

El ser y la mercancía: prostitución,  
vientres de alquiler y disociación



# El ser y la mercancía: prostitución, vientres de alquiler y disociación

Kajsa Ekis Ekman



**2015**

Título original:

*Varat och varan. Prostitution, surrogatmödraskap och den delade människan*

Primera edición en español, 2015

Edición:

PETER SZIL Y LIC. TERESA DE JESÚS FERNÁNDEZ

Traducción:

ADOLFO EDUARDO FUENTES GARNELO

Diseño interior y composición:

LIC. MIRIAM HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Diseño de cubierta:

D.I. GRETER SÁNCHEZ FRÓMETA

© Kajsa Ekis Ekman, 2015

© Sobre la presente edición: Editorial CENESEX, 2015

ISBN: 978-959-7187-75-2

Editorial CENESEX

Calle 10 esquina a 21, El Vedado

La Habana

E-mail: [revisex@infomed.sld.cu](mailto:revisex@infomed.sld.cu)

## Índice

Agradecimientos / 9

Prefacio / 11

### **Parte I La prostitución**

Capítulo Uno. El relato sobre la trabajadora sexual o de cómo la prostitución se convirtió en la profesión más moderna del mundo / 19

La “trabajadora sexual” y la feminista / 22

Orientación sexual / 26

La víctima y el sujeto / 31

Una pendiente resbaladiza: De la acompañante independiente... / 37

...a la trata de personas / 37

...y los niños / 39

La persona invulnerable / 42

La narradora / 47

El culto de la puta / 50

La profesión más antigua del mundo: Reglamentación / 57

El modelo de drenaje / 58

Capítulo Dos. Nace una industria-De 1970 a la actualidad / 63

El decenio de 1970: La industria del sexo se expande y se mete en problemas / 63

El decenio de 1980: Holanda asume el liderazgo / 67

El decenio de 1990: El VIH/Sida-Llega el dinero / 70

El Nuevo Milenio: “Sindicatos de Trabajadoras Sexuales” / 75

El Sindicato Internacional de Trabajadores

Sexuales-Los proxenetas / 78

*Les Putes*/STRASS-Los hombres / 81

El Comité internacional de derechos de las trabajadoras sexuales de Europa-Los investigadores / 82  
*Ámbit Dóna*-Los trabajadores sociales / 84  
La industria / 84  
Fachadas falsas / 89  
La retórica de la izquierda-El dinero de la derecha / 95  
El poder transformado-El legado de 1968 / 97

Capítulo Tres. El yo y la mercancía en la industria del sexo / 103  
“Mi cuerpo no es mi yo” / 103  
“El sexo no es el cuerpo” / 108  
La reificación-Cuando la sexualidad se convierte en mercancía / 110  
La lucha por la mujer / 121  
El dilema del comprador / 129  
La historia posmoderna: Dialéctica falsa / 134  
La salida / 137

## **Parte II La maternidad por encargo**

Capítulo Cuatro. La realidad de la subrogación / 143  
Antecedentes / 144  
Compradores y portadoras / 147

Capítulo Cinco. El relato sobre la reproductora feliz / 149  
Familias felices / 149  
Una “ley revolucionaria” / 153  
Los argumentos “feministas” / 156  
La prostitución / 159  
La trata de niños / 162  
Vendidos por un relativismo fatal / 165  
Convertir la ley de la oferta y la demanda en un derecho humano / 168  
Sobre el término “madre sustituta” / 171  
El mito de la creación capitalista / 175  
“Por una amiga”-Sobre la subrogación altruista / 177

Capítulo Seis. La industria de la subrogación por dentro / 181  
Proxenas de úteros-Sobre las agencias / 181

Los tribunales del mundo que más simpatizan  
con la subrogación / 184

“Si me siento triste después del nacimiento,  
no lo demostraré” / 188

La reificación suprema / 192

La Virgen María del mercado / 195

Las mujeres que cambian de opinión:  
“No soy madre sustituta; soy madre” / 203

Bibliografía / 213





## Agradecimientos

Este libro está dedicado a todas las mujeres y niñas que luchan por seguir adelante en la enmarañada selva que es la vida.

Pedí ayuda a muchas personas mientras trabajaba en este libro. Estoy muy agradecida de las siguientes personas por leerse el manuscrito, compartir conocimientos y recomendaciones importantes y mucho más:

Ander Basabe Wittek, Malin Björk del Grupo de presión de mujeres europeas, Nina Björk, Eric Blyth, Angela Bravo, Ainhoa Carlin, Carolina, Hubert Dubois, Louise Eek, Gunilla Ekberg, Donette Ferrer Pleguezuelos, Lisa Fors, Emma Helgesson, Tanya Holm, Lea Honorine, Tobias Hubinette, Sheila Jeffreys, Sabrina Joitteau, Amely-James Koh Bela, Ann Mari Langemar, Hugo Letiche, Claudia Lindén, Lisen Lindström y Karin Sidenvall de la Dependencia de lucha contra la prostitución de Estocolmo, Marie-Victoire Louis, Andreas Malm, Maria, Nicole Montén, Florence Montreynaud, Sven-Axel Månsson, Nuria y Amadeu, Kurt Nurmi de Pockettidningen R, Nätverket PRIS, Olga, Hanna Olsson, *Origins USA*, Gabi Rolandi, Sharon Smith, Fredrika Spindler, Eva-Britt Svensson, Ragni Svensson, Colette de Troy, Cecilia Tzaou, Emma Wallin, Jenny Westerstrand, Zam y Lisa Åkesson del Centro de acogida de mujeres de Malmö. Por último, aunque no menos importante, deseo expresar mi agradecimiento a Je-sica Brogren de Leopard Press por brindarme la oportunidad de escribir este libro.

Pese a toda esta ayuda, puede haber cosas que malinterpreté; en ese caso, por supuesto, la culpa es únicamente mía.



## Prefacio

La prostitución es, en realidad, muy simple. Es sexo entre dos personas: una que quiere y otra que no. Como el deseo está ausente, el pago ocupa su lugar.

Esta desigualdad de deseo es la base de toda prostitución, ya sea “el servicio de acompañantes de personalidades importantes (VIP)” o la esclavitud moderna de la trata. La misma condición está siempre presente: una persona quiere tener sexo y la otra no. Quizás con dinero el comprador obtenga el “consentimiento” e incluso un reconocimiento falso durante el acto, pero ello solo pone de relieve el hecho de que la otra parte tiene sexo pese a que realmente no lo desea. No importa lo mucho que se diga o se haga para ocultarlo, si hubiera deseo mutuo, no habría ningún pago —y todos lo sabemos.

Por ello, la prostitución es un enemigo de la liberación sexual, el deseo y el libre albedrío.

Lógicamente, este es solo uno de los problemas asociados con la prostitución. También están la violencia, la pobreza, las tasas de mortalidad elevadas, los proxenetas —ya se trate de la mafia o el Estado— y toda la industria que se nutre de la desigualdad de deseos.

Comencé a escribir este libro cuando la teoría y la práctica convergieron en mi propia vida. Fue en 2005, cuando vivía en Barcelona y compartía un piso con varias mujeres. Una de ellas era Oksana, inmigrante rusa de treinta años que se prostituía en la carretera. Salía de su casa con su novio en la noche, regresaba en la madrugada, exclamaba “¡al diablo!” y despertaba a todo el mundo para que bebiera con ella, gritara y escuchara música romántica.

El apartamento era un lugar frecuentado por proxenetas que a menudo intentaban que todas las demás hiciéramos lo mismo. Recuerdo que uno de ellos siempre me decía: “Al parecer, tu chico no cuida muy bien de ti. ¿Acaso te da algo? Tú podrías vivir mucho mejor...”. Con algunas de las otras mujeres no era

tan gentil: entraba en la habitación, se sacaba el pene y le tiraba un billete de diez euros sobre la cama.

Esa no fue la primera vez que era abordada por proxenetas: una vez en Ámsterdam fui prácticamente secuestrada por uno cuya frase de presentación fue: “Soy un hombre honesto”.

Oksana soñaba con volver a Rusia con dinero suficiente para construir una buena casa y volver a vivir con su hijo. Su novio me dijo primero que se ganaba la vida robando bancos, pero pronto quedó claro que pasaba todo el tiempo en la cafetería de la localidad o frente a la pantalla de la computadora. ¿En qué momento iba a robar bancos? En realidad, vivía del dinero de Oksana, con el que también pagó los honorarios del abogado de su hermano preso.

Finalmente, me mudé a Suecia en 2006, cuando se iniciaba un debate sobre si la prostitución era, de hecho, una opción “libre” y “liberadora” para mujeres fuertes. Como quizás sepan los lectores, en 1998 Suecia aprobó una ley que prohibía la compra de servicios sexuales. Se trataba de una legislación sin precedentes en el mundo contra la prostitución, dirigida a los compradores. En aquellos momentos, no hubo mucha crítica. La ley fue aprobada como parte de un conjunto de medidas que fomentaban la igualdad y la reducción de la violencia contra la mujer. Fue y es apoyada por el 80% de la población.

Pero, de repente, libros, artículos y programas de televisión tildaron la ley de puritana y moralista, y reivindicaron el derecho de las personas a vender su cuerpo si así lo querían. Por muy superficiales y neoliberales que fueran estos argumentos, cobraron sentido en países donde la venta de sexo aún está penalizada. No obstante, en este caso, el carácter importado del argumento era harto evidente. En Suecia, uno *tiene* el derecho de *vender* sexo, pero su *compra* está prohibida. Sin embargo, durante los debates rara vez se analizaba la compra. Todo se centraba en el derecho de ser “trabajadora sexual” y, para mi sorpresa, las feministas y algunos miembros del movimiento izquierdista fueron presa de este discurso sobre el trabajo sexual.

Empero, no participé en los debates hasta que supe de la muerte de Oksana un año después. En ese momento, decidí que era suficiente y me sumergí en toda la literatura sobre prostitución que pude encontrar. Ello se convertiría en una profunda frustración durante cuatro años.

Supe de pruebas abrumadoras sobre el daño provocado por la prostitución a las personas y la sociedad. La tasa de mortalidad y el abuso por sí solo deberían ser motivos más que suficientes por los que la prostitución resulte inaceptable como trabajo. Al mismo tiempo, algunos antropólogos afirmaban que ni siquiera los niños involucrados en la prostitución son víctimas, sino, de hecho, “agentes libres” que saben lo que hacen.

Durante la última década, un buen número de feministas ha refutado con energía esta corriente neoliberal y ha presentado hechos sobre los daños de la prostitución. Entonces, ¿por qué otro libro? Aunque muchos activistas que se oponen a la prostitución están familiarizados con la ley sueca que se centra en los compradores de sexo, no se conoce mucho en los países de habla inglesa sobre las particularidades locales. También me pareció que había algo más que daño físico y dominación masculina, algo psicológico que constituía el núcleo de la prostitución, pero que solía pasarse por alto.

Esta es la paradoja del contrato de la prostitución. Por un lado, tenemos la sustitución del deseo por el dinero. Desde el punto de vista de los defensores del trabajo sexual, esto es totalmente aceptable: muy pocas personas aman su trabajo, ¿por qué sería diferente vender sexo? Por otro, los compradores se niegan a ver esta realidad. Él, como todo hombre, no quiere que ella actúe como si estuviera haciendo un trabajo “cualquiera”. Quiere que la prostituta le muestre que lo desea. Esto significa, lógicamente, que ella tiene que fingir. Este dilema, esta mentira, es una constante en todo el mundo de la prostitución. Para las personas que venden sexo, ello tiene graves consecuencias: esencialmente, las obliga a crearse un yo dividido: el suyo y el que se compra.

Cuando había escrito la mitad de este libro, otro debate cobró gran importancia en Suecia. Se trataba del tema de la subrogación, que reflejaba el debate sobre la prostitución. La subrogación estaba en auge en países como la India y Ucrania, donde las mujeres pobres se embarazaban por dinero y no volvían a ver a sus hijos tras el nacimiento. De pronto, las personas adineradas comenzaron a presionar para que se legalizaran los contratos de alquiler de vientres. Apenas salía a relucir el término “comercio de bebés”. Más bien, se afirmaba que el embarazo por dinero era una opción

libre, un trabajo como otro cualquiera, incluso una celebración del amor que siente la mujer al estar embarazada.

Los paralelismos que existen entre la prostitución y la subrogación se me hicieron evidentes de inmediato. Dos industrias se benefician de los cuerpos femeninos: una de su sexo y la otra de su útero. Dos industrias comercializan funciones humanas básicas: la sexualidad y la reproducción. Asimismo, estas constituyen, como es el caso, la base de la opresión histórica de la mujer y de su división permanente en “putas y santas”.

Sin embargo, este problema no solo tiene que ver con el género, sino también con el *poder* y la forma como se manifiesta en relación con la clase, la etnicidad, la edad y la posición social, entre otras categorías. Ambas industrias se basan en la concepción de que el cuerpo de una persona pobre (en la prostitución no hay solo mujeres) ha de usarse para beneficio de los ricos —sin limitaciones. Los poderosos dicen: “Quiero sexo, lo quiero de esta manera, quiero que hagas esto, que digas esto”, y pagan a alguien para que lo haga. Los poderosos dicen: “Queremos hijos, bebés recién nacidos que se parezcan a nosotros”, y pagan a alguien para que los tenga, los entregue y nunca más los vea. Los poderosos llegan incluso a llamar a sus deseos “derechos humanos”.

Se han producido cambios tras la primera publicación de este libro en sueco en 2010. Además de Suecia y Noruega, Islandia ha prohibido la compra de servicios sexuales y ha penalizado a los compradores. Noruega fue aún más lejos y también penalizó la compra de sexo en el extranjero, por lo que asumió la responsabilidad de detener el turismo sexual. Ahora se vislumbran indicios positivos de que Francia e Irlanda podrían adoptar medidas similares. Un número creciente de países se percató de que abordar —y reducir— la demanda es la mejor manera de lidiar con la prostitución. Gran Bretaña y Finlandia han aprobado leyes que penalizan la compra de sexo de víctimas de la trata. Sin embargo, estas leyes no logran trascender como deberían y, a menudo, ha sido difícil aplicarlas.

En 2010, Suecia evaluó los efectos de la nueva ley de lucha contra la prostitución. La evaluación mostró que la prostitución había disminuido de manera significativa desde la prohibición de 1998. Se redujo el número de hombres que compraban sexo y, al parecer, no hubo pruebas fehacientes de que aumentara la llamada prostitución subterránea. Mientras uno de cada ocho

hombres había comprado sexo antes de la legislación de 1998, hoy la proporción es de uno cada 13. En cuanto a la subrogación, en 2011 el Parlamento Europeo aprobó una resolución en la que se consideraba una violación de los derechos humanos. El Gobierno de la India, que había intentado previamente aprobar leyes “favorables a la subrogación” con el fin de atraer turistas interesados en el tratamiento de la infertilidad, ahora circunscribe y reglamenta los derechos de los compradores. Desafortunadamente, el parlamento sueco se apartó de esta tendencia en 2012 y votó a favor de que se investigara la posible legalización de la maternidad sustituta.

Desde la primera publicación de este libro, he dado más de 100 charlas en Suecia, Dinamarca, los Países Bajos, Serbia, Francia, Alemania, Cuba y la sede del Parlamento Europeo. Lo que recuerdo con mayor claridad son las palabras de una adolescente que se me acercó tras una presentación y me dijo: “Siempre pensé que la prostitución era algo malo, pero no me atreví a decirlo; creía que había que aceptarla”.

Su reacción permite resumir todo un ambiente en el que los defensores de la prostitución y la subrogación han logrado denostar a quienes se oponen a este negocio. Paradójicamente, una persona puede ser reprendida por ser al mismo tiempo cristiana y feminista radical, patriarcal y andrófoba, antisexual y moralista, partidaria del determinismo biológico e incapaz de entender el apetito sexual del macho biológico, y así sucesivamente.

En el plano personal, me defino simple y llanamente como feminista. No creo que haya razón alguna para temer a esta definición. Luchar contra la prostitución y la subrogación es luchar por la sexualidad libre y la autonomía reproductiva de la mujer o, para decirlo de otra manera, por la idea de que debemos ser capaces de tener relaciones sexuales e hijos cuando queramos, cuando lo deseemos y nos sintamos preparadas para ello —no porque alguien nos pague, nos obligue, nos manipule o nos haga sentir culpables si no lo hacemos.

Para algunos, la lucha contra la prostitución y la subrogación pudiera parecer algo secundario o banal. Pero creo que es mediante esta lucha que definimos lo que es ser humano.

Kajsa Ekis Ekman  
Estocolmo, julio de 2013





PARTE I  
La prostitución



## Capítulo Uno

### El relato sobre la trabajadora sexual o de cómo la prostitución se convirtió en la profesión más moderna del mundo

La prostitución se ha convertido en un gran negocio. Desde 1998, cuando la Organización Internacional del Trabajo (OIT) recomendó a los gobiernos que legalizaran la prostitución como forma de recaudar parte de los ingresos, Holanda, Alemania y Nueva Zelanda han tomado este camino. Algunos estados de Australia ya habían legalizado la prostitución (Sullivan, 2007). Mientras que Suecia y Noruega ahora combaten la prostitución mediante la imposición de multas a los compradores de servicios sexuales, otros países hacen justamente lo contrario y la institucionalizan. Solo en Alemania, la industria de la prostitución involucra diariamente a 400 000 mujeres y 1,2 millones de compradores, con un valor anual calculado en seis mil millones de euros. Los gobiernos sacan provecho de la prostitución; las empresas multinacionales la organizan; e incluso se cotiza en la bolsa de Australia. La mafia proporciona mujeres para este negocio, y la trata de seres humanos también aumenta como resultado de la industria mundial del sexo. La OIT calcula las ganancias anuales únicamente de la trata en 28 700 millones de dólares de los Estados Unidos.<sup>1</sup> Es difícil determinar cuántas personas intervienen en el comercio sexual. Según cálculos de las Naciones Unidas y de la OIT, el número de víctimas de la trata oscila entre dos y cuatro millones (Marcovich, 2007, p. 331).

<sup>1</sup> Citado en “la trata de personas con fines de explotación sexual” [Conferencia Europea] (2009). Comisión Nacional Sueca para el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM).

Pese a las frecuentes declaraciones en contra, el comercio sexual es un fenómeno signado por el género. Implica principalmente a mujeres y niñas que se venden a hombres: el 98% de las personas que se venden mediante la trata son mujeres y niñas.<sup>2</sup> Son minoría los hombres y niños que se venden a otros hombres.

Al mismo tiempo, ha surgido una nueva forma de referirse a la prostitución.

Sus promotores lo llaman “trabajo sexual”.

Afirman que la prostitución es un trabajo como cualquier otro. Que “vender sexo” no debe considerarse como una *violación* de nuestros derechos, sino más bien como un derecho en sí. Que en lo que deberíamos centrarnos es el uso del condón y el pago adecuado. Señalan que, si se legaliza la prostitución, sus rasgos negativos desaparecerán, las autoridades podrán controlarla y las prostitutas podrán sindicalizarse y ser mejor remuneradas. Aseveran que la prostitución en sí no es perniciosa, que lo que sucede entre dos personas mayores de edad es solo de su incumbencia (Kempadoo, 1998, p. 5). En la argumentación de estos postulados a menudo se recurre a términos con connotaciones feministas y socialistas: trabajo, sindicatos, derechos, blablablá y auto-determinación. En el mundo de la prostitución, el término “trabajo” se ha utilizado durante mucho tiempo como eufemismo para evitar nombrar lo que acontece realmente, un tipo de uso perversamente irónico. Alguien preguntaba: “¿Estás trabajando?” con una mirada peculiar, y la otra persona sabía de qué se trataba. Pero hoy en día el término es empleado con toda seriedad por comentaristas sociales, políticos y organizaciones internacionales: la prostitución es un trabajo.

Esta opinión es compartida por estudiosos suecos como Susanne Dodillet y Don Kulick y comentaristas sociales como Petra Östergren y Maria Abrahamsson. La escuchamos en boca de representantes de la derecha y de Timbro, el grupo de expertos de los empresarios suecos, así como de izquierdistas posmodernos que escriben para la revista sueca *Arena*. Retumba en las ligas juveniles de los partidos

<sup>2</sup> “Alianza mundial contra el trabajo forzoso: Informe mundial elaborado con arreglo al seguimiento de la Declaración de la OIT relativa a los principios y derechos fundamentales en el trabajo” (2005), Organización Internacional del Trabajo, páginas 10 y 14-15.

políticos, tanto del Partido del Centro como del Liberal, que han asumido la idea de que la prostitución puede ser un trabajo.

De acuerdo con esta forma de pensar, la prostitución no tiene nada que ver con la relación existente entre mujeres y hombres, sino que se trata, sencillamente, de una transacción comercial. Tenemos que hablar, pues, en términos comerciales. Aunque la mayoría absoluta de las personas que ejercen la prostitución en el mundo son mujeres y niñas y la mayoría absoluta de los compradores son hombres, no debemos hablar de mujeres y hombres, sino de “vendedoras” y “clientes”. En vez de utilizar el término prostitución, debemos emplear el de “sexo comercial”, y en lugar de persona prostituida, “trabajadora sexual” – términos que sugieren neutralidad. En Holanda, donde todos los aspectos de la prostitución son legales, los propietarios de burdeles se llaman “empresarios independientes” y en Australia, “proveedores de servicios”. Petra Östergren define la prostitución como “un empleo o actividad generadora de ingresos para personas de todos los sexos” (2006a, p. 48). La politóloga Carole Pateman la ha denominado “argumento universal”, como si la realidad —en la que la prostitución tiene que ver con mujeres que se venden a hombres— se subordinara a la prostitución teórica, “esencial”, donde cualquier persona puede venderse a cualquier otra (1988, p. 192).

Pese a esta superficie desprovista de género, el relato sobre la trabajadora sexual es, ante todo, una narrativa sobre mujeres. En el centro no se halla el hombre que compra, sino la mujer que vende. Lo que se pretende es modernizar la imagen de esta mujer, al reinterpretarla de prostituta a “trabajadora sexual”. La “trabajadora sexual”, dicen, es una persona fuerte e independiente. Es atractiva, inteligente, empresaria o empleada, sabe lo que hace y no acepta que nadie la fastidie. La “trabajadora sexual” es, tal como ha señalado la estudiosa Jenny Westerstrand, una versión posmoderna de “la puta feliz” (2009, véase también La autobiografía de Rachel Moran *Paid For*, 2013). Se popularizó en novelas con títulos como *Belle de Jour: The intimate adventures of a London call girl* y *Anett's World: A hooker's diary*, donde siempre aparece como acompañante con altos ingresos y a menudo con un empleo complementario.

*Věcko-Rezyn*, revista sueca para adolescentes, contribuye a idealizar la vida de una prostituta. En un artículo de 2007, una mujer dice: “¡Vendo sexo y realmente me encanta!”. En él se describen los aspectos glamorosos y agradables de la vida de una prostituta como,

por ejemplo, la cantidad de dinero y de sexo que le proporciona. En la ilustración aparecen las piernas delgadas de una modelo que lleva medias brillantes y tacones (*Vecko-Revyn*, 2007).

Cuando la OIT recomendó que se legalizara la industria del sexo en 1998, su principal argumento fue que los gobiernos tuvieran una participación en las ganancias de un negocio lucrativo. No obstante, para ello se requería que la prostitución también fuera legitimada *moralmente*. El comercio de estupefacientes y los asesinatos a sueldo son otros negocios lucrativos que también pueden generar ganancias para los gobiernos, pero pocas organizaciones internacionales recomendarían que se legalizaran totalmente. Al cambiar el nombre prostitución a “trabajo sexual” y explicar que puede ser resultado del libre albedrío y que la sociedad tiene que “admitir el derecho del individuo a trabajar como prostituto(a)” y luchar por mejores condiciones de trabajo, la OIT legitimó moralmente a los gobiernos para que sacaran provecho de la prostitución (Lim, 1998, p. 15). El relato sobre la trabajadora sexual ha sustituido mitos biológicos y eugenésicos anteriores. Hoy es el argumento más importante que esgrime la industria de la pornografía para promover sus intereses. Es utilizado por los hombres que defienden la compra de sexo. Es empleado por los gobiernos y los grupos de presión a fin de legalizar el comercio de mujeres. Pero, ¿cómo funciona esta narrativa? ¿Qué sugiere? ¿Cómo surgió y quiénes están detrás de ella?

### La “trabajadora sexual” y la feminista

Un artículo publicado en el diario sueco *Svenska Dagbladet* por la doctora en teología Susanne Wigorts Yngvesson llevaba como título: *Vender el cuerpo propio es un derecho moral* (19 de diciembre de 2006).

El artículo trata sobre la prostitución, pero no dice nada sobre en qué consiste la prostitución. Si no supiésemos cómo son las cosas en realidad, podríamos pensar que la prostitución es un asunto estrictamente femenino. Apenas hay una palabra sobre los hombres, mientras que los papeles principales corresponden a dos mujeres: la “trabajadora sexual” y la feminista. Las “trabajadoras sexuales” son “un grupo estigmatizado que se siente oprimido”, pero “no por los hombres, sino por otras mujeres, las feministas radicales y los políticos”.

El artículo de Wigorts Yngvesson es un comentario sobre el libro de Petra Östergren, *Pornografía, putas y feministas*, publicado en 2006. El artículo está concebido de forma tal que los dos grupos —las “trabajadores sexuales” y las feministas— se enfrentan mutuamente y tienen asignadas características opuestas. No se nos dice lo que realmente *sucede* en la prostitución, sino más bien cómo *son* las mujeres de ambos grupos. Este es un ejemplo típico de cómo funciona el relato sobre la trabajadora sexual.

La “trabajadora sexual” es descrita como un personaje estigmatizado y oprimido y al mismo tiempo absolutamente admirable. Wigorts Yngvesson la describe como una persona activa que adopta decisiones libremente, que ejerce su “derecho a decidir sobre su cuerpo” y que “protesta enérgicamente” cuando se afirma que no sabe lo que es mejor para ella.

En cambio, las feministas y los políticos no son representados exactamente como personajes simpáticos. De acuerdo con Wigorts Yngvesson, las feministas *violentan y estigmatizan* a las “trabajadoras sexuales” y consideran que valen menos que otras personas: “Las mujeres que dicen que venden sexo voluntariamente se consideran tontas”. Las feministas, según Wigorts Yngvesson, restringen los derechos de la mujer a su propio cuerpo, a base de algo irracional que, insinúa la autora, no es otra cosa que “hostilidad a la sexualidad”: cuando “se trata de los genitales de la mujer, las feministas radicales aparentemente piensan que el derecho de una mujer sobre su propio cuerpo deja de existir”. Las feministas no solo “echan a todas las trabajadoras sexuales en el mismo saco y afirman que son víctimas” sino incluso llegan a pensar “que las propias trabajadoras sexuales no son conscientes de su condición de víctimas”. Son verdaderas sabelotodo, sugiere:

La retórica de los personajes políticos [femeninos] de tendencia izquierdista, como Inger Segelström y Gudrun Schyman, se funda en la idea de que las propias trabajadoras sexuales no son conscientes de su condición de víctimas y de las constantes agresiones a las que se ven sometidas. Para que se les considere fiables, primero tienen que comprender cuán equivocadas están y distanciarse de sus vidas anteriores. Entonces, podrán ser rescatadas de las profundidades del infierno y obtener ayuda para escapar de su sufrimiento. Todas

las trabajadoras sexuales con quienes habló Petra Östergren consideran que esta retórica es insultante.

Este tipo de retórica: “condición de víctimas”, “distanciarse de sus vidas anteriores” y “ser rescatadas de las profundidades del infierno”, a duras penas recuerda lo que pudieron haber dicho mujeres políticas feministas como Schyman o Segelström. Se asemeja más bien a la retórica cristiana del pecado y la penitencia. La autora es doctora en teología y en la siguiente oración defiende la posición cristiana contra la prostitución: “Los teólogos tenemos más de un motivo para oponernos al comercio sexual, incluso el voluntario, porque concebimos el cuerpo como un don de Dios”. Sin embargo, los demás no tienen ninguna razón legítima para manifestarse contra la prostitución: “Entonces, ¿qué razones pueden esgrimir las feministas seculares para referirse a las mujeres que quieran vender sus cuerpos voluntariamente?” Wigorts Yngvesson no menciona ninguna de las razones presentadas por feministas seculares, sino deja caer la sospecha de que estas razones quizás tengan que ver con la creencia en la familia nuclear, para pasar rápidamente a constatar que en realidad no puede haber razones válidas: las feministas seculares deben, simplemente, dejar de oponerse a la prostitución.

La historiadora de las ideas Susanne Dodillet afirma de manera similar en su tesis doctoral *¿Es trabajo el sexo?* (2009) que la prostitución puede ser “una elección activa por parte de una mujer de carácter fuerte” y que las prostitutas son “individuos emprendedores” y “feministas que pueden mostrar el camino a otras mujeres” (págs. 309, 258). La prostituta es colocada como modelo para todas las mujeres de hoy.

Cuando en la sala *Intiman* del teatro de la ciudad de Malmö se estrenó la obra *Jenny de Hörby*, de Dennis Magnusson, que trata sobre una joven que decide convertirse en actriz porno, varios críticos destacaron la heroicidad del personaje de Jenny. En el diario *Svenska Dagbladet* (Benér, 25 de febrero de 2008) se reseña que es “una *femme fatale* librepensadora” que “se enfrenta resueltamente al mundo al aprovecharse de la sexualización comercial de nuestra conciencia en vez de ser víctima de ella”. Más de una vez se había destacado el poder que ejercía Jenny al hacerse actriz porno:



Jenny no es víctima de la industria pornográfica; ella la domina. “De múltiples formas, es la feminista suprema que llega y establece sus propias reglas en un mundo patriarcal”, afirma Alexander Karim, quien interpreta al novio, el actor porno Simson (Peterson, 18 de febrero de 2008).

Se dice que la “trabajadora sexual” es la feminista suprema, pero siempre se le *contrapone* a las feministas porque a la feminista que no venda sexo se le atribuyen únicamente características negativas. Un crítico del periódico *Sydsvenskan* de Malmö escribió:

En *Jenny de Hörby*, escenificada en el *Intiman* de Malmö, el personaje del padre religioso ha sido sustituido por una tía que es autora feminista. Sus reacciones ante la elección profesional de su hija adoptiva son más bien reflejo del feminismo sueco políticamente correcto al estilo del cambio de milenio y no de la derecha cristiana (Larsson, 1 de marzo de 2008).

En *Pornografía, putas y feministas* de Petra Östergren, este antagonismo se lleva al extremo. “Las putas” y “las feministas” asumen los papeles protagónicos y se colocan unas contra otras: las putas son sujetos activos y las feministas, opresoras antipáticas. Östergren entrevistó a doce mujeres que eligió, dice, porque habían tenido experiencias positivas en la prostitución.<sup>3</sup> “Les encanta el rol de puta”, son sujetos activos para quienes la prostitución es una “opción consciente” que les permite “no depender de un hombre”, arremeten “contra los modelos femeninos anticuados”, “dominan a los hombres”, “no temen ponerse de pie y ser ellas mismas”, y “tienen un análisis del poder bien desarrollado” (Östergren, 2006a, pp. 212, 282 y 205). Por el otro lado, las feministas quieren proteger y castigar, y las medidas que sugieren para combatir la industria del sexo solo tienen que ver únicamente “con la censura y el control”

<sup>3</sup> “La mayoría de las trabajadoras sexuales que he conocido no tienen experiencias esencialmente negativas de la prostitución, ni se han hallado en situaciones forzadas. El hecho de que no haya intentado establecer contacto con este grupo de trabajadoras sexuales se debe a varios factores... Ese tipo de entrevista tampoco contribuiría a mi trabajo” (Östergren, 2006a, p. 168).

(p. 238). Östergren pretende crear en el lector la impresión de que *las feministas son, en realidad, patriarcas cristianas*.

Los papeles protagónicos corresponden, pues, a la “trabajadora sexual/estrella porno” y a la feminista. Pero mientras que la feminista es descrita en los términos más oscuros, la “trabajadora sexual” asume lo que otrora fuera el papel de la feminista: ella es la “feminista suprema que llega y establece sus propias reglas en un mundo patriarcal”, mientras que la feminista se convierte en la patriarca (Peterson, 18 de febrero de 2008).

Con El relato sobre la trabajadora sexual no se pretende contar lo que es la prostitución ni cómo funciona en la práctica. Östergren, Dodillet y Yngvesson no tienen en cuenta los resultados de las investigaciones sobre las causas y las consecuencias de la prostitución. En lugar de ello, construyen un drama sobre la lucha entre el bien y el mal. Por un lado están “las mujeres que tienen relaciones sexuales con muchos hombres y las que venden sus cuerpos por dinero” y por el otro “las feministas radicales y los políticos” (Wigorts Yngvesson, 19 de diciembre de 2006). Las relaciones sexuales mantenidas con muchos hombres (sexualidad emancipada) se asocian con la venta del cuerpo por dinero. Las feministas, por su parte, están vinculadas con el poder. Las feministas se destacan como grupo absolutamente privilegiado; no son mujeres comunes y corrientes que adoptan un papel activo en un grupo femenino, tampoco son jóvenes activistas, sino mujeres que ostentan posiciones de poder —¡harto conocidas como “feministas de élite!”—. Asimismo, Wigorts Yngvesson es consecuente al colocar el adjetivo *radicales* detrás de feministas, dando al término un matiz de extremismo —¡las feministas no son solo mujeres que ocupan posiciones de poder, sino mujeres *locas* en tales posiciones!

### Orientación sexual

La prostitución, aclaran estos comentaristas sociales, tiene que ver con el derecho de la mujer a trabajar, a recibir un pago por el trabajo no remunerado femenino —no muy diferente del de la madre hogareña, como señala Susanne Dodillet. Pero al mismo tiempo consideran que la prostitución está íntimamente relacionada con la sexualidad. La definen como orientación sexual comparable con la homosexualidad. El historiador británico Jeffrey Weeks expresa:

Los travestis, transexuales, pedófilos, sadomasoquistas, fetichistas, bisexuales, prostitutas y otros —cada grupo caracterizado por aptitudes o gustos sexuales específicos...— han irrumpido en el escenario mundial con el fin de reclamar su espacio y “sus derechos” (en Jeffrey, 1997, p. 95).

Aquí están en juego dos conceptos: sexualidad y trabajo. Cuando la prostitución es descrita como trabajo, debe ajustarse a las leyes y condiciones del mercado laboral. Cuando se describe como forma de la sexualidad, se convierte de pronto en algo privado, en lo que la sociedad no debe interferir. Entonces se transforma en una orientación sexual, justamente lo contrario de un oficio como cualquier otro. Curiosamente, las personas que supuestamente tienen un “gusto sexual específico” en la prostitución son las prostitutas y no los hombres que compran sexo. En su artículo *Vender el cuerpo propio es un derecho moral* (19 de diciembre de 2006), Wigorts Yngvesson asocia las prostitutas con “las mujeres que tienen relaciones sexuales con muchos hombres”. De esta manera da la impresión de que la prostitución es sencillamente un tipo de orientación sexual femenina. El lector se forma la imagen de un grupo de personas que simplemente practican una sexualidad alternativa, que son diferentes y disfrutan de su diferencia, pero que son tratadas sin compasión e incluso perseguidas por la sociedad: grupo que con el tiempo superará los prejuicios y será aceptado por la sociedad. No cuesta mucho ver sus intenciones al comparar la prostitución con la liberación homosexual.

Hace cien años, muchos investigadores consideraban la prostitución como un mal necesario para preservar la institución del matrimonio y el orden social. En la actualidad, los investigadores y teóricos *queer* la califican de práctica transgresora que derriba barreras y cuestiona los roles de género. La prostitución, se dice, no es solo sexo sino también revolución, rompedora de normas. Los estudiosos australianos Chris Ryan y Michael C. Hall afirman en *El turismo sexual: las personas marginadas y las liminalidades* (2001) que el encuentro que tiene lugar entre un occidental y una tailandesa en un burdel de Bangkok es un encuentro entre dos personas marginadas, dos forasteros, “dos personas liminales, apartadas de las convenciones sociales” (p. 22). Este encuentro posee un potencial revolucionario ya que

ambas “desafían la mismísima legitimidad y la estructura del orden al convertirse en agentes y símbolos del caos” (p. 22). De acuerdo con Ryan y Hall, el motivo por el que el turista sexual es también un personaje marginado es que este, como la mujer, va ligero de ropa. Aclaran, no sin regodearse en sus impresionantes poderes de observación, ¡que estos hombres se pasean por la playa en pantalones cortos y con el pecho al aire! En consecuencia, *deben* tener algo en común con la prostituta, que se mueve por el escenario del bar en ropa interior y tacones de aguja.

En la misma línea, el antropólogo Don Kulick se pone de parte de los hombres que compran sexo. El título de su ensayo de 2005, *400.000 suecos pervertidos*, hace alusión a los suecos que han comprado sexo, a quienes Kulick considera “la gente más queer de hoy” (p. 98). Merecen el premio *queer* porque “amenazan la heteronormatividad” y cometen “delitos contra los dictados de la ideología de la igualdad” (pp. 97, 75). Susanne Dodillet también describe cómo la prostitución puede considerarse como “una empresa con potencial revolucionador” porque había leído en un libro que una mujer salió de la pobreza gracias a la prostitución y que otra osó “abandonar su empleo como secretaria” (2009, pp. 260, 252).

A menudo se precisa muy poca cosa para calificar la prostitución de “revolucionaria”. Para Maggie O’Neill, autora de *La prostitución y el feminismo: hacia una política de sensibilidad* (2001), basta con insultar al proxeneta. O’Neill entrevistó a un grupo de prostitutas de la calle que hablaron con claridad y franqueza sobre cómo fueron abusadas tanto antes de caer en la prostitución como ya ejerciéndola. Pero, en lugar de dedicarse a estudiar este abuso, la autora busca rastros de oposición a una masculinidad hegemónica en la jerga de las prostitutas:

Las relaciones marcadas por los géneros establecidas entre las prostitutas, los clientes y los proxenetes/socios son complejas, y las mujeres oponen resistencia a la masculinidad heterosexuales hegemónicas mediante el idioma, las prácticas y los comportamientos discursivos (p. 77).

Si bien estos pensadores intentan crear asociaciones entre las personas que se prostituyen, la orientación sexual y el comportamiento transgresor, al mismo tiempo tildan a los

oponentes de la prostitución de opresores autoritarios. Cuando Petra Östergren analiza la censura de la pornografía, logra asociar en una misma página a “las feministas radicales contrarias a la pornografía” con “una sociedad totalitaria”, con “el clericalismo y el fundamentalismo de derecha, a menudo con los nazis al mando”, a la “persona auténtica, pura y justa, poseedora de su auténtica y singular sexualidad” con “las consecuencias que se derivan del deseo de las feministas de ejercer control”. En medio de esta miríada de horrores, ella traza la línea divisoria exacta:

Porque en todas las culturas y los movimientos políticos existe una lucha entre el éxtasis dionisiaco, los placeres y la fiesta, por un lado, y el orden puritano, la escrupulosidad, la sobriedad y la preocupación por la salud pública, por el otro (2006a, p. 153).

Empero, el objetivo de Östergren no es criticar a la iglesia, la sobriedad o el extremismo de derecha. Estos solo figuran como elementos repulsivos para colocar el feminismo y la oposición a la pornografía en mala compañía. Es importante señalar que Östergren no crea estas asociaciones mediante los instrumentos del análisis —no se nos da la oportunidad de detenernos a examinar lo que tienen en común el éxtasis dionisiaco y la prostitución, ni por qué la sobriedad tendría algo que ver con el feminismo. La enumeración es un género asociativo, no analítico. Al vincular la prostitución con las cosas que percibimos como agradables, incluidas las fiestas y el placer, se nos inculcan sentimientos positivos al respecto. Y al vincular a los oponentes con cosas desagradables o aburridas, como el puritanismo, el nazismo y el Vaticano, se nos inculcan sentimientos negativos acerca de ellos. *Apertura* se opone a *censura*, *sujeto* a *víctima*, *madurez* a *indefensión*, *activo* a *pasivo*, *liberador* a *moralista*. Este no es un análisis de la pornografía y la prostitución, sino una forma de bloquear el pensamiento analítico y de estresarnos para que abandonemos nuestra oposición a la prostitución.

Estos patrones de asociaciones, que se han hecho innumerables en El relato sobre la trabajadora sexual, se apreciaron por primera vez en la obra de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin. En su ensayo de 1984 *Pensar el sexo: Apuntes para una teoría radical de la política de la sexualidad*, declaraba que todos los tipos

de sexo poco convencionales eran revolucionarios. De acuerdo con *Pensar el sexo*, hay un solo tipo de sexualidad convencionalmente aceptada: la heterosexual, monógama, reproductiva, no comercial y privada, en la que los participantes son de la misma generación. Luego está la sexualidad prohibida: la homosexual, célibe, comercial, pública, pornográfica, sadomasoquista e intergeneracional. Quienes practican esta última, explica Rubin, son disidentes. En consecuencia, hasta la lucha por la legitimidad de los pedófilos y puteros es válida —la oposición de la sociedad a ambos no es más que pánico moral. La politóloga Sheila Jeffreys señaló en *Anticlimax* (1990/2011) que si el liberalismo sexual del decenio de 1960 consideraba que *todo* sexo era positivo y natural, en el decenio de 1980 esto se transformó en libertarismo sexual cuando las minorías sexuales llegaron a ser vistas como la vanguardia radical. Rubin incluye resueltamente la prostitución en esta última categoría (Jeffreys, 1990/2011, pág. 269). Al parecer, Rubin no se siente obligada a tratar de explicar lo que tienen en común la pedofilia, la homosexualidad, la prostitución y el sexo fuera del matrimonio. El hecho de que todos ellos hayan sido condenados por la sociedad es más que suficiente para meterlos en el mismo saco. La prostitución se confirma así como un tipo de sexualidad oprimida.

Pero el blanco principal de las críticas formuladas por Rubin en *Pensar el sexo* no fue el gobierno de los Estados Unidos de América ni los fundamentalistas cristianos. Fueron las feministas. La última parte de su ensayo, titulada “Los límites del feminismo”, constituye un ataque generalizado de todo lo que este representa. Exceptuando su corriente liberal, el feminismo, según Rubin, es conservador y contrario al sexo, que condena toda variación sexual que no sea el lesbianismo monógamo —cualquier otro tipo de sexo queda censurado (p. 301). Es “demonología” o “sexología demoníaca” que “presenta la mayoría de los comportamientos sexuales desde la peor óptica posible”. Los oponentes de la pornografía son de lo peor. Se refieren constantemente, afirma Rubin, a la pornografía más repugnante para mostrar lo horrible que es. Esta no es su única táctica: también atacan la industria del sexo como génesis del sexismo, infectando, consecuentemente, el resto de la sociedad (p. 304). Esto, recalca Rubin, hace que las feministas sean responsables de “una de las políticas de la sexualidad más retrógradas de este lado del Vaticano”. Es cierto,

dice, que la industria del sexo no es una utopía feminista, pero identificarla como el problema fundamental es una falacia lógica, ya que el sexismo está presente en todas las esferas de la sociedad. De acuerdo con Rubin, las feministas están demasiado preocupadas por la industria del sexo, en detrimento de otros problemas sociales, como los relativos a la familia, la religión, la educación, los medios de comunicación, o la desigualdad existente en el mercado laboral y en la distribución de los ingresos (p. 302).

Sin embargo, aunque parezca irónico, ella misma no trató ninguno de estos temas. El trabajo de Rubin sobre la trata de mujeres como piedra angular del patriarcado, *La trata de mujeres* (1975), la consagró como una feminista influyente. Diez años después, en *Pensar el sexo*, tomó distancias. Tal vez la trata de mujeres haya sido importante para las tribus de regiones “atrasadas” del mundo, pero “ciertamente no es una fórmula adecuada para la sexualidad en las sociedades industriales de Occidente”.

Rubin desestimó su propia teoría precisamente cuando la trata de mujeres comenzaba a aumentar en el mundo occidental, ascendiendo a proporciones jamás vistas en ninguna tribu primitiva. Sin embargo, afirma, había llegado el momento de hablar sobre el sexo. Pero, realmente, tampoco habló sobre el sexo. Cómo nos sentimos, qué hacemos y por qué, qué es la prostitución, por qué los hombres quieren comprar sexo y qué es la libertad sexual son según Rubin preguntas erróneas. De hecho, no debemos hacer preguntas —esto nos acerca demasiado a una patologización— sino aceptar todas las formas de sexo. Así, al mismo tiempo que “el sexo” deja de ser tabú, queda estigmatizada la conversación sobre las relaciones entre los seres humanos. Las relaciones de poder, el género, la edad y la desigualdad económica se convierten en temas irrelevantes, mientras que “el sexo” se mantiene en el trono como única majestad. Todo lo que sea “sexo” es intocable y, mientras pueda decirse que el estatus de este “sexo” ocupa un lugar inferior al sexo convencional, es revolucionario.

### La víctima y el sujeto

En el centro del relato sobre la trabajadora sexual se halla una frase atractiva. Dice así: “La trabajadora sexual no es una víctima, sino una persona fuerte que sabe lo que quiere”. Cuando alguien trata de mostrar cómo la prostitución daña a las

personas, la respuesta es: “¡Las trabajadoras sexuales son fuertes y activas, no son víctimas!” Susanne Dodillet afirma: “la Ley sobre la compra de sexo [introducida en Suecia en 1998] asigna a la trabajadora sexual el papel de víctima pasiva, incapaz de adoptar decisiones de forma independiente” (16 de marzo de 2009), cuando en realidad la sociedad debería considerarlas como “sujetos activamente actuantes” que toman decisiones de manera racional”. Dodillet cita a la investigadora noruega Kirsten Frigard:

La mayoría de las prostitutas son mujeres fuertes que han asumido la responsabilidad de su situación y que no quieren que se les describa de esa forma [es decir, como víctimas pasivas], porque no son víctimas en el sentido tradicional (en Dodillet, 2009, p. 333).

En su tesis doctoral (2009), Dodillet siempre utiliza la palabra “víctima” como si se tratara de una descripción del carácter de las personas: “víctimas que no saben lo que es mejor para ellas”, “víctimas pasivas”, “víctimas indefensas e inocentes” y “víctimas impotentes” son solo algunos ejemplos (pp. 104, 331 y 333). Ésta, dice más adelante, es la visión que las trabajadoras sociales y las feministas tienen de las prostitutas, ya que sostienen que la prostitución daña a las mujeres.

Cada vez más se honra al sujeto fuerte y activo y se le opone a la víctima pasiva y débil. Suzann Larsdotter, administradora de la Federación sueca por los derechos de las lesbianas, *gays*, bisexuales y personas transgénero (RFSL), a propósito del lanzamiento de un proyecto para entrevistar a hombres que se vendían a otros hombres, afirmó:

“No comenzamos [este proyecto] con la actitud tradicional de que los trabajadores sexuales son únicamente víctimas. Nos reuniremos con ellos sin prejuicio alguno y escucharemos lo que tienen que decir” (en Jonsson, 5 de octubre de 2009).

Al oponer víctima y sujeto, El relato sobre el “trabajo sexual” intenta crear su propia manera de escribir historia. Para ello, parte de la idea de que la sociedad anteriormente había considerado a las prostitutas como víctimas indefensas, pero



ahora que hemos empezado a escuchar a los propios “trabajadores sexuales”, nos percatamos de que son individuos fuertes que han decidido ellos mismos vender sexo. Este punto de vista se manifiesta con tanta frecuencia en la actualidad que se ha convertido en una evidencia en determinados círculos, que se acepta sin que medie prueba alguna de exactamente *quién* consideró a las prostitutas como víctimas, qué es una víctima y qué distingue a una mujer fuerte de una débil. El argumento de que la sociedad no ha escuchado a las personas prostituidas puede ser válido en ciertos países, sobre todo los anglosajones, pues el argumento de que “la prostituta es agente, no víctima” se importa principalmente de los Estados Unidos. No obstante, para imponer este criterio en Suecia, hay que hacer caso omiso de todas las investigaciones realizadas en este país sobre la prostitución.

Las investigaciones suecas han sido excepcionales, precisamente porque se basaron en lo dicho por las personas que ejercen la prostitución. Desde finales del decenio de 1970, la base de la investigación sobre la prostitución ha sido precisamente reunirse sin prejuicios con estas personas y escuchar lo que tienen que decir. Cuando se inició la Comisión de investigación sobre la prostitución en 1977, los expertos hicieron algo bastante inusual para las investigaciones gubernamentales de entonces y de ahora: pasaron tres años en los lugares donde se ejercía la prostitución. Salieron de sus oficinas y visitaron los clubes de sexo de toda Suecia, entrevistaron a las prostitutas, los compradores y otras personas que se movían en este ambiente. No solo buscaban determinar la prevalencia de la prostitución, sino también comprender lo que era. El resultado fue un informe de 800 páginas, incluidas 140 de testimonios de estas personas (Borg et al., 1981). Página tras página, las prostitutas contaban sobre cómo se habían criado, las vías de acceso a la prostitución, los compradores (hombres de familia, directivos, delincuentes), la función del alcohol y los estupefacientes, los diferentes tipos de relaciones con los proxenetes, la forma como las afectó la prostitución, la violencia, la vergüenza, la fortaleza y las estrategias de supervivencia. Esta perspectiva fue única. Con anterioridad, los investigadores habían enfocado el hecho de estar en la prostitución como conducta desviadas, y de esta manera la prostitución se había desterrado a los márgenes de la sociedad. Sin embargo, con la Comisión de investigación sobre

la prostitución, las historias de este mundo sentaron las bases para todo un nuevo análisis que permitió entender que la prostitución era una versión extrema y concentrada de la relación general existente entre los sexos. En el informe, el término “víctima” no ocupa un lugar destacado, pero sí se narra extensamente de explotación y de una sociedad desigual.

Incluso durante el trabajo investigativo surgieron conflictos entre los diez expertos y la investigadora principal Inger Lindqvist, política conservadora. Lindqvist no había participado en dicho trabajo, pero había sido invitada por el propietario del club de *striptease* Chat Noir a visitarlo y tomó su partido sobre si debían permitirse estos establecimientos (Ribbing, 13 de julio de 1980). Cuando se concluyó la investigación, Lindqvist despidió a todos los expertos, suprimió todos los testimonios personales y, en vez de publicar el documento de 800 páginas previsto inicialmente, solo sacó a la luz un informe breve con datos estadísticos sobre la prevalencia de la prostitución en Suecia. No quedó ni una voz de las personas involucradas en la prostitución. Su propósito fue que nunca se publicara el material original (comunicación personal de Lindqvist a los investigadores y a la ministra Karin Söder, 14 de julio de 1980). Pero, tras una ola de protestas del movimiento femenino, el informe original de la Comisión fue publicado íntegramente (Borg et al., 1981).

El informe cayó como una bomba y se convirtió en un punto de referencia que transformó la opinión de la sociedad sobre la prostitución. Allanó el camino para la investigación sobre la prostitución en toda Escandinavia. La prostitución, al igual que la violación, se habían convertido en cuestiones políticas: de política de género y política social. La Comisión brindó a las investigaciones sobre la prostitución un nuevo punto de partida. Se descartó la mayor parte de las investigaciones realizadas a principios del siglo xx, cuando las causas de la prostitución se buscaban en la personalidad y enfermedades femeninas. Se comenzó a crear un nuevo cuerpo de conocimientos que buscaba las causas del fenómeno tanto en las relaciones existentes entre mujeres y hombres como en la sociedad en su conjunto. ¿Y dónde encontrarían los investigadores las fuentes de estos nuevos conocimientos? Por supuesto, en las historias de las personas prostituidas.

