIVO LA VACA, 2006, *La muestra, Ninguna mujer nace para puta*, www.lavaca.org, [citado 18 Marzo 2007].
- COLECTIVO LA VACA, 2006, *Muestra en el Borges. Ninguna mujer nace para puta*, www.lavaca.org, [citado 18 Marzo 2007].
- COLECTIVO LA VACA, 2006, *Mujeres Creando*, en Buenos Aires. Sobre la muestra Ninguna mujer nace para puta, www.lavaca.org, [citado 18 Marzo 2007].
- COLECTIVO LA VACA, 2006, *Política, corrupción, TV & delantales. Flores para el debate público*, www.lavaca.org, [citado 18 Marzo 2007].
- ENGELS, Federico, 1971, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Buenos Aires, Claridad.
- FERNÁNDEZ, Ana María, 1992 (Comp.), *Las mujeres en la imaginación colectiva*, Buenos Aires, Paidós.
- FERNÁNDEZ, Ana María, 1993, *La mujer de la ilusión*, Buenos Aires, Paidós.
- GARAIZABAL, Cristina, *Mujeres. El estigma de la prostitución*, Andaina Mulleres, enero 2005, http://www.andainamulleres.org/artigresul_1.php?tema1=prostituci%F3n&Submit=buscar. [citado 15 Marzo 2007].
- JUSTO von LURZER, Carolina, 2006, *Trabajadoras sexuales o Mujeres en situación de prostitución: una aproximación a la problemática de la autorrepresentación de los sujetos estigmatizados*, en *Actas de VIII Jornadas Nacionales de Historia de la Mujeres y III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, Villa Giardino, Córdoba, del 25 al 28 de octubre de 2006. Editado en CD por UN de Cba., Córdoba.
- MARGULIS, Mario, 1999, *La racialización de las relaciones de clase*, Margulis, Urresti y otros, La segregación negada, Buenos Aires, Biblos.
- NARANJO, Ulises, 2000, *Las trabajadoras sexuales y su visión desde una esquina*, en *Diario Uno de Mendoza*, 6 de junio.
- RAFO, Laura, 2005, *El mundo de la prostitución en un contexto de marginalidad laboral y segregación espacial*, 7º Congreso Nacional de Estudios del Trabajo –ASET (Asociación Argentina de Especialistas en Estudios del Trabajo), Grupo Temático 18: Género, trabajo y mercado laboral, Coordinadora: Dora Barrancos, agosto de 2005, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad.
- ROSSANDA, Rossana, 1982, *Las otras*, Barcelona, Gedisa.
- RUBIN, Gayle, 1989, *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*, Placer y Peligro, C.S. Vance, Madrid, Talasa.
- SCOTT, Joan, 1993, *El género una categoría útil para el análisis histórico*, C. Cangiano y L. Dubois, De mujer a género, CEAL, Buenos Aires.
- SENDÓN DE LEÓN, Victoria, 2000, *¿Qué es el feminismo de la diferencia?: Una visión muy personal*, otoño de 2000, http://www.nodo50.org/mujeresred/victoria_sendon-feminismo_de_la_diferencia.html, [citado 10 Febrero 2007].
- TODOROV, Tzvetan, 1987, *La conquista de América: la cuestión del otro*, Siglo XXI, México.
- VOLNOVICH, Juan Carlos, 2006, *Ir de putas. Reflexiones acerca de los clientes de la prostitución*, Buenos Aires, Topía.