En los decenios de 1980 y 1990 se incorporaron muchas observaciones novedosas en la esfera de la investigación sobre

la prostitución. El Grupo de estudio sobre la prostitución de Gotemburgo, Suecia, entrevistó a hombres que compraban sexo e investigó sus motivaciones. Los resultados figuraron en el libro *Los compradores de sexo* [Könsköparna] (1996). En virtud del “Proyecto de Malmö” (1977-1981), se sometió a prueba una nueva modalidad de trabajo que ayudó a muchas prostitutas al condonárseles sus deudas y ofrecérseles terapia. Sobre la base de este proyecto, que permitió que 111 mujeres dejaran la prostitución, Stig Larsson escribió *El comercio sexual: sobre las condiciones de las prostitutas* (1983). En esta obra, “partiendo de las historias de las 224 personas prostituidas con quienes se había trabajado”, se describía el comercio sexual, “sobre todo desde la perspectiva propia de las personas prostituidas” (contraportada). Las criminólogas noruegas Cecilie Høigård y Liv Finstad hicieron aportes al conocimiento de los mecanismos de defensa utilizados por las personas prostituidas después de escuchar a mujeres involucradas en la prostitución callejera de Noruega (1992). Sven-Axel Månsson investigó la relación existente entre personas prostituidas y proxenetas como parte de su tesis doctoral *Los promotores y especuladores del comercio sexual* (1981). Sven-Axel Månsson y Ulla-Carin Hedin recopilaron información sobre los motivos que tienen las mujeres para entrar en la prostitución y salir de ella, antes de escribir su obra *La solución: sobre la salida de las mujeres de la prostitución* (1998), para la que entrevistaron a mujeres que habían abandonado la industria del sexo. Toda esta investigación sentó las bases de la ley que prohíbe la compra de servicios sexuales y que entró en vigor en Suecia en 1999.

Afirmar —como hacen Östergren, Dodillet y otros— que en Suecia no hemos prestado atención a las personas involucradas en la prostitución es, pues, bastante absurdo, si se conoce toda la investigación que se ha realizado en materia de prostitución. Pero, ¿qué sucede si se esconde esta historia? ¿Si se especula con que la genta ha olvidado o no ha leído nada al respecto?

Esta es exactamente lo que hizo Susanne Dodillet en su tesis de 2009 relativa a la historia de las ideas, *¿Es trabajo el sexo?* El postulado de Dodillet es que en Suecia, a diferencia de Alemania, “no han sido las propias prostitutas quienes describieron sus funciones”, sino más bien los políticos y trabajadores sociales, que consideraban a las prostitutas como “seres más o menos

indefensos”. Aunque Dodillet escribe sobre la Comisión de investigación de 1977, describe el curso de los acontecimientos justo al revés y afirma que fue la investigadora principal, Inger Lindqvist, quien estimó que lo divo por las personas prostituidas “debía tomarse al pie de la letra” y que fueron los expertos quienes “las consideraron como víctimas indefensas”. Dodillet se refiere a las más de 140 páginas en las que las personas prostituidas cuentan sus historias como “unas pocas citas breves”. Estas “pocas citas breves” ascienden a un total de 219, y muchas ocupan más de media página.<sup>4</sup> Cuando me siento con el informe en mis manos y pienso cuanto valor deben haber tenido estas mujeres para poner al desnudo sus experiencias y sentimientos más íntimos, me siento espantada con el atrevimiento de Dodillet.

Su tesis fue denunciada por fraudulenta por los estudiosos Sven-Axel Månsson y Jenny Westerstrand, pero la universidad se negó a investigar los hechos y trasladó el debate al ámbito público.<sup>5</sup> La negativa de la universidad a reconocer la gravedad del engaño de Dodillet constituye, pues, un ejemplo clave de cómo el relato sobre la “trabajadora sexual habilitada” ha recibido legitimidad histórica de manera equivocada, al silenciarse precisamente las voces que supuestamente se querían representar.

En resumen, “la abolición de la víctima” es el grito de batalla de los partidarios de la prostitución. Describir a las prostitutas como mujeres fuertes es una práctica adorada en el debate internacional sobre “la trabajadora sexual”. De hecho, Jo Doezema, del grupo de presión Red de proyectos de trabajo sexual, considera que deberíamos eliminar totalmente la idea del sujeto vulnerable. En su lugar, prefiere

cambiar el centro de nuestra atención del sujeto vulnerable (susceptible de ser lastimado) que necesita protección al sujeto deseoso cuya exigencia principal no es el logro de “derechos” confirmados pasi-

<sup>4</sup> Borg et al. (1981), págs. 20-41, 203-205, 288-303, 306-336, 338, 340, 343, 345-358, 363-365, 370-376, 378-389, 399-413, 415-422, 425-427, 430, 437-441 y 446-448.

<sup>5</sup> ‘Angående anmälan om oredlighet i forskning [“Sobre el informe de investigación fraudulenta”] (19 de junio de 2009).

vamente, sino la creación de un entorno político que conduzca al ejercicio de la libertad (en Westerstrand, 2008, p. 362).

### Una pendiente resbaladiza:

#### De la acompañante independiente...

En sus inicios el relato sobre la trabajadora sexual parece bastante moderado. Petra Östergren hace hincapié en que habla de mayores de edad que han dado su consentimiento y no de niños ni víctimas de la trata de personas. Maria Abrahamsson escribe algo similar en *Svenska Dagbladet*:

Sencillamente, no entiendo cómo puede equipararse a las personas que venden sexo de manera voluntaria con los pobres diablos que, por sufrimiento o debilidad mental, terminan cayendo en las garras de cínicos tratantes de personas (1 de marzo de 2009).

En este marco, algunos llegan a ser víctimas, pero solo si son pasivos y tontos. Es evidente que quienes eligen de manera activa no se meten en problemas. La trata y la prostitución infantil se convierten en basurero por todos los males de la prostitución y hay mucho que puede botarse sin pensarlo dos veces: la violencia, la miseria y, para utilizar el término de Abrahamsson, “los pobres diablos”. Una vez que nos deshagamos de todo ello, podremos comenzar a trabajar en la elaboración de la idea de una prostitución nacional, ecológica y de justo comercio, únicamente con empresarios independientes, fuera del basurero.

#### ...a la trata de personas

En los países donde la prostitución ha sido legalizada, estos límites han comenzado a desdibujarse. Una vez que el ideal de una industria de la prostitución bien controlada haya quedado establecido, hasta el contenido del basurero podrá lavarse, para que incluso la trata parezca un mito. La socióloga Laura Agustín, que ha trabajado para diversos grupos de presión como la Red de proyectos de trabajo sexual y la Red europea para la prevención del VIH/Sida y las ITS y la promoción de la salud entre trabajadores sexuales migrantes (TAMPEP), ha escrito varios libros sobre la trata como mito de los medios de comunicación. También escribe sobre el tema para el diario británico *The Guardian* y alterna estos textos con

otros sobre mujeres fuertes cubiertas por la *burka*, que han “elegido libremente” llevar esta prenda. El objetivo principal de Agustín es que dejemos de hablar de “trata” —afirma que el propio término convierte a las personas en víctimas. En consecuencia, ha cambiado el nombre de víctimas de la trata por “trabajadores sexuales migrantes” y tilda a la mujer obligada a prostituirse de afortunada.

Trabaja en clubes, burdeles, apartamentos y bares multiculturales y multilingües... en entornos que son “lugares de trabajo” para quienes venden servicios sexuales y pasan muchas horas en ellos, socializando, charlando y tomando entre ellos, con la clientela y con otros trabajadores, como cocineros, camareros, cajeros y guardias. En el caso de los pisos, algunos viven en ellos, mientras que otros solo cumplen allí su turno de trabajo. La experiencia de pasar la mayor parte del tiempo en este tipo de entornos, si es que las personas logran adaptarse a ellos, forja sujetos cosmopolitas que, por definición, mantienen una relación especial con dichos “lugares”. El cosmopolita considera que el mundo es su ostra, no su hogar... (2002, pp. 110-117).

El lector se hace la idea de que una víctima de la trata es alguien que se divierte con la clase alta de la ciudad, frecuenta discotecas metropolitanas y echa una mano de vez en cuando detrás de la barra. Palabras tales como “cosmopolita” y “ostra” sirven de adornos simbólicos que refuerzan la impresión de que estamos hablando de una vida de lujos (véase la autobiografía de Rachel Moran, 2013, para una opinión contraria). Cabe señalar que las actividades que comprenden el “trabajo” no se describen en ninguna parte.

En otro texto, en el que Agustín aborda las violaciones de los derechos humanos cuando las mujeres víctimas de la trata son confinadas a vivir en apartamentos durante varios meses sin que se les permita salir, resta importancia a su encierro:

La relación que involucra a las mujeres que viven en el interior de establecimientos de sexo y rara vez lo abandonan hasta que son trasladadas a otro lugar sin ser consultadas recibe la atención habitual de los medios de comunicación, y se da por sentado que ello representa una pérdida total de libertad. Empero, en muchos casos, los trabajadores migrantes *prefieren* esta situación por

cualquiera de los motivos siguientes: si no salen, no gastan dinero; si son indocumentados, se sienten más seguros en estos entornos controlados; y si otra persona se ocupa de encontrar un nuevo lugar y realizar los trámites correspondientes, no tienen ni que pensar en ello; o después de haber llegado con visas de turista válidas por tres meses, quieren pasar el mayor tiempo posible ganando dinero (2006, pp. 29-47).

### ...y los niños

Algunas personas comienzan a negarse incluso a ver a los niños como víctimas. En su trabajo para la antología *Los trabajadores sexuales en un mundo global* (1998), la antropóloga social Heather Montgomery intenta poner en entredicho la idea de que los niños son meras víctimas de la prostitución. Montgomery estudió una aldea tailandesa y se percató de rasgos que, en su opinión, hacen rechazar la imagen de los niños como seres explotados. Parte del hecho de que se trata de una comunidad pobre “sin agua corriente y con acceso intermitente a la electricidad”, ubicada muy cerca de un centro turístico (1998, p. 142). En la aldea viven 65 niños menores de 15 años y al menos 40 de ellos han “trabajado como prostitutas en algún momento” (p. 143). Pero mientras que los medios de comunicación a menudo informan que la prostitución infantil constituye “un mal que debe ser erradicado por todos los medios posibles”, Montgomery desea presentar otra imagen de los niños como sujetos activos y racionales:

Los niños que conocí tenían “un sentido del juicio y el control”. Negarles esto sería negar su habilidad para aprovechar el poquísimos control de que disponen. En ocasiones, la búsqueda de víctimas del maltrato infantil oculta el reconocimiento de la capacidad de los niños para ser agentes de su propia vida (p. 146).

Montgomery critica a las personas que piensan que todos los niños prostituidos son “explotados sexualmente”. Considera que, aunque quizás los niños no disfruten de la prostitución, encuentran maneras de lidiar con ella:

A ninguno le agradaba la prostitución, pero todos tenían estrategias para racionalizarla y aceptarla. Habían hallado un sistema ético que

les permitía vender públicamente sus cuerpos y mantener intactas su humanidad y sus virtudes (p. 143).

Por ello, la prostitución no afecta a los niños tailandeses tanto como podríamos pensar, afirma. Según Montgomery, la clave es no compararlos con los niños occidentales:

A menudo, los efectos eran harto evidentes y se manifestaban en forma de contusiones, enfermedades de transmisión sexual o consumo de drogas. Sin embargo, no considero que modelos psicológicos occidentales puedan aplicarse directamente a niños de otros países y ser útiles allí (p. 147).

En Tailandia, el vínculo existente entre la sexualidad y la identidad no es tan fuerte, afirma Montgomery; por ello, no podemos tener la certeza de que los niños de este país sean dañados por la prostitución en igual medida que los niños occidentales. Para ella, el hecho de que intentaran evitar de diversas maneras verse como prostitutas al referirse a los compradores como “amigos” y al decir que “tienen invitados” o que “salen a divertirse con extranjeros”, en vez de aceptar que se trata de actos de prostitución, demuestra que no podemos afirmar categóricamente que este fenómeno incide en su identidad de forma negativa. Otro aspecto positivo, destaca, es que los niños mayores actuaban de proxenetas para los niños más pequeños:

Los niños mayores formaban séquitos de niños más pequeños que podían controlar y concederles favores pues sabían que estos últimos estaban en deuda con ellos. De esta forma, el prestigio, la posición y el poder aumentaban ya que algunos podían disponer del tiempo y la atención de los demás. Quizás no parezca un gran poder para las personas de fuera, pero era una demostración de la habilidad que tenían los niños para sacar el máximo provecho de su posición y de las escasas posibilidades a su alcance (p. 148).

En realidad, Montgomery parece impresionada por todas las señales de vida en los niños; evidentemente, considera que los indignados por la prostitución infantil creen que los niños son una especie de seres apáticos. Los niños mayores que controlan a los más pequeños en un calco avanzado de la esclavitud por endeudamiento



es, para ella, una demostración de la fortaleza de estos seres. Lo recalca en la frase siguiente: “Estos debates muestran la dificultad que existe para hablar de elección y forzamiento en relación con la prostitución infantil”.

Todo parece indicar que hay muy pocas formas de proceder de un niño tailandés prostituido que Montgomery *no* viera como representativas de un sujeto activo, con poder y control sobre su situación. Incluso cuando los niños adoptan una posición a todas luces pasiva, ella no la asocia con pasividad: “Lo que personas de fuera ven como pasividad, de hecho, puede ser una forma de protesta” (pág. 148). Ceder y no protestar cuando hombres desconocidos penetran sus cuerpos “no es señal de que se han rendido” ya que “no tienen que creer en lo que están haciendo” (p. 148).

Montgomery sabe que atraviesa un campo minado y, en reiteradas ocasiones, se justifica: “Es difícil no parecer seguidor del relativismo moral y sostener que, si los niños no consideran que son abusados, estos abusos no se han producido”. Nos asegura que, lógicamente, es consciente de que los niños son explotados y obligados a mantener “estilos de vida que los exponen a múltiples formas de abuso y opresión” (. 149). Nótese, sin embargo, que el texto está clínicamente limpio de todo término corpóreo que nos haría pensar en lo que los hombres *hacen* realmente con los niños. Aún así, ella trata de sembrar la duda en la condena tendenciosa de la prostitución infantil. Lo hace con la indefinición habitual: actúa como si nada fuera blanco o negro y nos dice que debemos ver las cosas desde diferentes ángulos y que debemos escuchar a los niños. Además, añade, si a estos niños no les follarían tíos occidentales, “permanecerían en la pobreza extrema y estarían obligados a trabajar en una “fábrica ” o “aún estuvieran escarbando o recogiendo basura, actividades que no son tan remunerativas como la prostitución” (p. 149).

Esta forma de pensar ha echado raíces en las regiones del mundo donde la prostitución ya es aceptada y está legalizada. En Australia, donde la prostitución es lícita y frecuente en muchos estados, comienza a proliferar el término “trabajador infantil de sexo”. En el Plan de acción nacional de lucha contra la explotación sexual infantil de carácter comercial (2000), la sección dedicada a esta prostitución comienza con la historia de Peter, niño de nueve años, sin hogar, que un buen día fue abordado en la calle por un grupo

de hombres. Los hombres lo llevaron a una casa, lo violaron en reiteradas ocasiones durante toda la noche y le dejaron 50 dólares sobre la cama. En el informe se describen los hechos de la manera siguiente:

Algunos hombres lo llevaron a una casa y le ofrecieron una buena cena, una cama tibia y desayuno. Se practicó sexo, pero en la mañana le dieron 50 dólares. Peter pensó que eso era fenomenal – una cama tibia, mucho “afecto”, comida y más dinero para gastos de lo que nunca antes había tenido en su vida. El dinero también le hizo merecedor de muchos elogios entre su grupo de amigos que tiritaban bajo los puentes y en la entrada de los edificios. Estaban tan impresionados que le pidieron que les presentara a esos hombres y Peter lo hizo con mucho gusto (*Tomorrow's children / Los niños del mañana*, p. 7).

Al igual que en los escritos de Agustín y Montgomery, la descripción de la violación de Pedrito se centra en todo lo que no tiene que ver con el sexo. Una paradoja omnipresente en el relato sobre la trabajadora sexual es que, aunque se dice tener una actitud positiva hacia el sexo, evita hablar de ello. En esta historia, por ejemplo, se hace hincapié en que Peter obtuvo comida y una cama tibia donde dormir. Al parecer, los autores del informe tuvieron a bien olvidar que eso debería ser un derecho humano y no un lujo para un niño de nueve años. También nos revelan cómo han averiguado que a Peter esto le pareció “fenomenal”. La agresión se describe en términos pasivos: “se practicó sexo”. No hay responsables, víctimas ni siquiera protagonistas. No se nos dice cuántos hombres violaron al niño, lo que le hicieron, ni por cuánto tiempo. Todos estos hechos se pasan por alto y se resalta la noticia de que Peter recibió 50 dólares.

### La persona invulnerable

¿Por qué este temor a llamar víctima a alguien? ¿Por qué es tan importante demostrar que las personas prostituidas nunca pueden ser víctimas?

Al igual que todos los sistemas que aceptan las desigualdades, el orden neoliberal odia a las víctimas. Hablar de una “persona vulnerable” hace pensar en la ausencia y en la necesidad de una

sociedad justa y de una red de protección social. Al convertir el debate sobre las víctimas en tabú se da un paso importante hacia la legitimación de las divisiones entre las clases y las desigualdades entre los géneros. Este proceso transcurre en dos etapas. Primero se nos dice que la víctima es, *por definición*, débil, pasiva e indefensa. Pero como en realidad las personas vulnerables crean diversas estrategias para enfrentar su situación, se “descubre” que la idea de la víctima es falsa. La persona vulnerable no es pasiva, sino todo lo contrario: fuerte, valiente y desenfadada. Como resultado de ello, el victimismo debe ser abolido. Se deduce, pues, que debemos aceptar el orden social existente —incluidas la prostitución, la sociedad clasista, las desigualdades generales— si queremos evitar que se tilde a las personas de pasivas e indefensas.

Pero hay algo extraño en esta definición de la víctima. De acuerdo con el Oxford English Dictionary, víctima es “la persona que es ejecutada o sometida a tortura por otra; que sufre graves daños en su cuerpo o sus propiedades mediante un trato cruel u opresivo”, o “que es reducida o destinada a sufrir por acciones opresivas o destructivas”. Es decir, alguien que es sometido a algo por otro. En esta definición no se dice absolutamente nada sobre las características de la persona sometida —todo gira en torno a lo que otro *le hace*. Alguien golpea, roba o engaña a otra persona, es cruel con ella, o se aprovecha de ella de alguna forma.

Empero, lo que caracteriza la definición neoliberal es que *ser víctima se ha convertido en un rasgo de carácter; en victimismo*. Significa que una persona es débil. Que las personas somos o bien víctimas pasivas o sujetos activos. No podemos ser ambas cosas. De esta forma, la víctima es representada de manera negativa para después poder deshacerse del concepto completamente.

En lugar de la persona vulnerable (por ahora convertido en tabú), se crea la ilusión de la persona invulnerable —la que, por definición, no puede transformarse en víctima. No puede colocarse la etiqueta de “subyugado” a nadie —ni siquiera a las mujeres, los toxicómanos, las víctimas de la trata, los pobres, los inmigrantes sin papeles o los niños que no tienen más remedio que hurgar en la basura en busca de alimentos. El ideal del superhombre o la supermujer se convierte en condición natural de la especie humana. Independientemente del destino de esta persona invulnerable —ser follada por muchos hombres cada día, drogarse y contraer el VIH

a los diez años de edad, ver como su cuerpo se cubre de hematomas, acostarse pasivamente y dejarse usar, o esclavizar a otros niños— ella es, por definición, un sujeto activo que ejerce resistencia y control. La única forma posible de violencia que puede infligirse sobre ella es llamarla víctima. Hablar de ella como ser subyugado es peor que cualquier violación física o psicológica —solo *entonces* se transforma en víctima.

Este sistema de creencias lleva a la convicción de que si no hay víctimas no puede haber perpetradores. Los innumerables, los hombres, son exonerados de toda culpa de manera sumamente conveniente e imperceptible. En las obras de Agustín, Dodillet y Montgomery, los hombres aparecen como meras sombras en la pared, figurantes que, de vez en cuando, se introducen a hurtadillas en el relato y que por arte de magia verán justificados todos sus deseos antes del final del relato. Si bien Montgomery centró su atención en las mujeres y los niños tailandeses —a los que estudió, entrevistó, censó y describió— no formuló pregunta alguna sobre los hombres. Ni siquiera la más elemental: ¿Por qué hacen esto?

La frase “es agente, no víctima” no solo se maneja en el debate sobre la prostitución. La escuchamos reiteradamente en diferentes contextos; vuela por los aires como una semilla de diente de león y se siembra por todas partes. Se convierte en estribillo de las historias de personas que enfrentan situaciones de vulnerabilidad o impotencia: *son agentes, no víctimas...*

Dos jóvenes musulmanas que optan por cubrir sus cabellos con un pañuelo son descritas exactamente de la misma forma en un artículo de *Metro* titulado: *No aceptan verse como víctimas* (Zaitzewsky, 18 de enero de 2008). “Quieren ser vistas como individuos activos y capaces, no como víctimas pasivas”, al decir de un etnólogo. En otras palabras, una persona es *o* capaz *o* víctima. Per Wirtén escribe de forma similar en el periódico nocturno sueco *Expressen* sobre los refugiados que llegan a Suecia por medio del contrabando de seres humanos: “El estereotipo de las víctimas del contrabando está desapareciendo. En su lugar sale a la palestra un sujeto más consciente de sus metas” (16 de junio de 2007). Este sistema binario es idéntico: uno no puede ser víctima y agente al mismo tiempo. Aquí subyace una ideología semejante que culpa a la víctima: el victimismo es para los débiles; los capaces y conscientes de sus metas no se convierten en víctimas.

Es interesante analizar *cómo* estos autores justifican que las personas no sean vistas como víctimas. En el texto de Per Wirtén sobre los refugiados, ello se explica porque *hacen* cosas: negocian de manera activa con los intermediarios, sobornan funcionarios, pagan habitaciones de hotel. Si hubieran sido víctimas, es obvio que no habrían podido hacer nada de nada. Se nos presenta la imagen de un ser patético, demacrado, callado y cabizbajo que es arrastrado por un contrabandista codicioso. El hecho de hacer negocios y tomar decisiones excluye la posibilidad de que seamos víctimas. Lo interesante es que esto no tiene nada que ver con lo que se *nos* hace, incluso si alguien nos roba, viola o restringe nuestros movimientos; la manera como *nos* comportamos determina si somos víctimas o no. En el artículo sobre las mujeres que cubren sus cabellos con un pañuelo lo determinante es que *optan* de manera activa por su subordinación. El etnólogo señala: “Estas jóvenes creen que ser sumisas en determinadas situaciones es una decisión que adopta la mujer de forma independiente”. Aquí, el autor trata de que la propia relación de poder sea intrascendente, como si fuera *la actitud* de la persona la que determina si es víctima o no. Si elegimos nuestra posición a voluntad, es evidente que no somos víctimas, independientemente de lo sumisos que podamos ser.

Con este tipo de retórica se presenta coherentemente la posición de la víctima en relación con el comportamiento de la persona vulnerable. Estamos en presencia de un juicio de valor, así como de un imperativo: ¡no sea víctima! ¡Ser víctima es cosa de fracasados! Ser víctima se convierte en una *identidad* asociada con una gama de cualidades negativas que nadie desea poseer. La doctrina de la persona invulnerable evoluciona con rapidez hacia el imperativo del individuo responsable y liberal. Independientemente de lo que hagamos, siempre debemos considerarnos seres fuertes y activos. Poco importa que estemos desempleados o seamos discapacitados o refugiados. ¡Bajo ningún concepto debemos ser vistos como víctimas!

Esta es la versión neoliberal del viejo mito de la esclava fuerte, la obrera endurecida, la “supermujer” negra, la mujer colonizada de piel gruesa que no siente los azotes ni los golpes: la historia rebosa de ejemplos de cómo las condiciones de vida son reinterpretadas como rasgos de carácter, sobre todo en relación con la esclavitud en los Estados Unidos. Michele Wallace describió el mito

de la supermujer negra en su libro *El macho negro y el mito de la supermujer* (1990) de la siguiente forma:

una mujer de fuerza desmesurada, capaz de soportar una carga inusual de sufrimiento y trabajo pesado y desagradable. Esta mujer no comparte los mismos temores, debilidades e inseguridades de las demás, sino que cree ser y es, de hecho, más fuerte emocionalmente que la mayoría de los hombres (Wallace, 1990, p. 107).

Mientras la mujer blanca era considerada delicada, frágil y necesitada de protección, la negra, supuestamente, estaba preparada para manejar cualquier situación. Porque la persona más vulnerable es siempre la descrita como fuerte. Su presunta fortaleza ofrece una justificación a la sociedad en su conjunto para no tener que solidarizarse con ella.

Esta oposición entre sujeto y víctima es asimétrica y falsa. La estudiosa australiana de temas femeninos, Belinda J. Carpenter, escribe en *Repensar la prostitución: el feminismo, el sexo y el yo* (2000) que esta es una dicotomía disparatada —el sujeto y la víctima no son entes opuestos, sino que están íntimamente entrelazados (p. 132). Es como decir “ella no está enojada, está huyendo”. El contrario del sujeto no es la víctima, sino el *objeto*. El contrario de la víctima no es el sujeto, sino el *perpetrador*. Lo que en realidad se afirma con la dicotomía sujeto-víctima es que *la víctima es un objeto*, que una persona que se convierte en víctima deja de ser una persona que piensa, siente y actúa. Esta oposición ficticia pone al descubierto un profundísimo desprecio por cualquier tipo de debilidad.

Volvamos al tema de la prostitución. Belinda Carpenter escribe que es la condición ambigua de la prostituta, como sujeto y objeto del acuerdo, la que propicia su alienación (p. 118). Cuando celebra un acuerdo con un comprador, es tanto sujeto —una parte en el arreglo comercial— como objeto —la mercancía que se vende. Esta misma ambigüedad impone un distanciamiento del cuerpo, de lo que se vende. La prostitución debe entenderse en relación con esta dualidad, señala Carpenter. De la misma forma, Sven-Axel Månsson escribe en respuesta a Susanne Dodillet con relación al Proyecto de Malmö:

Es harto evidente que muchas de las mujeres que conocimos eran víctimas de la pobreza, de padres toxicómanos y violentos, de una infancia carente de afecto, de estancias prolongadas en hogares e instituciones de acogida y, en algunos casos, de abuso sexual. El hecho de que sus vidas no hayan sido nada fáciles afectó sus decisiones personales. Al mismo tiempo, comprender estos mecanismos no implica privar a las mujeres de sus posibilidades de actuación, como Dodillet parece creer. Nunca pensamos que las mujeres fueran indefensas ni incapaces (12 de marzo de 2009).

### La narradora

Lo que tenemos hasta ahora es un relato sobre la prostitución que comienza con la descripción del fenómeno como trabajo, liberación sexual, derecho humano y especie de revuelta feminista al mismo tiempo. ¿A quién se presenta entonces como narradora de este relato? Evidentemente, a la mujer prostituida. Aunque solo una minoría de quienes hablan del “trabajo sexual” son prostitutas, estas mujeres se describen indefectiblemente como las “verdaderas” narradoras del relato que lo/as autore/as transmiten por encargo de ellas. A menudo, el relato se presenta con una referencia explícita a las personas prostituidas. En la introducción de la antología *Trabajadoras sexuales en un mundo global*, Kamala Kempadoo señala cómo “las prostitutas y otras trabajadoras sexuales luchaban por mantener abiertos los burdeles” y cómo estas personas despertaron su curiosidad (Kempadoo, 1998, p. 2). La autora es profesora de la Universidad de Colorado y escribe como si las prostitutas hubieran tomado la iniciativa de su antología. Kempadoo afirma a continuación: “Esta colección es testimonio de la valentía y la determinación de las trabajadoras sexuales de contar sus propias historias” (p. 2). De las 15 autoras del libro, se dice, sin embargo, que solo dos fueron prostitutas, pero al lector se le hace creer que, de alguna forma misteriosa, ellas son las “verdaderas” autoras del libro.

Petra Östergren adopta el mismo enfoque y logra que su libro parezca escrito por mujeres en la prostitución. Entrevista a 12 mujeres que han sido seleccionadas por haber tenido experiencias positivas en la prostitución. Sus historias no se publican íntegramente, sino que sirven como ilustraciones breves de las teorías de Östergren. Hasta allí todo podría ser correcto.

El problema es que el libro fue comercializado como si estas mujeres, y no Östergren, fueran las escritoras. Las reseñas del libro se hicieron eco de esta tergiversación con títulos como “Cuando las trabajadoras sexuales hablan por ellas mismas” y Escuchemos a la puta”].<sup>6</sup> Maria Abrahamsson (2006) llegó a afirmar que “por primerísima vez, ahora podemos escuchar a algunas de estas mujeres”, con lo que revela que está muy poco familiarizada con la historia de la investigación sobre la prostitución en Suecia.

En el artículo de Petra Östergren *Las intocables*, publicado en 2006 en *Arena*, revista sueca de política y arte, la autora comienza con una supuesta cita de una prostituta: “‘Oye Petra, ¿ese libro no está por salir?’, se pregunta Ingegård”. Así, la prostituta otorga legitimidad académica: le cede la palabra a Östergren y se supone que nosotros, los lectores, comprendamos que las opiniones presentadas más adelante son las de las prostitutas. Östergren afirma ser imparcial: “No tomo partido ni digo que la prostitución per se sea buena o mala. Más bien escucho lo que estas mujeres quieren” (en Mallik, 2004, p. 348). Se supone que veamos a Östergren como medio neutral que no analiza lo que plantea, que no tiene opiniones propias, sino que solo presenta las de otra persona, lo que, además de ser falso, es una postura desacostumbrada para cualquier intelectual.

El tema aquí no es saber si la concatenación de sucesos es exacta: cómo Kempadoo y Östergren escucharon hablar por primera vez de “las aguerridas trabajadoras sexuales”, sintieron curiosidad o se pusieron furiosas y se nombraron a sí mismas sus voceras. Tampoco es poner en duda si alguna prostituta le preguntó realmente a Östergren si su libro estaba por salir, o negar que haya prostitutas que estén a favor de la prostitución. Se trata de cómo los partidarios del relato sobre la trabajadora sexual —académicos, periodistas y críticos— crean una estructura narrativa en la que se presentan como portavoces de las prostitutas. Esta estructura exige a los intelectuales de responsabilidad por sus propias posiciones. Pueden presentarse como imparciales, incluso *contrarios* a la prostitución —todo lo que quieren, dicen, es permitir que “las prostitutas” hablen por ellas. Susanne Dodillet, por ejemplo, aboga por la despenalización de la compra de sexo, al tiempo que declara: “Nunca diría que defendiendo la prostitu-

<sup>6</sup> Josefsson (2006); Demirbag-Sten (2006).



ción” (en Sandblad, 27 de febrero de 2009). En los países francófonos y anglófonos, los oponentes de la prostitución se denominan “abolucionistas”, a la usanza del movimiento decimonónico de abolición de la esclavitud. Sin embargo, los que quieren mantener la prostitución no se denominan partidarios de la prostitución, sino “*antiabolucionistas*”. No tienen el valor de decir que están *a favor de* la prostitución, sencillamente están en contra de los oponentes. Es interesante resaltar que los partidarios de la esclavitud empleaban exactamente el mismo término: antiabolucionismo.

Mediante esta cortina de humo, los académicos evitan asumir responsabilidades y ser catalogados de defensores de la prostitución. Dejan que “las prostitutas” hagan el trabajo y, cobardemente, pueden presentarse incluso como balance. La autora Lotta Lundberg, quien en numerosas ocasiones ha escrito a favor de la legislación alemana sobre la prostitución, presentó en 2006 su artículo ‘Lotta Lundberg om prostitution: Att välja att Salja sig’ [“Lotta Lundberg sobre la prostitución: la opción de venderse”] con las palabras: “Lolette es una puta. Le pregunto si debo decir puta o prostituta y ella dice puta”. El artículo se redacta de forma tal que todas las opiniones positivas sobre la prostitución son expresadas por Lolette y las objeciones, por Lundberg. Lolette dice de las suecas: “[P]arecen temerle a la sexualidad y despreciar a los hombres”; que el gobierno sueco considera que “los hombres son animales”; que cuando trabaja asume sus propias decisiones, y que optó por convertirse en puta a los 45 años, con pleno conocimiento de causa. La respuesta de Lundberg es que “en Suecia creemos que nadie quiere ser puta” y que “las putas son drogadictas que tratan desesperadamente de financiar su hábito o [mujeres] que han sido víctimas de abuso sexual” (Lundberg, 2006). El mensaje está claro: la prostitución es el resultado de una decisión libre adoptada por una mujer independiente; sin embargo a Lundberg, la autora del artículo, no debe responsabilizarse de esta opinión.

El periodista Nathan Shachar, del diario *Dagens Nyheter*, utilizó la misma estrategia en una entrevista realizada en 2008 a una argentina, prostituida desde los 15 años, que organizó una protesta contra la violencia policial. La mujer le dijo a Shachar que en Argentina la policía aterroriza a las prostitutas callejeras, y las multa y encarcela por motivos arbitrarios. Shachar utiliza a ella para arremeter contra la ley sueca sobre la compra de sexo, que él le describió entonces en términos muy llamativos y con sus propias

palabras, la Ley sueca sobre la compra de sexo, y luego arremetió contra dicha legislación:

Al igual que muchos latinoamericanos honestos, Elena da por sentado que Suecia maneja este tipo de asuntos de manera más razonable y humana. Cuando le dije que hace diez años empezamos a destinar una gran cantidad de fondos con el fin de imponer las mismas leyes de penalización contra las que ha luchado toda su vida, casi se cae de la silla (Shachar, 9 de septiembre de 2008).

En el resto del artículo echa a un lado la cuestión sobre la violencia policial y las dificultades para criar a los hijos como madre soltera en Argentina y critica profundamente a Suecia por multar a los compradores de sexo. Aunque multar a estos últimos no es lo mismo que exigir soborno de las prostitutas —en realidad es todo lo contrario—, Shachar pasa por alto esta diferencia. Tampoco aborda el hecho de que en Argentina la prostitución es legal. La represión policial, el hostigamiento y la imposición de multas a las prostitutas van de la mano con la tolerancia total de la prostitución *como sistema* (véase Sullivan, 2007 sobre otros problemas relacionados con la prostitución legalizada). Esta diferencia esencial, en comparación con la ley sueca que se centra en los compradores, no se le revela ni al lector ni a Elena.

En cambio, Elena cree —a partir de lo que le ha contado Shachar— que Suecia está “imponiendo *las mismas* leyes de penalización que ella ha combatido toda su vida”. El periodista obtiene de ella lo que buscaba: una declaración contra la Ley sobre la compra de sexo que puede utilizar en su país para apoyar su propia posición. Elena declara con toda claridad: “Las únicas personas que se ven afectadas por la política de prohibición son las prostitutas callejeras, mientras que los propietarios de burdeles se están forrando”. Esto también es cierto en los países donde la prostitución ejercida en burdeles es legal y se castiga a las prostitutas callejeras, pero no procede en el contexto sueco, donde los propietarios de burdeles apenas “se forran”.

### El culto de la puta

El equivalente cultural de los derechos de las trabajadoras sexuales es el “culto de la puta”. En los círculos intelectuales está de moda

alabar a la puta. Esta es la quintaesencia de las nuevas tendencias. La palabra “puta” puede condimentar el libro más aburrido o la fiesta más insípida; exhala exotismo y excitación. Cada vez más hablamos de “hacer nuestro” el término. De acuerdo con un periodista, todo el mundo debería atreverse a llamarse puta. Por otra parte, cinco blogueras que escriben sobre literatura decidieron llamar a su sitio ‘Bokhora’ [“Putas librescas”]. Cuando la organización Prostitutes’ Revenge in Society / Venganza de las prostitutas en la sociedad (PRIS) preguntó a las blogueras por qué habían elegido ese nombre, contestaron: “‘puta’ solo significa “alguien que desea” y “puta” en el sentido de “prostituta” no es más que un significado transferido, un “disfemismo”.<sup>7</sup> Pero si lo que deseaban transmitir era solo su avidez por los libros, ¿por qué no se llamaron simplemente “Apasionadas de los libros”? Así no había riesgo de confusión. Es obvio que la palabra “puta” es excitante y cuando estas cinco mujeres amantes de la literatura se llaman “putas librescas” e imprimen camisetas con el grito de “puta libresca”, hacen precisamente alusión al significado capcioso de la palabra “puta”.

Según ellas, se trata de rendir tributo: la puta ha sido despreciada por la sociedad ¡ha llegado el momento de alabarla! Pero cuando un periodista alienta a las mujeres a que se atrevan a que las llamen “putas” y las blogueras literarias se denominan “putas librescas”, la idea que tratan de transmitir es que lo hacen porque es evidente que *no* se han prostituido. Por ello, pueden emplear el término como accesorio —porque no las afecta, porque no amenaza su humanidad. De hecho, con este gesto logran disociarse de las prostitutas. Llevan la “puta” como un collar: “La uso como accesorio y así demuestro que no soy ella”.

“Putas” es más que un término peyorativo; es una fantasía cultural. Con la palabra “puta”, el deseo masculino se transforma en característica femenina. Cuando decimos que un hombre “va a ver a una puta”, pareciera que lo hace por impulso, que se detiene a verla con toda la inocencia del mundo. A pesar de que es el hombre el que crea la demanda de prostitución, a él no se le pone ninguna etiqueta. A la mujer, por otra parte, *se le* tilda de algo: de “puta”.

<sup>7</sup> ‘Brev till bokhora.se - och deras svar’, < <http://www.nätverketpris.se/bokhora.html>>.

Todo el comercio sexual descansa en esta fantasía: que las mujeres pueden ser putas y que la puta es un tipo especial de mujer que permanentemente está a disposición de los hombres. La palabra “puta” es una invención masculina que se transfiere a la mujer y que *se transforma en un atributo que se le adhiere*. Así se diferencia, por ejemplo, de la palabra “gay”, que aunque puede tener un tono peyorativo, alude a algo que emana de una persona. Puede transformarse, pues, en una palabra neutra o incluso positiva. Por otro lado, la puta no es un constructo femenino, sino masculino.

“Ninguna mujer es puta”, escribió Hanna Olsson en la Indagación sobre la prostitución de 1977 (en Borg et al., 1981). ¡Santo cielo! ¡Un arquetipo cultural es objeto de amenaza! Y así toda una sociedad se apresuró a rehabilitar a la puta. ¡No debe desaparecer! La gente recalcó: todas somos putas, las putas son buenas, las putas deben sentirse orgullosas, abolamos el estigma contra la puta; o incluso: la palabra “puta” no significa nada de nada —en otras palabras, la gente se dispuso a reivindicar el término, pero al mismo tiempo negó su significado, tal como habían hecho las blogueras literarias.

En realidad, la admiración no es más que desprecio desde una perspectiva diferente. Se sigue sin reconocer la humanidad de las mujeres del comercio sexual. En su lugar, se promueve el amor por las cualidades “feas” y “bajas” con las que a menudo se ha asociado a las prostitutas. La admiración falsa de la prostituta tiene historia como medio empleado por los artistas para oponerse a la moralidad hipócrita de la burguesía. Bohemios y *flâneurs* (paseantes) han utilizado la prostitución como telón de fondo para poner a prueba la libertad del ego machista. Rara vez se representa a las prostitutas como individuos; se utilizan como elemento clave de un fondo bohemio. Como lo mostró el autor sueco Peter Cornell en su libro *Mannen på Gatan* [*El hombre de la calle*], la prostituta desempeña uno de los papeles fundamentales de la modernidad (2009, p. 13). Baudelaire, Degas, Van Gogh —un sinfín de autores y artistas— han buscado “lo sagrado” y “lo bello” en “lo feo” y han declarado, pues, a la prostitución como forma de arte sacro, sin ir más allá de lo superficial. En la novela sueca *Siki*, de Torbjörn Säfve, el protagonista se pasea por el barrio menos opulento de la ciudad, donde basura y mujeres se fusionan en un sabroso brebaje (1987, p. 109):

La alcantarilla se extendía por el medio de la calle, como un pequeño arroyo de márgenes estrechos e inclinados. Todo corría por el río: basura, excremento, agua sucia... En las puertas de las casas se encontraban las mujeres, que se vendían barato. Abrían y cerraban sus batas, cual abanicos, para espantar el hedor de los marineros de la noche anterior. Me encontré en medio de esta vida y no pude evitar que me agradara.

Está de visita en el Barrio Rojo y todo lo que describe —la alcantarilla, la basura, el excremento, el hedor de los marineros y la mujeres “que se venden barato”— se mezcla en un succulento sopón. Al codearse con la gente de la calle, cree disociarse de la vida burguesa y convertirse en un hombre que está “dentro” con las “putas”. El lector se percata con frecuencia inesperada de que se le entregan gratis —por supuesto, solo *él* goza de este beneficio. Pero pese a sus diatribas contra esnobs y puritanos, pese a sus berridos en los salones y pese a su moderno coqueteo con las prostitutas, olvida que son seres humanos. O, para decirlo con propiedad, se regodea en la idea de que en su compañía *se* humaniza más que nunca. A menudo, su amor por las mujeres que se venden barato trae aparejado un odio irrazonable por las mantenidas por los hombres ricos: ¿cómo se atreven a ser “putas” sin estar a *mi* disposición?

El *flâneur* es un precursor de los radicales sexuales de nuestro tiempo. En ellos encontramos la misma búsqueda de lo pintoresco y la misma admiración por todo lo que lesiona la pacata respetabilidad burguesa. Les encanta lo “feo” (siempre entre comillas): ¡Lo “feo” es hermoso! Ulrika Dahl, especialista sueca en la teoría *queer*, describe su visita a Ámsterdam de la manera siguiente:

Me duelen los pies tras días de andar con botas negras de caña por las calles de Ámsterdam, la ciudad a la que viajamos para perdernos en algo. En el corazón simbólico del público sexualizado de Europa occidental, las jóvenes trabajadoras se sientan en los alféizares de las ventanas, iluminadas por luces rojas, noche tras noche, con el fin de posar, sobre todo, para los turistas curiosos y las hordas de tipos de la clase obrera británica que asisten a las despedidas de solteros (Dahl, 2007, p. 18).

El Barrio Rojo es descrito como una “marisma de putas” y un “hervidero de pecado”, “habitado y visitado por una especie de gente mala: borrachos, drogadictos, holgazanes, tipos a los que Van Gogh les importa un bledo...”. Ahora bien, Dahl lamenta informarnos que el barrio será reurbanizado. “Así que yonquis, raritos, negratas y putas serán deportados a la periferia”. Es una recreación de los hábitos y puntos de vista de los *flâneurs*, pero esta vez regida por un ego femenino que pone a prueba *su* libertad con las “putas” como telón de fondo. No obstante, no se aproxima más de la cuenta: “miro a las jóvenes”, pero, como de costumbre, “ellas no me miran”. Un ventanal los separa y las prostitutas se mantienen a distancia. De todas formas, Dahl busca un contacto: “las que caminamos por las calles de este hervidero de pecado... somos fichadas como mujeres públicas de diferentes tipos”. Lo que Säfve y Dahl tienen en común es que sus metáforas del “hervidero de pecado” y de la “basura” son más reales para ellos que las personas que viven allí. El hecho de identificarse con adictos y prostitutas no es más que un instrumento concebido para disociarse del turismo burgués convencional.

En el artículo de Dahl, la respetabilidad burguesa es simbolizada por una joven turista estadounidense. La joven “que calza cómodos zapatos y lleva una mochila sobre su chaqueta de marca, arruga la nariz” y dice que “nunca pensó que el sexo pudiera ser tan repugnante; es asqueroso”, que “está harta” y se va en busca de un Starbucks (cadena internacional de café). Dahl tiene la intención de que el lector entienda que es ella, Dahl, con botas negras de caña, la que se pierde en este “hervidero de pecado” que le es tan natural, a diferencia de la estadounidense asqueada.

Ulrika Dahl fue una de las primeras que presentó el concepto de la identidad “*femme*” en los círculos artísticos y académicos de Suecia. En un artículo publicado en 2006 en *Arena* con el título ‘Femme-inismo’, ofrece su definición de “*femme*”: “Las *femmes* no frecuentan los salones refinados” (p. 15); las “*femmes*” son “chicas malas” (p. 14) —pueden ser “chicas *queer*, putas, fulanas y lesbianas”— (p. 14). Las “*femmes*” son también mujeres trabajadoras y transexuales. La palabra ha llegado a entenderse más ampliamente en términos raciales a fin de incluir a las afroestadounidenses y latinas. Pero, ¿qué relación tiene todo esto con la prostitución? A duras penas que todas las “*femmes*” intercambian sexo por dinero —no

más que las blogueras amantes de los libros. Tiene que ver, más bien, con el deseo de absorber a la “puta” y usarla como accesorio.

Los *wiggers* blancos (que imitan a los afroestadounidenses) absorben el hip hop; los mochileros y vagabundos absorben la llamada cultura tercermundista; los travestis masculinos y las reinotas absorben a la mujer; y las “*femmes*” absorben a la prostituta. La transgresión de fronteras presupone su preservación. Cuando los blancos representan a los negros y los académicos fingen que son “putas” y “yonquis”, se burlan de la *humanidad* de la persona negra, del yonqui y de la puta. Hay una consigna impresa en camisetas distribuidas en Barcelona por un grupo de “trabajadoras sexuales”: “Yo també soc puta” [“Yo también soy puta”]. Esta camiseta serigrafiada es utilizada con orgullo por jóvenes radicales y otras almas audaces que creen que al ponérsela transgreden la frontera que separa a las personas. “Todas somos putas”, estiman. Lo que no comprenden es que la puta no es solo una puta. Es una persona como ellos.

Los que se sienten marginados por la sociedad burguesa tratan de identificarse con las prostitutas, pero no se dan cuenta de que es precisamente esta falsa identificación la que confirma la etiqueta de “puta” y su cosificación correspondiente. Cuando se fetichiza a la “puta”, esta adquiere poderes míticos. Se convierte en oráculo. En su presencia, la gente se queda sin aliento, se corta, es incapaz de hacer análisis alguno, tiembla, es presa de los nervios, se apresta a aceptar cualquier cosa que diga y apenas escucha lo que ella dice pues solo atina a asentir con frenesí: *Sí, estoy de acuerdo*.

Esta admiración de la puta no es antídoto contra el desprecio, sino todo lo contrario. Va de la mano del desdén, manifiesto o encubierto, por su humanidad y la carencia de conocimientos sobre sus condiciones reales de vida. Una “*femme*” puede repetir todo el día que es una “zorra” y una “puta” y mantener al mismo tiempo una actitud displicente hacia la prostitución. El vagabundo lleva un poncho mexicano, pero no olvida regatear el precio. Un hombre que idealiza a la clase obrera aplaude al jornalero fornido y añora poseer algunos de sus atributos, pero lo que admira en realidad es la masculinidad estereotipada, no a una persona viva que trata de sobrevivir en condiciones difíciles. El *wigger* se siente como si formara parte de la comunidad negra, pero a él no le molesta la violencia reinante en el gueto —en su mente, ¡esto forma parte

de la vida cotidiana! Lo que no logra entender es que al fetichizar la vida cotidiana de una persona muestra lo distante que está de ella. Las condiciones de vida se convierten en identidad y, luego, en fetiche. Un chiste de los estadounidenses ilustra la diferencia entre fetiche y realidad:

*Wigger*: Eh, ¿cuál es la movida, qué ‘volá’ acere?

\*\*SONIDO DE DISPARO\*\*

Negro 1: Acabas de echarte al ‘broder’, acere.

Negro 2: Un blanquito. Quería igualdad y se la di. Ya es un numerito, como ‘tós’ nosotros.

Un *wigger* llega y quiere integrarse a la banda, pero obviamente no entiende sus condiciones reales de vida. En consecuencia, es despreciado por aquellos a los que imita, incluso cuando no lo hacen abiertamente, como se muestra en este chiste. El oprimido es consciente de la humanidad del privilegiado. Para el privilegiado, el oprimido es un enigma que vive en un mundo mágico, semihumano. La fantasía del privilegiado es tener la capacidad de deleitarse en este mundo. Se regodea y exclama: ¡Soy como tú! ¡Soy el fulano, el yonqui y el obrero fabril! Compra la misma ropa, en la misma tienda, pero la usa mal, aprende algunas palabras de argot, pero las emplea en el momento equivocado, piensa que todo es una orgía festiva. Es tan embarazoso observarlo que hay que mirar hacia otra parte.

En *El Raval* de Barcelona, este fenómeno se repite cada noche. *El Raval* es un barrio bohemio, de mucha prostitución, hogar de un número elevado de inmigrantes y destino de ciertos tipos de turistas. Algunos de sus habitantes piensan que viven en medio de la multitud, de un crisol carnavalesco, pero la frontera es muy sutil. En la callejuela Carrer d'en Robadors, las africanas, de ojos cansados y riñoneras, se venden mientras un proxeneta con cara de pocos amigos, escondido en el vano de una puerta, no se pierde ni un detalle. Esta situación se repite a lo largo del día y de la noche, con solo una breve pausa entre siete y diez de la mañana. En los bares, la gente “alternativa” fiesteá. Les encanta la prostitución y la suciedad, desprecian la autoridad y la censura, hablan con adoración de lo encantador que es el barrio y tratan de hacer ver que parte de ese encanto se les ha pegado. La existencia de la prostitución es importante para ellos. Pero la gente nunca cambia



de lugar: las africanas nunca visitan los bares y los clientes de estos establecimientos nunca salen de ellos y se prostituyen. Se cruzan a diario, pero la multitud es solo una ilusión —no hay experiencia común, compartida. Todo el mundo tiene una función asignada y nadie habla con nadie.

Lo importante para los que glorifican a la prostituta es lograr que se borren las fronteras al tiempo que se respetan: la otra no soy yo, sino alguien de la que me puedo disfrazar. De esta forma, la prostitución queda normalizada y mantenida a una distancia prudencial a la vez. Frantz Fanon escribió:

En nuestra opinión, una persona que ama a los negros está tan “enferma” como la que los aborrece... Intrínsecamente, el negro no es más afable que el blanco; lo cierto es que hay que dar rienda suelta al hombre (Fanon, 2008, pp. xii-xiii).

En un sentido absoluto, las putas no existen. Las personas acaban prostituyéndose por motivos diversos; algunas durante breves períodos; otras por más tiempo. No son “tipos” ni personajes. Son personas que acaban en esta situación particular. La *transgresión* fetichizada de fronteras se considera subversiva y reduce a las personas a meros objetos. Por otra parte, la *disolución* de fronteras encierra potencialidades revolucionarias. Disolver fronteras significa reconocer la humanidad de cada persona, reconocer que todos y cada uno de nosotros es un ser humano. No hay explotación ni falsedad en ello, sino solidaridad objetiva fundada en comprensión subjetiva. Observo a otra en persona y me doy cuenta de que, sencillamente, soy *yo en una situación diferente*, en otras circunstancias de vida. Es mirar a los ojos del otro y verse a sí mismo. Con esta revelación se produce el reconocimiento del sistema cruel que reduce una “puta” a un “tipo”.

### La profesión más antigua del mundo: Reglamentación

Hace cien años, cuando la prostitución aumentó hasta estallar en ciudades europeas, la historia era muy distinta. Se decía que la prostitución no solo era natural, sino también componente necesario de la civilización y que las prostitutas eran inferiores desde el punto de vista biológico. Cesare Lombroso, médico italiano de finales del siglo XIX, conocido como el primer criminólogo, afirmó que

las prostitutas eran el equivalente femenino de los delincuentes masculinos (Lombroso y Ferrero, 2004, p. 37). Pero la prostitución era mejor que la delincuencia, pues “mientras que todos los delitos entrañan un desastre, la prostitución puede ser una válvula de escape moral”. De acuerdo con Lombroso, la prostitución había “sido un hecho normal de la vida desde los albores de la evolución” (p. 100). Aunque la *prostitución* era normal, las *prostitutas* no eran como las demás mujeres. Tenían el pelo más oscuro que las mujeres “honestas”, muslos gruesos, cabezas más pequeñas. Lombroso afirma que no tenían arrugas y estaban pasadas de peso, tenían mandíbulas grandes y dientes disparejos, pies de mono, ojos salvajes, expresiones faciales perturbadas y rostros asimétricos (pp. 123, 132, 140). Según Lombroso eran vanas, perezosas, codiciosas, desconsideradas, deshonestas y tenían debilidad por el alcohol (p. 218). Es decir, las prostitutas eran prácticamente de otra especie.

### El modelo de drenaje

El higienista más importante de principios del siglo XIX, el médico francés Alexandre Parent-Duchâtelet, elaboró un modelo para la prostitución reglamentada que se exportó al resto de Europa y a las colonias francesas. Llamado “Modelo de drenaje”, se basaba en la idea de que la prostitución era necesaria para canalizar los impulsos malsanos de los hombres. La prostitución era como un drenaje pluvial que había que instalar para evitar que todo el sistema se obstruyera y comenzara a apestar. Sin embargo, en el gran estudio de 1836 sobre las prostitutas de París, Parent-Duchâtelet ni siquiera menciona a los hombres ni el dinero. La prostitución era sinónimo de prostituta. Con gran tino, determinó que la pobreza era la causa principal que llevaba a las mujeres a entrar en la prostitución, al tiempo que señaló que en sus antecedentes “solo había jornaleros y personas de mala suerte”. Ninguna de las mujeres había recibido educación alguna y la pobreza era “uno de los motivos de peso para prostituirse” (Parent-Duchâtelet, 1981, pp. 82, 88). Pero Parent-Duchâtelet también creía que otra de las causas era el carácter femenino. Describió a las mujeres como vanidosas, perezosas, generalmente apáticas al despertar, e inquietas. También escribió que se levantaban tarde, tenían debilidad por el baile y el juego, comían y bebían vorazmente, mentían, eran irascibles y tan infantiles

como un niño de 12 años. No obstante, destacó que eran leales unas con otras, maternas y amantes de los críos (pp. 98, 104-106).

Otros médicos y estudiosos midieron los cuerpos de las prostitutas, investigaron su psiquis y llegaron a la misma conclusión: había algo malo con estas mujeres. El psiquiatra alemán Karl Bonhoeffer calculó que el 31% de las prostitutas eran “débiles mentales” y que más de la mitad padecía de un defecto genético. Otro psiquiatra, Kurt Schneider, llegó a conclusiones aún más dramáticas al hallar que la mitad de todas las prostitutas de Viena eran “débiles mentales”. Y uno de los primeros investigadores alemanes afirmó que el 35% de las prostitutas eran oligofrénicas (imbéciles). El psiquiatra Max Sichel, de la Universidad de Frankfurt, dijo que 36 de 152 prostitutas estudiadas eran psicópatas. Tienen cabezas grandes y rostros pequeños, típicos de un orden inferior de persona, declaró el investigador italiano Ettore Fornasari (en Ellis, 1927, p. 198). Son feas y repulsivas, escribió el médico estadounidense Woods Hutchinson (p. 199). Una y otra vez, médicos y estudiosos explicaron que las prostitutas eran personas de un orden inferior. Uno tiende a preguntarse por qué los hombres del mundo entero y, en especial, los de las altas esferas de la sociedad, estarían interesados en acostarse con mujeres tan feas y espantosas. Pero aún así, médicos y criminólogos consideraban que la sociedad podía beneficiarse de estas mujeres inferiores. Por ello, se soslayaron sus defectos en aras de un bien superior: “Uno pudiera afirmar que mientras más mujeres se degraden y pequen, más ayudan a la sociedad”, escribió Lombroso (2004, p. 37). Pues, a medida en que las mujeres “caían”, los hombres podían desahogarse con ellas: la brutalidad y los deseos reprimidos podían ser aliviados por estas mujeres de clase más baja, que no eran lo suficientemente buenas para ninguna otra cosa.

Entre 1859 y 1918, Suecia contó con un sistema de prostitución reglamentado. En Estocolmo y otras ciudades importantes, las prostitutas eran obligadas a registrarse en oficinas municipales (Svanström, 2006, p. 12). Escandinavia también tuvo su cuota de imitadores de Lombroso y de Parent-Duchâtelet. En 1936, Tage Kemp, fundador del Instituto danés de genética humana, publicó un estudio en el que demostró que la prostitución era un defecto genético. Kemp estudió a 600 prostitutas y presentó los resultados en *Prostitution: An investigation of its causes, especially with*

*regard to hereditary factors (La prostitución: una investigación de sus causas, especialmente con relación a los factores hereditarios).* En el prólogo explicó que la prostitución no tenía nada que ver con la moralidad, sino que era, sencillamente, biología pura: “En estas páginas, se enfoca la prostitución desde un punto de vista totalmente objetivo y se considera un fenómeno biológico, sin atisbo alguno de prejuicio moral ni político”. Que era un “fenómeno biológico” quería decir que las razones para ello debían hallarse únicamente en el cuerpo femenino. A fin de sacarlas a la luz, Kemp estudió el cuerpo y el cerebro de cada mujer. Realizó una prueba de inteligencia, un test de personalidad, una entrevista sobre la familia de la mujer y las posibles enfermedades psicológicas de la familia y terminó examinando su cuerpo en busca de “anomalías físicas”. Entonces, hizo su diagnóstico, en el que casi siempre se leía “débil mental”, matizado con frases que iban desde “debilidad de carácter” hasta “constitución psicopática”, “retrasada”, “imbécil” o “alcohólica crónica”.

Prácticamente todas las mujeres que Kemp examinó vivían en la indigencia, y casi todas contaban sobre madres ahogadas, padres desaparecidos, hermanos encarcelados, hijos ilegítimos que debían cuidar y bebés mortinatos. Muchas habían sido adoptadas y varias tenían magulladuras y cicatrices en sus cuerpos —una rusa tenía la cabeza y el cuerpo llenos de cicatrices debido a las golpizas diarias propinadas por su proxeneta. En opinión de Kemp, ello era una prueba más de su debilidad mental. Sobre la mujer rusa llena de cicatrices debido al abuso, Kemp escribió: “Sin lugar a dudas, puede considerársele como una de las mujeres más bajas de todas las estudiadas en este libro” (p. 112). Sobre una madre que se suicidó declaró que debió haber sido esterilizada porque era evidente que sufría una enfermedad psiquiátrica. Con frecuencia, recomendaba esterilizar a las mujeres que padecían de trastornos mentales graves para evitar la transmisión de enfermedades. Kemp llegó a la conclusión de que más del 70% de las mujeres eran, “de una manera u otra”, psicológicamente anormales. “El destino de estas mujeres es, en gran medida, resultado de su debilidad mental”, escribió Kemp (p. 14). Era inútil tratar de curar esta debilidad porque, como dijo, “ahora se entiende que el 90% de todos los defectos mentales son hereditarios” (p. 55).

Por consiguiente, la prostitución no era algo que se *hacía* — una prostituta era algo que se *era*. En los estudios médicos y

criminológicos se manejaba la creencia en el concepto de “la puta como otra”. Se representaba la enorme estigmatización contra las prostitutas. El tema recurrente era que la prostituta es deficiente, débil mental y degenerada.

Aunque la reglamentación perseguía limitar y controlar la prostitución, el comercio sexual siguió expandiéndose. A inicios del siglo xx, la denominada trata de blancas prosperó en Europa. Se llevaba a las europeas a Estados Unidos, Egipto, Turquía y Túnez y se vendían como prostitutas (Jeffreys, 1997, p. 15). En un informe de la Sociedad de las Naciones, publicado en 1927, se dejaba entrever que la prostitución reglamentada facilitaba y estimulaba la trata de esclavos (p. 15). En Europa hubo organizaciones que celebraron conferencias con el objetivo de detener el crecimiento de la prostitución y la trata de esclavos –misión que fue interrumpida por la Segunda Guerra Mundial, pero que a la larga sentó las bases del Convenio para la represión de la trata de personas de las Naciones Unidas de 1949 (p. 12).

Holanda no tardó en descubrir el vínculo existente entre la prostitución reglamentada y el aumento de la trata de mujeres, y fue el primer país europeo que abolió la prostitución reglamentada en 1910. Suecia le siguió los pasos luego de adoptar una decisión parlamentaria a este respecto en 1918. Tras la abolición de la prostitución reglamentada ese mismo año, la prostitución disminuyó en Europa. La reducción también puede atribuirse al surgimiento del Estado de bienestar. Este fue el caso de Suecia, a pesar de la migración masiva de las zonas rurales a las tres grandes ciudades (Borg et al., 1981, pág. 108). En el decenio de 1950, muchas personas pensaban que la prostitución iba camino de extinguirse, al igual que otros vestigios de épocas pasadas de desigualdad.

Pero hoy está de nuevo en alza y tiene posibilidades de alcanzar proporciones colosales. De acuerdo con estimados de las Naciones Unidas y la OIT, entre dos y cuatro millones de personas son víctimas de la trata con fines sexuales (Marcovich, 2007, p. 331). Además, es importante destacar que, en esencia, la estructura de la prostitución no ha cambiado de manera apreciable durante más de 100 años. Siguen siendo predominantemente los hombres quienes pagan por tener relaciones sexuales con mujeres y la prostitución se sigue ejerciendo en calles, apartamentos y burdeles. A ella le son intrínsecas la misma pobreza y la misma violencia. Las mujeres

pobres aún son objeto de la trata internacional y son vendidas en prostíbulos. La trata se mantiene controlada por los proxenetes y los delincuentes organizados. Ha aumentado el número de países que han vuelto a adoptar formas de prostitución reglamentada.

Además, lo que *ha* cambiado es la manera como se defiende la prostitución —en la actualidad, ¡los argumentos son *justamente* lo contrario de lo que fueron! Antes se decía que la prostitución era natural y necesaria para preservar el matrimonio y la civilización, ahora se dice que es una elección libre y una forma de rebelarse contra las funciones tradicionales de los géneros. Durante el siglo XIX se afirmaba que los burdeles mantenían el orden; ahora, que esos mismos prostíbulos constituyen una revuelta contra el orden existente. En el pasado se aseveraba que la prostituta era biológicamente inferior; hoy, se presenta como la feminista suprema. En aquella época era “débil mental”; ahora, es fuerte. En aquel entonces, la prostitución era un destino ineludible; ahora, es una opción totalmente libre. Antaño, era una vergüenza pero preservaba la moralidad social. Hoy, es honorable y sirve para cuestionar acertadamente la “ética”. Sin embargo, tanto antes como ahora, la prostitución se describe como *característica de la mujer*. Tanto antes como ahora, el hombre permanece al margen de la historia, al igual que la pregunta de por qué compra servicios sexuales. Y tanto en aquel entonces como ahora la gente admite una historia que le permite abogar por la prostitución reglamentada. Hoy se le llama “legalizada” o “despenalizada”, pero en gran medida es el mismo sistema que garantiza a la prostitución un lugar legítimo en la sociedad.

Entonces, ¿cómo se reinstauró con éxito la prostitución en la sociedad? ¿Cómo fue que se logró que esta industria pasada de moda, semejante a la esclavitud, adquiriera un halo de modernidad?

## Capítulo Dos

### Nace una industria - De 1970 a la actualidad

#### El decenio de 1970: La industria del sexo se expande y se mete en problemas

A mediados del decenio de 1970, la industria contemporánea del sexo comenzó a tomar forma. Durante la guerra de Vietnam, los Estados Unidos de América abrieron megaburdeles para sus soldados en las ciudades tailandesas de Pattaya y Bangkok. Construidos en 1967 en virtud de un acuerdo suscrito entre el gobierno tailandés y el ejército estadounidense, estos establecimientos fueron bautizados como “complejos de descanso y recreación” (Truong, 1990, p. 161). Después de concluida la guerra de Vietnam, los burdeles permanecieron abiertos y pronto recibieron las primeras oleadas de turistas masculinos. Los antiguos soldados estadounidenses se apoderaron de cafés y salones de té de Bangkok y los convirtieron en centros nocturnos y prostíbulos (pá. 162).

Al derogarse las leyes contra la pornografía en gran parte del mundo capitalista, se propició un enorme mercado. Al mismo tiempo, los distritos de prostitución, como el Barrio Rojo de Ámsterdam y el Reeperbahn de Hamburgo, se transformaron de esquinas abandonadas en barrios repletos de clubes de striptease, tiendas de productos eróticos y cines porno.

Esta fue una época turbulenta signada por poderosas contradicciones sociales. El movimiento de liberación femenina arremetió contra la prostitución y la describió como, posiblemente, una de las peores manifestaciones de opresión de la mujer. Asimismo, la prostitución fue objeto de ataques por parte de los movimientos de justicia social, y, hasta cierto punto, por los partidarios de la revolución sexual, que creían que, si las personas sentían que tenían la libertad de mantener relaciones sexuales con quien mejor les pareciera, la prostitución no sería necesaria. El decenio de 1970 fue testigo

de la publicación de numerosas obras innovadoras en las que se analizaba la opresión sexual de la mujer, tales como *Sexual Politics (La política sexual)* de Kate Millett (1970), *Against Our Will (Contra nuestra voluntad)* de Susan Brownmiller (1975), y *Female Sexual Slavery (La esclavitud sexual femenina)* de Kathleen Barry (1979). Los grupos de defensa de los derechos de la mujer se manifestaron contra los clubes porno de todo el mundo, los criticaron y bloquearon. En Lyon (Francia), las prostitutas ocuparon una iglesia para protestar contra la brutalidad policial y la doble moral. Esta acción sacudió el mundo entero y, tiempo después, varias participantes escribieron una antología con sus historias, titulada *Prostitutes: Our life (Prostitutas: Nuestra vida)*, editada por Claude Jaget. En 1977, el movimiento sueco de liberación de la mujer organizó protestas masivas y logró poner coto a la recomendación formulada tras la Indagación sobre delitos sexuales, que perseguía reducir las sanciones legales impuestas a los violadores en Suecia.

Ese mismo año cambió el paradigma de las investigaciones sobre la prostitución en Suecia. Anteriormente, este tipo de investigación era emprendido por médicos y se centraba principalmente en las teorías de la desviación y el comportamiento aberrante. A partir de 1977, los investigadores comenzaron a nutrirse de la realidad de la prostitución. El “Proyecto de Malmö” fue el primer proyecto de extensión emprendido en Escandinavia con el objetivo de realizar trabajo social entre las prostitutas. Ese mismo año se inició una investigación sobre la prostitución en Suecia que permitió que cientos de prostitutas describieran la realidad de su vida cotidiana. Se adquirieron nuevos conocimientos sobre la prostitución mediante la conjugación de la investigación académica, el trabajo investigativo gubernamental y el trabajo de campo. Todo este esfuerzo partía de la convicción de que la verdad debía hallarse sobre el terreno, en las propias historias de las personas. Al vivir en el mismo entorno que las prostitutas y escuchar a mujeres, clientes, proxenetas y otros involucrados en la prostitución, los investigadores lograron entender la prostitución desde una óptica totalmente novedosa. Comenzaron a comprender que no era tema de innumerables chistes subidos de tono, ni un tabú, ni el resultado de defectos congénitos de estas mujeres, sino algo que los hombres hacían —con consecuencias terriblemente trágicas.



Los argumentos de antaño a favor de la preservación de la prostitución —impulso biológico del hombre, defecto mental de la mujer, mal necesario para conservar la institución del matrimonio— quedaron al desnudo en toda su irracionalidad.

Baste decir que, como resultado de ello, la industria del sexo tuvo que hacer frente a un grave problema de imagen. Lo que sucedió con posterioridad no fue el resultado de una conspiración, sino más bien de la colaboración entre diversos grupos de intereses. Durante los decenios de 1960 y 1970 se creó una miríada de grupos de promoción política, incluidos los partidarios de la igualdad entre los sexos, de la liberación homosexual, de la vivienda por la que no se paga alquiler, de la legalización de las drogas y del comunismo. Tampoco faltaron los grupos que se pronunciaron con respecto a la prostitución. Pero hubo uno, posiblemente el único, que logró obtener apoyo financiero tanto de las iglesias como de las revistas pornográficas: el grupo estadounidense Call Off Your Old Tired Ethics (COYOTE). Fundado en 1973 por una facción liberal del movimiento *hippie*, el grupo tenía la firme convicción de que la prostitución era una expresión de la libertad sexual. COYOTE estaba integrado por una mezcla de liberales del sexo, *beatniks* y mujeres que habían tenido experiencias en la prostitución, pero entre sus dirigentes también figuraban conocidos proxenetas que utilizaron la organización para acceder a un nuevo mercado (Oriel, 2006, p. 97).

COYOTE fue comercializado mediante una estrategia mediática espectacular: organizaron cenas de gala, los llamados “bailes de putas”, e invitaron a los periodistas a codearse con “putas de la vida real”. Otro elemento destacable fue la subasta de una noche con una prostituta. El tema de la primera fiesta fue “Everybody Needs a Hooker Once in a While” (“Todo el mundo necesita una prostituta de vez en cuando”).

La Iglesia Metodista de California y la revista *Playboy* fueron dos de los primeros donantes de este grupo de vertiginoso crecimiento —ocho años después, la organización informó que contaba con 30 000 miembros, de los que solo el 3% eran prostitutas. Pese al reducido número de prostitutas en su seno, el grupo fue descrito en reiteradas ocasiones como la organización nacional pionera de las prostitutas, el sindicato de las ramerías

y, más tarde, sencillamente como el sindicato de “las putas” (Jeness, 1993, p. 114). La catedrática Valerie Jenness, que ha estudiado el surgimiento de COYOTE, señala la fascinación de la prensa estadounidense con la idea de las “putas organizadas”. Los artículos de prensa llevaban titulares como “¡Putas, alzaos!”, “Putas del mundo, uníos”, “Obreras del amor, organizaos”, “Putas, defended vuestros derechos” y “Organicemos la profesión más antigua” (p. 115). Pero, como explica Jenness en su estudio: “[C]ontrariamente a la imagen pública de COYOTE, solo un pequeño porcentaje de sus miembros ha trabajado como prostitutas y un porcentaje aún menor se mantiene activo tanto en la profesión como en la organización” (p. 114). Dado que el éxito de COYOTE dependía del hecho sensacionalista de que las mujeres se llamaban abiertamente “putas” y de que se consideraba la prostitución como la quintaesencia de la liberación femenina, sus partidarios se presentaban cada vez más como prostitutas. Dorchen A. Leidholdt (2004) —cofundadora con Kathleen Barry de la Coalition against Trafficking in Women / Coalición contra la trata de mujeres (CATW, < <http://www.catwinternational.org> >)— describe cómo la portavoz de COYOTE, Priscilla Alexander, coqueteaba con la idea de ser trabajadora sexual: “El término trabajadora sexual fue acuñado por su paladín Priscilla Alexander, que expresó con toda seriedad que su formación de cuatro años en Bennington College la había calificado para reclamar ese epíteto”. Aferradas a la imagen de la “puta”, Priscilla Alexander y Margo St. James viajaron por todo el mundo, comercializaron sus ideas y obtuvieron poder político al crear diversas organizaciones como el Grupo de trabajo nacional sobre la prostitución y el Proyecto californiano de educación de las prostitutas (Pheterson, 1989, p. 5; Oriel, 2006, p. 89). Con posterioridad, Alexander fue contratada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como asesora de su Programa de lucha contra el VIH/Sida y contribuyó a formular su política sobre la prostitución (en Oriel, 2006, p. 89). Aunque COYOTE logró introducir algunos cambios que beneficiaron a las prostitutas, como la abolición de la cuarentena forzosa de las que aguardaban los resultados de las pruebas de la gonorrea (Pheterson, 1989, p. 5), su atención se centraba principalmente en la legitimación de la prostitución como trabajo (Jeness, 1993, p. 67). Con este fin, COYOTE recurrió a consignas relacionadas con la potenciación,

como “trabajadora sexual —mano de obra femenina que debe ser reconocida” y “vender el cuerpo de uno es un derecho humano”. A partir de ese momento, los argumentos “feministas” fueron utilizados cada vez más para *promover* la prostitución.

### El decenio de 1980: Holanda asume el liderazgo

Los gobiernos de muchos países vieron un gran potencial en el argumento de COYOTE. Si analizamos retrospectivamente la historia del término “trabajadora sexual”, tenemos que remitirnos una y otra vez a Holanda. Desde principios del decenio de 1980, el gobierno holandés ha invertido en múltiples proyectos destinados a normalizar la prostitución. El proceso culminó en 1999 con la legalización de todos los aspectos de la industria del sexo. El hecho de que Holanda haya marchado a la vanguardia de la legalización de la prostitución es, como ha señalado la abogada sueca Gunilla Ekberg (2009), una ironía histórica: Holanda fue pionera en la abolición de los burdeles cien años atrás, al descubrir que contribuían a la trata de blancas.

Uno de los grupos que desempeñó una función de primer orden en la legalización de la industria del sexo en Holanda fue la Mr. A. de Graaf Foundation / Fundación del Sr. A. de Graaf (Marcovich, 2007, p. 349). A principios del siglo xx, esta fue una organización independiente consagrada a poner fin a la esclavitud y ayudar a las prostitutas a salir de ese mundo. Sin embargo, en 1976 cambió de posición y abogó por la prostitución (Wijers-Hasegawa, 2002). Hoy en día, la fundación goza de estatuto oficial como Instituto holandés de temas relacionados con la prostitución, con sede en Ámsterdam y, con esta designación, se ha convertido en una de las fuentes más importantes de difusión de la prostitución.

Uno de los logros de la Fundación de Graaf es la creación del que tal vez sea el “sindicato de prostitutas” más conocido del mundo, *de Rode Draad* [El hilo rojo]. En folletos turísticos y guías de viaje, artículos sobre Holanda y antologías de la sexualidad, *de Rode Draad* se promueve como modelo de organización de las prostitutas. La historia oficial es que *de Rode Draad* emanó del “Movimiento de liberación de las prostitutas” (Altink y Bokelmann, 2006), pero en su sitio electrónico se señala que el sindicato fue fundado en 1985 por la Fundación de Graaf y que inicialmente fue financiado por el Estado. *De Rode Draad* fue uno

de múltiples proyectos de De Graaf, cuyo objetivo fue categorizar la prostitución como “trabajo”. Su fundador fue el sociólogo Jan Visser, que trabajó en de Graaf y luego presidió *de Rode Draad*. Ha ocupado diversos puestos en *de Rode Draad*: presidente del consejo, asesor en materia de políticas y director, y en la actualidad funge como administrador a tiempo parcial. En 2002, tras la legalización de toda la industria holandesa del sexo, *de Rode Draad* pasó a ser un sindicato oficial con el nombre de *Truss*. *Truss* se integró después a la mayor federación de sindicatos de Holanda, la FNV, con lo que logró acceder a recursos para la impresión de folletos y la organización de programas de educación permanente. Pero las contribuciones estatales cesaron en 2004 y hoy *de Rode Draad* languidece.<sup>1</sup> Se ha informado que el sindicato cuenta tan solo con unos cien afiliados y que hasta ahora no ha intervenido en batalla sindical alguna.

Cuando me reuní con Sietske Altink, trabajadora social y representante de *de Rode Draad*, me explicó que el trabajo de la organización podía considerarse como el típico de un proyecto de extensión o de un centro de información sobre la prostitución. Al preguntarle por el sindicato, me dijo que era otra parte de la organización y agregó que el número de afiliados era confidencial. Cuando le pregunté si *de Rode Draad* había interpuesto algún tipo de recurso, lo único que pudo mostrarme fue un documento en el que se afirmaba que habían logrado dos cosas: defender el derecho de las prostitutas a abrir cuentas bancarias e impedir que el concejo municipal fijara el horario de cierre del Barrio Rojo. Sin embargo, ninguna de estas campañas se relaciona con la vida sindical y la segunda, sencillamente, podría favorecer a los propietarios de burdeles y vitrinas. No hay prueba alguna de la existencia de un sindicato *legítimo* con el nombre de *de Rode Draad*. Al parecer, la Asociación holandesa de propietarios de burdeles (VER) no se siente amenazada por este supuesto sindicato —por el contrario,

<sup>1</sup> Ministerio de Salud, Bienestar y Deportes (1<sup>o</sup> de septiembre de 2004) ‘Antwoorden Kamervragen over voortbestaan ??Stichting de Rode Draad’ <<http://www.nieuwsbank.nl/inp/2004/09/01/R221.htm>>. Consultado el 26 de abril de 2013.

tuvo el honor de ofrecer un vínculo (ya desaparecido) con *de Rode Draad* en su sitio electrónico.

Pese a que el número de afiliados es reducido y las actividades sindicales brillan por su ausencia, la idea del “sindicato de prostitutas” sigue vigente. La historia se difunde en antologías sobre la prostitución, por Internet y, en particular, en la industria turística. En el artículo ‘Not a bad solution for the world’s oldest profession... Red Light District: Sex!’ (“Una solución positiva para la profesión más antigua del mundo... ¡Barrio Rojo: Sexo!”), publicado en *¡Boom!* revista turística de Ámsterdam, se informa a los lectores dónde se hallan los prostíbulos y clubes de *striptease*. El turista sexual con sentimiento de culpa recibe la absolución en el artículo: “Algunas prostitutas están atrapadas por las deudas y las drogas, pero muchas son dueñas de su destino. Algunas llenan declaraciones de impuestos y muchas pertenecen a un sindicato informal, el Hilo Rojo” (*¡Boom!* 2008). Al parecer, poco importa que *de Rode Draad* apenas exista en la realidad. Un centenar de personas —si es que llegan a cien— de 25 000 no son “muchas”. Sin embargo, no es tan importante la existencia *real* de sindicatos obreros, lo que cuenta es su *idea*.

La Fundación de Graaf, de conjunto con el Ministerio holandés de asuntos sociales y empleo, también brindó apoyo financiero a la organización del Congreso mundial de putas, celebrado en 1985 en Ámsterdam y en 1986 en Bruselas (Pheterson, 1989, p. 26). Las promotoras del evento fueron la profesora de psicología Gail Pheterson, Priscilla Alexander y Margo St. James, de COYOTE. Se sufragaron los gastos de viaje de las prostitutas y, de acuerdo con Pheterson, la mitad de los participantes eran prostitutas y la otra mitad defensores de la prostitución: catedráticos, liberales del sexo, policías y representantes del gobierno y de la industria del sexo (pág. 35). Según consta en las actas del Congreso, hubo un debate franco y abierto en el que los representantes de la industria del sexo, desde bailarines hasta ex prostitutas infantiles de Tailandia, intercambiaron experiencias y opiniones. Algunos apoyaban la prostitución, otros deseaban salirse de la industria, y unos cuantos consideraban la prostitución como un mal necesario. Muchos de los testimonios fueron sumamente tristes. Una joven describió cómo fue violada y golpeada por un proxeneta cuando solo tenía 13 años; otra contó cómo su ex abusó de ella con regularidad hasta que accedió a convertirse en prostituta (p. 162).

Sin embargo, pese a estos testimonios negativos, ya todo estaba decidido: la prostitución debía considerarse una profesión y había que reconocerla como tal. Los organizadores no vacilaron en hablar por las prostitutas. Pheterson declaró:

La palabra “puta” se utiliza para estigmatizar a la mujer; la palabra “prostituta”, para penalizarla. No nos disociamos de las clasificaciones sociales o jurídicas utilizadas en contra nuestra, sino que nos identificamos con ambas y exigimos nuestros derechos como putas, prostitutas, trabajadoras (Pheterson y St. James, 2005, p. 162).

Pheterson se apareció en la conferencia disfrazada de “puta”, con el rostro cubierto de polvo claro y ojos sensuales maquillados de negro azabache.

En la clausura del Congreso se aprobó un manifiesto en el que se exigía la despenalización tanto de la prostitución como del proxenetismo. El documento ha sido difundido por todo el mundo. Tiene el don de la ubicuidad, aparece en todas partes, desde los informes de la OIT hasta las revistas fotocopiadas de *punks*. Constituye una coartada de fácil acceso para los editores de antologías sobre la sexualidad que se percatan a última hora de que debieron incluir algo sobre la prostitución. En los textos académicos sobre el tema es prácticamente obligatorio hacer referencia al manifiesto. Pero pocas veces, por no decir nunca, a continuación de tales referencias aparece un análisis crítico de los congresos de Ámsterdam y Bruselas. ¿A quiénes se les ocurrió organizarlos? ¿Quiénes los auspiciaron? ¿Quiénes fueron invitados y quiénes intervinieron? A juzgar por el relato sobre la trabajadora sexual, tanto de *Rode Draad* como el manifiesto fueron excelentes trucos de mercadotecnia, pues ambos trataron de presentarse como las voces de las prostitutas. Sin embargo, el manifiesto es mucho más conocido en círculos académicos que en el mundo de la prostitución.

### El decenio de 1990: El VIH/Sida-Llega el dinero

Como señala Jennifer Oriel en su tesis doctoral, fue la epidemia del VIH/Sida la que transformó el movimiento de las “trabajadoras sexuales” de fenómeno subterráneo en importante fuerza internacional (2006, p. 79). A finales del decenio de 1980, cuando la gravedad de la epidemia del VIH/Sida era evidente

y se buscaban soluciones con urgencia, los gobiernos y las organizaciones internacionales destinaron cuantiosos recursos a los proyectos de prevención del VIH/Sida. Con este dinero, los grupos favorables a la prostitución pasaron de pequeñas coaliciones a redes internacionales (pp. 88-89). Los proyectos financiados iban desde redes de trabajadores sociales voluntarios hasta proyectos benéficos y grupos de apoyo a las prostitutas. De inmediato, COYOTE recibió 50 000 dólares para su proyecto de educación de las prostitutas en lo que denominó “sexo seguro” (Jeness, 1993, p. 113).

En 1993 se creó la mayor red mundial para las “trabajadoras del sexo”, la Red de proyectos de trabajo sexual, con fondos destinados a proyectos de prevención del VIH/Sida. El dinero provino de diferentes gobiernos, incluido el sueco, así como de la Unión Europea y de la Fundación Rockefeller (en Oriel, 2006, p. 90). Hoy en día, la Red está presente en 40 países. Además de enseñar a las prostitutas como utilizar el condón, uno de sus objetivos es normalizar la prostitución como “trabajo”.

Ese mismo año, la Fundación de Graaf creó TAMPEP, red para el trabajo de prevención del VIH/Sida en el sector de las “trabajadoras sexuales migrantes” (Wennberg, 2002). La organización ha recibido un apoyo creciente de la Comisión Europea, que ascendió a 600 000 euros en 2006.<sup>2</sup> Aunque este financiamiento proviene del presupuesto para proyectos de prevención del VIH/Sida, TAMPEP se dedica también a otras cuestiones. Por ejemplo, una parte significativa de su esfuerzo se destina a campañas a favor de la prostitución reglamentada. Durante sus primeros cinco años de existencia, el dirigente de TAMPEP no fue otro que el sociólogo de Graaf, Jan Visser, artífice de la red de la política holandesa para las “trabajadoras sexuales”.

En 2009 visité la oficina de TAMPEP en Ámsterdam y hablé con la filóloga Hanka Mongard, que se dedica a trabajos de extensión en las calles. Me enseñó una serie de folletos en cuatricomía distribuidos por TAMPEP. Algunos se dirigen al público en general y a los políticos, con frases como “reducción del daño”, “estrategia integral” y “trabajo de salud innovador”; otros, a personas que

<sup>2</sup> Comisión Europea, Subvenciones para proyectos del Organismo ejecutivo de sanidad y consumidores (EAHC), Proyecto No. 2006344.

ejercen la prostitución con el propósito de brindarles información sobre el sistema holandés de atención de la salud universal y consejos sobre la protección contra las enfermedades de transmisión sexual. TAMPEP puede organizar la supervisión médica de las prostitutas y cuenta con una línea telefónica directa. Empero, su actividad más importante es la distribución de condones. En la práctica, la “reducción del daño” a menudo se reduce a la entrega de condones. El trabajo de Mongard consiste en recorrer las calles de los distritos de Ámsterdam donde se ejerce la prostitución, armada de condones. Relata que sus orígenes polacos resultan de gran ayuda: “[H]ay calles aquí en las afueras de Ámsterdam que tienen 140 vidrieras y el 99% de las mujeres que allí se exhiben proviene de Europa oriental”. Los dueños de los burdeles la llaman “la dama de los condones” y aguardan con impaciencia que enseñe a las mujeres y niñas cómo ponérselos a los clientes. Para Mongard, su trabajo es una especie de formación para las prostitutas sobre la forma de detener la propagación del VIH/Sida y otras enfermedades de transmisión sexual. TAMPEP tiene la reputación de ser una organización benéfica que ayuda a prostitutas pobres y extranjeras en Europa, muchas de ellas objeto de la trata. Pero cuando le pregunté si podía ayudar a estas mujeres a salir de la prostitución, contestó sin rodeos: “¿Por qué? Nuestro objetivo es enseñarles a ser mejores prostitutas”.

La UE invierte millones de dólares anualmente con el objetivo de enseñar a las mujeres de Europa oriental a ser mejores prostitutas para los hombres de Europa occidental.

Cuando el VIH/Sida se propagaba como pólvora en el decenio de 1980 y se identificaba a la prostitución como una de las fuentes de infección, grupos como COYOTE y TAMPEP ofrecieron una solución: enseñar a las prostitutas a usar el condón. En lugar de cuestionar la existencia de la prostitución y centrar la atención en los compradores, los gobiernos y las organizaciones internacionales optaron por preservar la institución de la prostitución. Los grupos favorables a la prostitución recibieron millones para enseñar lo que denominan “sexo seguro”, aunque no tuvieron limitaciones para gastar parte de ese dinero en cabildeo.

En su tesis doctoral de 2006 sobre la financiación del cabildeo a favor de la prostitución y la prevención del VIH/Sida, Jennifer Oriol señala que la “educación de pares entre trabajadoras” se convirtió



en un “concepto de moda” que abrió las puertas a las donaciones para la prevención del VIH/Sida en los países del sudeste asiático (Oriel, 2006, pp. 92-96). En resumen, las prostitutas ayudarían a otras a aprender a practicar sexo seguro. No obstante, el sexo seguro tiene como objetivo principal prevenir la propagación del VIH/Sida. No tiene que ver con el bienestar psicológico de la mujer. La mayor parte de los recursos destinados a la lucha contra el VIH/Sida se dirige a la impresión de folletos que, como dice Mongard de TAMPEP, permiten que las mujeres sean mejores putas. Por ejemplo, en un folleto australiano patrocinado por el Estado encontramos el siguiente consejo “actúa siempre como si lo disfrutas” (Oriel, 2006, p. 92), y en uno financiado por la Comisión Europea aparece una amena descripción de cómo desinfectar un látigo (en Marcovich, 2007, p. 349). En un folleto de Scarlet Alliance, organización nacional australiana de trabajadoras sexuales, se aconseja mantener excitado a un hombre violento: “Si un cliente ha excedido tus límites, tienes que frenarlo sin armar demasiado alboroto para que no pierda el impulso (o la erección)” (en Malarek, 2009, p. 210). Si esto no funciona, debes echarte para atrás —no para evitar la violencia y el daño que te pueda causar, sino porque las contusiones “pueden obligarte a dejar de trabajar y, en consecuencia, no ganar dinero” (p. 211). Para evitar las ETS se aconseja revisar el vello púbico del hombre en busca de insectos y huevos: “Peina cuidadosamente el vello con las uñas y busca piojos o cualquier otra cosa que se mueva” (p. 209). Una organización sudafricana de trabajadoras sexuales aconseja a las mujeres tirar “accidentalmente” un zapato debajo de la cama para poder comprobar si hay armas (p. 211). Empero, la educación del sexo seguro entre pares tiene sus desventajas. Como señala TAMPEP en sus materiales didácticos, a veces los maestros utilizan su posición dominante para aprovecharse de los alumnos, en resumen, para convertirse en sus proxenetas (en Oriel, 2006, p. 92).

Este enfoque también ha llegado a Suecia. El asesoramiento de las prostitutas de la ciudad de Malmö se ha visto influido en gran medida por la perspectiva de “reducción del daño”. La ciudad ofrece un estuche de prevención a las “trabajadoras sexuales” que contiene, por ejemplo, una alarma personal, condones, protector labial, lubricante y mentas para el aliento, todo con el objetivo de “contribuir a una mejor calidad de vida de las personas que

venden sexo”. El mensaje es que los hombres pueden llegar a ser tan peligrosos para estas mujeres que quizás ellas necesiten una alarma<sup>3</sup> —pero este riesgo no debe ser óbice para que tengan un aliento fresco y labios suaves en beneficio de estos mismos hombres. Después de las protestas de la red Prostitutes’ Revenge in Society (PRIS), la ciudad dejó de distribuir condones a los clientes (Larsson, 2009).

Lo que sale a relucir de nuevo aquí no es más que la buena y obsoleta prostitución reglamentada, legalizada, que asigna a las prostitutas la responsabilidad de prevenir la propagación de enfermedades. Como ha señalado la experta en la trata de personas Malka Marcovich, esto significa un retorno a los ideales decimonónicos de higiene, en los que correspondía “principalmente a las mujeres velar por la salud del ‘cliente’, de forma tal que las enfermedades no se transmitieran a sus familias” (2007, p. 347). No obstante, en muchos países europeos los condones se consiguen fácilmente y las prostitutas ya saben cómo usarlos. El aspecto de “seguridad” que entraña la entrega de condones responde más bien al efecto psicológico y apaciguador que tiene sobre la sociedad en su conjunto. La superficie del condón crea una barrera imaginaria que protege a la sociedad contra los efectos cualitativos de la prostitución: el sufrimiento, la violencia, la opresión de la mujer y la desigualdad. Es una póliza de seguro: garantizamos “sexo protegido”.

Como resultado del aumento repentino de fondos para la lucha contra el VIH/Sida, el relato sobre la trabajadora sexual comenzó a ganar terreno. En 1998, la OIT recomendó la legalización de la prostitución para que los gobiernos nacionales también se beneficiaran, y en 2001 las oficinas de la OMS en el Sudeste Asiático se pronunciaron a favor de la despenalización de la industria del sexo (Marcovich, 2007, p. 349). Ambas organizaciones emplearon los argumentos “es agente, no víctima” y la prostitución es “mano de obra femenina que debe ser reconocida” (como exigía COYOTE). Esta historia también ha marcado indeleblemente a organizaciones

<sup>3</sup> En su libro de 2007 *Making Sex Work (Cómo hacer que el sexo funcione)* sobre la legalización de la prostitución en el estado de Victoria (Australia) desde 1984, Mary Lucille Sullivan analiza “estrategias” similares (pp. 272-274).

internacionales como ONUSIDA. Como señala Malka Marcovich, “los grupos favorables a la prostitución han logrado colocar a algunos de sus representantes en instituciones nacionales, regionales e internacionales” (pág. 352). La primera Relatora especial de las Naciones Unidas, Radhika Coomaraswamy, estableció una clara distinción entre las “trabajadoras sexuales” y las mujeres que intervienen en la “prostitución forzosa” (en Marcovich, 2007).

### El Nuevo Milenio: “Sindicatos de Trabajadoras Sexuales”

A principios del siglo XXI, “los sindicatos” se convirtieron en una palabra mágica en el debate sobre la prostitución. Cada vez que sus oponentes mencionaban la violencia y el sufrimiento, sus defensores sacaban a relucir el término “sindicato”: es cierto que todos conocen el reverso sórdido de la prostitución, ¡pero los problemas pueden solucionarse sin abolir todo el sistema! La idea de los sindicatos fascinó a todos y proporcionó un argumento perfecto a favor de la legalización de la prostitución. Con ella se atrajo a la izquierda, se sugirió que las prostitutas se organizaran para reclamar condiciones justas y se supuso que la prostitución se mantendría intacta. Pero el principal efecto fue que la gente comenzó a hablar a menudo de la prostitución como “trabajo”.

La asociación positiva con los sindicatos internacionales entusiasmó a muchos. En un artículo publicado en el semanario liberal sueco *Kristianstadsbladet* se señalaba, por ejemplo que:

Hay una especie de revolución en estado de gestación... una revolución sexual organizada de la que se habla cada vez más y que se expande por toda Europa, con países como Gran Bretaña, Dinamarca y Alemania a la cabeza, así como por el resto del mundo. El *Sindicato Internacional de Trabajadores Sexuales* (IUSW) llegó para quedarse y es una fuerza que ha de tenerse en cuenta (Andersson, 3 de enero de 2003).

El periodista sueco Andersson quedó tan impresionado con esta “revolución organizada” que se hizo miembro asociado del IUSW y dirigió un ostentoso llamamiento a todas las trabajadoras sexuales: “Dígannos cuándo estén listas para reunirnos de acuerdo con nuestras condiciones. ¡Trabajadoras sexuales del mundo, únios!”. Pero, quiénes “éramos” y qué quería decir con reunirse con

las “trabajadoras sexuales” de acuerdo con *sus* condiciones seguía siendo un misterio.

Hablar de los sindicatos también dejó huellas en los grupos revolucionarios de extrema izquierda. A principios del decenio de 2000, se mencionó al IUSW hasta en el boletín informativo del grupo comunista sueco *Arbetarmakt* [*Poder Obrero*], por lo demás poco conocido por transigir con sus ideales:

A principios de marzo, el sindicato general británico GMB creó un capítulo para las trabajadoras sexuales de Londres. Este es un importante paso hacia adelante en la lucha por los derechos de las trabajadoras en esta gran industria en pleno crecimiento.<sup>4</sup>

*Arbetarmakt* se entusiasmó tanto con el IUSW que exigió la legalización de toda la industria de la prostitución: “La respuesta a esta explotación es despenalizar la prostitución y conceder a las trabajadoras sexuales los mismos derechos que a los demás trabajadores. La mejor manera de alcanzar este objetivo es mediante la organización y asociación sindicales”.

El término “sindicato” daba aires de respetabilidad a los defensores de la prostitución, que de este modo parecían comprometidos con la lucha por los derechos de las prostitutas. Tenía un efecto estimulante, aprovechado por el grupo de teatro sueco Arena Baubo en su obra *A Union Meeting for Prostitutes* [*Reunión sindical de prostitutas*] (Arena Baubo, 2007). Entrañaba un poder increíble para abrir puertas tanto a los políticos de izquierda como a las feministas que promovían la legalización de todos los aspectos de la industria del sexo. Hasta los políticos de derecha apoyaron este paso. En el tabloide sueco *Expressen*, Leo Pierini, secretario del movimiento juvenil del Partido del Centro (conservador), acogió con beneplácito la idea de crear sindicatos de prostitutas y dijo: “Si las prostitutas tuvieran seguro de desempleo, sindicatos, negociaciones colectivas y cosas por el estilo, es evidente que su situación mejoraría y podrían celebrar contratos jurídicamente vinculantes con sus proxenetas” (10 de mayo de 2007).

<sup>4</sup> *Arbetarmakt Nyhetsbrev* [Workers’ Power Newsletter (Boletín Poder Obrero)] (2002), No. 115 (04/ 02) - 020322.

¿Acaso un miembro del Partido del Centro, que históricamente ha estado a favor de un gobierno descentralizado, podía encomiar los sindicatos y las negociaciones colectivas? ¡No había por qué preocuparse! Este apoyo se limitó a las prostitutas. Unos meses después, el propio Leo Pierini escribió en su blog: “Ha llegado el momento de abolir las negociaciones colectivas, la Ley de protección del empleo y todos los demás derechos exclusivos de los sindicatos ahora que conocemos lo adverso que es su efecto en el mercado sueco” (18 de diciembre de 2007).

De repente, había que abolir las negociaciones colectivas, —¡para todos, *salvo* para las prostitutas! Esto me hace recordar a Bert Karlsson, fundador del partido populista de derecha Nueva Democracia, que se desintegró en 2000. Karlsson quiso minimizar el poder del Estado al tiempo que exigía que se crearan burdeles estatales en Suecia. Aquí se halla la misma duplicidad de Pierini: normas especiales para las prostitutas, aunque basadas en la lógica de que son como los demás. Las contradicciones de esta lógica muestran que pocos de los que participan en el debate al respecto se toman en serio la idea de los sindicatos. ¿Cuál es entonces el verdadero objetivo de esta “revolución organizada”? Los defensores nunca enumeran las demandas que deben formular estos sindicatos ni las condiciones que en su opinión son aplicables a la prostitución. ¿Cabría esperar que una mujer tenga relaciones sexuales con 10 hombres al día o que el número se reduzca a cinco? ¿Cuánto “vale” una relación sexual: 15 dólares o 1 500? ¿Cómo hacer cumplir contratos jurídicamente vinculantes con una mafia armada hasta los dientes? ¿Acaso el “trabajo sexual” en el que las mujeres y las niñas son golpeadas y orinadas se ajusta a la legislación sobre entornos laborales seguros? ¿Y qué pasa con la ley contra el acoso sexual? ¿Cómo encaja en todo esto?

Asimismo, los análisis sobre los sindicatos se mantuvieron en un nivel muy abstracto. Sin embargo, tras ellos se presentaba una demanda muy concreta: la prostitución debía ser despenalizada, decían sus defensores, pues de otra forma los sindicatos no podían funcionar como debían. Se empleó esta lógica a pesar de que la prostitución ya era legal en muchos de los países concernidos. En Gran Bretaña y Dinamarca no es un delito comprar o vender sexo. En Suecia, como ya se dijo, la prohibición se centra en la persona que compra lo que se denomina “servicios sexuales”.

No hay ningún obstáculo legal para que las prostitutas se organicen en sindicatos o paguen impuestos sobre la renta. Por ello, la exigencia de legalización solo atañe a la “gente de la industria”: propietarios de burdeles, alcahuetes y chulos.

Pocos de los que se mostraron más enérgicos en estos foros trataron de averiguar si existían realmente sindicatos de “trabajadoras sexuales”, qué hacían y quiénes eran sus voceros. Les bastó saber que *podía* haber sindicatos. El acalorado debate que se produjo en 2002 entre los anarcosindicalistas suecos sobre la organización de las “trabajadoras sexuales” se vino abajo cuando se descubrió que las dos únicas mujeres que habían solicitado afiliarse a esta supuesta organización sindical eran bailarinas exóticas independientes. Pero, ¿quién era la contraparte en las negociaciones? Esta exigencia sirvió únicamente de plataforma para promover la prostitución como trabajo, y después de muchas idas y venidas el debate cayó en el olvido. Entonces, ¿qué pasó con la revolución que supuestamente uniría a las “trabajadoras sexuales” del mundo?

Para lograr una mejor comprensión de todo esto me reuní durante dos años con representantes de diversas organizaciones europeas. Viajé por toda Holanda, España y Francia. Algunas organizaciones se denominaban “sindicatos de trabajadores sexuales”. Otras eran “grupos de apoyo a los trabajadores sexuales”. Lo que tenían en común era que todas promovían la prostitución legalizada y se presentaban como representantes de personas que ejercían la prostitución.

### El Sindicato Internacional de Trabajadores Sexuales- Los proxenetas

Como ya se mencionó, el Sindicato Internacional de Trabajadores Sexuales (IUSW), afincado en el Reino Unido, adquirió rápidamente fama internacional. Se presentó en el año 2000 durante un carnaval inspirado en las marchas del orgullo donde se mostraba la dicha de ser prostituta. La fiesta incluyó una banda de samba, una pléyade de activistas radicales del sexo y pancartas con las siluetas de bailarinas exóticas. Como cabría imaginar, logró atraer de inmediato la atención hacia el IUSW. Con posterioridad, se invitó al grupo a colaborar con el Partido Verde británico en la formulación de políticas sobre la prostitución, a intervenir en la Conferencia LGTB del Partido

Laborista y, unos años después, a integrarse al Sindicato Nacional de Trabajadores Generales y Municipales (que ahora forma parte de GMB). Aunque en su sitio electrónico se afirma que el grupo fue creado por “trabajadoras sexuales y algunos simpatizantes del sindicato”, el IUSW no es un movimiento masivo. En 2003 contaba con solo 150 miembros, al tiempo que había más de 100 000 prostitutas en Gran Bretaña (Gallin, 2003). La fundadora de la organización fue Ana Lopes, que había trabajado como operadora de línea erótica mientras terminaba su doctorado en antropología (Lopes, 2004; ProCon.org). En los momentos en que redactaba este libro, el miembro más activo del IUSW era un hombre llamado Douglas Fox, que escribe la mayoría de los artículos que aparecen en el sitio electrónico y que abordan principalmente los placeres de ser “trabajador sexual” y los horrores del feminismo. A menudo aparece en los medios de comunicación y afirma que representa tanto al IUSW como a los trabajadores sexuales en general. Tras decir que es un acompañante homosexual independiente, hace llamamientos y presenta demandas para protestar contra las leyes sobre la compra de sexo, como hizo en un artículo de *The Guardian* titulado “No penalicen a nuestros clientes” (19 de noviembre de 2008).

Pero Fox no es un acompañante. Es el fundador y copropietario de una de las mayores agencias de acompañantes de Inglaterra. Su empresa, Christony Companions, ofrece mujeres a los hombres que buscan tener relaciones sexuales a cambio de pago (Foster, 7 de agosto de 2006). En la revista *The Northern Echo*, Douglas Fox describe su próspero negocio. Dice que la agencia tiene una nómina de cientos de jóvenes y se anuncia en innumerables diarios. Fox y su socio, John Docherty, atienden las llamadas, reservan citas, encuentran compradores y no dan a basto. Fox cree que le hace un favor a las jóvenes: “A las chicas que trabajan solas les gusta saber que hay alguien que está al tanto del lugar adonde van, a qué hora deben llegar y a qué hora debe terminar una cita”. También piensa que el Seguro nacional de salud inglés debe intervenir y pagar por los servicios, pues tienen que ver con una “necesidad humana de compañía”. Según dice, el sexo nunca se discute por teléfono con los clientes. Declara, sin el más mínimo matiz de ironía con respecto a su profesión, que “sería muy lascivo ahondar en la vida sexual de las personas” (19 de noviembre de 2008).

En otras palabras, Douglas Fox es un chulo. Él y su socio siguieron adelante con su agencia al tiempo que él se dedicaba a fundar sindicatos. Por una parte hace comerciales de televisión para su agencia —uno de cuyos métodos de mercadeo es ofrecer “sexo gratis” como premio de un concurso— y por la otra escribe artículos en calidad de “acompañante masculino independiente”. Al parecer, poca gente se interesa por revelar la relación que hay entre los dos Douglas Fox. Aunque en este caso sería bastante fácil descubrir el conflicto de intereses —y, de hecho, feministas sindicalizadas activas, como Cath Elliot, lo han señalado—, ni GMB ni los partidos que han acogido al IUSW con los brazos abiertos han abordado el tema (Elliott, 2009). Además, es difícil determinar quiénes integran realmente la base de afiliados del IUSW, en parte porque cualquiera puede hacerse miembro, incluso los dueños de burdeles y el público en general. La fundadora Ana Lopes considera que los proxenetes no son necesariamente el enemigo: “Los chulos pueden ser necesarios para garantizar la protección, ya que la mayoría de los policías no logra hacer esto para las trabajadoras sexuales” (en Bindel, 2003). El IUSW alienta a compradores, simpatizantes y acompañantes a afiliarse y hacer donaciones monetarias (Elliott, 2009). En este contexto, no es de extrañar que este supuesto sindicato no presente demanda alguna contra la industria del sexo. Por el contrario, el IUSW defiende la industria. En carta abierta dirigida al Secretario de Estado del Ministerio del Interior (comúnmente conocido como Ministro del Interior), el IUSW cabildeó para que se rechazara la campaña contra la trata: “Los planes del gobierno, dirigidos a frenar la explotación en la industria del sexo, pondrán en peligro la vida de los trabajadores y las posibilidades de rescate de las víctimas de la trata de personas”, advierte el Sindicato Internacional de Trabajadores Sexuales.<sup>5</sup> Un sindicato que no solo está dirigido por un proxeneta conocido sino que también combate las medidas destinadas a prevenir la explotación dejaría estupefactos a muchos, pero parece haber pasado inadvertido.

<sup>5</sup> “Miles de trabajadores sexuales podrían verse en peligro por los cambios legislativos propuestos por el Ministro del Interior” (2009) <<http://www.iusw.org/2009/03/thousands-of-sex-workers-could-be-endangered-by-home-secretarys-proposed-changes-in-the-law>>.



### *Les Putes/STRASS-Los hombres*

En Francia, la compra de servicios sexuales es legal, mientras que los burdeles son ilegales. El país tiende a ponerse de parte de Suecia en el debate internacional, pero, a diferencia de la situación en este último, sus medidas internas se centran tanto en los compradores *como* en las prostitutas. En 2003, cuando Nicolas Sarkozy era ministro del Interior, instituyó la *Loi sur le racolage*, en virtud de la cual podía multarse a las prostitutas por captar compradores en la calle.

El grupo parisino *Les Putes* [Las putas] se denomina organización separatista únicamente para prostitutas. Su objetivo es establecer un sistema similar al de Holanda y Alemania, que considera la prostitución como trabajo. En el manifiesto “Proud to be whores” (“Es un orgullo ser putas”) escriben: “No, no tenemos chulos. No, no fuimos violados cuando éramos niños ni posteriormente. No, no somos toxicómanos” (Maîtresse Nikita y Schaffauser, 2008). Han sido objeto de mucha atención en los medios de comunicación franceses al redactar artículos polémicos en los que llaman “putofóbicas” a feministas muy conocidas. También han sido entrevistados por periódicos ingleses. Cuando uno se encuentra artículos y entrevistas de este tipo puede hacerse la idea fácilmente de que forman parte de un movimiento mucho más amplio y que hacen todo lo posible por alentar esta interpretación. Hablan en términos colectivos, sobre “nosotros”, y alegan representar a las prostitutas como un todo. Se ha aceptado esta fachada sin que nadie intente averiguar quiénes están detrás de la organización.

En enero de 2007 me reuní con tres representantes de *Les Putes* en un café de París (Ekman, 2007). El portavoz era un hombre que se llamaba a sí mismo Maîtresse Nikita. También participaron una mujer mayor y un joven travesti. Confirmaron que, al menos en ese momento, *Les Putes* estaba integrado básicamente por estos tres miembros activos. El propio Nikita creó el sitio electrónico y redactó todos los artículos. Los tres estaban absolutamente convencidos de que todas las consecuencias de la prostitución —violencia, vergüenza, temor y alienación social— desaparecerían con solo legalizar la prostitución. Fueron muy amables y estoy segura de que podrían ser de gran ayuda para la persona que se prostituye ocasionalmente y busca apoyo y orientación en ellos.

Existen pocos grupos de apoyo para quienes ejercen la prostitución, y el diálogo con personas que han tenido experiencias similares puede ser muy útil, independientemente de que compartan o no las mismas opiniones. Sin embargo, tres personas, dos de ellas hombres, no son lo que nos imaginamos al leer un manifiesto con las frases “La lucha de las putas es la lucha de todas las mujeres”, como aparece en el sitio electrónico de *Les Putes* (ya desaparecido). En realidad, al decir que no tienen chulos, los tres demuestran que *no* son representativos de la mayoría de las prostitutas pues en Francia la prostitución está más regida por los proxenetas que en la mayoría de los países europeos. De acuerdo con un estudio de la ONG *Mouvement du Nid* (*Movimiento del Nido*), el 95% de las prostitutas de Francia trabaja con proxenetas (Rapin, 2002).

En marzo de 2009 se creó el “sindicato” francés *Le Syndicat de Travail Sexuel* (STRASS), que suscitó gran interés en los medios de comunicación y declaró que tenía alrededor de 100 afiliados. Sin embargo, si examinamos con lujo de detalles su funcionamiento, nos percatamos de que STRASS no es mucho más que *Les Putes* con un nuevo disfraz. Las mismas personas aparecen en los sitios electrónicos de *Les Putes* y STRASS. Para crear STRASS, el trío con el que me reuní en París aunó fuerzas con comentaristas sociales y defensores de la prostitución bien conocidos que apoyan la idea del “sindicato de prostitutas”. Y aquí se repite la misma historia de *de Rode Draad* y el IUSW: STRASS se denomina sindicato, pero no interviene en actividades sindicales.

### El Comité internacional de derechos de las trabajadoras sexuales de Europa-Los investigadores

El Comité internacional de derechos de las trabajadoras sexuales de Europa (ICRSE) es una organización coordinadora fundada en Holanda en 2003 que afirma estar compuesta por “trabajadoras sexuales” y sus aliados. No especifica el número de afiliados, pero en su página electrónica señala que organiza a “trabajadoras sexuales” del mundo entero. De acuerdo con el ICRSE, la prostitución es un trabajo y debe ser reconocido como tal.

Su junta directiva está formada por cinco mujeres: la historiadora Marieke van Doorninck, que había trabajado en la Fundación de Graaf y había cabildeado para la organización *La Strada* (que se ocupa de las prostitutas de Europa oriental), y en la actualidad

dirige el *Grupo de los Verdes* del ayuntamiento de Ámsterdam; la investigadora sobre la sexualidad Marianne Jonker, ex directora general de *de Rode Draad*; Marjan Wijers, que presidió el Grupo de expertos de la Comisión Europea sobre la trata; Licia Brussa, coordinadora de TAMPEP y editora de la revista *Research for Sex Work*; y Ruth Morgan Thomas, jefa de proyectos del Scottish Prostitutes Education Project [Proyecto educativo escocés para prostitutas] (SCOT-PEP), que aboga por la legalización de la prostitución y se basa en la ideología de “reducción de daños”.

Estas personas salen a la palestra una y otra vez. Reaparecen en calidad de jefas de organizaciones como TAMPEP, *de Rode Draad*, la Fundación de Graaf, y *La Strada*. Viajan a conferencias, hablan en los medios de comunicación y redactan informes que promueven la legalización de la prostitución. Solicitan financiación a la UE y fundan un número creciente de sitios electrónicos y nuevas asociaciones. Trabajan con un grupo muy especial de empresarios: investigadores, políticos, cabilderos y trabajadores sociales que han hallado su nicho en el tema de los “derechos de las trabajadoras sexuales”. La profusión de actividades que propician crea una cortina de humo que da al público la impresión de que hay un tropel de grupos que se ocupa de los derechos de las prostitutas.

Empero, la figura clave del ICRSE no es ninguna de ellas, sino Petra Timmermans, que conoce el mundo de la prostitución y trabaja en el Centro de información sobre la prostitución de Ámsterdam.<sup>6</sup> Desde su ordenador personal coordina las actividades del Comité, que a menudo incluyen entrevistas concedidas a los medios. En una de ellas, transmitida por la estación P3 de la radio sueca, Timmermans describió la organización de la siguiente forma:

El objetivo del ICRSE es lograr que las prostitutas tengan los mismos derechos que los demás trabajadores, independientemente de su ocupación, es decir, el derecho a la atención de salud, la afiliación sindical, las prestaciones por desempleo, etc.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Sex Worker Internet Radio Library (noviembre de 2007).

<sup>7</sup> *Sveriges Radio P3* (27 de junio de 2009). “A la gente le gusta el sexo, esto es Ámsterdam”.

Pero cuando conocí a Timmermans en Ámsterdam, me dijo que el ICRSE no pretende luchar contra la industria: “[E]stamos enfrascadas en el combate contra las abolicionistas, es decir, las feministas que quieren abolir la prostitución”. El Comité no consigue actuar como sindicato, ni siquiera en los países donde la industria del sexo está legalizada; su accionar se dirige más bien a convencer a los políticos de todo el mundo de la necesidad de legalizar la industria del sexo.

### *Ámbit Dóna*-Los trabajadores sociales

En España, me reuní con representantes de *Ámbit Dóna*, grupo barcelonés descrito por los medios como “defensor de los derechos de las trabajadoras sexuales”.<sup>8</sup> Dirige un centro donde las prostitutas pueden obtener condones de forma gratuita, bañarse y hacerse las pruebas del VIH/Sida. También realiza actividades de divulgación y distribuye condones a las prostitutas por toda la ciudad. *Ámbit Dóna* recibe financiación tanto pública como privada para la consecución de sus dos objetivos fundamentales: el trabajo práctico y la campaña a favor de la legalización de la prostitución. Con frecuencia, aparece en los medios para promover la visión del sexo como trabajo y cuenta que “esto es lo que quieren las mujeres” (Ekman, 2006). Ningún miembro del personal de *Ámbit Dóna* ha ejercido la prostitución; todos son voluntarios o trabajadores sociales. Mediante su trabajo práctico con las prostitutas procuran lograr la legitimidad que luego emplean para promover su opinión de que la prostitución es un trabajo. No obstante, no destinan recursos a ayudar a las que desean abandonar la prostitución, aunque algunas mujeres les piden exactamente ese tipo de asistencia.

### La industria

No hay dudas de que todo el mundo tiene derecho a crear un grupo de apoyo para personas en situaciones similares y promover sus propias ideas sobre la prostitución. Pero para que un grupo se

<sup>8</sup> “Aquí trabajamos con otra realidad, trabajamos con la historia de vida de las mujeres” (19 febrero de 2009). Entrevista a Constanza Jacque, psicóloga de *Ámbit Dóna*, <[http://grupos.emagister.com/documento/entrevista\\_a\\_ambit\\_dona\\_/1017-111657](http://grupos.emagister.com/documento/entrevista_a_ambit_dona_/1017-111657)>.

convierta en sindicato, su contraparte tiene que ser un empleador. Ni STRASS, ni IUSW, ni *de Rode Draad* lucha contra los empleadores —por el contrario, el IUSW *respalda* los intereses de los proxenetas y se opone a la aprobación de proyectos de ley destinados a ayudar a las víctimas de la trata. El Estado holandés creó *de Rode Draad* como parte de la legalización de la industria del sexo y no participa en las luchas sindicales. Por otra parte, *Les Putes*/STRASS *está integrado* por personas que ejercen la prostitución, pero no interviene en conflictos laborales.

La situación de los sindicatos de prostitutas es la misma en otras partes del mundo. En Alemania, donde la industria del sexo está legalizada desde hace más de un decenio, solo existe una confederación sindical, denominada ver.di, que organiza a los trabajadores sexuales. Pero cuando le pregunté a una representante de ver.di sobre el tema, me respondió que “no tenían una lista de trabajadores sexuales afiliados a su organización, aunque sabían que lo eran”.<sup>9</sup> Confirmó que nunca habían intervenido en un conflicto laboral de la industria del sexo, ni habían oído hablar de ello.

La confederación sindical española Comisiones Obreras (CCOO) decidió organizar a los trabajadores sexuales en 2006. Imprimieron folletos y organizaron conferencias, pero en 2010, cuatro años más tarde, ni siquiera una sola prostituta se había afiliado. Un representante de la CCOO me dijo que no tenían conocimiento de ningún conflicto laboral de la industria del sexo.<sup>10</sup>

Pese a mis esfuerzos, no pude encontrar a ningún grupo que funcionara como sindicato en el verdadero sentido de la palabra: una organización dirigida y financiada por sus miembros que negocia con los empleadores para promover los mejores intereses de los trabajadores. Aunque quizás este tipo de grupo haya existido o exista, sigo coligiendo que la mayoría de los grupos que se hacen llamar sindicatos de personas prostituidas reciben etiquetas que no les corresponden y que sus declaraciones son tergiversadas. En la mayoría de los casos se trata de grupos de interés que utilizan el término “sindicato” para que la prostitución adquiera la apariencia

<sup>9</sup> Correo electrónico de Emilija Mitrovic, ver.di, 7 de junio de 2010.

<sup>10</sup> Correo electrónico de la Secretaría Confederal de la Mujer de Comisiones Obreras, CCOO, 24 de junio de 2010.

de un trabajo como cualquier otro. Si el objetivo es mejorar las condiciones de las prostitutas, estos grupos son un fracaso total. Si, por otro lado, el objetivo es fomentar el criterio de que la prostitución equivale a trabajo, todo parecería indicar que les conviene *denominarse* sindicatos.

Cuando se emplea el término “sindicato”, la gente piensa en trabajo. El debate sobre lo que es la prostitución —la desigualdad entre hombres y mujeres, la satisfacción de las exigencias sexuales masculinas y la vulnerabilidad de las mujeres que fueron víctimas de abuso sexual durante la niñez, por solo citar una razón conocida de por qué las mujeres se prostituyen— se convierte en una plática sobre trabajo, salarios, prestaciones por desempleo, condiciones laborales, pensiones y organización sindical. Pero estas palabras no tienen equivalentes en el mundo real de la prostitución. Solo tienen una función: legitimar la prostitución como trabajo.

Estos grupos han demostrado ser muy útiles para los cabilderos que promueven la industria del sexo, pues así dicha industria no tiene que hablar en su nombre. Desde finales del decenio de 1980, la industria ha unido fuerzas con los grupos de presión. Por ejemplo, la fundación australiana Eros, asociación de propietarios de burdeles, tiene un perfil que hace recordar la época *hippie* y recurre a consignas como “el sexo no es perjudicial” y “más sexo para todos”. Podría confundírsele fácilmente con un centro tántrico. Al organizar presentaciones en las que las propietarias de tiendas de sexo aparecen bajo la bandera “Nuestros cuerpos, nuestros derechos”<sup>11</sup> y reivindican una “perspectiva feminista” de la prostitución, los propietarios de burdeles pueden intervenir en espacios en los que por lo general no se acoge a la industria del sexo, como las conferencias del Partido Laborista (Wu, 2007, p. 208). Los representantes de la Fundación Eros ocupan cargos en organizaciones oficiales que se dedican a la prevención del VIH/Sida y que en el pasado tuvieron vínculos con el Partido Demócrata australiano (ya desaparecido). Algunos dirigentes de Eros han llegado a postularse al parlamento (Sullivan, 2007, pp. 168, 169). En Australia también encontramos un partido político

<sup>11</sup> Se trata de una apropiación del texto feminista clásico *Our Bodies Ourselves*, Boston Health Collective.

llamado The Sex Party, cuyo objetivo es promover las demandas de la industria pornográfica; su retórica populista se dirige, con un guiño atrevido, al macho cervecero. Su dirigente Fiona Patten, que se desempeña también como ejecutiva principal de la Fundación Eros, aparece ligerita de ropas en escenarios y revistas para hablar de libertad sexual.<sup>12</sup> La Asociación británica del comercio de la industria del sexo (AITA) se esfuerza por legitimar la industria de la pornografía ante los bancos, la UE y los gobiernos. Uno de sus objetivos concretos es lograr que los productos pornográficos sean aprobados conjuntamente con otros bienes de consumo, sin etiqueta que advierta que se trata de material “obsceno”. Su homóloga estadounidense, la Coalición por la libertad de expresión (FSC), se precia de contar con los grupos más importantes de la industria pornográfica. Con un presupuesto anual de tres millones de dólares, la FSC paga a investigadores y otros expertos para “demostrar” que la pornografía no es adictiva. También ha logrado suavizar la legislación estadounidense contra la pornografía infantil al afirmar que está protegida por la libertad de expresión. Estas tres organizaciones de cabildeo —afincadas en Australia, el Reino Unido y los Estados Unidos— tienen mujeres como ejecutivas principales. Y hasta cierto punto, las tres se aprovechan del mito de la trabajadora sexual para consolidar sus propios intereses.

La expansión de la industria del sexo depende, en gran medida, de actitudes sociales. IBISWorld, grupo de reflexión que elabora informes para empresas australianas, concluyó en 2006 un estudio sobre las posibilidades de crecimiento de esta industria. En él se habla del sexo como si se tratara simplemente de un producto que se compra y se vende. Puede encontrarse en su sitio electrónico junto con informes sobre la actividad minera del níquel, el cultivo de algodón y el capital privado. Con la ayuda de diagramas y estadísticas, se muestra el crecimiento de las operaciones de los burdeles, de la prostitución callejera y de los servicios de acompañantes. Y no hay dudas de su objetivo: aumentar las ganancias, lo que significa atraer a un número cada vez mayor de personas dispuestas a pagar por servicios sexuales de diferentes formas. Debe aumentar

<sup>12</sup> Australia Sex Party <http://www.sexparty.org.au>. Consultado el 26 de abril de 2013.

el número de hombres que visita los burdeles y que paga para tener sexo por teléfono, en línea y en los clubes de bailarinas exóticas. En el informe se corroboran perspectivas esperanzadoras, pese a la competencia del “sexo no retribuido”. El éxito depende de que “el trabajo sexual es más aceptado por las generaciones actuales debido al material pornográfico existente que permite regularizar los servicios sexuales...” (IBISWorld 2006/2009, p. 18). De acuerdo con el informe, las actitudes de las personas determinarán el futuro de la industria del sexo. Si regularizamos la industria pornográfica, asistiremos a un aumento de la prostitución. En el informe figuran anuncios llamativos de clubes de bailarinas exóticas ya que, para muchos, la notoriedad “permitirá regularizar los servicios sexuales”. Una estrategia muy recomendada es colocar los anuncios de estos establecimientos en autos que recorren la ciudad. Estos autos promotores de pornografía aparecieron en las ciudades suecas a finales del decenio de 1990, pero esta campaña publicitaria se detuvo cuando los grupos femeninos de poder juvenil comenzaron a lanzarles cócteles molotov.

La profesora de ciencias políticas y feminista australiana Sheila Jeffreys citó este informe cuando fue invitada a dirigirse al parlamento finlandés en 2006. Jeffreys señaló con acierto lo que resulta evidente: mientras mayor sea la presencia de la prostitución en la sociedad, mayor será el número de hombres que compren servicios sexuales. En el parlamento, Jeffreys abordó la recomendación de IBISWorld de contar con zonas de prostitución más amplias y visibles para alentar a los hombres a pagar por servicios sexuales, y afirmó que uno de cada seis Australianos admite haber comprado sexo (Jeffreys, 2006). (En Suecia, la proporción es de uno de cada 12, lo que representa una disminución notable en comparación con el período anterior a la Ley sobre la compra de sexo, cuando fue de uno de cada ocho.)<sup>13</sup> En 2007, Australia contaba con más de 5 000 burdeles legales y 2 000 ilegales.<sup>14</sup> De acuerdo con IBISWorld 2006/2009, hay una mayor aceptación de la

<sup>13</sup> Consejo Nórdico de Ministros (2008). “La prostitución en los países nórdicos”, Informe de la conferencia, pág. 756.

<sup>14</sup> IBISWorld (26 de julio de 2007). “La generación de los *baby-boomers* devolvió el auge a la industria del sexo”.



industria del sexo, pero “esta aún tiene una imagen negativa debido, en gran medida, a cuestiones morales, sanitarias y de seguridad que le son inherentes” (p. 15).

Es aquí donde el relato sobre la trabajadora sexual es objeto de análisis. Es exactamente el lubricante que necesita la industria para lograr una mayor aceptación. Ninguna otra historia podría ayudar tanto a la industria del sexo como la que afirma que el “trabajo sexual” es una cuestión de *derechos de la mujer*, respaldada por una socorrida cortina de humo que aporta la idea de los sindicatos.

### Fachadas falsas

Hay muchas cosas en esta historia que no son lo que parecen. Los sindicatos no son sindicatos. Los grupos de prostitutas son, al mismo tiempo, grupos de propietarios de burdeles. El principal engaño es que la propaganda a favor de los derechos de los “trabajadores sexuales” no tiene por objetivo transformar la institución de la prostitución *en sí misma*. No se dirige a los hombres que compran sexo para hacerles comprender que las mujeres que ejercen la prostitución son personas independientes que merecen respeto. Por el contrario, se trata estrictamente de cambiar la *imagen* de la prostitución. La palabra clave del discurso sobre la trabajadora sexual es cómo deberíamos *considerar* la prostitución —no lo que deberíamos *hacer* con ella. La prostitución debe considerarse como una decisión adoptada conscientemente por una persona tenaz, una elección libre e, incluso, una orientación sexual, como afirmó el historiador gay británico Jeffrey Weeks (1981) y, ciertamente, como trabajo legítimo. En otras palabras: no es necesaria ninguna transformación *real*.

Para dar esta imagen, se presenta una historia dramática del bien contra el mal. Del lado positivo está la prostituta, eufemísticamente rebautizada como “trabajadora sexual”; aquí figuran la liberación sexual, el libre albedrío, el derecho al trabajo y el derecho a tomar decisiones sobre el propio cuerpo, así como los derechos de los grupos oprimidos, la homosexualidad, la economía de mercado, el progreso y el comportamiento transgresor. Del otro lado están las feministas y los políticos. Con estos grupos aparecen las características densas y opresivas de la moralidad, la duplicidad, la estigmatización, la hostilidad sexual, el esencialismo, el control estatal, la victimización y, como señala Wigorts Yngvesson (2006),

“miles de años de formas de pensar occidentales en las que se ha considerado a la mujer propiedad del hombre”. Todas las características que tienen una significación positiva y oportuna están del lado de la prostitución, al tiempo que se coloca a las feministas del lado negativo. Empero, es importante destacar que esta categorización no se logra por medio del análisis crítico, sino mediante la burda asociación.

Lo más notable es cómo el relato sobre la trabajadora sexual aparece cual historia *feminista*. La “trabajadora sexual” es presentada como una heroína feminista que hace trizas las expectativas anticuadas del comportamiento femenino y posee un sentido aguzado de las relaciones de poder. En esta historia figuran todos los conceptos clásicos del feminismo, pero a todas luces falta algo: los hombres. A los hombres se les ha sustituido por las feministas que, de esta manera, se convierten en representantes de un patriarcado que castiga, censura, estigmatiza y acusa. Así, de lo que somos testigos en realidad es de la historia feminista dirigida irónicamente contra el propio feminismo.

Un resultado de esta atractiva fachada es que se idealiza la prostitución. Otro, que se demoniza el feminismo y se presenta como algo contradictorio. No es de extrañar, pues, que esta historia haya logrado confundir tanto a las feministas como a las no feministas. Incluso algunos se han visto obligados a renunciar a su oposición de larga data a la prostitución. Cuando el libro de Petra Östergren salió a la luz en Suecia en 2006, muchas feministas se vieron en un atolladero de dudas: ¿acaso la prostitución podría resultar verdaderamente liberadora? Muchos escritores afirmaron que a ellos personalmente no les agradaba la prostitución, pero que no se sentían con derecho a ponerla en tela de juicio ya que al parecer las propias “trabajadoras sexuales” pensaban que era algo correcto.

“¿Es realmente tan fácil?”, se preguntó vacilante Caroline Matsson (2006) en el semanario cooperativo *Stockholms Fria Tidning* y agregó que “el debate que exige Petra Östergren es de carácter urgente”. Dilsa Demirbag-Sten (2006) dijo que Östergren era “una voz imprescindible del feminismo sueco” por su capacidad de “pensar de forma diferente y tener la osadía de apartarse de las rígidas pautas de pensamiento que otros siguen”. Y añadió: “a diferencia de muchos otros comentaristas sociales como yo, Petra Östergren ha

leído realmente revistas porno”, como si ello constituyera un acto heroico en sí mismo (Demirbag-Sten, 2006). A otros les incomodó la idea de que la prostitución podría adquirir la condición de profesión, pero aceptaron el reclamo de Östergren de que hablaba en nombre de las prostitutas. Muchos vacilaron, sin saber lo que debían creer y terminaron en un atolladero liberal: todo el que quiera prostituirse debe tener la posibilidad de hacerlo y el que no, no; lo que, además de ser una actitud totalmente irresponsable equivale prácticamente a silenciar el debate intelectual. Los convencidos de que la prostitución era perjudicial decidieron guardar silencio para no ser tildados de arpías santurronas o de carcamanes patriarcales. Yo también titubeé cuando me enfrenté por primera vez a este tipo de retórica. Por un lado, apoyar la prostitución contradecía mis instintos más viscerales y me parecía incorrecto; por otro, parecía que se trataba verdaderamente de un movimiento mundial de prostitutas que luchaban por sus propios derechos. Y luchar por sus derechos no puede ser algo ilegítimo, me decía una voz interior. Sin embargo, mientras más profundizaba en este tema, más obvios me resultaban la superficialidad de este movimiento y los hechos que encubría con toda intención.

Tanto en los que promueven esta historia como en los que se dejan engañar por ella observamos cierta reticencia a asumir la responsabilidad de lo que trae aparejada realmente la legalización de la prostitución.

Hay un hecho que nunca se señalará en el relato sobre la trabajadora sexual: la prostitución es, con mucho, la situación más destructiva en que pueda encontrarse una mujer. En el caso de las mujeres y niñas que ejercen la prostitución, la tasa de mortalidad es 40 veces superior a la media.<sup>15</sup> Ningún grupo de mujeres, independientemente de la profesión o la situación de vida, tiene una tasa de mortalidad tan elevada como las prostitutas. Los resultados de la investigación son irrefutables: el patrón se repite en los estudios

<sup>15</sup> “La pornografía y la prostitución en Canadá: Informe del Comité especial sobre la pornografía y la prostitución” (1985). Ministro de Abastecimiento y Servicios de Canadá, pág. 350 <http://www.ncjrs.gov/pdffiles1/Digitization/131616NCJRS.pdf>. Consultado el 26 de abril de 2013.

realizados en Canadá, Estados Unidos, Kenya e Inglaterra. Las causas de muerte van desde el asesinato hasta los accidentes, desde el uso indebido de drogas hasta el alcoholismo. En un estudio de 2004, investigadores estadounidenses afirmaron que las mujeres tienen más posibilidades de mantenerse con vida si “solo” son drogadictas, personas sin hogar o alcohólicas que si son prostitutas. En este mismo estudio se demostró que las prostitutas corren un riesgo 18 veces mayor de ser asesinadas que las demás (Potterat et al., 2004). Los investigadores concluyeron: “De esta forma, la gran mayoría de las mujeres asesinadas que se incluyeron en nuestra muestra perdieron la vida como consecuencia directa de la prostitución” (p. 782). Con la legalización tampoco se protege a las prostitutas. En los estudios no aparecen diferencias en las tasas de mortalidad observadas entre países donde la prostitución es legal y donde no lo es, pese a que el aumento de la seguridad es uno de los argumentos más comúnmente utilizados por los defensores de la legalización. Por ejemplo, el Centro de información turística de Ámsterdam declara: “Contrariamente a la creencia popular, el Barrio Rojo es en realidad la zona más segura de la ciudad ya que allí hay siempre policías y guardaespaldas privados, contratados por las propias muchachas.” Sin embargo, incluso después de legalizada la industria del sexo, las vitrinas de Ámsterdam siguen siendo testigos del asesinato de una mujer todos los años, a menudo en la habitación de al lado (Klepke, 2007). Por lo que me pregunto: ¿en qué otra profesión lícita se aceptaría esto? Los oficiales de policía y el personal militar, que también corren el riesgo de ser objeto de actos violentos, disponen por lo general de armas de fuego, porras y chalecos antibalas. Los trabajadores de correos y los cajeros de los bancos tienen ventanas de cristal a prueba de balas para protegerse contra el robo a mano armada. Pero las prostitutas se mantienen en ropa interior, si es que la llevan, y tienen contacto físico directo con sus posibles agresores. Ni los oficiales de policía ni los guardaespaldas privados entran en las habitaciones donde se practica la prostitución. Y qué decir de los “guardias privados de seguridad”, que anuncia el centro turístico, y que en realidad son los proxenetes. ¿Acaso puede ser más evidente que la privacidad de un hombre siga considerándose más importante que la vida de una mujer?

Si bien en la historia se habla de “trabajo” y “puestos de trabajo”, no se tiene en cuenta que en la prostitución legalizada las prostitutas

casi nunca tienen un empleo formal. Luego de que Alemania evaluara su legislación en 2007, informó que menos del 1% de las prostitutas estaban registradas como empleadas,<sup>16</sup> solo el 5% deseaba algún tipo de empleo registrado y, más del 60%, ni siquiera consideraría la posibilidad de registrarse como “prostituta”. Un motivo era que las mujeres temían revelar su identidad y otro, que preferían ver la prostitución como una ocupación temporal (p. 19). Aunque la mayoría de las prostitutas tenían seguro médico, no lo consiguieron por su “trabajo” en la prostitución, sino por medio de otro trabajo o de la seguridad social (p. 24). En el informe se declara que con la legalización de la prostitución las prostitutas no recibieron mayor protección, no se mejoraron las condiciones de trabajo, no disminuyó el número de delitos conexos, ni se transformó realmente en un empleo como cualquier otro (p. 79). Por otra parte, con la legalización se hizo más difícil abandonar la prostitución. De acuerdo con el investigador principal alemán de la indagación realizada en 2002, muchas “siguen en la prostitución pese a haber rebasado sus límites personales hace mucho tiempo” (p. 38).

En Alemania, Holanda y Australia por lo general se considera a las prostitutas como trabajadoras por cuenta propia. No son contratadas por los prostíbulos, sino que alquilan una habitación o una vitrina. Para los dueños de los burdeles la situación es muy cómoda; simplemente asumen la función de arrendadores. No están obligados a atender a las mujeres ni son responsables de lo que suceda; e independientemente de lo que ocurra en las habitaciones todas las noches, cobran el mismo alquiler.

Para las mujeres, la situación no es tan favorable. Por ejemplo, en el Barrio Rojo de Ámsterdam el alquiler de una vitrina cuesta 150 euros la noche. Ello significa que antes de comenzar, las mujeres tienen que invertir una cantidad considerable de dinero. De acuerdo con las tarifas vigentes en Ámsterdam, una relación sexual cuesta 60 euros; por ello deberán tener sexo con tres hombres antes de poder sufragar los gastos. Y esto se repite noche tras noche. Los primeros tres hombres solo alcanzan para pagar el alquiler,

<sup>16</sup> Informe del Gobierno federal sobre la repercusión de la Ley que reglamenta la situación jurídica de las prostitutas (2007). Ministerio federal de la familia, las personas de edad, las mujeres y los jóvenes, BMFSFJ, p. 17.

los dos siguientes para pagar al proxeneta y en muchos casos deben mantener a sus hijos en el país de origen. Un cálculo rápido demuestra que deberán atender como mínimo a cinco hombres al día. Hanka Mongard, de TAMPEP, confirma que la mayoría de las mujeres trabajan los siete días de la semana. Ello significa que una mujer tendrá relaciones sexuales, por lo menos con 35 hombres a la semana, y aunque se tome algunos días libres por la menstruación el total rebasa 100 hombres al mes. Incluso cuando sale de vacaciones durante un mes, el total excede 1 000 hombres al año.

La violencia física, las agresiones y lesiones, la violación y la brutalidad forman parte de la vida diaria en la prostitución. Un importante estudio sobre personas que intervienen en la prostitución fue realizado en 2003 por un equipo de médicos y psicólogos que entrevistaron a 800 prostitutas de 9 países: Canadá, Colombia, Alemania, México, Sudáfrica, Tailandia, Turquía, Estados Unidos y Zambia. Los resultados mostraron:

- El 71% había sido objeto de agresión física mientras ejercía la prostitución.
- El 63% había sido objeto de violación mientras ejercía la prostitución.
- El 89% dijo que quería dejar la prostitución y lo haría si tuviera la posibilidad.
- El 68% presentó síntomas de trastorno de estrés postraumático (Melissa Farley et al., 2003, pp. 43-44).

No existen cifras similares en ninguna otra profesión, ni en el caso de los hombres ni en el de las mujeres. No hay ninguna otra situación en la que tantas personas sean violadas, agredidas o asesinadas como en la prostitución. ¿Cómo puede aceptarse esto año tras año? ¿Por qué la prostitución constituye una excepción para tantos gobiernos, intelectuales y activistas de derechos humanos que defienden el derecho de cada persona a vivir una vida digna? ¿Por qué muchos ignoran o incluso ensalzan su existencia? ¿Acaso es porque la mayoría de las personas objeto de este tipo de violencia son mujeres? ¿Acaso es porque muchos hombres aprueban en silencio la prostitución? Cualquier medicamento que hubiera provocado la muerte tan temprana de tantísimas personas sería ilegal en todas partes. Pero estamos hablando de la prostitución,

que, según Dodillet, puede mostrar “el camino” a las mujeres. Östergren dice que esta profesión está reservada para mujeres fuertes y Lundberg señala que es una opción radical. A la luz de los datos empíricos sobre la prostitución, estas afirmaciones parecen ser ingenuas y terriblemente crueles. El argumento de Östergren de que muchas prostitutas disfrutaban su trabajo debería verse eclipsado por la realidad abrumadora de la violencia y la muerte prematura. Ninguna persona que haya dedicado tiempo al estudio de la prostitución podría haber pasado por alto estas cifras.

### La retórica de la izquierda-El dinero de la derecha

El relato sobre la trabajadora sexual se refleja en la estrategia de los políticos de derecha suecos: mantener la misma política, pero emplear las palabras de los adversarios. El Partido conservador sueco se denomina Nuevo partido de los trabajadores; los demócratas cristianos dicen que representan a “personas de carne y hueso” y que los izquierdistas son “la élite”. Siguiendo esta estrategia, los defensores de la prostitución se denominan “feministas”, al mismo tiempo que describen a las feministas como el enemigo.

Esta estrategia llega a ser particularmente evidente cuando leemos los artículos de comentaristas sociales que promueven el relato sobre la trabajadora sexual. Petra Östergren se inició en el movimiento femenino, a cuyos miembros transmitió conocimientos sobre legítima defensa feminista. Desde que Östergren publicó *Pornografía, putas y feministas* en 2006, sus estudios de doctorado sobre antropología social han sido totalmente financiados por la Fundación conservadora Ax:son Johnson.<sup>17</sup> También ha contado con el apoyo del grupo de reflexión derechista sobre la industria Timbro.<sup>18</sup> Timbro ha patrocinado otra publicación favorable a la prostitución

<sup>17</sup> Correo electrónico de Gunnar Andersson, Universidad de Lund, 29 de marzo de 2010.

<sup>18</sup> Maria Rankka, de Timbro, confirmó en un correo del 10 de junio de 2009 que “Hace algunos años apoyamos a Petra Östergren en un proyecto que tenía que ver con la libertad y, sobre todo, con los cambios actuales de la izquierda sueca. El proyecto servirá de base para un libro que no será publicado por Timbro. Petra recibió financiación para ese proyecto”.

(Persson, 2006). La trayectoria es evidente: la izquierda reúne los argumentos y la derecha pone el dinero.

Pero el relato sobre la trabajadora sexual influye no solo en las feministas. Mientras que la resistencia y los sindicatos apelan a la izquierda, la economía de mercado se dirige a la derecha. De esta forma, la historia incursiona en todos los ámbitos: a las feministas les dice que las mujeres deben tener derecho a decidir sobre su propio cuerpo; a los liberales, que se trata del libre albedrío y que cada prostituta es una empresaria; a los socialistas, que es una trabajadora que debería sindicalizarse; a los radicales del sexo, que las prostitutas son un grupo perseguido como los homosexuales. El relato sobre la trabajadora sexual se propone dejar su huella en los que enarbolan los ideales de todas y cada una de las ideologías: los trabajadores del movimiento socialista, las mujeres del feminismo, los individualistas del liberalismo, los buscadores de placer del radicalismo sexual, los empresarios del capitalismo, ¡en una palabra, en los seres humanos del siglo XXI en general! El relato sobre la trabajadora sexual se nutre libremente de una multiplicidad de teorías sin sentirse en absoluto obligada a adoptar sus metodologías analíticas específicas. También tiene la cualidad peculiar de unir la idea de la rebelión popular (los oprimidos que se alzan contra los poderosos) con el capitalismo (el derecho a vender una mercancía). Jenny Westerstrand denomina esto “superdiscurso” en su tesis doctoral de 2008 intitulada ‘Mellan mäns händer: Kvinnors rättssubjektivitet, internationell rätt och diskurser om prostitution och trafficking’ [“Entre las manos de los hombres: Las mujeres como sujetos judiciales, el derecho internacional y los discursos sobre la prostitución y la trata”] (pp. 127-128):

Si observamos el debate sobre la prostitución desde la perspectiva de las teorías feministas clásicas advertimos que los elementos centrales de diversas corrientes se han incorporado en un solo y único discurso —el de la trabajadora sexual. Este acontecimiento ha tenido lugar al tiempo que ha perdido terreno la comprensión socialista de la prostitución. La comprensión socialista de la prostitución como trabajo —que al igual que cualquier otro enajena al trabajador— se ha desdibujado en el discurso liberal y la forma de referirse a la trabajadora sexual. Aquí se plantean exigencias colectivas a los sindicatos, pero *sin* las perspectivas socialistas sobre el perjudicial



proceso de enajenación presente en toda labor remunerada y sin la visión original socialista del feminismo de que la prostitución —como cualquier otra labor remunerada— desaparecerá tras la revolución... De igual forma, el discurso sobre la trabajadora sexual ha incorporado conceptos primordiales del feminismo radical; el concepto de patriarcado se utiliza reiteradamente en las descripciones de la sociedad en las que las mujeres que se dedican al trabajo sexual hacen valer sus intereses. Pero todo esto sucede sin que el concepto haya recibido un tratamiento teórico preciso.

Y, sin embargo, al final de la historia nada se ha dicho sobre qué es la prostitución, por qué existe ni cómo funciona. En lugar de ello escuchamos una saga moderna de progreso, una historia romántica de cómo una tradición antigua y decadente trató durante mucho tiempo de mantener controladas a las personas y decirles cómo debían vivir, hasta que algunos individuos valerosos se rebelaron con el fin de ganarse el derecho de vivir como querían y defender la libertad y la sexualidad. Es una historia que todos conocemos demasiado bien. Se articula con una historia aún más extensa: la revuelta de la sexualidad contra la moralidad; Romeo y Julieta contra la estrechez de miras de sus padres; el amor romántico contra el matrimonio arreglado; la lujuria contra la iglesia, y también la revolución sexual, los acontecimientos de 1968, el rock contra el orden establecido y las culturas *hippies* y el ensalzamiento de la libertad y el sexo que trajeron aparejados. Con unos pocos giros retóricos, la prostitución se convirtió en una historia contemporánea. Aquí está la transformación total de la prostitución: considerada antaño la profesión más antigua del mundo, la prostitución es ahora la más moderna.

### El poder transformado-El legado de 1968

El cambio acaecido en la historia de la prostitución nos enseña cómo varía con el tiempo la defensa del status quo. El modelo tradicional empleado para legitimar el poder descansaba en la idea de que este era concedido por la naturaleza, mientras que se explicaba que los oprimidos eran seres biológicamente inferiores. Las prostitutas, por ejemplo, eran consideradas deficientes y discapacitadas, siguiendo una lógica parecida a la que se utilizó para justificar la esclavitud, el colonialismo y la sociedad clasista.

Durante la revuelta de 1968, el movimiento popular despojó a los poderosos de su legitimidad moral. El poder dejó de justificarse a sí mismo; ya no se trataba de “obedece a tu esposo y dueño”, sino todo lo contrario. “La rebelión está justificada”, al decir de Mao Zedong, Jean-Paul Sartre y Jan Myrdal. En el mundo entero la gente se rebeló contra el poder —contra el capitalismo, contra el patriarcado, contra la autoridad. Estos movimientos populares no tuvieron la capacidad necesaria para aplastar el capitalismo, pero lo más importante de todo fue que aportaron la idea de que el “poder” es malo y la “rebelión” es buena.

Desde 1968 se ha producido un proceso muy interesante en el que los que ocupan el poder se han redefinido de conformidad con los principios de la rebelión. Los fenómenos o instituciones que ostentan poder —los medios de comunicación, la academia, los partidos políticos, la sexualidad masculina, el capital y la clase alta privilegiada— han tenido que redefinirse para justificar su existencia en el tiempo. Ya no pueden alegar que su autoridad fue concedida por la naturaleza —¡de hecho, ni siquiera pueden reclamar que la autoridad es algo bueno en lo absoluto! Paradójicamente, la única forma de legitimar el poder es negarlo. Así, todo el mundo forma parte de los desvalidos y cualquier producto novedoso es “revolucionario”. El Partido conservador sueco, de corte derechista, cambió su nombre por Nuevo partido de los trabajadores. Tal como ocurre ahora con el partido del expresidente francés Sarkozy, *Union pour un Mouvement Populaire* (UMP), que desea conocerse como los “nuevos revolucionarios”. Empresas, conglomerados mediáticos, escritores de éxito, no hay uno que no intente presentarse como disidente transgresor y marginado.

El relato sobre la trabajadora sexual encaja aquí a la perfección; unifica una práctica antigua, que preserva las funciones asignadas a los géneros y el discurso rebelde; se convierte en una simbiosis de la derecha neoliberal y la izquierda posmoderna. La derecha neoliberal emplea un lenguaje que permite explicar la prostitución como opción libre en el mercado libre. La izquierda posmoderna, que ama los juegos lingüísticos y rehúye la acción política, encuentra una excusa para no luchar contra la industria del sexo al alegar que escucha las voces de los marginados. Tanto a los liberales como a los posmodernistas les hace gracia la posibilidad de llamar “revolucionaria” a la prostitución.

La izquierda posmoderna es, como señala Terry Eagleton (1996), una reacción a la hegemonía neoliberal. Luego de la caída del comunismo, cuando el capitalismo mundial logró su hegemonía, la reacción de algunos sectores de izquierda fue enmascarar su pérdida como triunfo. Eagleton señala con este símil revelador: “Es como si, después de haber colocado el cuchillo del pan no se sabe dónde, uno declarara que la flauta ya está rebanada” (p. 9). En lugar de señalar las injusticias, algunos sectores de izquierda sencillamente redefinieron el statu quo como subversivo.

Cuando resulta fastidioso poner en tela de juicio las injusticias se intenta reinterpretarlas. ¿No será que vistas más de cerca las injusticias no son tales y se revelan como actos de rebelión? De repente, la pornografía, la prostitución y los pañuelos de cabeza se declaran “fenómenos marginados”, “expresiones de los derechos de la mujer” o “decisiones individuales con potencial subversivo”. Al tildarse de “feminista”, la película porno *Dirty Diaries* (2009) logró que el Instituto sueco de la industria cinematográfica le asignara 500 000 coronas, algo sin precedentes en esta filmografía (Marklund, 2009). Los críticos señalaron que *Dirty Diaries* “desafía la hegemonía masculina y ridiculiza el orden social patriarcal al emplear la pornografía como instrumento” (Fagerström, 2009). En este sentido, la estudiosa de temas de género Maria Lönn (2008) llama a Britney Spears y Paris Hilton heroínas de la resistencia, al señalar que “Britney, Paris y Lindsay arremeten contra las creencias de la gente en ‘el bien y el mal’” y “demuestran que hay algo de elección personal en una posición que durante mucho tiempo se ha reducido a la enajenación y el victimismo” (Lönn, 2008). Magnus Ullén (2009) afirma en su tesis doctoral ‘Bara för dig’ (“Solo para ti”) que la pornografía tiene el potencial de transformar la sociedad, porque “al mostrarnos la forma del deseo, [la pornografía] nos permite darle nueva forma a largo plazo”. Hay algo muy divertido en estos escritos. Al parecer, ¡nos gusta la pornografía no porque sea sexualmente excitante, sino porque es “revolucionaria”! De acuerdo con estos autores, la pornografía no tiene que ver con los millones de ventanas desplegadas de Internet con adolescentes en ropa interior y el subtítulo “Tiéplame gratis”. No, más bien debemos pensar en luchas políticas, sonetos medievales, el ahistoricismo de Baudry y la metafísica occidental, por solo mencionar ejemplos reales que aparecen en el libro de la profesora Linda Williams

*Hardcore: Power, pleasure and the frenzy of the visible* [*Porno duro: poder, placer y frenesí de lo visible*] (1989, p. 55).

El tema central es, como señaló Janice Raymond en 1989 (p. 139), que lo provocativo, rebelde y subversivo ahora se encuentra dentro *del* status quo y no fuera de él. Y lo que es más importante, que la noción de *lo que* debe transformarse no es tema de la conversación (p. 142). Por lo general, en las rebeliones se dice: ¡Estamos hartos del estado de cosas, queremos crear algo nuevo! No obstante, lo que sucede aquí es que se dice: aceptemos el orden prevaleciente, pues de repente nos hemos percatado de que ya es subversivo. Si se siente incómodo con el estado de cosas, ¡simplemente, cálese! Resulta que las cosas se organizan de manera tan racional que la resistencia se inserta en el statu quo —¡lo único que tenemos que hacer es darnos cuenta! Por consiguiente, la pornografía librará su propio combate a nuestro favor pues, en sí misma, reta la hegemonía masculina, transforma la sociedad y da nueva forma a nuestros deseos. (Empero, con el fin de entender esto debemos leer al menos una tesis académica.) El objetivo no es iniciar una revuelta, sino *legitimar* el *statu quo*. Al decirse que algo tiene “potencial subversivo” en este contexto, se le da un sello de aprobación y no se exige acción alguna.

Así, la izquierda posmoderna y la derecha neoliberal han celebrado un pacto tácito. La derecha gana poder y, a cambio, la izquierda posmoderna guarda las apariencias porque el poder se oculta en sus palabras. Mientras que la derecha neoliberal ataca el estado de bienestar y ensancha las brechas entre clases socioeconómicas, la izquierda posmoderna disimula los ataques con el lenguaje de la rebelión. Tergiversan los conceptos una y otra vez y tratan de vislumbrar rastros de resistencia en todo, buscan fortaleza donde otros han visto vulnerabilidad: en la mirada desafiante de la mujer maltratada antes del acto, en la risa histérica de la víctima de la mutilación genital, en las maldiciones de la prostituta, en todas partes. Ahora se supone que veamos agentes activos. No es tarea fácil y también explica porqué los debates contemporáneos sobre el feminismo y las artes parecen ser tan “académicos” e impenetrables para muchos. Es sintomático de la lucha actual: por un lado, la batalla por los derechos de la mujer y, por el otro, la legitimación del statu quo empleando exactamente las mismas palabras.

Uno de los proyectos más procaces y poco realistas que tienen que ver con este tira y encoje es la legitimación de la prostitución como “trabajo” —la que, irónicamente, asoma su horrible rostro en Suecia cuando la prostitución ha disminuido de manera significativa. El cambio de la retórica del poder se hace más evidente en el relato sobre la trabajadora sexual: la prostitución es el mismo sistema, pero su legitimidad se alcanza a partir del razonamiento contrario. Si bien la prostituta del siglo XVIII era débil mental, perezosa, falsa y retrasada mental, la “trabajadora sexual” de nuestros días es descrita como ser independiente, fuerte, sincero y liberado —todo lo que no era su versión anterior. No es una mujer que inspire lástima, es un modelo para todos nosotros. Con esta imagen como cobertor de seguridad, tanto los neoliberales como los izquierdistas posmodernos duermen bien, sin que tengan que remitirse a las estadísticas de asesinatos. Existe mucha bibliografía cuyo único objetivo es crear y enarbolar esta imagen de la prostituta como empresaria de éxito. ¡Ciertamente, ella no se vende; ella vende!

Pero hay algo desconcertante en toda esta historia. Lo que escuchamos una y otra vez es que la “trabajadora sexual” *no* se vende. Es la *vendedora*, pero entonces, ¿qué se vende? ¿Cuál es, exactamente, la mercancía que se compra?



## Capítulo Tres

### El yo y la mercancía en la industria del sexo

“Mi cuerpo no es mi yo”

Por lo general, se dice que la mercancía que se vende en la prostitución es “sexo”. Se dice también que el cliente es el “comprador” y que la prostituta es la “vendedora”. Leemos en un periódico que una pandilla rusa ha vendido sexo en Finlandia durante varios años, pero no nos enteramos de qué es en realidad el “sexo” ni a quién pertenece (*Svenska Dagbladet*, 25 de abril de 2009). Del mismo modo, el periodista Ulf Nilson señala, con el tono indulgente de quien se dirige a imbéciles, que “el sexo siempre ha sido y siempre será una mercancía” (en Eduards, 2007, p. 156). Y Petra Östergren escribe en el mismo tono que la oposición de las feministas a la prostitución tiene que ver con la “aversión a mezclar sexo y dinero” (2006a, p. 218). En otras palabras, es demasiado evidente como para pedir más explicaciones: el sexo es la mercancía en cuestión. Pero, en realidad, ¿qué es este “sexo”? El sexo es el núcleo de toda la industria de la prostitución y sin embargo es a la vez el componente más desconcertante, el elemento que nunca ha de abordarse, sin importar cuantas estanterías estén llenas de volúmenes sobre la prostitución.

La palabra se emplea de tal manera que hace que parezca por naturaleza un objeto, un sustantivo. Si se tomara la palabra “sexo” en el artículo sobre la pandilla rusa y se sustituyera por “cigarrillos” o “CD” no habría confusión lingüística alguna. “La pandilla rusa vendió sexo en 26 municipios durante varios años”, se señala en el artículo y si no se supiera que hay personas involucradas se podría creer fácilmente que el “sexo” es algo producido en una fábrica. Toda la charla sobre “vender sexo” nos hace pensar en él como si se tratara de algo que alguien puede llevar consigo, entregar a otra persona o dejar bajo el felpudo si el destinatario no está en casa.

“Aquí tiene, diez libras de sexo. Le enviaré la factura”. No se dice, aunque se entiende, que el “sexo” está asociado con una persona.

Si hacemos un análisis más profundo, vemos que el empleo de la palabra gira en torno a lo que *no es* “sexo”. Lo primero que siempre escuchamos es concretamente que *no es* el yo. “Vendo parte de mi cuerpo, no mi yo” es una frase que se repite una y otra vez. En la antología francesa *Prostitues: Our Life*, una mujer que usa el seudónimo de “D” dice:

Desde el momento en que decidí vender, o más bien, alquilar mi cuerpo, entendí que era asunto mío y de nadie más... Mi cuerpo me pertenece, y hago con él lo que mejor me parezca (en Jaget, 1980, p. 117).

Una prostituta, nombrada Eva Rosta, escribe:

Usted puede vender su cerebro, su espalda, sus dedos para escribir a máquina. Haga lo que haga, está vendiendo una parte de su cuerpo. Opto por vender mi cuerpo como quiero y opto por vender mi vagina (en Pheterson, 1989, p. 144).

Así es cómo se formula la idea de la prostitución en la actualidad: un ser que vende su propio cuerpo. Lo más tangible de esta noción es su carácter dualista. Para entender cómo es posible *vender el cuerpo sin vender el yo*, hay que dar por sentado el dualismo cartesiano. En la frase “Opto por vender mi vagina” se presentan dos funciones: el yo y la vagina. El yo se presenta como un agente actuante que opta por hacer una venta: un empresario, una empresaria sagaz que ha descubierto un buen producto. Pero está claro que la vagina no forma parte de este yo activo; *eso* no es ningún empresario, es la mercancía que se vende y se compra. La vagina se describe como “eso”, que yace pasivamente y se vende sin que se le consulte. De este modo, se dice que la prostituta es una persona que consta de dos partes: la vendida (el cuerpo) y la vendedora (el yo). Se le llama *la vendedora*, no *la vendida*, para establecer la diferencia: lo que se vende no es realmente *ella*. Se supone que esto convenza al comprador de que hace negocios con un ser humano, que compra una mercancía en el contexto de una transacción común y corriente. La persona a la que le compramos



es un individuo, una empresaria lista que es nuestro igual, mientras *que* lo que compramos es un producto que da la casualidad que es su vagina, unida al cuerpo de esta empresaria. En otras palabras, en la prostituta se integran tanto un ser como una mercancía. Su yo es un ser como el de otras personas, su cuerpo es una mercancía como cualquier otra.

Porque, como dice “D”: mi cuerpo es mío y hago con *él* lo que mejor me parezca. Su yo elige, pero su cuerpo no tiene opción. Tiene que ir a donde el yo lo mande. Todo lo que caracteriza al yo en el relato sobre la trabajadora sexual —independencia, fuerza y libertad de elección— se opone diametralmente al cuerpo. El cuerpo se presenta como un objeto que se doblega ante la voluntad del dictador totalitario, el yo. La libertad del yo, tan aclamada en el relato sobre la trabajadora sexual, contrasta directamente con la falta de libertad del cuerpo. De hecho, la libertad del yo presupone la esclavitud del cuerpo.

Esta aseveración constituye el núcleo del relato sobre la trabajadora sexual. La idea de la “trabajadora sexual” se funda en el concepto cartesiano del *yo dividido*.

Ello hace que esta historia se diferencie por completo de la tradicional. Como vimos en el capítulo anterior, aunque en caracterizaciones previas la mujer presentaba flojedad de ánimo y una capacidad mental limitada, se le consideraba aún como una entidad. No había dudas de que vendía todo su ser. El hecho de que este ser tuviera deficiencias y defectos posibilitó tanto la venta como la esclavización. A ese efecto, en la defensa tradicional de la prostitución se habla muy poco de “venta” y “compra”. Se hacía referencia a la mujer como “inmoral” o “lasciva”: como señala Yvonne Svanström, era una cuestión moral y sexual, no comercial (2006, p. 34).

En cambio, hoy la historia trata de una persona que constituye el representante ideal de nuestra época, un individuo autoritario y racional que toma sus propias decisiones: el agente del mercado libre en todo su esplendor. La mayor parte del relato sobre la trabajadora sexual de la actualidad la presenta como increíblemente fuerte, independiente e invulnerable. Pero a continuación se explica que después de todo lo que se vende no es este agente independiente. De manera milagrosa, su cuerpo se ha liberado y ha irrumpido en el mercado para ser una de las múltiples mercancías

en venta, mientras que su yo da las órdenes, tiene las riendas, dirige las ventas a distancia y obtiene jugosas ganancias.

A primera vista, las dos historias parecen radicalmente diferentes. Pero sus núcleos son esencialmente los mismos. El objetivo de cada una es mantener la prostitución al ocultar su naturaleza básica, pero lo hacen de distintas maneras. En la versión tradicional se admite que lo que se vende es un ser, pero un ser *defectuoso*. Esta mujer es estigmatizada y tildada de “débil mental”, por lo que las demás mujeres pueden respirar tranquilas: el ser que se vende tiene defectos, por lo que *nuestros* seres no están amenazados. En cambio, el relato sobre la trabajadora sexual incorpora el ser de la mujer prostituida al resto de la sociedad. Con frecuencia escuchamos hablar de “des-estigmatización”. La prostituta ya no debe ser considerada “débil mental”, es en igual medida, si no es más, un agente como cualquier otro. Sin embargo, por esta misma razón debe ser separada de su cuerpo: *este* debe convertirse en objeto, este debe ser estigmatizado porque es *lo* que se compra. Mientras que la prostituta como *individuo con defectos* desempeñaba una función principal en la historia tradicional, el *yo dividido* constituye el núcleo del relato sobre la trabajadora sexual. Esto se reitera en toda la retórica de los partidarios de la prostitución: “¡Pero no está vendiendo su ser!”.

¿Por qué es tan importante esta declaración? Porque lidiamos con una ideología que intenta describir la prostitución como la *libertad*. La misma institución que se defendía tradicionalmente al describir a la prostituta como *ser inferior*, se defiende ahora al reafirmar los *derechos* de las prostitutas. Ello encaja a la perfección en la ideología prevaleciente del mercado libre, especie de liberalismo para el que “la igualdad de valores de todas las personas” es axiomática. Si bien alegar que algunas personas son biológicamente inferiores es totalmente ajeno a esta ideología, también se da por sentado que el mercado libre debe ser defendido a toda costa. En este caso, es el mercado libre el que reduce a las personas a meras mercancías.

Es aquí donde el dualismo sienta como un guante. El dualismo, que desempeña un papel central en la filosofía occidental, ofrece un modelo que permite justificar la prostitución como libertad. Las afirmaciones de que el cuerpo no es el ser han existido desde la época de Sócrates y Descartes, por no mencionar las religiones

predominantes. Por supuesto, esta creencia encuentra oposición —la filosofía occidental también está llena de afirmaciones contrarias. Pero la herencia dualista forma parte de nuestra tradición ideológica y puede actualizarse según sea necesario, sobre todo en la economía de mercado liberal donde surge un antagonismo inherente: ¿Cómo puede uno defender la igualdad de todos y, *al mismo tiempo*, preservar un sistema en virtud del cual se vende a las mujeres en vidrieras?

Con ayuda del dualismo ello es perfectamente posible. Como la idea *de que una persona no es un cuerpo* surte tan buen efecto, puede plantearse en consecuencia que la persona tiene la libertad de realizar la venta, pues lo que se vende es el cuerpo. Puede decirse: “Sí, ella está a la venta, sí, los hombres vienen y pagan, pero no *la* compran a ella”. Ellos compran algo diferente: su *vagina*. *Ella* no es el cuerpo que será follado, *ella* es una empresaria.

Sócrates habló del cuerpo y el alma como entidades independientes y consideraba que el alma era más hermosa que el cuerpo. Por consiguiente, el alma tenía el deber de reinar sobre el cuerpo. Pero en realidad, lo que resulta irritante es que a menudo ocurra justamente lo contrario. El cuerpo tomaba el poder, oprimía el alma y la llevaba por el mal camino de la vanidad y la lascivia. La conclusión de Sócrates —expresada con tanta pasión en la *Apología*— era que el alma solo podía ser libre cuando el cuerpo muriera. Durante la vida, era imposible liberarse de la prisión del cuerpo. Aquí se observa, como afirma Carolyn Merchant, una analogía de la relación del hombre con la naturaleza: en la época de Sócrates el ser humano aún era parte sustancial de la naturaleza y no había podido dominarla, pero no por dejar de intentarlo. Si bien la relación ideológicamente conveniente era que el alma (el ser humano) dominara al cuerpo (la naturaleza), en realidad a menudo ocurría lo contrario (Merchant, 1994, p. 24).

El dualismo de Descartes tuvo mayor trascendencia. Para él, era posible separar el yo del cuerpo, incluso durante la vida. Se trataba simplemente de cerrar los ojos e imaginar que no se tenían manos, pies ni estómago. El cuerpo, de acuerdo con Descartes, no era más que una máquina, y como tal no tenía poder sobre el alma.

Es cierto que yo (*moi*), es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y que puede ser o existir sin él (Descartes, 1971, p. 32).

Esta es exactamente la suposición subyacente en el relato sobre la trabajadora sexual. La idea de que el yo “es entera y verdaderamente distinto de mi cuerpo” es la piedra angular de la teoría de que es posible vender el cuerpo sin venderse. Sin embargo, aunque Descartes pensó que el cuerpo, y toda la naturaleza, era una máquina, nunca llegó a decir que el cuerpo era una *mercancía*. Todavía no se había convertido en artículo vendible.

### “El sexo no es el cuerpo”

En el relato sobre la trabajadora sexual ocurre algo más. El sexo se separa tanto del yo *como* del cuerpo. Todavía se escucha decir que una mujer “vende su cuerpo”, pero la expresión ya no está de moda. Los partidarios más fervientes de la prostitución no hablarán de vender el cuerpo, es demasiado personal, por lo que debemos acostumbrarnos a emplear la expresión *servicios sexuales*. Filip Wästberg y Per Pettersson, de la sección juvenil del Partido liberal sueco, señalaron en un editorial de 2009: “Empero, la prostitución no tiene que ver fundamentalmente con la venta del cuerpo, sino con el comercio de servicios de carácter sexual. Esta es una importante distinción que a menudo se pasa por alto en los debates”. En este sentido, Petra Östergren cita fervorosamente a “Lilian” cuando dice: “por supuesto, es importante mantener la distinción de que lo que vendemos es el servicio y no el cuerpo y que este es un servicio que puede prestarse de manera increíblemente aséptica y distante...” (2006a, p. 160). Resulta que el sexo no es ni el yo *ni* el cuerpo.

Y así se pasa a un nivel incluso más elevado de abstracción. En primer lugar, el yo se convierte en el cuerpo. No vendemos nuestro yo —¡solo nuestros cuerpos! Entonces, el cuerpo se convierte en el sexo. No vendemos nuestros cuerpos, ¡solo vendemos sexo! En este nuevo nivel, la sexualidad se libera del cuerpo y se construye como un servicio. Estamos pues ante una abstracción que consta de tres elementos:

- El yo se convierte en cuerpo.
- El cuerpo se convierte en sexo.
- El sexo se convierte en servicio.

Cuando hablamos de servicios sexuales nos apartamos del yo humano. Ya no hablamos de Göran, de 56 años, que dice a su

esposa e hijos que va a trabajar hasta tarde y en realidad va en busca de Miriam, de 17; no decimos que se sientan en su coche, que él reclina el asiento del conductor, que tiene pedazos de papel higiénico adheridos al vello púbico, etc. En su lugar se nos presenta algo abstracto: un servicio sexual. Reflexionemos sobre esta frase para describir lo que sucede en la prostitución: *ella le vende sexo a él*. ¿Qué nos dice esto? El sexo revolotea en el aire entre dos personas como si estuviera completamente suelto, producto que da la casualidad que poseen las mujeres. Y con ello se vela la relación entre Göran y Miriam; la diferencia de poder se convierte en un objeto estático, imposible de comprender. El “servicio sexual” —sexo como mercancía— puede convertirse en divisas, intercambiables en el mercado y, por lo tanto, socialmente aceptado —sin que tengamos la oportunidad de preguntarle a Göran qué demonios cree que está haciendo.

La prostitución no es en esencia un fenómeno capitalista, sino patriarcal. No ocurrió de forma automática cuando se empezó a comprar y vender, sino que está arraigado en la relación entre hombres y mujeres. Pero cuando la prostitución se incorpora a una economía de mercado altamente desarrollada y avanzada esta compleja lucha por el poder se convierte en mercancía. El sexo se separa de la persona y se hace sobrenatural. De acuerdo con Marx, una vez que algo hace la función de mercancía deja de comportarse con normalidad. Si se transforma un pedazo de madera en mesa, aunque la madera cambie de forma sigue siendo madera:

En cuanto comienza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto. No solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se para de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso (Marx, 1915, p. 82).

Cuando una persona tiene sexo, es sin duda una persona y tal vez, más que nunca, un cuerpo. Pero cuando el sexo se convierte en mercancía, comienza a actuar de maneras muy extrañas. Se separa de la persona y parece que se va por ahí y se cambia por otras mercancías. Como se pregunta retóricamente Hilary Kinnell, trabajadora social británica de la Red de proyectos de trabajo

sexual (la misma organización de Laura Agustín): “Aceptamos la mercantilización del agua y los alimentos, sin los cuales la vida humana sería imposible, ¿por qué no la del sexo?” (Kinnell, 2002). El problema es que su interrogante implica que el sexo es una cosa, un bien material como los alimentos y el agua, algo que puede producirse, entregarse y luego obviarse.

### La reificación-Cuando la sexualidad se convierte en mercancía

Si se nos hace creer que el sexo que se vende en el ejercicio de la prostitución es algo totalmente separado de la propia persona, algo que se ha liberado y se vale por sí mismo, ¿en qué nos convertimos entonces? Nosotros, personas de carne y hueso que, independientemente de lo que digamos, tenemos que existir en nuestro cuerpo para que pueda haber sexo. ¿Cómo nos vemos a nosotros mismos? ¿Cómo nos relacionamos con lo que hacemos?

Para poder responder estas preguntas encontré la clave en el concepto de *reificación* que aparece en libros de bibliotecas.

El marxista húngaro Georg Lukács acuñó el término en *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1923 y reeditado en 1971. En su obra analiza los efectos psicológicos del capitalismo en el ser humano. La palabra reificación proviene del latín *res*, “cosa” y significa literalmente “cos-i-ficación”. La reificación es un estado de desvinculación y distanciamiento del mundo, de manera tal que analizamos la economía sin considerar los efectos que en ella tiene nuestro comportamiento; los objetos parecen tener capacidad y vida propias y las personas se consideran impotentes. La reificación se produce cuando una creación o actividad humana se transforma en una mercancía, una cosa, lo que ya ha ocurrido con el trabajo, la vivienda, la atención de salud, la educación y la cultura. Desde sus inicios, el capitalismo ha sobrevivido gracias a la transformación de las necesidades, actividades y relaciones humanas en bienes para el mercado. Este es el ADN del capitalismo: para poder seguir adelante tiene que buscar sin cesar nuevos ámbitos de mercantilización.

Los seres humanos siempre han cultivado, construido, creado o inventado, y estas actividades se han convertido en parte integrante de nuestra vida orgánica. Pero el capitalismo transforma nuestro trabajo en objetos que deberán venderse. Comenzamos a considerar nuestra capacidad de levantar, cargar, hacer, coser,

pensar, convencer, cantar, escribir o atender a otros como funciones independientes de nosotros mismos.

La reificación, señala Lukács, es un fenómeno específico de la sociedad del capitalismo tardío. Un esclavo no se cosifica. La esclavitud es algo más. Es la propiedad de otra persona, e incluso si los métodos empleados para hacer trabajar más son “obviamente más brutales que los que veremos posteriormente” (Lukács, 1923/1971, p. 91), la mano de obra del esclavo no es una mercancía que este posee —el propio esclavo es la mercancía. La reificación solo se produce cuando el trabajador libre asciende al mercado libre. Cuando puede vender su mano de obra al empleador se convierte en mercancía. Este proceso es la reificación. Por un lado tenemos al individuo “libre”; por otro, su mano de obra que adquiere la forma de “mercancía que le pertenece, algo que posee” (p. 91). Esta relación significa que llega a considerar sus *funciones* —que pueden ser sus habilidades, su fuerza, su inteligencia y su rapidez— como posesiones. Se enajena: no solo de la sociedad, sino también de *sí mismo como yo*.

En la prostitución, la sexualidad se convierte en mercancía, es por ello que Hilary Kinnell la compara con los alimentos: en el mercado podemos intercambiar nuestros besos y caricias por alimentos —*y por ello deben tratarse de la misma forma desde el punto de vista lingüístico*. Debemos ser capaces de intercambiar la palabra “sexo” por “un racimo o una caja de plátanos” y nadie debería pensar: “¡Qué horror!” Por obra y gracia de la reificación, parecería que la sexualidad ha llegado a pasearse por el mercado de manera totalmente independiente, sin compañía corpórea alguna. Pero, claro está, esto es una ilusión y siempre lo será. No se puede vender sexo sin ser un ser humano vivo de carne y hueso. Así, lo que se hace retóricamente en el relato sobre la trabajadora sexual, lo hace la prostituta en la vida real. Tiene que estar presente, pero trata de convencerse de que no lo está.

La forma como se logra esto se evidencia en los testimonios de personas que ejercen la prostitución. En lugar de hablar de la sexualidad como manera de acercarse a otra persona, muchas hablan de la necesidad de mantener distancia. Una australiana cuenta: “solo puedo trabajar del cuello hacia abajo. Si tengo que pensar en un servicio, o hacer participar mi mente, aunque sea de manera muy sutil, me siento sucia. Evito las fantasías. No quiero ser parte de su

inmundicia” (Wood, 1995, pág. 55). En vez de propiciar un encuentro humano, la sexualidad se convierte en algo en lo que no quiere intervenir. La expresión “del cuello hacia abajo” es significativa: el cuerpo debe separarse de la mente. Miki Nagata y Sandra Lundbom, que trabajan en la Dependencia de lucha contra la prostitución de Estocolmo, entrevistaron exhaustivamente en 2007 a cuatro mujeres que habían dejado la prostitución. Analizan el resultado en su tesis de grado ‘Living with prostitution experience’ (“Vivir con la experiencia de la prostitución”). Una de las mujeres, llamada Sara, se prostituyó durante dos años y describe este proceso:

Lo que también sentí, durante el acto en sí mismo, o como quiera que lo llamen... sentí que todo mi ser se trasladaba a mi cabeza... Y me di cuenta de que recurrí a lo mismo [en la prostitución] que cuando el incesto. Fue entonces que aprendí a viajar a otra realidad. Y esa realidad estaba en mi cabeza. Me sentía como si no tuviera cuerpo... En realidad, no sentía nada de nada. Me encerraba en mí misma. Así, cualquiera podía hacerme lo que quisiera sin que yo lo sintiera (en Nagata y Lundbom, 2007, p. 26).

La separación es dolorosamente obvia, más explícita de lo que Descartes pudo describir. Él la imaginaba al cerrar los ojos por un instante, mientras que las mujeres que ejercen la prostitución tienen que *hacer que suceda*, tratar a toda costa de separar el cuerpo de la conciencia, hacer al cuerpo mudo, insensible. Se dice lo mismo una y otra vez, independientemente de que la entrevistada tenga una opinión positiva o negativa de la prostitución. En una de las primeras antologías de historias sobre la prostitución, el volumen francés *Une Vie de Putain (Vida de puta)*, “E” cuenta su historia:

La prueba de que establezco esta distinción es que en mi cama siempre hay una sábana o manta que mantiene al cliente separado de lo que es mío. Nunca, nunca se acostará en mi cama. Se acostará sobre una sábana especial, sobre una manta, pero no sobre la cama que es mía. Mis sábanas son mi propiedad, mi identidad, donde entierro mi cabeza, donde me siento a mí misma, en mis propios olores. Por supuesto que puede parecer extraño pues los clientes entran en contacto con mi piel; se podría pensar que mi piel estaba



más cerca de mí que la sábana, pero al terminar puedo lavar mi piel. Mi cuerpo puede limpiarse. Además, este cuerpo no es el mismo, el que tiene el cliente no es el verdadero, no es el mío (en Jaget, 1980, p. 145).

“No es el mismo cuerpo”, “no es el verdadero”, dice “E”. El verdadero es el cuerpo orgánico, sensible; el “otro”, es el que prostituye. “E” habla encomiásticamente de la prostitución, pero dice exactamente lo mismo que las mujeres que la han abandonado: que el sexo en la prostitución es “algo más” y que el cuerpo no es el suyo. “E” cuenta cómo le dijo a su novio que era prostituta (p. 145):

Y luego le hice ver que mi cuerpo era mi cuerpo, de eso no hay dudas, pero que lo que había entre él y yo era mucho más que eso, era la “cabeza”, el alma más que nada, y que el cuerpo no es importante... Hay algo que me reservo, lo que está de los hombros hacia arriba. No permitiré que nadie me lo toque.

Esto reaparece en una y otra historia sobre la prostitución, pero no fue hasta finales del decenio de 1970 que los investigadores lo entendieron. Al escuchar a las prostitutas, se enteraron de muchas vivencias, pero todas tenían algo en común: la técnica de “desconectarse”, para tratar de separar la prostitución del yo. Investigadoras como Hanna Olsson de Suecia y Cecilie Høigård y Liv Finstad de Noruega caracterizaron el yo dividido/el cuerpo como el núcleo de la prostitución. La investigadora sueca Hanna Olsson escribió que para la persona que realiza la “venta”, la prostitución consiste en fijar una línea divisoria entre el yo privado y público. De esta forma, la mujer trata de defender lo más importante: su capacidad para sentir. Olsson describe dos mecanismos de defensa: evitar el contacto físico durante el mayor tiempo posible y evitar la participación activa —mostrarse pasiva durante el acto. En un ensayo reflexivo al respecto describe cómo su conocimiento tomó forma:

Comprendí que el asunto más importante no era lo que se acordara en el contrato suscrito con el hombre, sino lo que *no*. Que la mujer trataba por todos los medios de protegerse contra el uso que pudiera hacer el hombre de ella al ausentarse mentalmente, al no permitir besos ni otras caricias íntimas (Olsson, 1987).

Las criminólogas noruegas Cecilie Høigård y Liv Finstad, que pasaron varios años a mediados del decenio de 1980 en los entornos de la prostitución de Oslo, llegaron a las mismas conclusiones: no había prácticamente “ningún otro tema que revelara tanta información sobre lo que suponía la prostitución para las prostitutas” que las técnicas de desconexión:

Y son casi universales. En la literatura internacional, las prostitutas hablan de tales mecanismos —relativamente pasados por alto por los “investigadores profesionales” antes del trabajo de Olsson. En nuestro propio material solo hay dos mujeres [de un total de 26] que no se refieren a una gama de métodos de protección del yo (Høigård y Finstad, 1992, p. 64).

Høigård y Finstad desarrollaron las observaciones de Olsson al describir seis mecanismos de defensa principales utilizados por las prostitutas: desconectarse (al pensar en otra cosa o tomar drogas o alcohol), fijar límites físicos (por ejemplo, hay partes del cuerpo que no pueden tocarse), limitar el tiempo, ocultar el yo verdadero (mediante nombres falsos, el uso de prendas de vestir diferentes y no hablar sobre la vida privada), engañar al cliente y evitar los compradores que comiencen a importarles (pp. 74-75).

Høigård y Finstad declararon que aunque existen diferencias importantes entre las mujeres, las estrategias de defensa son universales. En investigaciones internacionales ulteriores sobre el tema se ha observado lo mismo. Las mujeres que ejercen la prostitución en el mundo entero, sin comunicarse entre sí, utilizan instintivamente estos mecanismos de defensa. La misma táctica —separar el yo del cuerpo— reaparece una y otra vez.

Por ello resulta tan funesto convertir el sexo en trabajo. Para la persona que realiza la venta se vuelve imposible tener una relación sexual plena e indivisible. Es siempre igual, poco importa que el entorno sea un automóvil asqueroso o una cama de un hotel de lujo, poco importa que tenga lugar en Sudáfrica o Noruega. Para sobrevivir en el mundo de la prostitución hay que cosificar la sexualidad propia, considerarla una función separada del yo y mantener la distinción entre “lo vendido” y el yo. “Trasladarse a la cabeza” es una descripción perfecta de esta táctica. Es lograr dividir el cuerpo y el alma. La mujer se transforma en mercancía al mismo tiempo que

trata de trasladar su yo a otro lugar. Todos los días tiene que pasar por el proceso de transformar su cuerpo en un producto que sienta lo menos posible; y después, tratar de despertar nuevamente su cuerpo, recordarle cómo sentir. Ida, de Noruega, dice:

No es dinero fácil. No puedo señalar nada en particular. Ni la más mínima cosa, ni siquiera un cliente. No es la violencia. Son más bien las trampas comunes y corrientes, las de la vida diaria. Son tantas. Rasguños pequeños, imperceptibles. Cada rasguño me ayuda a *separar mi cuerpo de mi cabeza*. Los sentimientos que he experimentado los he dejado atrás, en la calle. Yacen allí (en Høigård y Finstad, 1992, p. 112, énfasis de la autora).

Por su esencia, la reificación es un mecanismo de defensa. El individuo se cosifica para poder decir: No vendo mi yo, vendo otra cosa. *Lo que se vende debe ser siempre otra cosa*. Es también el mismo mecanismo que emplean los defensores de la prostitución para explicar que de alguna manera el yo de la prostituta está dañado o que el cuerpo está separado del alma. Es la reificación en un plano colectivo: protegerse contra la vergüenza, limitarla, impedirle el paso. Andreas Malm (2003), que ha escrito sobre la pornografía como reificación, explica: “Cuando la relación entre personas se transforma en una relación entre cosas desaparecen la autenticidad, la reciprocidad y, sobre todo, la intimidad absoluta entre el yo y el mundo”. Para los que vivimos en un mundo en el que todo está en venta, la sexualidad puede ser una forma de experimentar el vínculo íntimo entre el yo y el mundo. La prostitución, por el contrario, establece una nítida línea divisoria entre ambos.

Con frecuencia hay partes del cuerpo que el comprador no puede tocar. Como describe Sara:

“Mi cara estaba prohibida. Nadie podía tocarla. Ni mis brazos. Sí, no estoy muy segura de dónde salió esto, pero nadie podía tocar mis brazos. Mis brazos eran míos y siempre me ponía blusas de manga larga” (en Nagata y Lundbom, 2007, p. 25).

“Mis brazos eran míos”, ¿qué significa eso? Que para Sara su yo aún estaba vivo, era vulnerable, estaba cerca, justo debajo de la piel,

en sus brazos y en su cara, por lo que se negaba a exponerlos a la prostitución. Todos añoramos la intimidad sin mediación. Cuando no podemos dejarla florecer por completo tenemos que encontrar alguna parte del cuerpo donde pueda residir esta añoranza. Para Sara, eran sus brazos. Para otras, es la boca. O los pies. Incluso cuando tenemos que entregar la casi totalidad de nuestros seres, tratamos de conservar espacios privados donde nos sintamos completas, podamos experimentar plenamente el más leve contacto y nos amemos a nosotras mismas. Ello es testimonio del carácter perseverante del ser humano.

Luego de dedicarse por un tiempo al ejercicio de la prostitución, muchas personas desarrollan una personalidad dividida. Una es el yo verdadero; la otra, el yo prostituido. La persona se divide en el ser y el ser comprado. Ambos seres tienen vivencias diferentes. Los “nombres artísticos” que adoptan muchas mujeres para ejercer la prostitución solo obedecen, en parte, al miedo de ser reconocidas. Tienen mucho que ver con la necesidad de establecer una distinción: él cree que se reúne con una mujer con determinado nombre, pero esa mujer no soy yo. Me pedirá por un nombre y me llamará por ese nombre, pero ese nombre no puede tocarme porque designa a otra. Para la prostituta, el nombre se convierte en una barrera protectora y en una vía para alejarse de todo lo que resulte desagradable: le sucedió a “Antonietta”, “Valentina”, “Esmeralda”, no a mí. A menudo los nombres suelen ser tiernos, dulces como el azúcar y poco realistas con el fin de apelar al mundo de la fantasía masculina, muy alejado de la persona real. Ulla, una de las mujeres que participó activamente en las protestas de Lyon en 1975, nos dice:

Resulta extraño ver cómo uno puede hacer un gesto o realizar una tarea sin participar realmente en ella. Esto es lo que me ha evitado sufrir demasiado. Baste decir que me las he arreglado para evitar el sufrimiento...

A partir de ese momento, mi tendencia natural a dividirme, incluso completamente en dos, se extendió. Debido a esta tendencia lamentable, tengo que crear momentos privados para poder estar completamente sola, cuando intento volver a ser yo (Ulla, 1980, p. 149).

En muchos países del Oriente Medio a las prostitutas originarias de Europa oriental se les llama habitualmente “Natashas”. Estas “Natashas” son mujeres que emigraron al Oriente Medio en busca de una vida mejor luego de la desintegración de la Unión Soviética, o fueron trasladadas a esta zona por tratantes de personas. Constituyen una clase aparte de prostitutas, la de la fantasía sexual universal de la rubia disponible. Marika, una rusa trasladada a Israel por tratantes de seres humanos, nos dice:

Éramos su fantasía sexual. Estos tontos entraban al salón y con una amplia y estúpida sonrisa en el rostro gritaban: ¡Natasha! Como si fuéramos una especie de muñeca rusa. Y se esperaba que sonriéramos y corriéramos hacia ellos... Al principio pensaba que era extraño que me llamaran por otro nombre. Pero pronto llegué a aceptarlo como válvula de escape. Cuando estaba sola con mis pensamientos y sueños era Marika, lejos de esta prisión. Pero cuando estaba con un hombre me convertía en esta mujer, esta prostituta llamada Natasha que yacía fría y muerta dentro de mí. Natasha era mi pesadilla. Marika era mi salvación. Nunca le dije a ninguno de estos hombres cuál era mi nombre verdadero (en Malarek, 2003, p. xvi).

A principios del siglo XIX, Parent-Duchâtelet describió cómo la mayoría de las prostitutas adoptaba un “nombre de guerra” (1981, pp. 101-102). Las prostitutas de las clases “bajas” utilizaban nombres descriptivos como Bisté, Rubia, Majadera, Piernas calientes o Señorita Perfecta, mientras que las de las clases “altas” se llamaban Artemisa, Palmira o Modesta. No hay apellidos, lo que implica un distanciamiento de cualquier tipo de lazo familiar. En la prostitución, los actos también tienen nombres diferentes de los del mundo exterior: “francés” (sexo oral), “griego” (anal), “uro” (orinar sobre alguien), “escato” (defecar sobre alguien). La prostitución no quiere parecerse a la prostitución, sino al menú de un restaurante.

Toda la prostitución está impregnada de esta duplicidad; nadie que entre en contacto con la prostitución sale ileso. También afecta a trabajadores sociales, investigadores y oficiales de policía. Los catedráticos holandeses Hugo Letiche y Lucie van Mens, que estudiaron los burdeles de los Países Bajos, señalan que todas

las personas vinculadas con la cultura de la prostitución terminan desempeñando un “doble” papel:

En la prostitución, toda relación tiene un carácter dual. Las prostitutas no quieren que se les identifique como “putas”. Los clientes tratan de limitar la prostitución a una “diversión” o necesidad viril aislada del resto de su existencia. Los propietarios participan en una actividad (semi) delictiva, pero desean lograr la respetabilidad empresarial y la aceptación social. Los profesionales han elegido una carrera nada convencional, pero quieren conservar su condición de “expertos”. Nadie desea revelar su identidad. Los investigadores no dicen lo que han visto o sentido. Los clientes se guardan los secretos... La relación entre el yo y la prostitución sigue sin resolverse (Letiche y van Mens, 2002, pp. 179-180).

Estos autores adoptan la metáfora de Antonin Artaud: la prostitución es el teatro de la crueldad que expulsa al yo (p. 179). No se puede hablar del yo y de la prostitución al mismo tiempo. Tiene que existir una línea divisoria que proteja los límites y mantenga las cosas separadas. A menudo, los países donde la prostitución está legalizada tienen incluso normas especiales sobre dónde y cómo puede ejercerse la prostitución. En Italia y España, la norma fija una distancia mínima de 200 metros de escuelas e iglesias. En Alemania hay zonas especiales donde se permite la presencia de prostitutas callejeras, que pueden ser multadas si se prostituyen en cualquier otro lugar. Ello significa que la prostitución puede mantenerse permanentemente y que su efecto en la sociedad es “como el del incesto en una familia”, según el psiquiatra chileno Jorge Barudy (en Marcovich, 2007, p. 333), pero que también se mantiene a distancia, limitada únicamente a determinadas zonas.

Me parece que el relato sobre la trabajadora sexual ofrece a la sociedad una vía para distanciarse de la prostitución. Al convertirla en discurso, tema de debate o cuestión semántica se piensa que es posible mantener alejada la prostitución “verdadera”. Ello hace recordar el comportamiento de los que ejercen la prostitución. Es como si la sociedad empleara exactamente los mismos mecanismos de defensa. Como si el debate sobre la prostitución fuera en sí mismo el mecanismo de defensa contra ella. Por un lado, debemos preocuparnos por el tema de la prostitución, hablar de él, debatirlo,

interpretarlo, redefinirlo, idealizarlo y especular sobre él; pero por el otro no debemos dejar nunca que se nos acerque. Algo enorme, oscuro y temible, un agujero negro en nuestro interior, se hace aséptico, remoto y controlable.

Las prostitutas que defienden el “trabajo sexual” a menudo aparecen en la televisión, en conferencias y en Internet. Dicen que el “trabajo sexual” es como cualquier otro empleo. Al mismo tiempo, establecen una clara distinción entre estas comparencias y el “trabajo sexual” en sí mismo. No es posible reservar una cita en los sitios electrónicos, ni se puede entrar en contacto con estas mujeres después de la conferencia y pedirles las tarifas. La prostitución se produce en otro lugar. Una parte se preocupa por la política y las campañas, mientras que la otra se vende, y están condenadas a no entenderse. Cuando analizamos la situación general, tomamos nota de que se sugiere con toda claridad que la prostitución en realidad *no* podría ser como cualquier otro empleo. Es importante entender la diferencia: la sexualidad se convierte en mercancía, pero esto no quiere decir que la prostitución se convierta en trabajo. Reproduce la vergüenza y la duplicidad a su alrededor. Los sentimientos de vergüenza impregnan el mundo de la prostitución, ni siquiera el dinero es convencional –no por casualidad al dinero obtenido de la prostitución a veces se le llama “dinero monopolístico”. Entra y sale a una velocidad increíble, como si el propio dinero estuviera agobiado por toda la vergüenza y la angustia que rodean la prostitución.

Con frecuencia, la prostitución tiene límites que salvan al yo, le dan espacio para lidiar con la amenaza que representa este fenómeno. Esto podría considerarse como una señal saludable: el límite existe porque hay algo que vale la pena proteger. Pero cuando examiné este tema con algunos amigos que tienen experiencia en la prostitución, una me dijo que ella no tenía límites porque había llegado tan lejos que no le importaba lo que le pasara.

Al mismo tiempo, esta línea divisoria es muy perjudicial para una persona porque lesiona lo más esencial de su integridad. Los investigadores de nuestros días ya no llaman “mecanismo de defensa” a este intento de disociación, sino trastorno de estrés posttraumático. En el estudio internacional de mayor escala realizado hasta la fecha sobre la prostitución, se clasificaban los síntomas de las prostitutas en la misma categoría de los de los veteranos

y refugiados de guerra que habían sido torturados (Farley et al., 2003, pág. 56). Los investigadores señalan que uno de los síntomas del trauma es la insensibilidad de la persona afectada. La incapacidad de sentir el propio cuerpo es un síntoma que aparece en personas que han vivido situaciones muy traumáticas y cuya integridad ha sido violada. Estos investigadores describen lo que representa el trastorno de estrés postraumático para los individuos que ejercen la prostitución, al explicar que se disocian y que

la disociación es una estrategia minuciosa de escape y evitación en la que la crueldad humana en grado sumo trae como resultado la fragmentación de la mente en diferentes partes del yo que observan, experimentan y reaccionan así como aquellas que no tienen conocimiento del daño... Una función primordial de la disociación es manejar el temor angustioso, el dolor, y enfrentar el encuentro con la crueldad sistematizada que se vivencia durante el ejercicio de la prostitución (y el abuso anterior) al separarla del resto del yo (Ross et al., 2003, pp. 205-206).

Una persona que experimenta dolor, temor y crueldad se disocia para no tener que asimilar lo que pasa. La disociación puede manifestarse en una amplia escala que va desde el soñar despierto en condiciones normales hasta el trastorno de identidad disociativo (TID), en el que la persona desarrolla diferentes partes del yo, en el que los pensamientos y sentimientos existen literalmente en mitades independientes del cerebro. De acuerdo con estos investigadores, la mayoría de las personas que ejercen la prostitución a las que entrevistaron *no* sufrieron trastorno de identidad disociativo. Muchas dijeron que estaban deprimidas, mientras que los autores afirman que esto demuestra que todavía tienen un yo integrado. Por otro lado, la mayoría de ellas mostró síntomas del llamado síndrome disociativo somático: habían perdido la capacidad de sentir determinadas partes del cuerpo (Ross et al., 2003, pp. 206-207). Esto es lo que sucede cuando el sexo se convierte en trabajo, porque este “trabajo” no es algo que se produce y se evita. Aquí, el “trabajo” son el yo y el cuerpo propios. Las consecuencias son que el cuerpo se desconecta, se vuelve insensible y reniega de sus propias funciones.



### La lucha por la mujer

La mecanización, escribe Lukács, se impone “en el ‘alma’ del trabajador. Hasta sus atributos psicológicos son separados de toda su personalidad y colocados en oposición a ella a fin de facilitar su integración en los sistemas racionales especializados” (1923/1971, pág. 91). Esto es también lo que sucede cuando la sexualidad se convierte en trabajo: se mecaniza y se separa de la persona.

¡Pero eso —un trabajador mecánico— es precisamente lo que el comprador *no* quiere! No desea a una mujer que actúa como si no tuviera nada que ver con su personalidad. Quiere una mujer que actúe como si *no* estuviera trabajando, es decir una mujer caliente, excitada, sensual, a la que le encanta irse a la cama solo con él. El ideal del comprador es una mujer que entregue absolutamente todo su ser, una que realice el acto con la precisión de una máquina y el entusiasmo de un animal salvaje. En un foro electrónico en el que los compradores de sexo del mundo entero hacen una valoración de las prostitutas, la crítica más común es que la mujer actúa *como si se tratara de una tarea rutinaria*. “Mirar el reloj”, es una crítica usual y a menudo las tildan de “pasivas” y “aburridas” y hacen comentarios críticos sobre las mujeres que no permiten ni besos ni sexo anal u oral.

Y aquí llegamos al centro de la prostitución: la paradoja del comprador. Quiere y no quiere al mismo tiempo que la prostitución sea trabajo. Quiere comprar sexo, pero no quiere que la mujer se comporte como si se le pagara por realizar el acto. El comprador desea que la prostitución exista, pero no quiere que se parezca a la prostitución. Mientras más se asemeja a una tarea rutinaria —en la que la mujer actúa como cajera de una tienda de víveres—, más insatisfecho se siente. Poco importa lo mucho que la desee, sabe que ella lo está haciendo por dinero. Por lo tanto, exige constantemente algo más, algo genuino, algo real. Quiere poseer todo su cuerpo, toda su persona, todo su ser. El comprador se halla en estado perenne de autoengaño, que lo lleva continuamente a desear la posesión de lo que no puede ser comprado.

Este es el dilema principal de la prostitución y una de las razones por las que nunca puede llegar a ser un “trabajo como cualquier otro”: para que pueda existir, tiene que ocultar su naturaleza como trabajo. ¿Y quién es el responsable de ocultar esta esencia?

La mujer, naturalmente, la mitad que vende en la ecuación comercial. Ella trabaja con el sexo, pero tiene que fingir que no está trabajando.

Entre los hombres que compran sexo, a menudo encontramos la opinión de que no puede confiarse en las prostitutas, que son “mentirosas” —exactamente como señalaron Lombroso y Parent-Duchâtelet. Pero esta mentira es en realidad una de las exigencias de los hombres. Hay algunos compradores, hay que admitirlo, a los que les importa poco la teatralidad y que incluso disfrutan que la mujer se vea obligada a prostituirse. Pero hay muy pocos hombres a los que le gusta que alguien les diga: eres feo y hueles mal, hagámoslo rápido para que me pagues y pueda largarme. Sin la mentira no habría prostitución.

Hace unos años conocí a una mujer llamada María que ejerció la prostitución como acompañante en Barcelona. Entre otras cosas, hablamos acerca de si el sexo podría considerarse como trabajo. En su opinión, nunca podría ser así, precisamente debido a este dilema. “Sería trabajo sexual”, dijo,

... si masturbaras a alguien que yace acostado mientras ve una película porno: podrías hacer lo mismo una y otra vez, él no te tocaría, tú no te involucrarías. Pero tan pronto como él extiende la mano y te toca, te involucras emocionalmente —puede que tenga las manos frías, que sus caricias te molesten, pero de cualquier manera tienes que decir que es fantástico. Ahí es cuando deja de ser trabajo.

María comparó esto con el trabajo de un chef: el chef prepara la comida, pero no está obligado a comérsela. El cliente del restaurante come y el chef cocina. El chef puede ser vegetariano, pero eso no le impide preparar carne; lo hace porque es su trabajo. La prostitución, de acuerdo con María, es como si el chef se viera obligado a sentarse y comer con todos los clientes y decir que estaba delicioso, que era la mejor carne que había comido nunca, aunque fuera vegetariano.

Marx escribió que la mercantilización siempre oculta la relación social entre dos partes. Aquí se aplica esto al pie de la letra: la relación se disfraza de mercancía. Por eso es que el hombre quiere que la mujer esté disponible como cualquier otra mercancía: en las vidrieras, en los clubes de sexo y en la publicidad en línea.

Sin embargo, al mismo tiempo exige que la mercancía se vuelva a transformar en relación después que haya pagado: ahora, ella tiene que ser humana y verdadera e interesarse en él.

Por lo tanto, la prostitución es una eterna lucha a brazo partido. La mujer quiere mantener intacta su vida privada. El hombre que compra sexo quiere que todas las formas de contacto estén a la venta. Pero entonces el contacto pierde su encanto, se hace rutinario y él se vuelve a otra parte, como un turista que detesta el turismo masivo. El turista quiere librarse del comercio, pero cuando entra en contacto con lo auténtico esto último se comercializa. A medida que la comercialización se hace más evidente, el turista se siente cada vez más como turista, algo que le desagrada muchísimo y lo hace buscar un lugar que esté menos “explotado”. Por consiguiente, el destino turístico tiene que apelar a una fachada de autenticidad, simular las condiciones previas a la comercialización, al tiempo que cobra por el espectáculo. La prostitución funciona de la misma forma. La mujer tiene que trabajar cada vez más duro con el fin de ocultar la mentira al comprador.

La paradoja es que, mientras más se industrializa y se convierte en trabajo, la prostitución *se asemeja menos a este*. En su forma elemental, la prostitución funciona como una cinta de correr: una serie de folladas rápidas sin quitarse la ropa y sin que apenas haya contacto corporal. En su forma elaborada, la prostitución trata de presentarse cada vez más como relaciones sexuales normales entre personas. Al industrializarse la prostitución, las mujeres tienen que dejar de actuar como si trabajaran en una industria. ¿Por qué? Porque la industria exige cada vez más intimidad.

El siglo XXI ya ha sido testigo del surgimiento de una nueva forma de prostitución, llamada la experiencia de la novia (GFE, por sus siglas en inglés). En la GFE se supone que el encuentro debe parecerse lo más posible a una relación —debe haber besos, cenas románticas y conversación, además de sexo. Aquí, el límite de lo vendible está cerca de desvanecerse. Se supone que todo el ser de la mujer esté disponible. En la GFE, el comprador debe tener la posibilidad de ducharse con ella, besarla, pasar la noche juntos y a cambio pagarle por todo su tiempo. En los sitios electrónicos del mudo entero, las mujeres son valoradas de acuerdo con su desempeño en la GFE; los hombres se aconsejan unos a otros cuando las mujeres son amables y atentas y se previenen contra

las gruñonas y estresadas. Tal como se entiende en términos generales esta experiencia, todo lo que forma parte de una relación normal debe estar en venta. Un comprador, que firma como “Punter X”, lo dice todo:

La GFE es igual a una interacción “normal”, como la que podría tenerse con alguien con quien se sale en la vida “real”. Es una interacción mutuamente placentera entre dos personas. No hay explotación de ninguna de las partes. Por supuesto, hay besos y otras cosas que forman parte de la intimidad “normal” entre dichas personas.<sup>1</sup>

El comprador quiere obtener exactamente lo que suele ocurrir entre dos personas que se desean —pero lo quiere por encargo. No solo el sexo debe estar a la venta, sino toda la mujer. Palabras de amor y arrumacos, quizás, pero también cualquier otro tipo de *sexo* que él quiera tener. En cuanto la mujer no quiere lo que el hombre desea, se hace evidente que se trata de un servicio pagado y no de una relación romántica. En un sitio electrónico en inglés para compradores de sexo, donde aparecen valoraciones de todas partes del mundo, un hombre, con el nombre de usuario “Errol Flynn”, escribe sobre su experiencia con la agencia Girlfriend4aWeek de Columbia, donde los turistas pueden alquilar una “novia” durante su visita:

[F]ue una experiencia breve y romántica y esa parte me encantó. Ella nunca se opuso a tener sexo. Pero vamos, por el dineral que yo le estaba pagando, tendría que haberme dado la mamada de toda una profesional, para eso le estoy pagando. Tal vez lo hubiera hecho si yo hubiese insistido... pero eso habría acabado con la parte romántica de la experiencia, que era precisamente por lo que estaba pagando mucho.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> <<http://www.adultforum.co.nz/showthread.php?1968-Definition-of-GFE&highlight=GFE> >

<sup>2</sup> <<http://www.internationalsexguide.info/forum/showthread.php?2983-Girlfriend4aWeek.com> >

Se supone que sea una experiencia “romántica”, y que al propio tiempo ella haga lo que él le dice. En una conversación interactiva promovida por un foro de servicios de acompañantes en línea, los hombres coinciden en lo que debe ofrecerse durante la “GFE”: practicar sexo oral sin condón, dar besos de lengua profundos, dejar que el comprador le practique cunnilingus y permitir los llamados MSOG (múltiples descargas sobre objetivo), es decir, consentirle que eyacule varias veces sobre diferentes partes de su cuerpo.

En un foro de Internet sobre Tailandia, un hombre exclama poéticamente que la GFE es mejor que “cualquier otra relación emocional”, porque no solo consigue lo que quiere, sino que también puede botarla sin martirizarse si, por ejemplo, ella no quiere tener sexo cada vez que él lo desea:

Si a un hombre que vive esta experiencia no le agrada cómo van las cosas —ella se porta todo el tiempo como una bruja, quiere ir de compras a todas horas, nada más que quiere ver la televisión, no quiere tener sexo a menos que sea ella quien imponga las condiciones—, todo lo que él tiene que hacer, salvo raras excepciones y sin excepción alguna cuando ha extremado las precauciones para proteger su privacidad, es pagar lo que le debe hasta ese momento y pedirle que se pierda. Y no volver a verla ni escuchar hablar de ella nunca más. Hay muy pocos hombres casados que puedan hacer esto con tanta facilidad...<sup>3</sup>

A primera vista parece una relación normal, pero si a ella se le olvida quién paga y toma las decisiones, lo único que tiene que hacer es pedirle que se vaya.

Para trabajar con el sexo, la mujer tiene que dejar de considerarlo como sexo. Tiene que construir mecanismos de defensa para no ser afectada psicológica y sexualmente. Pero es exactamente esta visión del sexo como “trabajo” la que el hombre, el comprador, quiere descartar —quiere sexo, no trabajo. De todos los mecanismos de defensa que Høigård y Finstad catalogaron de fundamentales para las prostitutas, hay cuatro que son percibidos de manera muy

<sup>3</sup> <<http://www.thailandstories.com/article/non-fiction/essays/why-the-gfe-is-the-best-of-all-possible-worlds.html>>

negativa por los compradores: limitar el tiempo, desconectarse, establecer límites físicos y evitar los compradores que comiencen a importarlos. La modalidad de prostitución conocida como GFE puede durar días y la mujer tiene que estar presente física y psicológicamente y mantener disponible todo su cuerpo.

Una de las estrategias de defensa más antiguas y conocidas es prohibir los besos. Todo el que haya visto una película de Hollywood sabe que las prostitutas no besan a sus clientes. Besar es lo primero que se hace en la mayoría de los encuentros sexuales, pero es algo vedado en la prostitución. No es casual que sean específicamente los besos lo que se prohíbe en la prostitución, escriben Høigård y Finstad (1992, p. 67):

No es algo raro que sea la boca a la que se le dé esta posición sagrada. La boca es el órgano que utilizamos desde la primera relación absorbente que tenemos con la vida, la relación con la madre. La boca es el medio que empleamos para tomar el alimento de subsistencia. La boca es el instrumento de expresión. La boca es el más importante canal de comunicación con los demás. La boca, no los ojos, es el espejo del alma.

Pero esto molesta a muchos compradores. Millones de hombres han formulado la misma pregunta: ¿Por qué no puedo besarte? La ausencia del beso es la alarma que indica que ella no lo desea. La ausencia del beso revela la mentira que tan desesperadamente él quiere olvidar. Y por eso los hombres han encontrado una manera de incorporarlo. Hoy en día, el beso es algo “normal” entre las prostitutas acompañantes. En este caso no basta con que la mujer le ofrezca al hombre todo su cuerpo, tiene que ser también todo lo que él desea —masajista, estrella porno, prostituta, terapeuta y una chica muy agradable, todo en una. Lo que más agradece el comprador, como hemos visto, es su *compromiso emocional*. Quiere que bese con pasión y que el deseo sea recíproco. En todo momento quiere tener pruebas de su participación emocional, pruebas de que ella se entrega tanto como él. Al mismo tiempo, en los manuales para “trabajadoras sexuales” se advierte: “No se relaje después de realizar el trabajo, este podría ser el momento en que él la ataca. ¡Relájese cuando él se haya ido!” (Malarek, 2009, p. 211).

Abundan las quejas sobre mujeres que muestran abiertamente su indiferencia. La mujer debe dar la impresión de que lo disfruta tanto como él, y muchos hombres creen en realidad que es así: en los foros se jactan de las prostitutas “que se vienen varias veces”. La razón no es que el hombre se preocupe por el orgasmo femenino, como podrían creer algunos románticos. Es mucho más que eso. Es, en parte, una cuestión de orgullo: si cree que ella lo ha disfrutado se sentirá satisfecho de su virilidad y se irá aún más complacido consigo mismo. Pero lo más importante, cuando ella finge placer le ayuda a olvidar que realmente todo no es más que prostitución. Un francés enojado y decepcionado, escribe sobre una brasileña: “Por desgracia, no hubo nada de sensualidad. Betyna no hace nada. ¡Actúa mecánicamente, para nada es una cortesana experta! Se moja, pero así y todo se aplica mucho lubricante antes de la penetración. Me folla un poco, pero es un mete y saca sin erotismo”.<sup>4</sup> Y concluye: “180 euros por una mamada con condón y sin besos, ¡es un robo a mano armada!”. Otro hombre advierte: “¡Ni se les ocurra hacerlo con Sonya la rusa!”. Para ella, la prostitución se parece mucho a la esclavitud salarial porque “usa condón para las mamadas. Nada de beso francés profundo ni de socialización, solo gruñidos y estrés. En una palabra, nada de GFE, demasiado breve, comercial y banal.”<sup>5</sup> Que un comprador diga que la prostitución es “demasiado comercial” puede parecer extraño y paradójico, pero esta es una de las críticas más comunes a las prostitutas acompañantes. Él paga por un servicio, pero ella no puede revelar en ningún momento que lo hace por dinero. Un neozelandés escribe: “En mi caso, salir con una acompañante es más que sexo, es una especie de *contacto humano íntimo en su forma más pura*, así que en cierto modo lo que me brinda es también una forma de terapia” (énfasis de la autora).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> <http://www.escortfr.net/1681622/viewtopic.php?t=48050>. Consultado el 20 de marzo de 2009.

<sup>5</sup> <http://www.escortfr.net/1681622/viewtopic.php?t=52313>. Consultado el 20 de marzo de 2009.

<sup>6</sup> <http://www.adultforum.co.nz/showthread.php?770-Is-French-Kissing-amust-have&highlight=GFE>. Publicado el 8 septiembre de 2008.

Para la mujer, el requisito de ofrecer “contacto humano en su forma más pura” es una manifestación extrema de reificación. Es algo paradójico: mientras más “humana” parece la prostitución, más devastadora es para la vendedora, porque se le pide vender su humanidad, su ser. Cuando la prostitución consiste en palos de diez minutos sin quitarse la ropa, puede parecer mecánica, pero permite que la mujer conserve su humanidad. Cuando la prostitución se asemeja a una cita normal, la mujer tiene que involucrar todo su ser. En la prostitución callejera la violencia es más frecuente, pero en la modalidad de acompañante predomina la reificación. Todos los aspectos de la vida social y sexual están en venta. En una revista sueca de papel satinado para adolescentes, se publicó el relato sobre una acompañante anónima con el título: ‘Jag säljer sex–och gillar det också!’[“¡Vendo sexo y de verdad que me encanta!”] (*Vecko–Revyn*, 2007). La escritora dice: “Hay muchas como yo cuyo aspecto les favorece, tienen un cuerpo atractivo y sensual, una personalidad interesante y adoran el sexo. Para mí, es una concepción elegante del negocio”.

Describe con claridad cómo su yo no es sinónimo de su cuerpo; “tiene” un cuerpo atractivo y sensual. Esta visión no es algo anómalo en la sociedad actual. Todos convertimos nuestro cuerpo en objeto. Pero en este caso hasta su personalidad se transforma en mercancía. Tener una “personalidad interesante” se convierte en una especie de materia prima que la acompañante anónima pone a la venta. Aquí observamos una clara distinción entre su ser y la mercancía que se compra, el yo y el cuerpo, tan sumamente avanzada que *hasta la personalidad de uno es parte de la mercancía*. En lugar de un encuentro entre dos personas que *son*, hay un encuentro de lo que dos personas *tienen*. Como señala Lukács, la reificación se caracteriza por el hecho de que

estampa su huella en toda la conciencia del hombre; sus cualidades y habilidades ya no son parte orgánica de su personalidad, son cosas que puede “poseer” o “desechar”, como los objetos diversos del mundo exterior (1923/1971, p. 100).

Lo que caracteriza a un proceso de reificación es que partes de un todo orgánico que existían con anterioridad se transforman en funciones independientes: la sexualidad se divide en “servicios”



diferentes, de manera que partes del cuerpo de la mujer estén disponibles dentro y fuera de sí mismas. Cada parte del cuerpo se convierte en una mercancía que puede ser comercializada y vendida como si existiera por sí sola. Lukács afirma (1923/1971, p. 93):

Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también la estructura cosificadora penetra, en el curso de su desarrollo cada vez más profunda, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres.

En Australia ha surgido un nuevo tipo de prostitución: ahora se vende el *amamantamiento*. Las mujeres que han dado a luz recientemente pueden ofrecer el “servicio” de leche materna durante el acto de prostitución. Los hombres pueden pagar una suma para beber esta leche. No ha habido protestas de las organizaciones que dicen representar a las personas que ejercen la prostitución. Por el contrario, esta actividad es alentada por el Colectivo de Prostitutas de Victoria (PCV) como buena forma de ganar dinero extra: “Para algunos hombres, beber la leche materna puede resultar excitante o relajante” y las mujeres “pueden incluso cobrar más” por este servicio (en Sullivan, 2007, p. 125). Louise Eek también describe la expansión de “servicios” en su libro *Att Köpa eller Köpas (Comprar o ser comprado)*:

En el decenio de 1970, uno de los servicios solicitados con frecuencia en clubes porno suecos era el “masaje oral”... En el de 1980, posar con orine y excremento se puso de moda, y en el de 1990 se pedían poses anales y sadomasoquistas. A comienzos del decenio de 2000, los servicios se han vuelto más brutales que nunca (2005, p. 83).

### El dilema del comprador

El comprador de sexo es engañado —de ahí el término “bacalao”: traducción literal de la jerga sueca para “cliente”, que significa los ojos vacíos y la boca abierta del idiota. La mujer sabe que lo que le ofrece es solo una ilusión. La falsa conciencia del hombre es la base de toda la prostitución, ya que cierra los ojos ante lo que sabe que es cierto: que la mujer no lo desea y que ni siquiera le gusta. Prefiere la ilusión de que puede comprar “contacto humano

íntimo en su forma más pura” —que puede comprar no solo su aprobación, sino también su ser. Los compradores de los foros de Internet pueden ser descreídos y desalmados en muchos aspectos, pero en un sentido dan muestras de la más absoluta ingenuidad: cuando hablan del placer de la mujer. Muchos escriben que la prostituta “tuvo un orgasmo” o “lo disfrutó”. En el fondo, deben saber que esto no es cierto y se enojan, por lo que desprecian a la prostituta porque los ha engañado.

El comprador vuelca la responsabilidad de su dilema en la mujer: si no lo engaña lo suficientemente bien, se queja. Él exige que *ella* resuelva el problema y cierre la brecha. Ella debe fingir y mentir, hacerle cumplidos y gemir, sonreír y fingir placer. Su deber es convencerlo de que esto no es prostitución. Por consiguiente, la mejor prostituta es la que no actúa como tal, pero nunca olvida que lo es.

En comparación con el comprador, la prostituta se halla en una situación mucho más clara. Se conoce todo el juego y lo desprecia por dejarse engañar. Sabe que oculta algo “verdadero” “detrás del telón”, algo a lo que él nunca tendrá acceso. Ve mucho más de su verdadero yo que lo que él jamás verá del suyo, porque él está allí en su tiempo libre mientras ella está “en el trabajo”.

Pero ella también vive en un estado de falsa conciencia, al creer que es posible venderse y protegerse al mismo tiempo, darle lo que quiere y permanecer intacta. Tendrá que encarnar la duplicidad que él exige: decirle al mundo que solo está haciendo su trabajo, un servicio como cualquier otro que no la afecta, y al mismo tiempo asegurarle a él que está excitada, loca por él y lo ama más que a nada. Y es ella la que paga el precio más alto por la duplicidad que en realidad le corresponde a él. Es él quien ha creado la paradoja imposible de comprar agradecimiento e intimidad, pero le traslada a ella la responsabilidad de decidir cuánto hay de uno y de otro. Es ella quien tiene que hacer realidad la mentira del hombre. Como resultado, él se siente íntegro a costa de ella, mientras que ella se divide. Sus mecanismos de defensa, destinados a proteger su yo, lo que hacen realmente es corroer su unidad. Høigård y Finstad subrayan: “*Todas* las demás mujeres que entrevistamos describieron cómo, a la larga, era imposible preservarse su ser y su vida emocional al recurrir a la prostitución” (1992, p. 107, énfasis del original). Esta división, lingüísticamente seductora y simple, a menudo resulta imposible de mantener en la realidad.

Los investigadores estadounidenses Colin A. Ross, Melissa Farley y Harvey L. Schwartz, que analizaron el trauma en la prostitución (2003), citaron a una mujer que practicaba la prostitución en un club de striptease cuando dijo:

Cuando estoy trabajando, lo que mis manos encuentran cuando tocan mi cuerpo es el “producto”. Cuando estoy fuera, mi cuerpo tiene continuidad, integridad... Anoche, tumbada en la cama después de trabajar, me toqué el vientre y los senos. Se sentían como los de Capri [su nombre en el espectáculo de *striptease*] y se negaron al cambio. Cuando [su pareja] me besó, sin darme cuenta me alejé de su roce. Conmocionados, nos apartamos y nos miramos el uno al otro. De alguna manera el cristal se había roto y él se había convertido en uno de ellos (pp. 207-208).

Funari baila en un club de *striptease* y siempre finge impulsos sexuales, se toca el cuerpo como si se tratara de un “producto”, simula que está excitada, pero sabe que no es más que una actuación. Al mismo tiempo, quiere mantener la integridad orgánica de su cuerpo cuando llega a casa y hace el amor con su pareja. A la larga, no funciona la teoría de mantener los dos yo separados. El producto —la mercancía— asume el control, se abre camino en su cuerpo, incluso en su tiempo libre. Ulla, una de las dirigentes de las protestas de Lyon de 1975, ilustra el dilema de esta forma: “Realmente quiero vender mi cuerpo, mi carne, pero no mi yo. Y tanto en el placer como en el dolor, el que tiembla es el yo. El que vive es el yo. Y no hay duda de que lo pongo en peligro” (Ulla, 1980, p. 122). Lo expresa con toda claridad: quiere vender su carne, no su yo —¡pero el yo tiembla en la carne! La separación es una ilusión. Cuando Sara, la sueca, habla de su experiencia en la prostitución, dice:

[S]entía que cada vez que dejaba a un hombre penetrarme, una parte de mí desaparecía. Y se me ocurrió preguntarme no hace mucho tiempo, “¿qué es lo que he hecho? ¿Cuántos hombres no han estado dentro de mi cuerpo? ¿Cuántos no han tocado mi cuerpo?”... Y entonces pienso: es evidente que estás presente psicológicamente y que eso te afecta. Por eso creo que tiene que ver *conmigo* y con mi integridad. Mi cuerpo... Y así dejo que lo utilice un hombre

tras otro... No importa cuánto me desconecte, mi *alma* se sigue desgastando (en Nagata y Lundbom, 2007, p. 27).

Téngase en cuenta que primero describió su cuerpo, a los hombres que estaban dentro de su “cuerpo”, pero luego pasó a utilizar las palabras “yo” y “mi alma”. Dicho de otra forma, fue incapaz de mantener la distinción: su cuerpo resultó ser más que eso, resultó ser su propio yo. Anne Mignard escribió en *Les Temps Modernes* (1976):

El lema feminista: “Mi cuerpo me pertenece”, me parece absurdo porque siempre se interpreta literalmente. ¿Qué significan las palabras? Una no *posee* su cuerpo, una *es* el propio cuerpo. “Mi cuerpo soy yo”. No un objeto o instrumento separado del yo, algo que puede ser vendido, alquilado, abandonado o guardado para una —pero siendo el mismo. Una no se pertenece a una misma, es una misma. Por ello, cuando las prostitutas afirman que son dueñas de sus cuerpos aparentemente reflejan esta misma alienación.

Y el relato sobre la trabajadora sexual se caracteriza precisamente por el mismo estado de conciencia falsa. Ya quedó claro que su núcleo ideológico es la idea de que se puede vender el cuerpo, vender “sexo” sin vender el yo. Pero, ¿qué es esta idea sino precisamente un modelo de la disociación que tiene lugar en la prostitución? Lo que se hace con el relato sobre la trabajadora sexual es *idealizar la reificación y la división que ocurre en la prostitución*. Lo que acontece físicamente en la prostitución, la desconexión, ocurre de manera *discursiva* en la retórica de la trabajadora sexual. El trauma se convierte en ideal. El relato sobre la trabajadora sexual dice: el yo dividido no solo es posible, es lo ideal.

Las entrevistadas por escritores como Petra Östergren describen con precisión la misma experiencia de disociación observada por los investigadores de traumas, pero ella las presenta como *modelo positivo*. “Al igual que muchas otras trabajadoras sexuales, Johanna señala que en realidad no vende su yo, sino sus servicios sexuales”, escribe Östergren y cita a Johanna con admiración cuando dice: “No es algo para débiles” (2006a, pág. 189). En otra parte, destaca: “Karin mantiene sus sentimientos alejados del trabajo y cuando termina dice que todo quedó atrás. Cree que esta es la forma en

que debe hacerse, pues de lo contrario una mujer que vende sexo se volvería loca”. (pp. 183-184).

Aquí se describe como algo positivo considerar el sexo como algo carente de emociones y el cuerpo como una herramienta; así es “como tiene que hacerse” y una mujer que no puede separar el cuerpo del yo no es la persona adecuada para este trabajo. La fortaleza de que nos habla radica *en la capacidad de desconectarse*. Cuando la mujer repite su mantra: No estoy aquí, pronto se va a acabar, ¿qué voy a comer?, solo faltan diez minutos, piensa en el dinero, el relato sobre la trabajadora sexual viene a socorrerla. Dice: No, no estás aquí. Tú eres una mujer de negocios, una empresaria: lo que se prostituye es solo una “cosa”. Enfréntalo, ¡eres fuerte, una heroína! El relato sobre la trabajadora sexual actúa como una porrista, parada en la zona que rodea el campo de juego, vitoreando al yo dividido. Convince a la sociedad de que esta división es normal y que puede lograrse sin dañar al yo. Incluso promueve la prostitución como habilidad que solo poseen los fuertes. Como ideología política, es increíblemente cruel.

El mito de “la puta feliz” era diferente, se basaba en lo que el comprador quería escuchar, que las mujeres que ejercen la prostitución eran calientes buscadoras de placer, que se vendían para tener más sexo. Era una historia ingenua e idealista. El mito de la trabajadora sexual se acerca más a los mecanismos de defensa de la prostituta. Es impúdico y tan oscuro como la noche más negra porque proviene de la realidad de la prostitución. Con este mito se reafirma que conviene más a una mujer que le paguen por tener sexo que, como expresa Östergren, “ofrecerle sexo a los hombres de forma gratuita”, como si el sexo fuera siempre algo que las mujeres “ofrecen” a los hombres, como si nunca tuviéramos sexo porque sí (2008). En esta ideología encontramos una mezcla de androfobia y misoginia porque en esta historia se afirma que las mujeres nunca querrían verdaderamente estar con los hombres a menos que se les pagase, como si no pudiéramos amar a los hombres y desearlos sin tener la vista clavada en su billetera. Hay resignación, cinismo y falta de esperanza de un mundo mejor. De acuerdo con esta historia, lo mejor que pudiera suceder sería que hubiera un poquito menos de asesinatos de prostitutas y lugares un poquitico mejores donde trabajar. Al parecer, hombres y mujeres no pueden encontrarse nunca ni tener relaciones sexuales solo porque

lo desean mutuamente. El sexo siempre será algo que la mujer “ofrece” al hombre por su bien, en cuyo caso también debería ser pagada generosamente por ello.

Para los hombres, esta es una visión lamentable y por ello a los compradores debería desagradarles la idea de la prostituta como trabajadora. Aun así, los compradores aceptan el relato sobre la trabajadora sexual porque saben que su objetivo fundamental es fomentar la existencia del tipo de prostitución que quieren. Al mismo tiempo, se aferran al mito de la “puta feliz”. Esto nos deja con dos mitos diferentes: la idea del comprador acerca de la “puta feliz” y la de la vendedora sobre el trabajo sexual racional. Son tan inherentemente contradictorios como la propia prostitución.

### La historia posmoderna: Dialéctica falsa

A simple vista, el relato sobre la trabajadora sexual parece ser una que abarca la complejidad de la vida. Con ella se insiste en que “hay experiencias tanto positivas como negativas de la prostitución”, y se alega que presenta una imagen matizada que comprende todos los aspectos de este asunto. Esta historia apunta al desarrollo y la sensibilidad ante los cambios. Un objetivo importante que se persigue con ella es eliminar el supuesto prejuicio del feminismo radical. Es difícil encontrar un texto sobre la “trabajadora sexual” en el que no se vilipendie a las feministas radicales; ni siquiera parece posible contar el relato sobre el trabajo sexual sin una diatriba introductoria acerca de las feministas radicales que piensan que todas las prostitutas son víctimas y que impiden que se alce cualquier otra voz.

Estas diatribas nunca incluyen una definición de lo que es el feminismo radical; siempre se le describe, por medio de generalizaciones desmesuradas, como enfoque extremo: dogmático, andrófobo y hostil al sexo. En cambio, el relato sobre la trabajadora sexual ofrece la alternativa de su propio feminismo “sexo-radical”, que pretende ser abierto, sutil y sensible a las contradicciones. Pero si examinamos los datos de la prostitución, nos percatamos de que el análisis que hacen las feministas radicales no es para nada exagerado. Todo lo que se señala en este análisis acerca de la violencia manifiesta en la prostitución es válido, pero apenas se queda en la superficie. Hay mucho más sobre lo que aún no se

ha escrito. En resumen, el feminismo radical acierta a la hora de describir la realidad de la prostitución.

En mi opinión, los problemas con el feminismo radical no son sus descripciones de la realidad, sino su análisis de la prostitución que, en ocasiones, se ve permeado por el inmovilismo. Me parece que cuando en las obras de las feministas radicales se presentan pruebas abrumadoras de la violencia de los hombres contra las mujeres, sin ofrecer un modelo positivo de relaciones entre ambos, puede fomentarse la desesperanza. Las posiciones sociales parecen congeladas, inmutables. Como el análisis de las feministas radicales ofrece pocos modelos de heterosexualidad positiva, la mujer heterosexual queda apabullada.

Pero esta situación no se limita al feminismo radical. De hecho, el mismo proceso es válido para muchos movimientos sociales como resultado de la marginación de las fuerzas radicales. Los que no adoptan el orden neoliberal imperante corren el riesgo de que se les encierre en un análisis estático y se les inmovilice. Dejan de apreciar las posibilidades de cambio, dejan de buscar soluciones, dejan de tener esperanza. Esta posición de encierro siembra las semillas de la desesperanza y la idea de que el cambio es, después de todo, solo superficial. Esto tiene lugar no solo en los movimientos sociales, sino también en el arte, la literatura, la religión y las relaciones. Un movimiento social debe ser capaz de identificar las contradicciones de la sociedad, *tal y como se producen en este momento* y lo que es más importante, hallar las semillas del cambio.

Sin embargo, donde termina la dialéctica comienzan el posmodernismo y el relativismo. Viví esta experiencia en grupos feministas de finales del decenio de 1990, cuando las mujeres, cansadas de tratar de enfrentar constante y activamente todos los problemas de la sociedad, decidieron explorar la teoría “*queer*”, más fácil de digerir. En la identidad *queer*, todo estaba bien mientras que fuera genial y la sociedad en su conjunto lo desaprobara. Aunque las feministas radicales habían realizado un análisis exhaustivo de la opresión de las mujeres por parte de los hombres, digerir por completo estos conocimientos e integrarlos a la vida representa un enorme desafío. A la larga, no todas las mujeres desplegaban la energía requerida para ello. Sobre todo cuando se lleva una vida

heterosexual, puede resultar una carga muy dura de soportar amar a hombres y al mismo tiempo comprender plenamente el concepto de su opresión avasalladora contra las mujeres. Los seres humanos tienen una propensión natural a la dialéctica, lo que también explica por qué algunas feministas se sintieron atraídas por el relato sobre la trabajadora sexual. Es una historia que *parece* destacar matices y complejidades y *afirma* escuchar voces distintas. Es una historia que *afirma* poder lidiar con las contradicciones de la vida.

No obstante, esto no es más que la publicidad del embalaje. En realidad, el mito de la trabajadora sexual *es* estático y paralizante. No logra determinarse de dónde viene ni a dónde se dirige la prostitución.

La única contradicción que elogia con entusiasmo es que la prostitución desafía y al mismo tiempo reafirma el patriarcado: la prostitución puede ser tanto una experiencia negativa *como* positiva, puede ser tanto opresiva *como* liberadora. Pero, ¿dónde está el cambio? ¿Cuál es el rumbo? Si la prostitución puede ser liberadora y opresiva a la vez, se impone conocer qué es realmente la mayor parte del tiempo. Y sobre todo: se impone conocer a dónde se dirige ella y a dónde nosotros. Pero no hay respuesta a ninguna de estas preguntas, las contradicciones se mantienen. En lugar de emplear la frase simplista “todo es o blanco o negro”, el relato sobre la trabajadora sexual plantea la noción de que “todo es *tanto* blanco como negro permanentemente”. De esta forma no se aborda la contradicción de manera dialéctica; por el contrario, se confirma un vacío como *statu quo*. La teoría *queer* no logra rebasar las dicotomías existentes entre lo moral y lo antimoral, la liberación y la censura, la virgen y la puta, lo positivo y lo negativo. Lo más que ha hecho esta teoría es combinarlas en un sinfín de variaciones novedosas. Aunque esta sea una forma de tratar las dicotomías, se convierte en un juego de nunca acabar. El hecho de que la teoría *queer* siempre vuelva a estos conceptos dicotómicos dice algo sobre lo cómoda que se siente en su presencia.

El relato sobre la trabajadora sexual, al igual que toda la historia posmoderna, es un ejemplo de dialéctica falsa. Parece que ofrece apertura, movimiento y matices, pero nada se mueve y ninguna puerta se abre. *De hecho*, “*el movimiento*” *equivale a relativismo estático*. Cuando los marxistas hablan de dialéctica, se refieren a cómo la sociedad se desarrolla sobre la base de contradicciones.



Una situación aparentemente homogénea siempre contiene su propio contrario, las semillas de su propia desaparición, por lo que es tan importante identificar dichas semillas. Pero cuando los posmodernistas hablan de contradicciones, nunca hay movimiento entre ellas —no van a ninguna parte, simplemente existen. La vida es una sencilla contradicción estática y, por consiguiente, nunca podremos entender nada realmente —mucho menos efectuar cambios.

En vez de contradicciones productivas y dinámicas, la historia posmoderna prefiere las excepciones. El viejo adagio *la excepción confirma la regla* muestra que las cosas pueden ser ciertas y al tiempo haber excepciones. La prueba de que existen excepciones no excluye la posibilidad de generalizaciones. Los posmodernistas, por otra parte, afirman que *la excepción invalida la regla*, en cuyo caso basta con *una* excepción para excluir una generalización. Por ello, Petra Östergren puede decir que hay prostitutas que disfrutan lo que hacen, sin tener en cuenta el 89% de todas las prostitutas que, de acuerdo con el mayor estudio internacional jamás realizado, desean abandonar la prostitución (Farley et al., 2003, pp. 33-34). Para los posmodernistas, la excepción no solo invalida la regla: la excepción es la regla.

### La salida

Un hombre en Cataluña me contó la siguiente historia: pensaba casarse en breve y unas semanas antes detuvo su automóvil en la calle para un palo rápido pagado. Negoció con una mujer, ella entró en el auto y él la reconoció al reflejarse la luz en su rostro. Era la hermana de su futura esposa. El choque fue mutuo. El futuro cuñado: cliente. La futura cuñada: puta. Se miraron por un momento sin decir una palabra. Entonces ella salió del auto como una exhalación y tiró la puerta. Ninguno de los dos mencionó el incidente al resto de la familia.

El acto de prostitución, tan normal para esas dos personas, no pudo consumarse en ese momento. Porque, después de todo, la prostitución *no* es solo un trabajo como cualquier otro. Nadie va a ejercer la prostitución con todo su ser. Cuando dos personas se encuentran como comprador y vendedora, son sus otros yo los que se topan. No es el futuro esposo ni la cuñada, sino la otra cara de la moneda, el “otro yo”. El relato del catalán es como un rayo: las

máscaras caen y la tragedia toma vuelo —las verdaderas personas detrás de las máscaras se miran directamente. Cuando se revela el yo en medio de la prostitución, la crueldad de la actuación se hace obvia: la prostitución se convierte en algo imposible. Como señalan Hugo Letiche y Lucie van Mens:

Si se obliga a las personas a reaccionar sin que puedan mantener la distancia normal entre ellas, si se amenaza con destruir la alienación, si se frustra la reificación, el público no sabrá cómo reaccionar. El “holismo” es desconocido, amenazador y subterráneo (2002, p. 180).

Un rayo tan inesperado puede afectar a la sociedad en su conjunto. En un momento de turbulencia y agitación social, toda una sociedad puede experimentar un proceso de desenmascaramiento colectivo, tal como sucedió en los decenios de 1960 y 1970. Lo que caracterizó los estudios sociológicos del decenio de 1970 fue el deseo de trabajar de consuno con las personas a quienes se investigaba a fin de reconocerlas como sujetos, evitar convertirlas en objetos y eliminar la brecha entre el investigador y “el otro”. De acuerdo con *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (1970), el investigador académico tiene que vivir con las personas que estudia, ya que la experiencia es el único camino hacia el conocimiento.

Hanna Olsson, al reflexionar sobre su experiencia investigativa con prostitutas, señala que “el equilibrio... es particularmente difícil, es decir, identificarme con la persona con quien me reunía y asimilar lo que me decía, al tiempo que mantenía mi propia perspectiva para el trabajo analítico e interpretativo” (1987, p. 11). Y añade:

No es la distancia la que me ayuda a entender esta batalla, sino la cercanía. La cercanía hace añicos todas las leyes sociales que refuerzan la desigualdad, mientras que la distancia facilita un enfoque jerárquico de la valía humana. Y cuando se logra eliminar este límite es posible adquirir nuevos conocimientos sobre las personas y los fenómenos sociales (p. 1).

Olsson anota en su diario de investigación cómo cambió al adentrarse en la realidad de la prostitución. Fue una experiencia corporal, físicamente perturbadora, porque adoptó una forma

novedosa desde el punto de vista histórico: como una persona que se encuentra con otra. No como doctora ni criminóloga que va a estudiar un objeto, sino como persona que tiene que llegar a conocer a otra, a un sujeto, para entenderlo, no solo con el intelecto, sino también con el cuerpo. La identificación con “la puta” comenzó a invadir sus sueños. Olsson señala: “Y tenía que aceptarlo, experimentarlo en mi cuerpo.” Fue presa de un miedo físico que penetró su cuerpo. Cuando llegó a conocer mejor a las mujeres que entrevistaba, también comenzó a desarrollar un yo dividido. Lo recuerda así:

No fue hasta ahora que comencé a entender en serio que la violencia y el ataque aparecían de diferentes formas en casi todas las entrevistas. Mi alianza [con las prostitutas] se fortalece y me resulta cada vez más difícil trazar una línea entre el trabajo y yo misma. A veces siento que mi alianza con ellas es mayor que con la investigación... No encuentro vínculo alguno entre lo que estoy viviendo y “la vida real”. No puedo describir cómo me siento realmente. Comienzo a entender cómo la vida de una mujer se ve afectada por la prostitución... He desarrollado dos yo. El yo de la prostitución y el mío propio. Y ambos tienen que mantenerse separados. Es la única manera de sobrevivir (pp. 7-8).

Lo que Olsson describe es revolucionario. Se acerca tanto, que ella misma experimenta la división típica de la prostitución. Su cuerpo comienza a vivir en la prostitución y esto la estremece. Y, al “sentirla en su cuerpo”, llega a entender por completo lo que es la prostitución.

Ahora, los holandeses comienzan a darse cuenta, por segunda vez, de algo que habían reconocido y manejado hace 100 años: que la prostitución legalizada conduce a la trata. En la actualidad, Holanda es un centro para las bandas de tratantes y la pornografía salvaje (Koh Bela, 2007). La prostitución ilegal florece dentro de la prostitución legalizada y alrededor de ella. Las autoridades holandesas introducen ajustes con lentitud. El número de vidrieras del Barrio Rojo ha disminuido. También Alemania se ha visto obligada a admitir que con la legalización de la prostitución no se alcanzó ninguno de los objetivos trazados. El enfoque sueco

ha sido bien recibido en el plano internacional, y tanto Noruega como Islandia han promulgado leyes similares para multar a los compradores. Francia e Irlanda también avanzan por este camino. El cambio no es solo una fantasía, un sueño utópico, sino algo posible en nuestra época.

\* \* \* \* \*

Pero en la actualidad la prostitución no se limita a la sexualidad. Se ha expandido a otras partes del cuerpo femenino. Desde hace treinta años somos testigos del comercio con el embarazo. Ha surgido un tipo de prostitución reproductiva en la que las mujeres son inseminadas y embarazadas a cambio de dinero. Se les paga para que tengan hijos ajenos, que entregan poco después del nacimiento. Esta forma de prostitución se llama “subrogación”.

PARTE II  
La maternidad por encargo



## Capítulo Cuatro

### La realidad de la subrogación

En una clínica de Anand (norte de la India), las mujeres dan a luz niños occidentales. Los óvulos de mujeres blancas se inseminan con el semen de hombres blancos y el embrión se implanta en el útero de mujeres indias. Los niños no tendrán rasgos de las mujeres que los parieron. Tampoco van a llevar sus apellidos ni llegarán a conocerlas. Después de dar a luz a los niños, las indias los entregan. Firman un contrato y reciben entre 2 500 y 6 500 dólares estadounidenses en el momento en que dejan de ser responsables de los niños que acaban de parir. Para las mujeres, que en su mayoría son pobres y proceden de aldeas cercanas (Haworth, 2007), el pago puede equivaler hasta a diez años de salario (Vora, 2009). Por lo general, los compradores son estadounidenses, europeos, australianos, japoneses o indios ricos, parejas heterosexuales sin hijos, hombres homosexuales y hombres solteros. En entrevista concedida en 2008 a la BBC, Rubina, madre de alquiler india, declaró: “Es un milagro. Me preguntaba cómo me las arreglaría para traer al mundo un bebé estadounidense tan hermoso, totalmente blanco. No podía creerlo, estoy muy feliz”. Tenía dos hijos, uno de ellos padecía de un soplo cardíaco y requería una intervención quirúrgica; tener un hijo para una pareja estadounidense era la única manera de poder pagar la operación (Thakur, 2008).

La maternidad por encargo parece ser cosa de ciencia ficción, pero es una industria legalizada y floreciente en los Estados Unidos, Ucrania, la India y otros países. En la India, miles de niños han nacido mediante la subrogación. En 2006, los analistas calcularon que el valor de la industria india de la maternidad subrogada ascendía a 449 millones de dólares estadounidenses, debido a sus grandes

posibilidades de crecimiento futuro (Chopra, 2006).<sup>1</sup> Dos suecos contaron cómo habían pensado en la India para poder tener hijos. “Para mí no es un problema que las mujeres hagan esto por motivos puramente económicos. Todo lo contrario, hasta cierto punto creo que es más bien saludable ver la maternidad desde esta óptica”, dijo uno de ellos en entrevista con la Radio Sueca (*Sveriges Radio P1*, 29 de mayo de 2008).

En la maternidad subrogada, la mujer es objeto de inseminación o del implante de un embrión en el útero. Cuando da a luz, al cabo de nueve meses, entrega al niño a los padres biológicos. Puede ser de forma gratuita o mediante pago, pero en todos los casos la mujer firma un contrato en el que se compromete a dar a luz un niño de otros. En Suecia no se ha legalizado ni la maternidad comercial ni la “altruista”, pero cada vez se exige más su legalización. En 2012, el parlamento sueco se pronunció porque se investigara la posibilidad de implantar la subrogación en el país.

### Antecedentes

El comercio con el embarazo tuvo sus orígenes en los Estados Unidos en el decenio de 1970. En los periódicos estadounidenses comenzaron a aparecer anuncios en los que hombres cuyas esposas eran infértiles buscaban mujeres que estuvieran dispuestas a parirles un hijo a cambio de pago. Las mujeres eran inseminadas y los hombres “adoptaban” a sus propios hijos. Todo se llevó a cabo a pequeña escala y casi de manera anónima.

Sin embargo, fue solo una cuestión de tiempo. Pronto, alguien descubrió el potencial que encerraba la subrogación para obtener beneficios en gran escala. El abogado Noel Keane creó una agencia cuya misión era vincular a mujeres fértiles con parejas sin hijos. Sabía que muchas parejas estaban dispuestas a pagar grandes sumas por tener un hijo que estuviera relacionado genéticamente con el padre, y Keane se lo garantizaba. Halló la forma de forjarse una reputación mediante apariciones espectaculares en programas de

<sup>1</sup> En 2012, los ingresos de la industria del alquiler de vientres en la India se elevaba a 2.500 millones de dólares estadounidenses; véase < <http://www.medicaltourism.com/en/news/india-s-surrogate-mothers-bear-other-people-s-babies-to-escape-poverty.html> >.



entrevistas donde presentaba a su agencia como un movimiento benéfico de ayuda a las personas sin hijos. A las jóvenes se les ofrecía dinero y la posibilidad de ser reconocidas como buenas samaritanas. El propio Keane hizo una fortuna y la práctica se extendió. A finales del decenio de 1970 había varias agencias de este tipo en los Estados Unidos y por un tiempo fueron cuasi clandestinas (Chesler, 1989).

No obstante, no tardó mucho en aparecer la primera batalla pública por la custodia. En 1986, una mujer que había dado a luz en la clínica de Noel Keane se negó a entregar al niño. Mary Beth Whitehead, perteneciente a la clase media baja y madre de dos hijos, había accedido a tener un niño para los esposos Stern, de clase media alta. Whitehead fue inseminada con el semen de Bill Stern con la promesa de recibir 10 000 dólares estadounidenses cuando entregara al bebé. Pero después de dar a luz, Whitehead experimentó sentimientos por el niño que eran mucho más fuertes de lo que había pensado. En cuanto vio a su hija, no pudo renunciar a ella. Whitehead señala en su autobiografía:

En ese momento pensé: ¡qué clase de error he cometido! No quiero seguir adelante con esto. Quería fingir que no había sucedido, que la bebita era mía y viviríamos juntas. Por una parte me sentía culpable por la obligación que creía haber contraído con los Stern y estaba preocupada por lo que sentirían, y por otra me sentía muy obligada con la niña, como cualquier madre lo estaría con su hijo... Dios mío, pensé, ¿cómo se va a sentir cuando crezca y se entere de que la vendí por 10 000 dólares? Se sentirá como los esclavos de antaño (1989, p. 19).

Whitehead huyó con la bebita a la Florida. La policía la siguió y le quitó a la niña. Poco después, Whitehead amenazó con suicidarse. Se inició entonces un prolongado y difícil litigio. Madre contra padre, óvulo contra semen, clase baja contra clase alta, sangre contra contrato. El juicio acaparó la atención de todo Estados Unidos y dio origen al guión de una serie televisiva. Las feministas asumieron la batalla por el derecho de Whitehead de quedarse con la niña, mientras que los medios de comunicación lanzaron una campaña de difamación. El contrato de subrogación fue anulado en los tribunales, pero al final los Stern obtuvieron la custodia, pues

el juez decidió que al gozar de mayor estabilidad económica serían mejores padres (Jaquith, 1988, p. 31).

El caso llegó a conocerse como “Baby M” e hizo que en muchos estados de la nación se prohibiera la subrogación comercial. Pero entonces sucedió algo que reemplazó los veredictos de las batallas por la custodia y propició que la industria se desplazara al mundo en desarrollo. A inicios del decenio de 1990, el trasplante de embriones se hizo realidad, al poderse implantar el óvulo fecundado de una mujer en el útero de otra. De esta forma, la madre de alquiler podía dar a luz un niño que no tenía ningún vínculo genético con ella. Esto se conoce como “gestación subrogada”, que se diferencia de la manera tradicional en la que se utiliza el óvulo de la madre sustituta.

Fue exactamente entonces cuando países como la India comenzaron a interesarse por la industria de la subrogación. Con la subrogación tradicional, la industria se había limitado al mundo occidental. Una madre india hubiese tenido un hijo con rasgos indios. Pero de repente, gracias al milagro de la tecnología moderna, fue posible que una india pariera un niño blanco. De esta forma, los estadounidenses pagarían alrededor de la tercera parte de lo que tenían que pagar en su país y regresarían a casa con su hijo “propio”, aunque este hubiera pasado nueve meses en el vientre de una india. El trasplante de embriones también repercutió en los casos de custodia de menores procesados por los tribunales de los Estados Unidos. En uno de ellos, ocurrido en 1993 y casi idéntico al de “Baby M” —la madre cambió de opinión después del parto y quiso quedarse con la criatura—, el fallo fue que *ella no era la madre del bebé*. “No ejercía un derecho reproductivo, sino que prestaba un servicio” (Scott, 2009). Como el óvulo no era suyo, el embarazo no era maternidad sino un “servicio”, por lo que no tenía derecho sobre el niño que dio a luz. Esto se ha convertido en norma en los Estados Unidos, e incluso cuando el óvulo pertenece a una tercera mujer —llamada donante de óvulos—, la custodia se concede a los que pagaron por el niño.

La industria de la subrogación está en auge en todo el mundo. Es legal en los Estados Unidos, la India, Ucrania, Hungría, Corea del Sur, Sudáfrica, Israel y los Países Bajos y es objeto de debate en Francia. Gran Bretaña y Australia han legalizado la subrogación no comercial (véase Klein, 2011). En informes procedentes de China se señala que a las mujeres se les ofrecen sumas equivalentes

a 12 000 dólares por niño como resultado del comercio ilegal con el embarazo (*China Hush*, 9 de septiembre de 2009). Es difícil saber cuántos niños han llegado al mundo por medio de la subrogación porque pocos países acopian dichos datos. Las estadísticas oficiales de los Estados Unidos muestran que en el año 2000 hubo 1 210 intentos de gestación subrogada —es probable que esta cifra haya aumentado desde entonces (Spar, 2006, p. 82). Asimismo, ha habido parejas suecas que han encargado niños por medio de la maternidad de alquiler tanto en Estados Unidos como en países en desarrollo.

### Compradores y portadoras

Hasta ahora, las personas que deseaban tener hijos mediante la subrogación han sido principalmente parejas heterosexuales que viven en el mundo occidental. Tienen entre 35 y 45 años y, por regla general, han realizado estudios universitarios (Van Den Akker, 2007a, pp. 53-62). Como promedio llevan siete años tratando de tener hijos con ayuda de hormonas y de la fertilización in vitro (FIV) pero al final descubren que la mujer no puede procrear por diversos motivos (MacCallum et al., 2003). Un grupo de rápido crecimiento que busca madres sustitutas es el de las parejas homosexuales (en su mayoría *gays*) u hombres solteros que desean tener un hijo biológico. (En muchos países no se permite la adopción por parte de hombres solteros o parejas homosexuales.) Lo que tienen en común todas estas personas es que quieren tener un niño que esté relacionado genéticamente con el padre (o los padres, en el caso de dos hombres que a menudo “encargan” dos bebés), pero no quieren compartir la custodia con la mujer que da a luz al niño o a los niños. En el sitio electrónico [oneinsix.com](http://oneinsix.com), un hombre escribe: “Vi su sitio electrónico sobre la madre de alquiler. ¡Quiero saber el precio exacto (todo incluido) para conseguir un bebé! Quiero ser padre, ¿qué tengo que hacer? ¿Cuánto hay que pagarle a la madre de alquiler? Gracias”. Una mujer que ya había tenido dos hijos, pero que no quería volverse a embarazar, dice: “De todas formas cumpliré 40 en agosto, lo que no ayuda, y sin embargo, aún deseamos tener uno o dos niños más. Nos gustaría utilizar nuestro propio embrión y una madre de alquiler solo para la gestación del niño o de los niños”. Otros tienen deseos específicos en cuanto al aspecto: “Soy S, del Reino Unido. Estoy pensando en convertirme en padre soltero y me encantaría encontrar a alguien

que pueda tener a mi hijo, pero quizás con su propio óvulo. Me gustaría un niño africano, tal vez keniano, ¿qué posibilidades hay?”.

Las parejas suecas también se anuncian en busca de madres de alquiler. Una mujer escribe en familjeliv.se: “Mi pregunta es: ¿conoces a alguien que haya tenido alguna experiencia con una madre sustituta de Ucrania o los Estados Unidos? ¿Cómo funciona? Y, ¿cómo lidiar con las autoridades suecas cuándo regresas y cuánto cuesta aproximadamente?”.<sup>2</sup> En anuncios tales como: “Pareja casada busca sustituta. ¡Compensación generosa por su ayuda!”.<sup>3</sup> no hay dudas de que lo que se está pidiendo es la subrogación comercial, aunque todas las modalidades de la maternidad de alquiler están prohibidas en Suecia. Otra mujer escribe: “Hoy hablamos de la subrogación. Mi esposo se muestra escéptico y teme que nos engañen. Nos preguntamos cuánto dinero piden por sus servicios. ¿Cómo podemos asegurarnos de que la madre de alquiler no cambie de idea tras el nacimiento del niño?”.<sup>4</sup> Un hombre escribe: “Soy soltero y deseo fervientemente tener hijos. Vivo en Malmö y tengo 43 años”.<sup>5</sup>

En la mayoría de los casos, la mujer que da a luz, independientemente de si es ucraniana, india o estadounidense, es más pobre que los que pagan por el niño. En la India, a menudo procede de una aldea cercana a la clínica de subrogación. En los Estados Unidos, por lo general, se trata de una mujer casada de la clase obrera (Chesler, 1989, p. 44).

<sup>2</sup> <<http://www.familjeliv.se/Forum-3-144/m24188434.html>>

<sup>3</sup> <<http://www.villhabarn.se/content/?s=a31719e5012a78776dd55637d7892e68>>

<sup>4</sup> <<http://www.villhabarn.se/content/?s=a31719e5012a78776dd55637d7892e68>>

<sup>5</sup> <<http://www.villhabarn.se/content/?s=a31719e5012a78776dd55637d7892e68>>

## Capítulo Cinco

### El relato sobre la reproductora feliz

Como era de esperarse, organizaciones y grupos de presión han comenzado a exigir que se legalice la subrogación en Suecia. Entre estos defensores se incluyen asociaciones de parejas sin hijos, teóricos *queer* y políticos tanto de derecha como de izquierda. La maternidad subrogada aún es un tema poco conocido, pero la Federación sueca por los derechos de lesbianas, *gays*, bisexuales y personas transgénero (RFSL) está a favor de la subrogación comercial y altruista. En 2012, todos los partidos políticos, excepto el Partido de izquierda y el demócrata-cristiano, votaron porque se iniciara una investigación al respecto. Algunos, como la RFSL y el Partido liberal de Suecia, representado por Birgitta Ohlsson, solo abogan por la subrogación “altruista”, en la que no hay intercambio de dinero. Otros, como el filósofo Kutte Jönsson, de la Asociación sueca por la subrogación, y políticos conservadores como Christer G. Wennerholm, también abogan por la comercial. Hemos asistido a la aparición de un amplio arsenal de textos, desde historias familiares hasta debates, propuestas políticas y disertaciones filosóficas: todos persiguen el objetivo de crear una ética que autorice los contratos de embarazo. De este discurso han emanado dos historias paralelas: “la familia feliz” y “la práctica transgresora” de “las leyes revolucionarias”.

#### Familias felices

El anhelo de las personas “que no tienen hijos” por tenerlos siempre ocupa un lugar central en las secciones de moda y estilo de los diarios y en los artículos publicados en las revistas dedicadas a la maternidad subrogada. Los artículos llevan titulares como: “Una familia feliz gracias a una madre sustituta” y centran la atención en la maternidad de alquiler como la solución del problema. Describen cómo celebridades de la talla de Sarah Jessica Parker,

Angela Basset, Michael Jackson, Elton John, Ricky Martin y Nicole Kidman han tenido hijos mediante la subrogación.

Es difícil encontrar un retrato de familia más idílico que el que aparece en el periódico *Svenska Dagbladet* sobre una pareja homosexual sueca que logró la felicidad familiar “gracias a una madre de alquiler”. Dicha pareja se amaba y tenía todo lo que podía desear, excepto un hijo.

Son la familia feliz por antonomasia; caminan hacia mí con Linnea, de ocho meses, en su cochecito. Dan la impresión de una familia relajada y armoniosa. Aunque su vida cotidiana está llena de las mismas rutinas que la de otras madres y padres primerizos, su paternidad tiene un esplendor muy especial (en Haverdahl, 28 de septiembre de 2008).

Estos hombres lucharon durante muchos años por tener un hijo y primero analizaron la posibilidad de unirse a una pareja de lesbianas, pero sintieron que “el niño se convertiría en el clásico hijo de parejas divorciadas, objeto del lleva y trae de los cuatro padres”, algo “que no querían”, como recuerda Patrik. Entonces una estadounidense soltera, que ya tenía tres hijos, vino en su ayuda pues “le gustaba parir”. Ni siquiera quería que le pagaran, solo “dinero para sufragar sus gastos”. Estaba dispuesta a dar a luz sin exigir la custodia ni siquiera el contacto ulterior con el niño.

Cuando finalmente se encontraron, fue como una historia de amor. “Desde el momento en que nos conocimos nos entendimos” —era la madre sustituta perfecta. “Coincidimos en todo: valores, puntos de vista sobre la crianza de los hijos, en todo”. Cuatro días después ya tenían tomada la decisión. Marie era la mujer adecuada. El único pero fue el temor lacerante de que estuviera realmente dispuesta a entregar al niño cuando llegara el momento.

La mujer fue inseminada con el semen de uno de los hombres y después del segundo intento recibieron la buena noticia: ¡estaba embarazada! Uno de los hombres nos dice: “Esperé unos meses a que llegara el Día de la Madres y le entregué a mi madre el diseño del faldón bautismal”. El embarazo avanzó y los dos hombres pudieron estar presentes en el parto. Viajaron a los Estados Unidos, cortaron el cordón umbilical y cinco días después dijeron adiós entre lágrimas a Marie, quien añoraba disponer de unos días más

para despedirse de la niña. Patrik seguía nervioso pues temía que Marie cambiara de opinión y quisiera quedarse con la bebé, pero eso no ocurrió. El día de la partida se presentó tan oscuro como la boca de un lobo. Marie, Patrik y Jens permanecieron en silencio en el vestíbulo y se abrazaron. Todos lloraban. Cuando llegó el taxi se separaron sin decir palabra alguna. Lo último que vieron de Marie fue su rostro empapado en lágrimas a través de la ventana. No fue hasta que estuvieron a bordo, con Linnea entre ellos, que se atrevieron a relajarse y comenzaron a aceptar todo lo que les había pasado. Se habían convertido en padres.

El artículo termina con una entrevista a una madre de alquiler estadounidense (no queda claro si se trata de Marie) que dice que es una “experiencia fantástica tener hijos para otros” y que “no se arrepentía en lo más mínimo”. No exigía nada y, al responder la pregunta de si le gustaría conocer al niño, dice: “Por supuesto, si los padres lo consideran apropiado”.

Un artículo publicado en *Expressen* comienza así: “André, de 20 días de nacido, llega a su hogar” (Kazmierska, 6 de abril de 2009). Una pareja sueca había contratado a una ucraniana para que tuviera a su hijo, pero este no pudo obtener un pasaporte sueco ya que era legalmente ucraniano. En el artículo no se expresa ninguna duda sobre si la pareja sueca eran los verdaderos padres del niño o si Suecia era su país de origen. El asunto era una “familia” que debía “unirse”. Los padres estaban “desconcertados porque *su* hijo recién nacido no recibiera un pasaporte sueco” (énfasis de la autora), hasta que intervino el político Bo Lundgren, exdirigente del Partido conservador. Cuando se permitió que el niño entrara en el país sentimos “un alivio enorme”. El artículo termina, como suele suceder, con una nota alegre: “Un final feliz para John, Sara y André. La familia está de vuelta en Suecia...”. La madre que dio a luz al niño no tiene voz en la historia, solo se menciona brevemente que es ucraniana, había tenido dos hijos con anterioridad y le hicieron una cesárea para que naciera André porque presentaba placenta previa.

Por lo general, se describe a la madre sustituta como una mujer feliz y a los compradores como parejas bien establecidas, estables, de clase media alta, que darán al niño la mejor educación posible. No hay preguntas: la pareja que paga por el bebé constituye la “verdadera” familia. Nunca se presenta a la mujer que da a luz como

la madre del niño, ni siquiera como una persona con una historia y una voluntad propias, es solo un alma caritativa, un hada madrina, que ayuda a las personas que pagan por el niño a conseguir lo que quieren. Marie, por ejemplo, pese a su rostro empapado en lágrimas y el deseo de pasar unos días más con su bebé, está dispuesta a hacer este sacrificio por ayudar a estos hombres. El lector se entera solo de pasada de que la pareja pagó por el niño, y en tales artículos nunca se dice cuánto. Tampoco se aborda el verdadero quid de la historia, que una mujer renuncia a la custodia por dinero, o se pone en tela de juicio si esto es trata infantil.

Esta historia de la “familia feliz” nos habla de una familia constituida gracias a una madre sustituta. Su función es la de crear esta familia, pero le está prohibido ser parte de ella. Lo que caracteriza la subrogación es *la exigencia de una madre ausente*. Se contrata a una mujer cuya función es únicamente física.

En el periódico *Aftonbladet*, Daniel Szpigler, padre gracias a la subrogación, se escribe a sí mismo una nota de agradecimiento —en nombre de su hija!

Queridos papás, estoy tan contenta de que decidieran tenernos a mi hermano y a mí por medio de una madre sustituta. Sé que no fue una decisión fácil para ustedes. No querían compartirme con una pareja de lesbianas o con una mujer heterosexual. Querían ser papás a tiempo completo. Críenme a tiempo completo. Ámenme a tiempo completo (Szpigler, 27 de julio de 2009).

Mientras que la niña no ha cumplido los dos años y no tiene la más mínima idea de que su papá haya escrito a *Aftonbladet*, Szpigler aclara en su nombre que “no le importa” no tener mamá. Szpigler no solo se toma la libertad de escribirse una declaración de amor en nombre de su hija, sino que incluso pone en su boca opiniones políticas. La noción de que a la madre se le intente presentar automáticamente como figura parental “debe cambiarse, creo yo”. Y ¿qué decir del dinero que pagaron por ella? “Creo que no es nada raro. La gente paga por adoptar un niño, realizar la fertilización in vitro o donar óvulos. ¿Cuál es la diferencia?” Y firma el artículo: “Una niña que tiene dos papás gracias a Daniel Szpigler, fuerza motriz de *surrogat.nu*”. El artículo se ilustra con un dibujo infantil.



De igual modo, Olof Lavesson, miembro del parlamento por el Partido conservador sueco, alaba la decisión de Ricky Martin de contratar a una madre de alquiler cuando en 2008 escribió en su blog: “En mi opinión, no deseo un ‘niño’ compartido. Cristofer es la persona con la que he vivido durante diez años. Quiero verlo crecer a su lado”. Lavesson basa su opinión en la concepción tradicional de la familia nuclear. Como vive con Cristofer deberían tener hijos juntos. Aquí está en juego la clásica constelación madre-padre-hijo. Pero como ambos son del mismo sexo, necesitan una mujer que tenga al niño, aunque Lavesson no desea “compartirlo” con ella.

Palabras como “toda” y “completa” se repiten constantemente en esta historia de las familias felices. Nos hacen creer que la subrogación permite crear familias que de otra forma quedarían incompletas. Todos los dibujos de los niños y las narraciones de paseos maravillosos, con coches de bebés incluidos, y familias que “se reunifican” en “el país” dan la imagen de algo roto que ha sido arreglado, de algo inconcluso que ha sido concluido. Pero esta “totalidad” presupone una madre ausente. Si se encuentra con el niño o participa en su crianza se entiende que es una división o escisión. Es el sueño de la familia nuclear, pero una en la que la madre es de repente una figura amenazante.

### Una “ley revolucionaria”

Paralelamente a las dulces historias de los periódicos, teóricos *queer*, analistas culturales, políticos liberales y organizaciones como la Federación sueca por los derechos de lesbianas, *gays*, bisexuales y personas transgénero (RFSL) construyen otra historia legitimadora de la maternidad de alquiler.

La mismísima actividad que allanó el camino para la familia perfecta reflejada en las revistas, cambia completamente de rostro. En esta versión, la maternidad de alquiler se ha convertido en una práctica “transgresora” y subversiva que desafía los modelos conservadores anticuados. El filósofo Torbjörn Tännsjö escribe que la subrogación “desdibuja la idea ‘natural’ de maternidad, paternidad y familia” (1991, p. 147). Su colega Kutte Jönsson señala que la gestación subrogada puede “impugnar la norma de la paternidad biológica” y funcionar como “un ariete contra las tradiciones familiares conservadoras en las que la familia nuclear heterosexual es la regla” (2003, pp. 117, 13). El título de la tesis

de Jönsson, ‘Det förbjudna mödrskapet’ (Maternidad prohibida), hace que el lector piense en una especie de maternidad censurada y, por lo tanto, legitimada (porque, en fin de cuentas, todo lo revolucionario debe serlo). De igual forma, Ulrika Westerlund y Sören Juvasa, de la RFSL, afirman que la prohibición de la maternidad de alquiler es prueba de que “de la paternidad y la familia tenemos una visión biológica, heteronormativa y orientada hacia las parejas” (Juvas y Westerlund, 2008). En este sentido, Alesia Goncharik opina que la prohibición “es simplemente una expresión de la visión conservadora de las funciones asignadas a cada sexo y de la maternidad tradicional que aún prevalece” (21 de mayo de 2009).

Pese a que las personas que desean tener hijos mediante la maternidad de alquiler subrayan que *no* quieren adoptar porque pretenden tener un hijo con sus genes, los argumentos presentados a favor de la maternidad subrogada en el ámbito cultural son a menudo anti-biológicos. Esta retórica tiene su base en los movimientos sociales que hacen hincapié en el concepto de “paternidad social” y lo contraponen a la biológica. Daniel Szpigler anota: “Lo importante no es el vínculo biológico, sino sencillamente el deseo de ser padre” (2009). En un ensayo de 2006, Sarah Vaughan-Brakman y Sally J. Scholz critican el “paradigma biológico” en virtud del cual existe “un vínculo o lazo natural entre la madre y el niño”. Kutte Jönsson también pone en tela de juicio “el mito de la sacrosanta relación entre la madre biológica y el niño”, y considera importante “desafiar las normas de la paternidad biológica” (2003, p. 117).

Sin embargo, no consideran que *todo* vínculo biológico carezca de importancia. Lo que critican es ese vínculo con la *madre biológica que se denomina “norma” y “mito sacrosanto”*. Empero, no se cuestiona para nada el vínculo biológico con el *padre*. A pesar de que reclama al niño por los mismos motivos biológicos que la madre, no se *le* acusa de defender la biología o la familia nuclear. En otras palabras, esta crítica del vínculo biológico solo se dirige a un sexo. Lo que nunca se aborda es el hecho de que si se rechazaran *todas* las reclamaciones de índole biológica sería sumamente difícil decidir de quién es el niño. Y si bien este argumento hace referencia a la importancia de la paternidad social, no dice ni una palabra sobre el hecho de que la maternidad subrogada no procura dar más padres a un niño, sino mantener alejado del niño a uno de sus padres.

La investigadora estadounidense Heléna Ragoné es precursora del relato sobre la maternidad subrogada. Afirma que puede alentar a las personas a unirse, poner en duda la desigualdad y ayudar a las mujeres a liberarse de funciones tradicionales. En su opinión, tanto la maternidad tradicional como la gestacional “permiten a la mujer vencer las limitaciones que imponen las funciones familiares y alcanzar cierto grado de independencia y realización personal” (1998, p. 128). Según Ragoné, con la subrogación también se contrarresta el racismo. Como en los Estados Unidos las mujeres afro-americanas e hispanas suelen tener hijos para los blancos, Ragoné afirma que la subrogación derriba las barreras raciales. “Se tiende a echar a un lado las diferencias existentes entre las clases y las razas cuando la infertilidad y la infecundidad representan un problema” (p. 125). Así, hasta las divisiones entre las clases se vienen abajo. En su opinión, los que pagan por los niños no muestran prejuicios contra una madre sustituta perteneciente a una clase inferior a la suya porque están dispuestos a aceptar que una mujer de clase baja dé a luz a su hijo.

Al leer a Ragoné, vemos cómo se presenta la subrogación como vía para llegar a la utopía social, donde no importa de quién es el niño. En el pasado, la sociedad consideraba natural que una mujer embarazada fuera la madre del niño y cuidara de él. Pero, gracias a los avances tecnológicos, “la unidad orgánica del feto y la madre ya no puede darse por sentada” (p. 119). De acuerdo con esta autora, la maternidad por encargo es progresista porque libera a las mujeres.

El relato sobre la madre de alquiler se asemeja de muchas formas al de la trabajadora sexual. Es una historia que vincula una práctica —en este caso el embarazo como trabajo— a un gran número de conceptos sociales contemporáneos. La defensa de esta práctica tiene muy poco que ver con lo que representa en realidad la maternidad subrogada —cómo transcurre y qué consecuencias puede acarrear—, y más bien sugiere apertura, progreso y felicidad. Cuatro diputados al parlamento del Partido liberal sueco y del Partido verde, de tendencia centro-izquierdista, señalan en un artículo de opinión titulado ‘Surrogatmödraskap nu!’ (“¡Maternidad subrogada ahora!”):

Sin embargo, no se ha logrado determinar con claridad lo que es ético y lo que no lo es. ¿Por qué es poco ético dejar que una mujer que está dispuesta a hacerlo comparta la felicidad del embarazo y el parto? ¿Por qué la idea de tener un niño que es muy deseado, ya que

los padres llegaron a tales extremos para tenerlo, termina siendo peor que la de un niño no planificado? (Ohlsson et al., 2009).

Se supone que estemos de acuerdo con el hecho de que los niños que nacen mediante la maternidad subrogada son “muy deseados” y que por tanto sus padres los van a querer y les van a dar una buena educación. ¿Qué garantías hay de esto? ¿Por qué llegar a “tales extremos para tenerlo” constituye una garantía de que el niño tendrá una infancia feliz? Si se aplica esta lógica, los niños por los que los padres pagan más tendrán una infancia más feliz que los niños cuyos padres pagan menos, porque la magnitud del deseo de tener un hijo puede medirse en términos monetarios. Asimismo, la subrogación se presenta como si fuera necesariamente *un deseo de la madre de alquiler*, que está encantadísima con la idea de compartir los hijos que pare (se supone que a diferencia de los compradores de estos niños, que no están para nada interesados en compartirlos con las madres de alquiler). Pero la madre sustituta no es en este caso la fuerza motriz; es el comprador quien genera la demanda de subrogación. De igual manera, “participar” no es el término adecuado para describir lo que acontece en la maternidad subrogada. La madre de alquiler no puede compartir la felicidad que traen estos niños porque no tiene acceso a ellos.

### Los argumentos “feministas”

Al igual que en la prostitución, se esgrimen argumentos “feministas” para justificar el alquiler de vientres. Kutte Jönsson, por ejemplo, escribe:

La subrogación, tanto en su modalidad altruista como comercial, puede defenderse con argumentos feministas. Al igual que todos los movimientos de liberación, el movimiento femenino se centra en la libertad. Por tradición, las actividades y los deberes relacionados con la mujer no son remunerados o lo son de manera insuficiente. Por ello, se ha visto como un avance significativo que comience a pagarse a las mujeres por actividades que antaño no se les pagaban... Considerar la maternidad como un “trabajo común y corriente” puede ser para muchas mujeres una forma de cuestionar su función (tradicional) y transgredir al mismo tiempo sus límites. Ello se ajusta a uno de los objetivos generales del feminismo: ¡la emancipación! (2003, p. 223).

Por consiguiente, de acuerdo con Jönsson, es “erróneo prohibir a las mujeres que alquilen sus vientres” (p. 220). Es erróneo oponerse a que las mujeres “presten sus cuerpos a otros que desean tener hijos” porque “todo adulto capaz, competente y aquiescente tiene el derecho de determinar libremente cómo utiliza su cuerpo” (pp. 109 y 220-221). Compara esta situación con la de los movimientos “Salarios por el trabajo doméstico” del decenio de 1970 que exigían que se pagara a las mujeres por estas labores y la crianza de los hijos, pero dándole su propia interpretación: en vez de pagarse a las mujeres por el cuidado de sus hijos, debería pagárseles por entregarlos. Alquilar el útero a duras penas podría considerarse una “función tradicional de la mujer”. El movimiento femenino tampoco ha visto como señal de progreso que se pague a la mujer por realizar actividades domésticas tradicionales y a menudo se le ha considerado una trampa.

Tanto Kutte Jönsson como Torbjörn Tännsjö creen que la subrogación comercial debería ser legalizada, independientemente del hecho de que la salud de la mujer esté en riesgo. Jönsson señala que aunque la maternidad de alquiler supone riesgos tanto físicos como psicológicos, prohibirla es un error porque “se limita la posibilidad de utilizar el cuerpo a cambio de pago” (Jönsson, 2003, p. 220). Tännsjö, que solo está a favor de la subrogación altruista, observa que “algunas de las críticas son bien fundadas”, pero que “vale la pena asumir los riesgos que representa para las mujeres y los niños” (1991, p. 143). Es algo extraordinario: al hablar de “derechos” y “posibilidades”, estos autores adoptan una visión de la subrogación como derecho feminista (“¡emancipación!” es el grito de batalla de Jönsson). Sin embargo, al mismo tiempo consideran intrascendente que las mujeres resulten dañadas.

Uno podría rechazar estas palabras como diatribas de filósofos febriles si no fuese por el hecho de que estos argumentos proceden de fuentes diversas. Los conservadores Christer G. Wennerholm, Jenny Edberg y Fredrik Saweståhl escriben en un artículo de opinión que “en esencia, no hay nada censurable en que una madre sustituta reciba una indemnización justa y razonable por la función que desempeña” —aunque lo ideal sería que lo hiciera de forma gratuita (2008).

La filósofa estadounidense Christine T. Sistare comparte esta opinión. Aboga por la maternidad de alquiler pues es una forma de

liberar a la mujer, mostrar respeto por la maternidad y permitirle ejercer su libre voluntad. Su ensayo “Libertad reproductiva y libertad femenina: Maternidad subrogada y autonomía” concluye con un homenaje al potencial revolucionario de la subrogación:

Por último, la aceptación y la práctica de la maternidad subrogada revelarían un profundo respeto por la maternidad. Así se haría al modo capitalista de pagar bien por lo que se considera excepcional y valioso. También fomentaría el reconocimiento de que las mujeres —muchas de ellas— en realidad disfrutaban las experiencias del embarazo y el parto... La gestación subrogada permite que las mujeres que hallan en su capacidad reproductiva básica una fuente de dicha hagan gala de su libre albedrío para beneficio propio y de los demás (1994, p. 401).

A la luz del argumento “feminista”, calificativos como “consensual”, “decisivo” e “individual” han llegado a ser una especie de mantra: una y otra vez se nos recuerda que lidiamos con personas adultas capaces y competentes. Jönsson escribe que la maternidad de alquiler solo funciona si las mujeres están muy bien informadas, son capaces de tomar decisiones adecuadas y reciben un pago justo. Pero, detengámonos un instante. ¿Qué significa esto en realidad? ¿Puede una persona estar *muy bien* informada de algo que nunca antes ha hecho? ¿Quién decide si alguien es capaz de tomar decisiones adecuadas? ¿Cuál es el pago verdaderamente justo por renunciar a un bebé? ¿Acaso todo tiene que ver únicamente con el precio correcto? Es muy fácil escribir sobre estas garantías, pero pocos autores se detienen a imaginar cómo se garantizarían en realidad estos derechos y, lo que es peor, a nadie parece interesarle mucho.

Cuando estudiamos estas garantías en detalle, hallamos que aparentemente lo que hace que las personas sean adultos competentes es siempre lo mismo: la propiedad de su cuerpo. Ellas “utilizan su cuerpo”, “prestan su cuerpo”, o como señaló con toda claridad el filósofo H. M. Malm: “[E]l acto de celebrar un contrato sobre el cuerpo de uno *confirma* la condición de la persona como individuo, porque *la persona es la que posee su cuerpo*” (1992, p. 297).

Este tipo de “feminismo” descansa en el mismo supuesto que el tipo que apoya la prostitución, el supuesto de que la mujer no está vinculada con su cuerpo ni, por añadidura, *con el niño que crece en*

*su interior y que da a luz*. El niño no forma parte de la mujer y todo lo que pase en su cuerpo no le pasa a *ella*, sino solo a su *cuerpo*. Y lo que es más: la libertad del ser se opone a la del cuerpo.

### La prostitución

La maternidad subrogada puede considerarse una forma ampliada de la prostitución. Alguien, con mayor frecuencia un hombre, paga por el uso del cuerpo de la mujer. En ambos casos, sus necesidades pasan al primer plano mientras que la mujer es solo el medio para lograr su fin. Andrea Dworkin señala que la diferencia estriba en que en la gestación subrogada se vende el útero de la mujer en lugar de su vagina, lo que impide que sea estigmatizada: la mujer es virgen, no puta (en Corea 1985, p. 275). Estos argumentos son muy similares a los esgrimidos en el debate sobre la prostitución.

Sistare desea que la maternidad de alquiler se considere trabajo. Cree que no hay nada intrínsecamente erróneo en vender el cuerpo:

[P]or supuesto, dejamos que las personas traten sus cuerpos como propiedad de diversas formas, por ejemplo, que vendan sangre, anticuerpos y (lo que viene al caso) semen. A fortiori, en nuestra sociedad dejamos que las personas vendan su mano de obra y no nos parece nada mal. De hecho, la madre sustituta es más jornalera que vendedora de partes de su cuerpo, pues en realidad solo vende un servicio al alquilar su cuerpo... (1994, p. 397).

Por su parte, Malm afirma que no se trata de vender el cuerpo. Cree que la diferencia reside en el hecho de que en la maternidad subrogada no es un *comprador* el que utiliza el cuerpo de la mujer, sino que son las *propias* mujeres las que usan sus cuerpos para satisfacer al comprador.

No hay porqué considerar los pagos hechos a la mujer como pagos por el uso (es decir, el alquiler) de su cuerpo —el cliente no adquiere un espacio que él (o ella) controla. No puede pintarlo de azul, emplearlo para guardar una moneda o hacer con él lo que mejor le parezca siempre que no cause un daño permanente. En su lugar, paga a la mujer para que *ella* utilice su cuerpo de una manera que lo beneficia. A la mujer se le indemniza por sus servicios. Pero con esto

no se trata a su cuerpo como objeto de comercio o como menos que una persona, es algo muy similar a cuando uno paga a un cirujano para que lo opere, a un taxista para que lo lleve a un lugar, o a un modelo para que pose para una estatua (1992, p. 297).

Hay algo de despreocupación y superficialidad en filósofos como Malm, aunque sus escritos puedan catalogarse de todo menos de superficiales. En realidad, su argumento opera en dos planos y tiene un doble efecto: por una parte, niega la reducción de la mujer a un objeto; por la otra, compara su cuerpo con un objeto. Experimenta tanto en el plano literal como en el figurativo (más profundo). En el plano literal, emplea conceptos como libertad, independencia, individuos, libre albedrío y trabajo. En este nivel afirma que la maternidad subrogada no es explotadora, que no es trata de personas, que no pone en peligro la integridad de la mujer. En el plano figurativo hace lo contrario: compara a la mujer con los objetos inanimados. Cuando le da por ser metafórico, nos habla de un taxista que conduce un auto, de un cirujano que realiza una operación... En otras palabras, crea una metáfora que, *de facto*, le permite comparar la relación de la mujer y su cuerpo con la de un taxista y su auto, aunque en el nivel superficial se distancia de estas comparaciones: “Para ilustrarlo, supongamos que usted es dueño de una cortadora de césped. (No pretendo sugerir que los cuerpos de las mujeres estén al mismo nivel que las máquinas.)” (1992, p. 297).

Malm sigue adelante con su comparación al afirmar que si se le paga a alguien para que corte el césped no se le hacen reclamaciones sobre la máquina utilizada, sino sobre el servicio prestado. Es decir, el servicio es el corte del césped y no la compra de la cortadora de césped. En el plano figurativo establece una analogía entre una mujer y su cuerpo y un jardinero y su cortadora de césped. Con esta analogía sostiene su argumento; esta es la asociación que nos insta a crear: las mujeres se relacionan con sus hijos de la misma forma que los hombres lo hacen con sus cortadoras de césped. Se madre sustituta es como cortar el césped. Aún así, Malm nos asegura que *no* quiere decir que los cuerpos de las mujeres sean comparables con las máquinas.

Así, el relato sobre la maternidad subrogada opera simultáneamente en dos niveles. Se nos acostumbra a la idea de que las mujeres son objetos del mercado, al mismo tiempo que los argumentos



a favor de la maternidad de alquiler lo niegan. Se supone que nos acostumbramos a ser objetos, pero no que entendamos lo que eso significa, porque, *naturalmente*, no somos objetos.

Mientras filósofos como Tännsjö y Jönsson solo intentan convencernos de los beneficios de la maternidad subrogada mediante el empleo de conceptos comprobados, el filósofo británico Stephen Wilkinson va más lejos y cuestiona conceptos como daño, explotación y consentimiento. Su obra *Bodies for Sale: Ethics and exploitation in the new human body trade* [*Cuerpos a la venta: Ética y explotación en el nuevo comercio del cuerpo humano*] (2003) constituye una defensa de la maternidad de alquiler, el comercio de órganos humanos y las patentes sobre el ADN. También tiene por objetivo cuestionar y reinterpretar conceptos como mercantilización, cosificación, consentimiento, explotación, bienestar y fuerza. El título es interesante: *Cuerpos a la venta y el nuevo comercio del cuerpo humano* y hace pensar en que se trata de cuerpos, no de personas. Compárese la impresión que habría causado si el título fuera *Personas a la venta: Ética y explotación en la nueva trata de seres humanos*. De cierta forma, los cuerpos siempre denotan otra persona.

La explotación es un concepto impreciso, señala Wilkinson. Así que inventa un término alternativo: “explotación mutuamente ventajosa” (2003, p. 70). Cree que es erróneo decir siempre que la explotación es perjudicial para los explotados. Por el contrario, en su opinión es *ventajosa* para los explotados. Llega a afirmar que “la explotación debe permitirse porque los explotados están mejor con ella que sin ella” (p. 71). Esta forma de pensar es compartida por Kutte Jönsson, quien cree que “hay ventajas en ser explotados, sobre todo cuando se vive en condiciones de sufrimiento absoluto” y que “no es evidente que la mercantilización como tal sea degradante, excepto (posiblemente) en el plano simbólico” (2003, pp. 148, 170). Tanto Wilkinson como Jönsson aseveran que la explotación y la mercantilización no son degradantes y que también habría que cuestionar el término degradante. No es necesariamente degradante ser degradado, etc., etc.

Surge un dilema cuando los filósofos que defienden la maternidad subrogada y la prostitución abordan el tema de la esclavitud. En las democracias liberales, la esclavitud representa la forma suprema de explotación; si uno no logra distanciarse de la esclavitud no puede hacer un buen análisis teórico. Pero, ¿qué se supone que hagan los

filósofos cuando ya han quedado en la estacada? Al haber rechazado de manera gradual todos y cada uno de los conceptos que constituyen la estructura del argumento contra la esclavitud, es decir explotación, trata de personas, daño, opresión, autonomía y mercantilización, ¿cómo pueden demostrar que están en contra de la esclavitud? Wilkinson resuelve esto al anunciar con bombos y platillos: “Está claro que la propiedad de este tipo es errónea” (2007, p. 32). Ya no le quedan argumentos para condenar la esclavitud y tiene que apelar por lo tanto al sentido común —pese al hecho de que ya ha enviado el sentido común de vuelta a la Edad de piedra.

### La trata de niños

Estos filósofos quieren que veamos el embarazo como cualquier otro trabajo. No debemos considerar el parto o el útero como algo “sagrado”, tenemos que liberarnos de los prejuicios biológicos y ver a las mujeres como propietarias de su cuerpo. El embarazo es un “servicio”, como el corte del césped o el trabajo fabril. Para ello, utilizan los mismos argumentos que los defensores de la prostitución. Pero, si el embarazo es un trabajo, entonces ¿cuál es el producto? A diferencia de la prostitución, el *producto* no puede echarse a un lado cual si se tratara de un concepto abstracto como el “sexo”. El producto de la maternidad subrogada es absolutamente tangible —un bebé recién nacido. Si embarazarse es igual a trabajar en una fábrica, entonces el niño puede compararse con un coche o un teléfono móvil. La mujer porta y pare a un niño y entrega el producto terminado. En el mismo momento en que entrega el bebé recibe el pago. Lo primero que nos preguntamos es: ¿por qué *no* debe considerarse esto trata de personas?

Al tiempo que la maternidad subrogada se convierte en una industria lucrativa, desde las facultades de filosofía y derecho de todo el mundo occidental llegan tesis en las que se refutan todas las semejanzas con la trata de niños. Y aquí los filósofos realizan una extraña maniobra: por una parte, debemos ver a la madre sustituta como trabajadora, mientras que por la otra se nos impide considerar al niño como la mercancía resultante.

De acuerdo con el filósofo Kutte Jönsson, la maternidad de alquiler no equivale a la trata de personas, “porque el niño no existía cuando se selló la transacción. Por tanto, no es este un

problema de trata infantil” (2003, p. 221). Pese a ello, en su tesis llama constantemente “producto” al niño.

La profesora de derecho Martha M. Ertman afirma que no se vende al niño, sino la paternidad. Habla del “mercado de la paternidad” y asegura que aunque “la mayoría de las personas cree que la paternidad no debe ser comprada ni vendida... en determinadas circunstancias un mercado de la paternidad puede ser algo positivo” (2008, p. 299). De acuerdo con Ertman, como ya existe un mercado donde “las personas intercambian fondos de forma rutinaria para obtener la patria potestad” —adopción—, no tiene sentido objetar la práctica. Cuando nos topamos con el término de Ertman “mercado de la paternidad” podríamos perfectamente bien imaginar que son los niños quienes compran y venden padres —de hecho, niños sumamente emprendedores, ¡que firman contratos incluso antes de ser concebidos!

Según Wilkinson, la maternidad subrogada no es trata infantil porque uno no puede negociar algo que no posee legalmente. Como los padres no tienen derecho de propiedad sobre sus hijos, Wilkinson afirma que es imposible, por definición, hablar aquí de trata de niños. Lo que se vende es “un conjunto limitado de derechos relativos a la patria potestad, no el bebé en sí” (2003, p. 147). Es cierto que el dinero cambia de manos cuando se entrega la criatura, pero Wilkinson sugiere que “podemos pensar en los contratos de alquiler de vientres como si fueran contratos de servicios con cláusulas de resultado” (p. 146). Declara que si bien la maternidad de alquiler se parece a la trata infantil, no se puede afirmar categóricamente que lo *es*:

Pero al menos podemos concluir que *no es para nada evidente* que la entrega del bebé por parte de la madre sustituta a cambio de dinero equivalga a la venta del bebé. Esto es más que suficiente para contrarrestar tal argumento, ya que (para justificar la prohibición legal) sus partidarios tienen que demostrar que la subrogación comercial no es otra cosa *realmente* que la venta del bebé (p. 148).

Wilkinson se erige como un firme defensor del principio precautorio —si no podemos estar seguros, lo mejor es no tomar medidas. Pero 40 páginas después de repente adopta una

decisión: “Con la subrogación comercial *no* se venden bebés, *tampoco* se mercantiliza ni explota a las mujeres; la subrogación *puede* ser legítimamente consensual” (énfasis de la autora, p. 181). De pronto, desaparece la necesidad de lograr pruebas y tener una certeza absoluta. Para recomendar su legalización a Wilkinson le basta que la maternidad subrogada *no tenga necesariamente* un carácter explotador y que *pueda* ser voluntaria.

Otra forma de evitar el tema de la trata infantil es atenuar la función del dinero. En su “crítica antropológica del estudio psicosocial de las madres de alquiler”, Elly Teman opina que la subrogación no tiene que ver con la venta de niños, sino más bien con “la creación de familias gracias al mercado” (Teman, 2008, p. 1005). Otros sostienen que aunque el niño se transforme en producto, los compradores no tienen que *tratarlo* como tal. Lo que argumenta Martha Ertman en torno a porqué la subrogación no es trata de niños tiene que ver con que en el mercado el comprador puede adquirir exactamente el artículo que desea, mientras que “los padres tienen el deber de ayudar a los hijos a desarrollar su sentido del yo de la forma más sana posible” (2008, p. 304). Compara la maternidad subrogada con la compra de un automóvil y afirma que, si bien el propietario del vehículo tiene el derecho de destruirlo, los padres no tienen el derecho de destruir al niño. La profesora de derecho Marjorie Shultz comparte esta opinión:

Simplemente decimos que el dinero es una de las dimensiones de la interacción y la valoración humanas. La cuestión fundamental no es si hay intercambio de tipo monetario como parte de sus elementos, o si se trata únicamente de algo reducible a lo estrictamente monetario (en Shultz, 1990, p. 336).

Ahora bien, hay algo intrigante: los niños son intercambiados por dinero, pero no debemos ver esto como trata porque se trata de personas que, *por definición*, no pueden considerarse productos. En este caso, los filósofos apelan a nuestras tendencias humanistas y a la empatía para encubrir el sistema que defienden, en el que *de facto* los niños se convierten en productos.

Estos filósofos se enfrentan a un problema enorme cuando intentan defender la maternidad subrogada. La consideran un trabajo como cualquier otro, pero, por supuesto, el producto *no* es como

cualquier otro —por ello nos despliegan un abanico de temerarias contorsiones retóricas. El argumento de por qué la subrogación no es trata de niños es el siguiente: o bien no hay niño que comprar, o lo *hay*, pero, por definición, no se puede comprar niños, o bien son los padres los que son comprados por los niños. Si se sigue esta misma lógica, nada de lo que se pide por adelantado —una torta en la panadería, una pintura a un artista, una cena en un restaurante— puede comprarse, porque ninguna de estas cosas existía cuando se hizo el pedido. También podríamos alegar que la cena es la que compra a quién la va a degustar. O que la trata de seres humanos, por definición, no puede existir, porque no se puede poseer seres humanos.

### Vendidos por un relativismo fatal

El relato sobre la maternidad de alquiler nos habla de lo nuevo, lo moderno. Nos dice lo que nos traerá a todos una extraordinaria felicidad: un bebé. Ahora, todo el mundo puede tener un bebé: parejas sin hijos, parejas infértiles, parejas heterosexuales u homosexuales, mujeres de edad, hombres solteros. Y lo mejor es que todos pueden tener su propio bebé biológico sin tomarse la molestia de portarlo o parirlo. Podemos utilizar fuentes externas para que se encarguen de este trance fisiológico, de la misma forma que se ha contratado fuera la fabricación de algo, y aún así tener a nuestros propios bebés desde el mismísimo momento del nacimiento.

Cuando escuchamos el relato sobre la maternidad subrogada, oímos hablar de revoluciones sociales, de la desarticulación de las normas —y, al propio tiempo, de las maravillas de la familia nuclear feliz. Escuchamos una historia feminista sobre las mujeres que se rebelan contra la maternidad tradicional —y, a la vez, una descripción del calvario que representa la falta de hijos y sobre la maternidad de alquiler como único remedio. Conservadora o radical, patriarcal o feminista, el relato sobre la maternidad subrogada tiene una justificación para todos. Oímos hablar de futuros padres felices y de madres sustitutas que se sienten encantadas al entregar a sus hijos. La maternidad de alquiler, como dice Elly Teman, “amenaza las ideologías dominantes” y desafía la “ideología de la maternidad” (2008, p. 1105). La autora critica la investigación feminista sobre la maternidad subrogada pues considera que ha sido muy influida por las concepciones culturales occidentales, como que las mujeres

“normales” no renuncian a sus hijos y que las mujeres “normales” no entregan a sus hijos por dinero (p. 1105). Escribe que la maternidad de alquiler *amenaza, desafía, transgrede, subvierte* y opone estos verbos activos a las *ideologías dominantes, al mundo occidental, a los prejuicios* y a *la maternidad tradicional*. De este modo, Teman acierta al echar feminismo, postcolonialismo, teoría *queer*, liberalismo y todo tipo de rebelión en el mismo saco de los partidarios de la maternidad subrogada.

Pero no todas las personas son transgresoras radicales de las normas; en especial, aquellos que pagan por la maternidad de alquiler, la mayoría de los cuales sigue siendo parejas heterosexuales que anhelan una familia nuclear biológica. Por suerte, el argumento tiende a adaptarse al entorno. Cuando la maternidad por sustitución estaba a punto de ser legalizada en regiones conservadoras de los Estados Unidos se alegaba que fortalecía la familia nuclear. El académico John A. Robertson escribe que la maternidad subrogada “puede apuntalar, en vez de socavar, la familia tradicional” y “por lo tanto se aviene muy bien a la unión conyugal” (1992, p. 50). Además, afirma que ayuda a las mujeres infértiles a materializar su anhelo natural de tener hijos. Heléna Ragoné estima que la maternidad subrogada es “una reafirmación de la importancia de la familia” y “concuerta con la ideología de parentesco estadounidense pues permite lograr el vínculo biogenético (del padre)” (Ragoné, 1994, p. 2110).

Hay algo para todos, lo que es una advertencia sobre una historia regida por las ganancias. Al igual que en la esfera de la publicidad, todos los trucos son válidos, siempre que vendan el producto. Las imágenes de la rebelión se entrelazan con las de la tradición, las de la familia feliz con las de la mujer independiente. El *tiempo* es un componente fundamental de este tipo de historia. La solución tiene que ser muy novedosa, pero demostrada. Tiene que apuntar al futuro, pero definitivamente no ser ciencia ficción. Por lo tanto, la maternidad subrogada se describe *tanto* como práctica novedosa y revolucionaria *como* tradición milenaria. La maternidad de alquiler “ha existido desde los albores de la humanidad”, señala Fredrik Larsson, de la Asociación sueca por la subrogación; es “una forma tradicional de tener hijos” (Larsson, 2006). Casi todos los libros que abordan el tema comienzan con citas de la Biblia y el

relato sobre Sara, Abraham y Agar, en la cual la que pare el hijo no es la esposa, sino la sirvienta. Se supone que estas citas tienen un efecto apaciguador: no debemos apresurarnos y comenzar a asociar la maternidad de alquiler con *Un mundo feliz* de Huxley. ¡Tranquilícense amigos, esta historia es tan antigua como la Biblia! Los mensajes sobre la maternidad subrogada nos llegan de todas partes. Es un fenómeno moderno, pero que ha existido siempre, tal y como se explica en el caso de la prostitución, que es tanto “la profesión más antigua del mundo” como un negocio moderno para la mujer liberada. Por otra parte, sus detractores se colocan únicamente en un pasado lleno de carga negativa. ¡A los detractores de la maternidad subrogada se les acusa de ser biólogos conservadores y de negar el impulso biológico a tener descendencia!

De esta manera, la historia puede dirigirse al mismo tiempo a personas de todos los grupos y tendencias políticas, y contradecirse una y otra vez —poco importa, siempre y cuando responda a sus objetivos. El resultado es la confusión que nos invade. La transgresión de normas puede adquirir cualquier significado. La familia nuclear puede considerarse negativa según una versión de la historia, pero puede asimismo aparecer en la próxima como un derecho humano indiscutible. La estrategia consiste en presentarse como alguien que desafía el status quo. Pero como “el status quo” no es algo tangible como el poder económico, militar o físico, sino que se parece más a “normas” y “expectativas sociales”, podría ser cualquier cosa. Se entiende entonces, sin necesidad de más explicaciones, que las normas son malas *per se* y solo existen para ser transgredidas.

En el caso de la maternidad de alquiler, al igual que en el de la prostitución, observamos cómo se utiliza la historia posmoderna a guisa de superestructura teórica del capitalismo contemporáneo. Al eliminar conceptos como “verdad” y “realidad”, la historia posmoderna se adapta hasta el infinito y puede emplearse para justificar cualquier propósito. Pero la maternidad subrogada plantea sus propios desafíos especiales a la historia posmoderna. ¿Cómo podemos justificar una situación en la cual los ricos utilizan a los pobres como reproductores, los llenan de hormonas, les quitan los hijos y a cambio les ofrecen dinero de bolsillo? El truco siempre entraña una

buena dosis de relativismo. Elly Teman nos brinda su descripción (2008, p. 1004):

Aplico el enfoque del construccionismo social al análisis del tema, sobre la base de que buena parte de esta investigación se enmarca en el supuesto cultural de que las mujeres “normales” no se embarazan de forma voluntaria con la intención premeditada de ceder el niño a cambio de dinero y en el supuesto de que las mujeres “normales” establecen “de manera natural” lazos con los niños que paren. Sostengo que el análisis de este estudio revela cómo las hipótesis occidentales acerca de la maternidad y la familia inciden en la investigación científica.

### Convertir la ley de la oferta y la demanda en un derecho humano

En la maternidad de alquiler hay dos partes iniciales que están indisolublemente entrelazadas. Por un lado tenemos personas pudientes de países desarrollados; por el otro, mujeres de países en desarrollo o mujeres de menos recursos de países desarrollados. Las primeras tienen dinero y anhelan tener hijos. Las últimas tienen solo sus cuerpos, lo que las convierte en proletarias en el sentido literal de la palabra. El término *proletariado* viene de la palabra latina *proles*, que significa “niños”. El proletariado incluía a las clases más pobres del Imperio Romano; no tenían propiedades, solo se tenían a sí mismos, sus cuerpos y su fertilidad. Su objetivo era tener hijos. “Proletariado” es un término que transmite condescendencia y que nunca empleo de otro modo, como el término “cuerpos”, que siempre parece referirse a otra persona. Empero, en este contexto es adecuado porque se trata justamente de desprendimiento.

Podemos considerar la maternidad subrogada como un intento por reglamentar la relación tradicional entre el proletariado y las clases altas por medio de un *contrato*. Por este medio, la diferencia de poder económico entre los ricos y el proletariado se “purifica” y rehace como una relación de igualdad: “explotación mutuamente ventajosa”, como señala Wilkinson.

Las personas que buscan una madre sustituta tienen un deseo muy específico. No les basta con conocer o ayudar a criar a un niño que ya está vivo. Tampoco con adoptar un niño huérfano o tener un hijo con una mujer que también lo desea. No, tiene que ser su



propia descendencia genética, un bebé recién nacido cuya custodia exclusiva sea del comprador. Esto es algo que siempre se oculta en los debates sobre la maternidad subrogada, es decir, no es solo el *deseo* de criar a un niño, sino también la *exigencia de que la madre no esté presente*.

El relato sobre la maternidad de alquiler sigue una lógica escurridiza. Se comienza afirmando que existe este *deseo* y, cuando los interesados tienen dinero, se convierte en una *exigencia*, que se reformula de acuerdo con una argumentación adecuada y, por ello, pasa al reino de los “derechos”.

Muchas personas no quieren o no pueden tener hijos, señala Kutte Jönsson en *Maternidad prohibida* (2003). El autor identifica a los posibles clientes del mercado de la maternidad de alquiler: mujeres infértiles, hombres solteros, parejas homosexuales, atletas femeninas que desean continuar con su carrera profesional pero sienten el deseo de tener un niño con sus genes, por no hablar de las mujeres que esgrimen motivos estéticos para que su cuerpo no se vea afectado por el embarazo. No hay dudas de que este último grupo puede parecer algo superficial, pero: “¿Quiénes somos nosotros para juzgar?”, pregunta retóricamente Jönsson.

El deseo vuelve a formularse entonces como necesidad. Ulrika Westerlund escribe en un artículo de opinión aparecido en la revista *Ottar* sobre “los que *necesitan* una madre sustituta para tener hijos” (2008, énfasis de la autora). No nos dice por qué se necesita una madre sustituta en vez de una que críe a los niños, pero sí nos habla del deseo de uno o dos hombres de criar a un niño sin la participación de la madre que se ha convertido, a todas luces, en una *necesidad*. En otro artículo de opinión redactado por Westerlund, esta vez con la coautoría de Sören Juvas, leemos: “Suecia debe pasar por alto ideales anticuados sobre la manera correcta de tener hijos y respetar las necesidades, expectativas y decisiones que varían de persona a persona respecto de la constitución de una familia” (Juvas y Westerlund, 2008). Aquí, la decisión personal se confunde con necesidad: quien pide algo, poco importa lo específico que sea su deseo, lo *necesita*. Kutte Jönsson apunta: “A veces, los intereses y las preferencias de las personas exigen que una madre sustituta tenga al niño” (2003, p. 125). ¿De quién es la exigencia? ¿De los intereses y las preferencias, o de las propias personas? Al formularlo de esta manera, Jönsson legitima la

necesidad como si se tratara de algo *necesario* más que de *alguien* que lo necesitara. Entonces, la necesidad se convierte en derecho: de repente hablamos del “derecho de todos a tener un niño” —así, este deseo tan específico se ha transformado en un derecho humano. Robertson lo llama “el derecho de una pareja a criar un niño” y “el derecho de un matrimonio a la autonomía reproductiva”, que considera un “derecho fundamental” (1992, pp. 52-53). De acuerdo con su lógica, si la demanda no es satisfecha asistimos a la negación de derechos humanos fundamentales. La maternidad subrogada se presenta como la única solución del problema, como se señala en un artículo publicado en el periódico *Sydsvenskan*: “[P]ara los homosexuales, la maternidad de alquiler puede ser la única forma de tener un hijo” (Gunnarsson, 2009). El anhelo general de tener hijos de repente ha visto reducido su significado al hecho de que la maternidad subrogada es una necesidad absoluta —y punto.

Es cierto que el deseo de tener hijos podría considerarse un sentimiento humano universal. Personas del mundo entero, de todas las clases sociales y de todas las orientaciones sexuales, anhelan tener hijos. Este anhelo, en sí mismo, es un sentimiento hermoso. No hay nada malo en el deseo de proteger a una criaturita, verla crecer, formar parte de su ciclo de vida. Pero hay una gran diferencia entre anhelar un hijo y recurrir a una madre sustituta. El deseo de tener hijos es solo un sentimiento, pero recurrir a una madre sustituta exige que esta nunca llegue a conocerlo ni esté presente durante su infancia. Como señaló Marx, la comida es una necesidad humana, pero “el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la de aquel que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes” (en Miklitsch, 1996, pág. 23). La primera es un deseo; la segunda, una necesidad. Deseos y necesidades son dos cosas completamente distintas y diferentes; mientras que la necesidad es algo por lo que uno moriría si no se satisface, el deseo es algo que uno quiere por diversos motivos y que puede incluso oponerse a las necesidades personales. La intelectual sueca Nina Björk ha escrito que una de las características de una sociedad opulenta es la dificultad de establecer una distinción entre deseos y necesidades: se nos enseña a desear cosas que no necesitamos y a llamarlas necesidades (2008). Y estas llamadas necesidades se vuelven cada vez más específicas: el anhelo por tener hijos se convierte en el derecho de utilizar el

vientre de una mujer para nuestros propios fines. Detrás de esta lógica *resbaladiza* se halla, naturalmente, la lógica contundente y violenta del lucro, lo que facilita que los deseos de los grupos económicamente fuertes se transformen en derechos incontestables.

### Sobre el término “madre sustituta”

De todos los que participan en la concepción de un niño, la madre biológica es la que pasa más tiempo con él. Lo lleva dentro de su cuerpo día y noche durante nueve meses. Lo siente en su interior. Lo hace crecer y pasar de simiente a persona. Arriesga su vida y su salud al traerlo al mundo. Se expone a la diabetes gestacional, la preeclampsia, la cesárea y la esterilidad. Sufre cambios hormonales, comienza a soñar de manera diferente durante la noche, se le antojan determinados alimentos o le repugnan otros que solía comer. Ya no puede dormir boca abajo y siente las pataditas del niño. Llevará las marcas del niño en sus senos y su piel. El ombligo del niño le hará recordar por siempre que una vez lo tuvo unido a su cuerpo. La psicóloga y psicoterapeuta infantil Pia Risholm Mothander destaca que el embarazo es “una de las mayores transformaciones físicas jamás experimentadas” y que “trae aparejados cambios psicológicos radicales que son, cuando menos, de similar magnitud” (1994, p. 32).

Dicen que la sangre es más espesa que el agua, pero en este caso el dinero lo es más que la sangre. En la maternidad de alquiler se emplean trucos lingüísticos para distanciar a la madre del niño, para afirmar que no tiene derechos sobre este y que no es su madre. “Sencillamente no es, ni nunca ha sido su hijo”, señala Kutte Jönsson acerca de la gestación subrogada, con lo que revela su propia opinión centrada en grado sumo en la genética de la paternidad (2003, p. 158). “Piensen que se trata del hijo de otra persona que se queda a vivir en sus casas durante nueve meses”, dice a las madres sustitutas la Dra. Nayna Patel, directora de una de las clínicas de la India. Un padre que encargó un niño mediante la maternidad subrogada expresa: “Ella fue el horno... *No la consideramos la madre* y así es como debe ser” (en Berkhout, 2008, p. 105). Es “como brindar un servicio de guardería o de niñera”, opina un juez estadounidense que falló en contra de una madre sustituta en un caso de custodia (en Tong, 1992, p. 293). La madre “no es más que un vehículo utilizado para portar el bebé de otra

persona, como es común en el caso de los animales de granja”, señaló el abogado Russell Scott (en Corea, 1985, p. 124). Kutte Jönsson compara el útero de una mujer con otras posesiones cuando analiza si la maternidad subrogada tiene un carácter explotador: “[I]magínese que se encuentra una billetera perdida, ¿acaso está explotando al dueño?” (2003, p. 158). Ahora bien, desconozco el mundo en que vive Jönsson, pero en el mío nunca he visto un útero perdido tirado en la calle. Es revelador que todas estas metáforas sean superficiales y hagan referencia a cosas que están donde no deberían. Para ilustrar el lugar de origen de estas criaturas se supone que pensemos en préstamos temporales y alquiler de objetos.

La mujer es llamada portadora, proveedora, maleta, incubadora, madre sustituta —sencillamente nunca se le llama “madre” o “mamá”. La propia palabra “subrogación” es empleada de forma incorrecta desde el punto de vista etimológico. La definición de “madre” que aparece en el *Oxford English Dictionary* es “progenitora de un ser humano; una mujer en relación con el hijo o los hijos a los que dio a luz”. La definición de “sustituto” es “reemplazo”. Por lo tanto, la mujer que paga es la que debería ser llamada “madre sustituta” porque es ella la que sustituye a la madre que da a luz. Empero, las palabras reflejan el poder: la madre “verdadera” es la que tiene recursos económicos, mientras que la madre “falsa” solo tiene su propio cuerpo.

Ahora bien, en la frase completa “maternidad subrogada” tenemos la palabra “madre”, que soporta una carga emocional e histórica que nos pide, suplica y alienta a creer que sigue siendo cierto tipo de madre. Y por ello se acelera el desplazamiento: la frase “madre sustituta” se reduce a “sustituta” y se acorta aún más en el habla cotidiana estadounidense a “susti”. Esto nos aleja de la maternidad —ni siquiera tenemos que pronunciar la palabra. No se trata de ser madre, sino de ser subrogada: sustituta, función, no madre. La mujer que da a luz también puede ser llamada “portadora”, como en la expresión francesa *mères porteuses* o, como ofrecen las agencias estadounidenses a sus clientes, “portadoras y donantes de óvulos”. Ni a la mujer que da a luz al óvulo inseminado de otra, ni a la madre biológica se hace referencia como “madre” en este contexto. Kutte Jönsson analiza el término “madre subrogada” y aboga por la eliminación total de la palabra “madre”:

En principio, la subrogación no implica a una madre de alquiler y, de acuerdo con la definición del diccionario, “subrogado” significa literalmente “sustituto”, “ingrediente utilizado como último recurso”, “sustitución”. Sin embargo, el sustituto que se necesita en la subrogación no es la *madre/progenitora* sino el útero (2003, p. 15, énfasis del original).

Pero Jönsson sí admite que, hasta ahora, no se ha encontrado útero sin mujer, por lo que está de acuerdo con aceptar el término “madre subrogada”. No obstante, logra imaginar perfectamente bien que sería posible crear un útero independiente. Esto “podría ser una alternativa realista a la subrogación y, supuestamente, mejor”. Jönsson reconoce que hoy en día, por desgracia, “la mujer es necesaria para la maternidad”, pero subraya una vez más que lo que realmente se requiere no es la mujer como persona, sino su útero, como si fueran dos entidades totalmente independientes (2003, p. 15).

Otra forma de abordar el tema de la madre biológica es ignorarla por completo. Martin Andreasson, representante del Partido liberal sueco y presidente del grupo Liberales LGTB, ni siquiera menciona a la madre cuando aboga por la legalización del alquiler de vientres: “No es más difícil que cualquier otra forma de fertilización in vitro, porque en realidad se trata de eso. Y, sin embargo, la subrogación haría posible que muchos niños anhelados y planificados nacieran en el seno de familias amorosas” (2009).

En este caso, es la pareja que paga la que anhela, planifica y será cariñosa con el niño. Se presenta a la madre biológica puramente como función técnica, no como persona que siente. Andreasson no tiene en cuenta que ella también pudiera planificar, anhelar y ser cariñosa con el niño; pasa totalmente por alto su existencia; y hace ver que la maternidad subrogada no es más que un tipo de fertilización in vitro, pese a que toda la polémica sobre el tema no tiene nada que ver con la tecnología, sino con el divorcio entre la madre y el niño.

Y cuando sugerimos que el embarazo pagado no podría impedir que una madre amara a sus hijos, Stephen Wilkinson responde:

[N]o está claro si: a) el niño es realmente suyo (de la madre sustituta),  
b) la madre sustituta es realmente la madre del niño (a fortiori es

la única madre del niño), o c) los derechos gestacionales que tienen las madres de amar a “sus” hijos (si es que existen) son inalienables (2003, p. 177).

¡Con qué facilidad, arrogancia y uso desmedido de latinazgos echan abajo estos filósofos realidades físicas y emociones igualmente reales! Este proceso retórico es una analogía de lo que sucede en el relato sobre la trabajadora sexual; se establece un paralelo entre las frases *ella no es madre y el cuerpo no es el yo*.

El niño también se ve afectado. En su investigación, John A. Robertson escribe sobre “donantes y descendientes”, en lugar de madres y niños, y considera que el quid del asunto no es “la separación deliberada de la ascendencia biológica y social, sino la forma en que se produce esta separación” (1992, p. 54). En vez de hablar de cómo la *madre* y el *niño* son separados, trata la distinción entre *paternidad* biológica y social. En vez de hablar de la mujer que da a luz a un niño y que unas horas más tarde, aún sufriendo los dolores post-parto, tiene que renunciar a su custodia, Robertson considera todo esto como una abstracción, ideas culturales preconcebidas, la contraposición de lo biológico y lo social. De esta forma, no tiene que abordar el tema candente de cómo *las personas* se ven afectadas.

De hecho, en la mayoría de los textos donde se defiende la maternidad subrogada aparece esta idea: la *realidad física* se subordina a una idea abstracta, teórica. Torbjörn Tännsjö emplea una frase hecha para formular la pregunta: “¿Es realmente importante hacer coincidir la paternidad biológica, genética, social y de otra índole?” (1991, p. 148). Ya ha fragmentado la maternidad en tres partes y las presenta como elementos coincidentes por pura casualidad; como si el cumpleaños de uno coincidiera tanto con el aniversario como con la Navidad. Claro está que la maternidad “biológica” y “social” no siempre tienen por qué coincidir —a la larga, lo social puede ser más importante que lo biológico. Pero esto no significa que la maternidad biológica carezca por entero de significado. Además, el embarazo no es solo una cuestión biológica; el acto del embarazo es, en sí mismo, una forma de paternidad social.

De la misma forma que en la prostitución la mujer se abstrae y distancia hasta convertirse en “sexo”, la madre biológica se abstrae y distancia hasta convertirse en sustituta, “subrogada”. Las personas tienden a hablar con desdén de lo que se ha denominado en los

países escandinavos “úterofeminismo”, término utilizado por las feministas “esencialistas”, para las que la biología se coloca en un pedestal, pero en el caso de la maternidad subrogada la mujer se reduce solo a su útero, sin el más mínimo rastro de feminismo. La mujer se presenta no como ser humano que siente, que experimenta el embarazo en el plano existencial, sino como contenedor, incubadora. El proceso de abstracción sigue un patrón similar al de la prostitución: ¿madre? ¿útero? ¿contenedor que se traduce lingüísticamente en madre? ¿madre sustituta?

En la misma medida que el sexo es indivisible de la persona, el feto lo es de la mujer durante el embarazo. En la práctica, los filósofos no pueden hacer mucho con respecto a esta unión. No obstante, lo que sí pueden hacer es deconstruirla en teoría. El feto es algo más, señalan, algo que en realidad no tiene nada que ver con la mujer, algo que *por casualidad coincide* con ella. El feto llega a término dentro de la mujer, pero es un individuo o producto independiente. La idea de que el feto es independiente de la madre es un concepto patriarcal desde sus orígenes y que se ha utilizado durante mucho tiempo para controlar a las mujeres. La oposición del Vaticano al aborto se fundamenta exactamente en la misma tesis: el embrión o feto es una persona independiente tan pronto como se fertiliza el óvulo y la mujer es solo el contenedor.

### El mito de la creación capitalista

Hubo una época en la que las mujeres eran el centro del universo. Los hallazgos arqueológicos del sudoeste de Europa, el Oriente Medio y Asia Menor muestran que, en un momento determinado, las mujeres ocupaban un estatus muy superior al actual (Moberg, 1999, p. 12; véanse también Foster y Derlet, 2013). La autora Eva Moberg señala que estos hallazgos muestran la existencia de una sociedad radicalmente diferente, donde la sexualidad era sagrada y la guerra era muy inusual; no había señales evidentes de opresión basada en el sexo. Los investigadores no consideran que estas sociedades del pasado fueran matriarcales hasta el punto que la sociedad actual es patriarcal. Sin embargo, eran matrilineales y matrilocales. El origen de las familias se determinaba por la vía materna y, cuando una pareja contraía nupcias, iba a vivir con los padres de la esposa. A menudo, estas sociedades consideraban sagradas la sexualidad y la maternidad (Sjöo y Mor, 1991, p. 50).

Luego, hace aproximadamente 6 000 años, la sociedad comenzó a conformarse de manera diferente. Hubo un cambio de paradigma en muchas partes del mundo, incluidas la India y la China: la adoración de la diosa se transformó en creencia en los dioses. Las sociedades dejaron de creer en deidades femeninas y en el nacimiento sagrado, y comenzaron a creer en un dios y en la opresión de la mujer. Las causas son tan debatidas como las que provocaron la extinción de los dinosaurios. Algunos creen que tribus guerreras invadieron estas sociedades. Otros piensan que esto tuvo que ver con la agricultura y el surgimiento de la propiedad privada. Y otros estiman que se debió al auge de la ganadería y al sacrificio de animales (Moberg, 1999, p. 16).

En las sociedades patriarcales, ya no es la mujer el ser más importante que da vida, sino el hombre. Es el hombre quien cuenta como el padre más importante y al niño se le da su apellido y herencia. En la *Orestíada* de Esquilo se describe esta transformación y la forma como los derechos del padre se impusieron sobre los de la madre. En la obra, Orestes comparece ante un juez por haber asesinado a su madre. Es absuelto, no porque sea inocente, sino porque no existe nada que se parezca a una madre. El dios Apolo pronuncia su sentencia:

...No es la madre quien engendra al que se llama hijo suyo; no es ella sino la nodriza del germen reciente. El que obra es el que engendra. Recibe la madre el germen, lo conserva, si place a los Dioses. He aquí la prueba de mis palabras: puede haber padre sin madre (Esquilo, 2007, p. 141).

Llama la atención que la maternidad subrogada materialice de manera tan acertada esta ilusión patriarcal. La gestante sustituta se convierte, literalmente, en un contenedor de semen y en alguien extraño para su propio hijo. En entrevista concedida a un sitio electrónico sueco, Fredrik Larsson, presidente de la Asociación sueca por la subrogación, dice que la idea de la paternidad debería ser revisada:

En la Suecia de hoy, tenemos un prejuicio sobre la maternidad: la mujer que da a luz al niño es considerada su madre. Estimo más apropiado que quienes *tomen la iniciativa* de tener al niño sean



considerados como sus padres. Son ellos quienes asumirán la responsabilidad (Kolehmainen, 2008, énfasis de la autora).

Al igual que Apolo, Fredrik Larsson pone en tela de juicio los derechos de la madre. Estima que la mujer que da a luz al niño no debe tener necesariamente derecho a ser su madre. Esta es exactamente la misma ideología que encontramos en la Biblia, los dramas de Esquilo y la filosofía de Aristóteles. De acuerdo con Larsson, la madre ni siquiera debería ocuparse del niño, solo debería portarlo, no para beneficio del padre en su condición de *padre*, sino de *comprador*.

De esta manera, Fredrik Larsson ha expuesto un nuevo tipo de mito de creación patriarcal, uno *capitalista*. El padre no es el hombre que engendra un hijo, sino el que lo compra (“toma la iniciativa”). El comprador ni siquiera tiene que cumplir la función mínima que otrora fuera su deber, pues no es necesario el contacto físico con la mujer. Nada más tiene que hacer el pedido. Dona su semen y el niño que nace del otro lado del mundo lleva su nombre y sus genes.

Lo que se cosifica en la maternidad subrogada no es solo la mujer individuo o el niño individuo, sino la vida. La propia existencia es mercantilizada. Cuando nace un niño mediante la maternidad de alquiler, el mercado desempeña un papel fundamental en *la propia existencia del niño*.

Por consiguiente, la gestación subrogada es una reificación amplia de nuestra existencia. En ella, una transacción sustituye la relación sexual como fuente de vida. El intercambio de mercancías responde a una pregunta existencial de base: ¿por qué existo? Existo porque alguien pagó por mí. En esta historia de creación capitalista, el padre se ha transformado en consumidor: *el padre es el que paga*.

### “Por una amiga”-Sobre la subrogación altruista

Muchas personas coinciden en que no debería comprarse ni venderse el embarazo; pero, ¿qué pasa si alguien tiene un niño para una amiga o un familiar? ¿Qué pasa si una mujer tiene un niño para su hermana infértil, una madre da a luz al hijo de su hija infértil o una amiga de una pareja homosexual se ofrece a tener un niño para ellos? Por ejemplo, Birgitta Ohlsson, del Partido liberal sueco, defiende la subrogación altruista. Estima que esta difiere totalmente de la comercial. Otros comentaristas consideran que

*deberíamos* legalizar la maternidad subrogada altruista para evitar la comercial. “Autoricen la maternidad subrogada en Suecia; de lo contrario, la gente irá a otra parte”, escriben Juvas y Westerlund, de la RFSL, en un artículo publicado en *Expressen* (2008). En su opinión, si no aceptamos esta modalidad “más benigna”, tendremos la “peor” (la que propicia la explotación de las mujeres indias). Ello hace recordar la distinción existente entre la prostitución y la trata, en virtud de la cual “el trabajo sexual humano y voluntario” se contrapone a la trata forzosa e inhumana.

Si se tratara únicamente de permitir una forma de maternidad subrogada para evitar otra, ni los británicos ni los estadounidenses dirigirían su mirada hacia el mercado indio. En consonancia con este argumento, el hecho de que la subrogación altruista sea legal en Gran Bretaña y la comercial lo sea en muchos estados de los Estados Unidos debería ser más que suficiente para evitar que la gente ponga la mira en el extranjero. Sin embargo, la realidad es totalmente diferente. Los estadounidenses y británicos constituyen la aplastante mayoría de los compradores extranjeros en la India (Pande, 2009). Los estadounidenses que optan por la India fundamentan su elección de la siguiente forma: como la maternidad por encargo es bien conocida y accesible en todos los Estados Unidos, los médicos recomiendan la subrogación luego de diagnosticada la infertilidad de las parejas. Cuando estas comienzan a investigar descubren que el procedimiento es caro. Como cuesta trabajo encontrar a alguna mujer dispuesta a ser madre de alquiler de forma gratuita, empiezan a pensar en la India.<sup>1</sup>

No hay prueba alguna de que la subrogación altruista frene el avance del mercado comercial. De hecho, es difícil demostrar incluso que “altruista” sea un término exacto. En Inglaterra, donde solo se permite el reembolso de gastos, las madres sustitutas a menudo sortean esta dificultad afirmando que necesitan “largas vacaciones en el extranjero y un nuevo guardarropa” (Barbour, 2010). Si se legaliza el procedimiento, es decir que las mujeres tengan hijos de conformidad con lo estipulado en un contrato,

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, “Nuestro viaje a la India en busca de maternidad subrogada-La historia de Blaze, en <<http://ourjourneytosurrogacyinindia.blogspot.com>>.

aumentará el riesgo de que proliferen el mercado negro. Como Kelly Oliver ha mostrado en sus estudios sobre la maternidad subrogada en los Estados Unidos, muy pocas mujeres tendrían hijos para otras sin indemnización alguna (1992, p. 269). Cuando algunos estados de este país prohibieron la subrogación comercial, hubo agencias que comprobaron que el número de mujeres dispuestas a asumir este tipo de maternidad había disminuido de forma drástica (Corea, 1985, p. 229). De la misma forma que la trata es *consecuencia* de la prostitución y nada más, la subrogación comercial y la altruista constituyen niveles diferentes de una misma escala.

Como es de esperar, la pregunta que se impone es si la subrogación altruista es más humana. ¿Es razonable que una mujer tenga un niño para otra persona, con todo lo que ello implica sin recibir indemnización alguna? ¿Acaso las relaciones familiares se mantienen siempre inalterables y garantizan que se haga lo correcto? Ha habido casos de custodia infantil relacionada con la subrogación altruista en los Estados Unidos en los que algunas mujeres afirmaron que fueron manipuladas y obligadas por sus familiares a alquilar su vientre (Saul, 2009).

En mi opinión, la distinción que se hace entre subrogación altruista y comercial es indecorosa. En realidad, no hay ninguna diferencia entre ellas. En ambas ocurre lo mismo: la mujer es reducida a un contenedor. La subrogación altruista *funcionaliza* la maternidad, incluso cuando no la *comercializa*. En vez de ser una experiencia existencial y espiritual para la mujer, el embarazo se convierte en una *función* al servicio de otros.

La funcionalización siempre precede a la comercialización, como vimos en la prostitución. Para que algo sea vendido como entidad independiente del vendedor, primero debe *constituirse como función independiente*. Lo que sucede con la retórica de la subrogación altruista es que subvierte principios y habitúa a las personas a asociar el embarazo con algo que una mujer puede prestar a otros, si es que aún no lo ha vendido.



## Capítulo Seis

### La industria de la subrogación por dentro

#### Proxenas de úteros-Sobre las agencias

Los defensores de la subrogación afirman que es algo completamente diferente de la prostitución. Las agencias declaran que las posibles sustitutas son cuidadosamente investigadas y que solo se aprueba a mujeres que están resueltas a convertirse en candidatas apropiadas. Por ejemplo, deben haber tenido hijos con anterioridad; sus cónyuges deben aprobar el arreglo; y deben someterse a pruebas psicológicas. Daniel Szpigler, figura central de [surrogat.nu](http://surrogat.nu), explica:

Las madres sustitutas son mujeres de clase media, tienen hijos propios y consideran la maternidad subrogada como una oportunidad de ayudar a los demás y al mismo tiempo ganarse unos cuantos pesos. La mayoría está vinculada a una clínica que se ocupa de todo mediante abogados y un equipo médico de apoyo (Szpigler, 2009).

La periodista Susan Ince reveló el intríngulis de este asunto tras presentarse de incógnito como posible madre sustituta en los Estados Unidos. En ‘Inside the surrogate industry’ (“La industria de la subrogación por dentro”) describe lo que sucede cuando una mujer solicita convertirse en madre sustituta.

Ince respondió a un anuncio aparecido en un periódico local. La agencia gozaba de buena reputación y de una posición consolidada. Durante el primer encuentro, la directora le contó historias conmovedoras de parejas sin hijos:

La directora llevó la voz cantante. Me calaron muy hondo sus historias de parejas infértiles: la de la mujer que llevaba en su abdomen las cicatrices de múltiples cirugías infructuosas; la de la

pareja, ahora estéril, a quien un conductor ebrio segó la vida de su único hijo biológico... (1989, p. 100).

A Ince le dijeron que la citarían a una entrevista, la vería un psicólogo y se sometería a un examen físico por parte de un médico. Para ser “madre sustituta al estilo tradicional” sería inseminada dos veces al mes durante un semestre. En este período no podría tener relaciones sexuales. Si no quedaba embarazada, sería retirada del programa y no recibiría ninguna otra indemnización que no fuera sufragarle sus gastos. No habría indemnización si lograba embarazarse pero luego sufría un aborto espontáneo. No obstante, tendría derecho a la indemnización íntegra si daba a luz a un niño muerto. La directora le explicó que buscaban mujeres casadas con hijos, pues si una mujer ya había parido las posibilidades de éxito eran mayores. Aún así, el hecho de que Ince fuera soltera y no tuviera hijos no representaba un problema.

Durante el “examen psicológico”, le preguntaron sobre sus creencias religiosas, edad, color de los ojos y del pelo y si tenía familiares en la zona.

[Y] quedé sorprendida al ver que no había más preguntas. “Solo necesitaba cerciorarme de que está dispuesta a seguir adelante con esta empresa. Es así, ¿verdad?” Sin que yo asintiera o pronunciara una palabra, prosiguió, “Me parece que lo está”... Como a todas luces yo era “brillante”, no habría pruebas de cociente intelectual. Nunca me preguntaron si había estado embarazada con anterioridad, si estaba bajo tratamiento médico o psiquiátrico, o cómo me sentiría al entregar el bebé (1989, pp. 102-103).

Una vez que la madre de alquiler ha firmado el contrato, queda en manos de la agencia. No puede tener relaciones sexuales, fumar ni beber. Tiene que agachar la cabeza a todos los tratamientos y exámenes físicos previstos en el programa. Tiene que hacerse una amniocentesis y, en algunos casos, los compradores tienen derecho a exigirle que aborte si los resultados no son normales, pero aquí no se incluye su preferencia por el sexo del bebé. Si la madre sustituta cambia de opinión y quiere abortar puede ser acusada de incumplimiento de contrato y verse obligada a pagar 25 000 dólares por concepto de daños (Ince, 1989, p. 107). Si bien Szpigler nos

asegura que “todo es manejado adecuadamente por los abogados y el equipo médico de apoyo”, Ince tuvo claro que los abogados de la agencia están de parte de esta y de sus clientes —si la madre sustituta quiere tener su propio abogado, tendrá que correr con los gastos, así como con los costes. Toda acción que “pueda constituir un peligro para la salud del feto” se considera incumplimiento de contrato y la agencia tiene el derecho de demandar a la embarazada. Tampoco el equipo médico está de su parte: si el médico prescribe una cesárea, la madre de alquiler no tiene derecho a negarse (Ince, 1989, p. 106). Todo esto quiere decir que el feto que crece dentro de ella no es suyo, sino de los compradores. Ella simplemente se los cuida.

Susan Ince comenzó a indagar mucho, lo que molestó a la directora, quien “me reprendió por hacer demasiadas preguntas” (p. 108). Tras su investigación encubierta, Ince llegó a la conclusión de que cualquier mujer fértil y aparentemente dócil sería aceptada como madre sustituta. La catedrática Olga van den Akker pone en duda las “pruebas psicológicas fiables”, pues estima que siguen siendo un mito. Las mujeres no son sometidas a examen para comprobar su estabilidad psicológica, sino para determinar si podrá contarse con su docilidad a la hora de entregar al niño (2007b).

Como “trabajo”, la subrogación no es particularmente lucrativa. Una madre sustituta estadounidense gana menos de 1.50 dólar por hora, y sus colegas indias, apenas la mitad. Es complicado el proceso físico al que deben someterse las madres de alquiler. En la gestación por sustitución tienen que recibir múltiples tratamientos medicamentosos. Tienen que inyectarse hormonas dos o tres veces al día durante tres o cuatro meses (Ragoné, 1998, p. 122). Para elevar al máximo las posibilidades de concepción, el médico les implanta con frecuencia más de un óvulo fecundado, por lo general, entre cuatro y seis. Como las madres sustitutas son más jóvenes y fértiles que otras mujeres que se someten a la fertilización in vitro, no es raro que el resultado sean gemelos (Ragoné, 1998, p. 123). A menudo, el parto de gemelos se hace por cesárea, por lo que ha habido mujeres que han quedado estériles luego de prestar sus servicios como madres sustitutas (Barbour, 2010). Una de ellas cuenta su intento de convertirse en madre de alquiler:

He experimentado cosas que nunca quise. Mi cuerpo ha sido bombardeado con gran cantidad de medicamentos, maltratado y pinchado. Tuve un aborto por dilatación y evacuación y otro

natural. Y ya estoy acabada. Por mucho que quiera a los padres intencionales no puedo seguir porque mi cuerpo no funciona. He perdido cosas materiales, como dinero, y no acepté empleos porque no eran favorables para el embarazo. He perdido cosas inmateriales, como el tiempo, incluso el que no dediqué a mi hija, porque estaba de viaje o demasiado metida en los medicamentos hormonales.<sup>1</sup>

### Los tribunales del mundo que más simpatizan con la subrogación

El motivo para trasladar la industria de alquiler de vientres a los países en desarrollo no era solo lograr precios más bajos, sino también evitar los casos de custodia de menores. Las agencias aprendieron la lección con el caso “Baby M” de los Estados Unidos: era primordial que la madre biológica no tuviera demasiado tiempo para pensar. Pero, mientras que una madre de alquiler o donante de óvulos de Gran Bretaña tiene el derecho de presentar una reclamación sobre el niño durante los dos primeros años, las indias renuncian a sus derechos en el hospital, inmediatamente después del parto. Su decisión es irrevocable. We Care India, empresa que propone turismo de salud y maternidad subrogada, asegura a las parejas occidentales que la ley está de su parte:

Los tribunales indios son los que más simpatizan con la subrogación en esta parte del mundo. De hecho, los tribunales han defendido sistemáticamente los derechos de los padres intencionales cuando han optado por utilizar una madre sustituta o una donante de óvulos, independientemente de que hayan empleado su propio material genético, el óvulo de la donante o el semen donado.<sup>2</sup>

En la India, el contacto entre las partes interesadas es prácticamente el mismo que existe entre el que compra un teléfono móvil y el empleado de la fábrica que lo produjo. Con frecuencia, la madre biológica y los compradores solo se reúnen una vez durante el período de presentación, y a veces ni siquiera en esa ocasión.

<sup>1</sup> <<http://www.surromomsonline.com/support/showthread.php?t=158332>>

<sup>2</sup> WeCareIndia (n.d.) <http://www.indiahospitaltour.com/surrogacy/surrogacyfacts-india.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.



Después, todos los contactos tienen lugar mediante la clínica. A veces la madre sustituta ni siquiera sabe a qué país irá a parar el niño que porta en su vientre, y no siempre se conserva su propia información, lo que dificulta cualquier contacto posterior que el hijo o la hija quiera establecer con ella cuando crezca (Vora, 2009).

Amrita Pande, de la Universidad de Massachussets, realizó un importante y minucioso estudio sobre la industria india de la subrogación. Pande, de ascendencia india, pasó nueve meses en una clínica en Gujarat y entrevistó detalladamente a 42 madres sustitutas (Pande, 2009). Algunas mujeres, subraya Pande, decidieron por su cuenta convertirse en madres sustitutas y eran conscientes de lo que esto implicaría. Pero también había mujeres que no hablan inglés, ni entienden los detalles del contrato —redactado en este idioma—, que a veces son obligadas por sus esposos a convertirse en madres de alquiler y que, al no tener ni dinero ni abogados que las representen, no logran acceder a sus derechos jurídicos (Pande, 2009). Como la modalidad que más se practica en la India es la gestación por sustitución, las mujeres deben someterse a tratamientos hormonales completos a fin de preparar su cuerpo para la implantación del embrión.

La madre sustituta Gauri cuenta a Amrita Pande que en realidad nadie la preparó para la experiencia (2009, pp. 147-148):

Lo único que me dijeron cuando llegué fue que esto no era inmoral, que no tendría que acostarme con nadie y que me inyectarían el semen. También dijeron que tendría que conservar al niño dentro de mí, descansar todo el tiempo, tomar los medicamentos a la hora establecida y entregar al niño.

No nos dan detalles sobre los medicamentos ni las inyecciones. Al principio, me ponían inyecciones de diez en diez que dolían mucho, y tenía que tomar pastillas para dotarme de la fortaleza requerida durante el embarazo. Nosotros [su esposo y ella] no somos tan cultos como ustedes. ¡No tengo por qué entender mucho más! Confío plenamente en la doctora, por eso no pregunto.

Las mujeres viven en *aparthoteles* durante el embarazo. De conformidad con lo estipulado en el contrato, los compradores tienen derecho a exigirles que se sometan a exámenes médicos —y si se embarazan de gemelos las obligan a abortar o a someterse

a una reducción de feto. La existencia de las embarazadas se reglamenta hasta el más mínimo detalle. En una sociedad donde prácticamente no se prestan cuidados prenatales a las mujeres pobres, las madres sustitutas son tratadas como si fueran de cristal. Hay nueve mujeres por habitación, no se les permite bajar las escaleras y tienen que ser autorizadas por la clínica para abandonar el hotel (Hochschild, 19 de septiembre de 2009).

Un mito propagado por los defensores de la maternidad subrogada es que las indias pertenecen a la clase media. Christer G. Wennerholm, Jenny Edberg y Fredrik Sawaståhl, diputados conservadores al parlamento sueco, declaran en tono conciliador:

Nuestros oponentes creen que las mujeres pobres del Tercer Mundo corren el riesgo de ser explotadas. Las experiencias de las parejas suecas que han tenido hijos biológicos con la ayuda de madres sustitutas indias muestran lo contrario: estas mujeres pertenecen a una clase media que crece por día (Wennerholm et al., 2008).

Lo que los representantes de las clínicas podrían haber dicho a los clientes suecos es una cosa, pero “clase media” no es la descripción más adecuada de las mujeres indias que se convierten en madres sustitutas. Amrita Pande informa que 34 de las 42 mujeres que entrevistó tenían ingresos familiares que rayaban con la línea de pobreza o eran inferiores a esta (2009). De acuerdo con Pande, el ingreso medio es de 2 500 rupias mensuales *por familia*, eso representa poco más de 45 dólares estadounidenses al mes para una familia que puede constar de ocho a diez miembros. El Dr. Khanderia, director de la clínica, explicó a Pande (2009, p. 166):

Tuve que educarlas en todos los sentidos porque, como ve, estas mujeres son pobres aldeanas analfabetas. Les dije: “No tienen que hacer nada. No es su bebé. Ustedes solo lo cobijan en su útero durante nueve meses porque no tiene casa propia. Si un niño viene a quedarse con ustedes durante solo nueve meses, ¿qué harían? Lo cuidarían mucho más porque es de otra persona. Esto es lo mismo. Cuidarán al bebé durante nueve meses y después se lo entregarán a la mamá. Para eso se les paga.” Por último, creo que la forma cómo las educas, mostrándoles lo positivo que hay para ambas partes, es lo que hace que la maternidad de alquiler surta efecto.

En entrevista concedida al *The Wall Street Journal*, algunas indias recuerdan lo que las llevó a la subrogación. Sudha, de 25 años y madre de dos hijos, había pedido prestado dinero para utilizarlo como soborno y conseguir trabajo como barrendera. Al no obtenerlo, la maternidad subrogada fue una forma de poder pagar sus deudas. Lakshmi, de 29 años, tiene dos hijos y un esposo alcohólico y debe 4 000 dólares estadounidenses. Para ella, la “opción” era vender un riñón o convertirse en madre sustituta. Un médico le aconsejó que optara por esta última: “[C]on un solo riñón no iba a durar mucho. Tengo una hija y tengo que casarla... Prefiero ser madre sustituta” (en Cohen, 2009). Anjali, de solo 20 años, “no tiene la más mínima idea de cuánto dinero se menciona en el contrato ni de los procedimientos médicos a que se verá sometida. Al parecer, su esposo controla las finanzas” (en Pande, 2009). Salma cuenta a Amrita Pande (p. 141):

¿Quién optaría por esto? Me han puesto todas las inyecciones que me hubiesen tocado en toda mi vida. Las que me ponían en las caderas duelen cantidad. Al principio, me tomaba de 20 a 25 pastillas casi todos los días. Me sentía hinchada todo el tiempo. Pero sé que tengo que hacerlo por el futuro de mis hijos. Esto no es trabajo, esto es *majboori* (una obligación). La situación no puede empeorar más. (Utiliza un proverbio local.) En nuestra aldea no tenemos una choza dónde vivir, ni cultivos que sembrar. Este trabajo no es ético —es algo que tenemos que hacer para sobrevivir. Cuando oímos hablar de este negocio de la maternidad subrogada no teníamos ni qué ponernos después de las lluvias, solo una muda que siempre estaba húmeda, y la casa se había caído. ¿Qué íbamos a hacer?

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) advierte que la trata de seres humanos con fines de subrogación cobrará mayor auge en el futuro (PNUD, 2009). Anil Malhotra, abogado indio experto en derecho internacional, destaca que “la explotación, la extorsión y los abusos éticos asociados a la trata con fines de subrogación son endémicos e indetenibles; a menudo las madres de alquiler son objeto de abusos con total impunidad” (Malhotra, 2008).

No obstante, en la India siguen librándose batallas por la custodia. El exministro indio de asuntos de la mujer y desarrollo infantil

dijo en entrevista concedida a *The Telegraph* que “con frecuencia se producen casos de custodia entre la madre sustituta y la pareja que paga” (2008). No todos surgen porque la madre biológica sienta mucho apego por el niño; también se da el caso contrario pues los compradores no quieren el niño por el que pagaron. Cuando un niño se convierte en una “cosa” que se encarga por Internet, también se corre el riesgo de que el comprador sienta remordimientos o tenga dudas sobre la “compra”. Esto ha sucedido, por ejemplo, cuando la madre ha dado a luz gemelos y los compradores solo aceptan un bebé (en Whitehead, 1989, p. 14). En otros casos, los compradores han rechazado a un niño que padece de atraso en el desarrollo (Corea, 1985, p. 219). En un caso muy divulgado de 2008, una pareja heterosexual japonesa había utilizado a una india como madre sustituta. Sin embargo, durante el embarazo la pareja se divorció y cuando el niño nació ya no lo querían. De conformidad con lo estipulado en la legislación india, la madre debe estar presente para que el niño reciba un pasaporte, y por lo tanto el bebé permaneció en el hospital de la India. Las fotos de la abuela japonesa que mira la cuna en la India le dieron la vuelta al mundo como símbolo de la complejidad de un acuerdo de este tipo. Según las autoridades indias, estos casos no demuestran que haya nada malo en esta práctica, solo se requiere una reglamentación más precisa.

“Si me siento triste después del nacimiento,  
no lo demostraré”

Al actuar como contenedor del embrión, la madre sustituta no debe sentir ningún apego por el niño. Los sentimientos que experimenta después de la separación son considerados una aflicción pasajera. “Si me siento triste después del nacimiento, no lo demostraré”, afirma la madre de alquiler Vohra, una de las muchas mujeres que espera dar a luz en la clínica Nayna Patel de Anand (Haworth, 2007). Ulrika Westerlund, quien aboga por la maternidad subrogada, explica que “las madres sustitutas no tenían ningún problema con entregar al niño y que este se desarrollaba de la misma forma que los demás” (2008).

Tanto en la industria de la maternidad de alquiler de la India como en la de los Estados Unidos se enseña a las mujeres a no sentir apego por los fetos que llevan en su vientre. Las agencias estadounidenses hacen un seguimiento de las mujeres durante todo

el embarazo “para asegurarse de que comprendan de quién es el hijo que portan y que entregarán”, destaca la catedrática Olga van den Akker (2007a, p. 56). En los Estados Unidos es normal que las madres de alquiler asistan a reuniones de grupos de apoyo organizados por las agencias, donde aprenden el arte de estar embarazadas sin relacionarse con el niño en formación. Si bien los grupos de apoyo pueden propiciar entornos positivos donde la mujer conoce a otras en su misma situación, también funcionan como campamentos de adiestramiento donde las mujeres aprenden a discernir cuáles sentimientos son “correctos” y cuáles son “incorrectos”. Una mujer que se exprese inadecuadamente puede ser denunciada a la dirección de la agencia (Tong, 1992, p. 277). En la India existen arreglos similares en virtud de los cuales las madres sustitutas reciben un curso de capacitación breve en el arte del distanciamiento. De acuerdo con la antropóloga Kalindi Vora (2009, p. 9):

El objetivo es ayudarlas a entender que la maternidad subrogada no compromete sus cuerpos desde el punto de vista sexual y animarlas para que se distancien emocionalmente del feto y del niño que parirán. Mediante el apoyo psicológico y la conversación, el personal médico alienta a las madres sustitutas a considerarse proveedoras gestacionales cuyo único vínculo con el feto es el alquiler del útero, visto como un espacio vacío y, de otra forma, improductivo.

Las madres de alquiler del mundo entero —independientemente de que consideren la subrogación de forma positiva o negativa— hablan de las técnicas de desconexión de sus emociones. Ante todo, se trata de *establecer una distancia mental*, lo que puede lograrse de diversas maneras mediante técnicas como la indiferencia, la desconexión o la transferencia de sentimientos a otra persona. En el estudio de Heléna Ragoné, el color de la piel es uno de los principales elementos empleados por las madres sustitutas para distanciarse del niño. Por consiguiente, las mujeres negras y mexicanas prefieren tener niños caucásicos y japoneses. Ragoné señala (1998, p. 127):

Mis resultados preliminares sugieren que la mayoría de las gestantes sustitutas no se oponen a relacionarse con una pareja de origen racial diferente y pueden incluso considerarlo conveniente. Uno

de los motivos de esta preferencia, como ya se mencionó, es que la diferencia racial o étnica proporciona una mayor “distancia” entre ellos, un cierto grado de separación que la gestante sustituta logra fijar entre ella y el niño.

Ragoné entrevista a Linda, una mujer mexicano-estadounidense, que dice que el feto que crece en su cuerpo “es totalmente japonés. Es un poco difícil para mí. De alguna forma, ella siempre será mi niña japonesa, pero es de ellos” (1998, p. 125). Un color de piel diferente, una etnicidad diferente, permiten manejar la separación con mayor facilidad. Para Ragoné este es uno de los aspectos positivos de la maternidad subrogada —la mezcla de razas—, pero no es así, pues el propósito de los compradores es que la negra o la mexicana no “ejerzan influencia alguna” sobre el niño. La madre biológica utiliza el color de la piel como vía para distanciarse de la criatura en vez de apegarse a ella.

Las mujeres también pueden tratar de transmitir sus sentimientos a sus hijos. Geeta, de la India, embarazada del hijo de una pareja “caucásica” —desconoce de qué país proceden— lo explica de la siguiente forma a Arlie Hochschild (19 de septiembre de 2009): “Evito apegarme demasiado. Cada vez que empiezo a pensar en el bebé que crece dentro de mí, dirijo la atención a mi hija. Hela aquí.” Mece a la niña en su regazo. “De esta forma me las apaño.”

La estrategia más utilizada es repetir: “No es mío.” Una madre sustituta de 30 años lo describe de la siguiente forma:

Cuando se decide alquilar el vientre hay que pensar de cierta forma. Estos niños no son tuyos. Nunca lo fueron. No tienes derechos a ellos. Sé cuál es mi papel. Soy sencillamente la niñera de un gran amigo. Este es su bebé. Simplemente lo cuido y me ocupo de él hasta que nazca.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> La vida de una madre de alquiler (29 de enero de 2009). “Nuevo examen de una historia negativa sobre la maternidad subrogada” < <http://surrolife.blogspot.com/2010/01/bad-surrogacy-story-revisited.html>>.

Esta actitud es muy común entre las madres sustitutas. La profesora de derecho Lori B. Andrews explica (1995, p. 2352):

En mis entrevistas con las madres de alquiler pude percatarme de que no se refieren al feto como “su bebé”, como lo hacen las madres biológicas en el contexto de la adopción, sino como el bebé de padres intencionales... Cuando miraban sus barrigas embarazadas decían “esto es lo que tus padres están haciendo hoy” —aludiendo a la pareja infértil.

Repetir que el niño pertenece a otra persona es la mantra más popular del mundo de la maternidad de alquiler. Al igual que la prostituta que dice “mi cuerpo no es mi yo”, la madre de alquiler dice “el niño no es mío”. Pero, a fin de construir mentalmente al niño como individuo mismo, un individuo que además *pertenece a otra persona*, la mujer convierte *una parte de sí* en algo que pertenece a otro. Esta es la reificación: una parte del yo se convierte en “otra cosa” que pertenece a “otra persona”. Ahora bien, el hecho de que algunos niños no crezcan junto a las mujeres que los parieron, y llamen “mamá” a otra, no es nada nuevo. Pero en el contexto del alquiler de vientres, el niño *está destinado* a otra persona, mientras existe en el cuerpo de la mujer. De esta forma, la maternidad subrogada es una forma ampliada de reificación. Pocos trabajadores dirían que sus manos o pies no son suyos, como insisten las prostitutas o las madres sustitutas en que partes de sus cuerpos *no son ellas*.

Para poder vender una parte de sí, la madre de alquiler, como la prostituta, debe distanciarse de dicha parte. Cualquiera que esté familiarizado con la prostitución y escuche con atención lo que dice la madre sustituta se dará cuenta de las múltiples semejanzas que existen entre sus estrategias de enfrentamiento. Mientras las investigaciones sobre la prostitución han tenido a bien dar nombre a estas emociones, las realizadas en torno a la maternidad de alquiler apenas se han percatado de ellas. Nadie ha expresado *preocupación* alguna por la disociación de las madres de alquiler. Por el contrario, los investigadores afirman que este distanciamiento es exactamente el elemento que demuestra que la maternidad subrogada surte efecto. La mejor madre sustituta es la que menos siente.

### La reificación suprema

La maternidad subrogada es el comercio del cuerpo femenino, pero, en cierta forma, es un comercio “más benigno” que la prostitución. El número de casos de violencia, asesinato, uso indebido de drogas, personas sin hogar y explotación sexual es menor en la subrogación que en la prostitución. La mortalidad es considerablemente inferior, pese a que algunas madres sustitutas han fallecido durante el parto (*Daily Mail*, 29 de enero de 2005). Al mismo tiempo, la reificación es mucho más abarcadora. La filósofa marxista Kelly Oliver subraya que la mayoría de las personas consideraría un trabajo que se realiza durante todo el día como esclavitud:

La mayor parte de la gente no presta servicios durante las 24 horas del día, a menos que se trate de esclavos. Y la mayoría solo vende su trabajo, trabajo realizado por el cuerpo quizás, pero distinguible de este. Por otra parte, las madres sustitutas ofrecen sus servicios las 24 horas del día y venden el propio cuerpo (1992, p. 268).

La maternidad subrogada es un proceso continuo que dura, al menos, nueve meses, día tras día. Durante este período, la mujer debe acatar un sinnúmero de restricciones. No se le permite hacer esfuerzos, fumar, beber o consumir drogas. Si los compradores así lo desean, debe someterse a exámenes médicos. Su cuerpo experimenta numerosos cambios; tiene que lidiar con las náuseas matutinas, su vientre crece, puede padecer de dolencias diversas, como dolores de espalda —por no mencionar el trabajo de parto y el parto en sí. No puede librarse de nada de esto, no puede descansar ni siquiera un minuto. Ella forma parte del proceso y el proceso transcurre en ella. “El trabajo” es su existencia misma durante las 24 horas del día y los siete días de la semana. Pues, aunque vive en simbiosis con el niño, no tiene el más mínimo poder sobre él, porque pertenece a otra persona. Al parecer, algunas madres de alquiler de la India no son dignas siquiera de saber en qué país vivirá el niño. La maternidad subrogada no es pues algo que uno *haga*, es algo que uno *es*: un ser que puede ser comprado.

Carlos Marx señaló que, como quiera que el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital,



también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual (Marx, 2003, pp. 64-66). Una persona que produce bienes en un sistema capitalista no considera su trabajo como parte integrada de la vida en sociedad. El trabajo, la actividad que permite que una persona cree civilización y cultura, podría ser fuente de placer para alguien, que le permite sentirse como un ser creativo. Pero en el capitalismo, donde una persona *vende* a otra su mano de obra, el trabajo se convierte en algo “diferente” y la persona se reduce a una máquina. Todos sabemos que la actividad más emocionante del mundo se vuelve de repente aburrida y monótona cuando se le califica de “trabajo”. Como señala Marx: “El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto” (2003, p. 59). A menudo, el trabajo se convierte en un mal necesario y la persona se refugia en el tiempo de ocio —que es cuando puede sentirse como una persona íntegra. Por extensión, si juzgamos a las personas por lo que hacen (su trabajo) en vez de por lo que son (su ser), dividimos el yo humano en fragmentos inconexos.

En opinión de Kelly Oliver, la maternidad subrogada es algo tan profundamente enajenante que incluso las definiciones de Marx resultan demasiado estrechas (1992, pág. 275). La madre sustituta no solo se enajena de la naturaleza, del fruto de su trabajo y de otras personas a su alrededor, sino también de su propio cuerpo y del niño que crece en su interior. La enajenación es directa, no indirecta. Por ello resulta tan nocivo cuando filósofos como Kutte Jönsson tratan de admitir la crítica de la maternidad subrogada, pero son incapaces de entender la diferencia que existe entre una fábrica y un cuerpo femenino:

Por ejemplo, hay quienes temen que la industria de la maternidad de alquiler, que sigue los principios de la producción en serie, lleve a las madres sustitutas a enajenarse de sus *productos*, de la misma forma que en el capitalismo la fuerza de trabajo se enajena del proceso productivo (Jönsson, 2003, p. 208, énfasis de la autora).

Jönsson se propone mostrar empatía por la situación de madres e hijos al mismo tiempo que enajena a unas de otros en un plano más profundo. Para él, la peor situación hipotética sería que la madre

sustituta reaccionara como cualquier otro trabajador y se enajenara *de la misma forma* que el trabajador. Pero esa crítica reclama una reacción de Jönsson: Si ya estamos enajenados y nos vendemos de formas disímiles, ¿por qué esta sería diferente? Sería como comparar a una prostituta con una secretaria que vende el uso de sus manos, estas dos cosas no son lo mismo. Pero el asunto es que hay una gran diferencia en la maternidad de alquiler y Kutte Jönsson la pasa totalmente por alto. Compara al niño, *un ser vivo y parte de la mujer viva*, con un producto que un trabajador fabrica fuera de su cuerpo. Que no sea capaz de diferenciar lo interno de lo externo, la persona de la cosa, es algo que se hace vergonzosamente evidente cuando escribe “producto” en lugar de niño.

La prostitución y la maternidad subrogada provocan un cortocircuito inmediato en las teorías marxistas sobre enajenación y reificación. El trabajo no *se siente como* si uno se vendiera —la persona *literalmente* se vende. Es por ello que las comparaciones con otros trabajos parecen tan extrañas. Comparar un trabajo con la prostitución dice mucho sobre el trabajo, pero comparar la prostitución con el trabajo no nos dice nada sobre la prostitución. En consecuencia, la expresión “trabajo como un esclavo” puede servir para describir un empleo, pero cualquiera que llame esclavitud a un empleo no conoce lo que es la esclavitud. Kelly Oliver escribe sobre la madre sustituta que, a diferencia de otros trabajadores, no es un apéndice de la máquina. *Ella es la máquina* (1992, p. 275).

Marx señaló que cuando en el sistema capitalista el trabajo se mecaniza, el trabajador se refugia en el tiempo de ocio y en “placeres animales” —comer, beber, dormir, tener sexo. Entonces, es paradójico que nos sintamos humanos cuando actuamos como animales y que nos sintamos “mecánicos” cuando nos involucramos en el acto auténticamente humano de la creación y producción de una nueva vida. Pero hasta el tiempo de ocio es algo imposible para la madre sustituta, como señala Oliver y, por lo tanto, es objeto de una doble enajenación (1992, p. 276).

Mientras que las personas que ejercen la prostitución pueden evadirse al llevar una vida destructiva, la madre sustituta ni puede recurrir a ningún mecanismo que le permita lograr un distanciamiento físico. No puede reducir el tiempo del embarazo ni dejar de estarlo por una tarde. No puede crear un alter ego, ni siquiera cuando utiliza un nombre falso (Ragoné, 1994, p. 103).

No puede evadirse mediante el consumo de drogas, cigarrillos y bebidas, tiene que cuidarse. Tiene que vivir para el niño y pensar en él en todo momento del día. Al mismo tiempo, tiene que establecer una distancia entre ella y su cuerpo, entre ella y el hijo que lleva en su vientre —porque una persona siempre tiene que establecer una distinción entre lo que es su ser y lo que se compra. Tiene que preocuparse por el niño, pero no apegarse a él. Y esta puede ser la parte más difícil: venderte y, sin embargo, tener que ser amable contigo misma. En la prostitución, las drogas y el alcohol constituyen una forma de automedicación para poder lidiar más fácilmente con el hecho de venderte. Pero la madre de alquiler no puede adormecer su cuerpo. No puede desconectarse de las pataditas de la niña, aunque no debe identificarse con ella. No puede distanciarse de su hijo o hija de la misma forma que una prostituta puede hacerlo de su cliente.

¿Qué hacer cuando tienes que distanciarte de una parte de ti misma (y de tu yo), al tiempo que tienes que cuidarla y preocuparte por ella?

### La Virgen María del mercado

En la maternidad subrogada, el embarazo y el parto se convierten en trabajo y están sujetos a las reglas del mercado. En parte, esta adaptación al mercado es la que entusiasma a sus partidarios: la maternidad ya no es sagrada —¡es una mercancía como todo lo demás!

Pero la madre de alquiler no se ve como trabajadora, todo lo contrario. En ninguno de los estudios que he leído, ni en ningún foro de Internet sobre la maternidad subrogada de Gran Bretaña ni de los Estados Unidos, he escuchado a una sola madre sustituta hablar de ello como trabajo; hablan de motivación emocional. Destacan su generosidad, mencionan su deseo de ayudar, de prestar oídos a un llamado. Aunque pocas mujeres estén dispuestas a ser madres sustitutas sin recibir indemnización, dicen que no lo hacen por el dinero (Oliver, 1989, p. 269). En un estudio inglés de 34 madres sustitutas, solo tres de ellas dijeron que lo hicieron por dinero, mientras que las demás expresaron sobre todo que “querían ayudar a una pareja sin hijos” (Jadva et al., 2003). Lori B. Andrews, que entrevistó a madres sustitutas de los Estados Unidos, subraya que casi todas pensaban que la mayor recompensa fue “crear una

familia, regalar vida, ver al hermoso bebé o propiciar la felicidad de una pareja” (1995, p. 2353). Las mujeres que entrevistó hablaron de “el enorme beneficio psicológico que les aportó el sentimiento de que ayudaban a alguien a lograr un objetivo de vida feliz” (p. 2354).

Las mujeres entrevistadas por Heléna Ragoné hablaron de “una misión”, “una obligación sagrada” y “un acto supremo de amor” (Ragoné, 1994, pp. 40-41). De acuerdo con las catedráticas Ciccarelli y Beckman, es algo que hacen las mujeres por “motivos altruistas” y porque sienten “empatía por las parejas sin hijos y desean ayudar a otros a experimentar la enorme dicha de la paternidad” (2005, p. 30). *Motivations of Surrogate Mothers (Motivaciones de las madres de alquiler)*, estudio estadounidense de Betsy Aigen, citado con harta frecuencia, contiene entrevistas independientes de 90 minutos de duración a 200 posibles madres sustitutas. Aigen afirma que “ser madre sustituta es una experiencia de vida que permite a ciertas mujeres lograr un cambio satisfactorio en su estado emocional, en la dirección que desean, y materializar la imagen ideal que tienen de sí mismas”. Señala que el dinero no es su principal motivación; “para estas mujeres, es una experiencia particularmente femenina” (1996).

Esta perspectiva es admirada por los estudiosos del mundo entero. Que las mujeres no lo hagan por dinero humaniza un poco más la maternidad subrogada, hace que se sienta un poco menos regida por el mercado. La industria adopta un rostro humano; puede presentarse incluso como un movimiento benéfico idealista integrado por almas caritativas. El entusiasmo de los estudiosos por la bondad de las mujeres puede explicarse por el hecho de que varios cuentan con financiamiento de esta industria. Betsy Aigen, propietaria de la agencia Childbirth Consultation Services, fue fundadora de la Asociación americana de agencias de maternidad subrogada y tiene dos niños nacidos gracias a madres sustitutas.<sup>4</sup> Las entrevistas que figuran en su estudio son en realidad entrevistas de empleo a posibles madres sustitutas. Lori B. Andrews, como miembro de la Junta de la Asociación de Abogados de los Estados

<sup>4</sup> <<http://www.donorconcierge.com/motivations-of-surrogate-mothers-parenthood-altruism-and-self-actualization-author-dr-betsy-p-aigen-a-three-year-study>>

Unidos (ABA), ha asumido una posición diáfana a favor de la maternidad subrogada y promueve campañas en pro de los derechos de los compradores a quedarse con el niño, incluso cuando la madre sustituta haya cambiado de parecer (Scott, 2009, p. 136, nota 166). Otros catedráticos solo han hablado con las mujeres en una ocasión, a veces únicamente por teléfono y durante no más de dos horas (Ragoné, 1994, p. 7).

Tal vez deberíamos ser cuidadosos a la hora de creer que estos investigadores están interesados en revelar verdades más profundas sobre el alquiler de vientres. Más bien confirman la historia general que utilizan las madres sustitutas para explicar la experiencia. Y no tiene que ver con trabajo, es el relato sobre la *Virgen María*.

En esta historia encontramos cuatro aspectos fundamentales: 1) la madre sustituta da a luz sin haber tenido relaciones sexuales; 2) lo hace solo para alegrar a una pareja sin hijos; 3) no necesita nada para sí, salvo ser testigo de la felicidad de la otra pareja; y 4) está felizmente casada y tiene una familia nuclear. Lejos de los sueños de Kutte Jönsson sobre una maternidad subrogada que abre “una brecha en las normas familiares conservadoras”, el mundo de la madre de alquiler está impregnado de una fuerte creencia en la “Sagrada Familia”. Nunca antes me había identificado tanto con una norma conservadora sobre la familia nuclear como durante el tiempo que pasé en los foros estadounidenses y británicos en línea sobre la maternidad subrogada. El deber de la madre sustituta es evidente: ser desinteresada, ser una esposa leal y parir muchos hijos. Las mujeres son valoradas en función del número de hijos que han tenido, tanto para ellas como para otras.

En la mayoría de los foros de Internet, las madres sustitutas se presentan y exponen el perfil de sus logros. Aparece una foto de la mujer y sus hijos, así como información sobre sus relaciones familiares y el número de hijos que ha tenido. Algunos ejemplos: “Michele, esposa de Ethan, madre de Kailee y Stephen, GS X 1, TS X 4”, lo que quiere decir que Michele tiene dos hijos que viven con ella (Kailee y Stephen), ha parido y entregado cuatro hijos mediante la subrogación tradicional (“TS”) —inseminación— y uno por medio de la gestación subrogada (“GS”) —trasplante de embrión. Y: “[E]sposa devota y madre de Texas, embarazada de gemelos para P & F”. En otro se lee: “Ann, felizmente casada y madre de 4 hijos, GS X 1 gemelos 2009, GS X 2 para E & W”, lo que

significa que Ann tiene cuatro hijos propios, dio a luz gemelos mediante el trasplante de embrión y se encuentra actualmente en su segunda gestación subrogada para una pareja cuyas iniciales son E y W. (Como norma, en los foros sobre la maternidad subrogada nunca se revelan los nombres de los compradores.) La mujer está siempre “felizmente casada” y es una “amante esposa”. Muchas son amas de casa o escriben acerca de cómo les gustaría serlo, si sus maridos pudieran darles ese lujo. Un número sorprendente de los esposos presta servicio militar en Irak o Afganistán. En casi todos los perfiles, las mujeres dicen que tienen una feliz familia nuclear y destacan cuanto les place brindar a otras familias esa misma felicidad. A veces, las mujeres venden otras funciones reproductivas. Algunas dicen que donan óvulos. Otras venden la leche materna, en ocasiones, a una pareja que acaba de recibir un bebé “fruto de la subrogación”.

El mundo de la maternidad subrogada tiene su propia jerga. Comparte similitudes con el mundo de la prostitución al utilizar indirectamente abreviaturas técnicas para todo lo que sea físico, como “TS” —subrogación tradicional— en el caso de las mujeres que son inseminadas y dan a luz a sus propios hijos genéticos; “ED” para las donantes de óvulos; y “BFP” para una prueba de embarazo positiva. Que las mujeres vendan de facto su cuerpo se hace más digerible cuando se emplea la abreviatura “TS”: es técnica, breve y no hace recordar lo que en realidad acontece, de la misma forma que el “servicio” que consiste en ser orinada se denomina convenientemente “uro” en la prostitución. Pero, la madre de alquiler afirma enfáticamente que no es prostituta. Todo lo contrario: el sexo no tiene nada que ver con ella. Cuando una mujer, que se dice que trabajó como bailarina exótica, se propuso como madre sustituta, muchos de los participantes en el foro Surromomsonline reaccionaron de la siguiente forma: “¡Es una bailarina exótica y una bebedora empedernida!” o “¡Ah! ¡Se le erizan los pelos a cualquiera cuando se entera de donde viene!”.<sup>5</sup> Y una madre sustituta india justifica su decisión en abierta oposición a la prostitución: “Por lo menos no soy como algunas otras mujeres que tienen relaciones

<sup>5</sup> <<http://surromomsonline.com/support/showthread.php?t=59122&highlight=stripper>>

[sexuales] por dinero, sencillamente porque están en una situación desesperada” (en Pande, 2009). En otras palabras, como las madres de alquiler no tienen sexo, son mejores que las prostitutas.

En este caso, el ideal no es la empresaria, sino la buena madre. Si bien puede decirse que la “puta feliz” es emprendedora e inteligente, la “reproductora feliz” se describiría como una madona generosa y abnegada. Kutte Jönsson puede llamar producto al niño y alabar una sociedad donde nada es tan santo como para tener una etiqueta de precio, pero la madre sustituta nunca haría esto. Para ella, toda la maternidad subrogada es un llamado sagrado. Un número abrumador de madres sustitutas estadounidenses son profundamente religiosas y tienen una formación cristiana. Muchas son católicas y, aunque el Vaticano no apruebe la subrogación, estas mujeres hablan de ella como si se tratara de un deber religioso. Una mujer cree que la maternidad subrogada equivale a “honrar el don que Dios me dio dándoselo a otros” (en Hanafin, 1987). Laschell, madre subrogada por tercera vez, afirma que el alquiler de vientres es una manera de purgar los pecados cometidos (ChristiaNet, 27 de febrero de 2009):

Siento que Dios me ha dado este don no para que sea egoísta sino para devolverlo a mis hermanos y hermanas que no pueden concebir por sí mismos. ¿No creen que sea por esto que Dios nos da “dones especiales”? Yo sí. Él quiere que compartamos y nos amemos los unos a los otros, y yo lo hago. Soy una pecadora, pero estoy agradecida de tener a Cristo en mi vida para que perdone mis pecados y los aleje de mí.

Aún cuando el embarazo se convierte en trabajo, *es demasiado doloroso verlo como empleo*. Debe tener una fachada protectora, oculta. ¿Y qué surte mejor efecto que el culto a la Virgen María? De esta forma, la maternidad de alquiler adquiere dimensión santa. El culto a la Virgen María permite que la mujer olvide que es trabajo. El culto a la Virgen María alivia la pérdida del niño al hacer pensar a la madre sustituta que sus sentimientos son aún más maternos. Incluso cuando la superestructura del mito de la maternidad subrogada descansa en la afirmación de que las mujeres “no son las madres” de los hijos que paren, estas mujeres cultivan la idea de que se vuelven aún más maternos al renunciar a sus hijos. El culto a la Virgen María permite que la madre sustituta se

sienta piadosa, limpia y exaltada, porque se convierte en el modelo de la madre más arquetípica que tiene la cultura occidental. El culto a la Virgen María es el mecanismo de defensa de la industria de la maternidad de alquiler, al proteger a las madres sustitutas contra el criterio de que las mujeres venden su cuerpo y sus hijos. Este culto es fomentado por las agencias, que instan a las mujeres a “regalar vida” y que anuncian: “No se hace por dinero, sino por la vivencia.”

El relato sobre la Virgen María es una historia de exaltación. Tiene que ver con una mujer de pueblo que, por intervención divina, queda embarazada del hijo de Dios. De esta forma es canonizada. Está casada, pero su esposo es fiel, asexual y atento. No se arriesgaría a interferir en el camino del nacimiento virginal. María se hace santa porque no ha tenido relaciones sexuales, no es una madre soltera y el padre del niño es Dios. Y porque no pide nada para sí, pues entrega al niño por un objetivo más elevado. Si analizamos la maternidad subrogada, vemos que, de manera extraña, contiene los mismos elementos ideológicos. La madre sustituta es una mujer casada de una clase inferior que pare un niño sin tener relaciones sexuales. Su esposo no interfiere, sino que defiende al otro hombre. La mujer entrega el niño que debe partir, si no es al cielo, al menos a una clase social muy superior. El sufrimiento es también un elemento fundamental de la maternidad subrogada: la mujer arriesga su vida y su salud y se convierte en mártir por una causa sagrada. Una mujer recuerda (Ragoné, 1994, p. 62):

Tuve un parto difícil, una sección de cesárea y uno de mis pulmones colapsó porque tenía gripe, pero cada minuto valió la pena. Si hubiera una mejor forma de morir, esta sería durante el parto. Se muere por una buena causa.

Pero ¿de dónde proviene esta necesidad de ser como la Virgen María? Y, ¿por qué tiene que sufrir la Virgen María? ¿Por qué estas mujeres se sacrifican y se someten a todo lo que conlleva el embarazo: dolor, parto y tratamiento con hormonas durante nueve meses, solo a cambio de una sonrisa en los rostros de una pareja misteriosa? En el mundo de la maternidad de alquiler, la explicación oficial es que se trata simplemente de la naturaleza femenina. La idea de que estas actitudes arriesgadas y demenciales son en cierta forma características de la mujer se cierne sobre la industria de



la maternidad subrogada cual fina y palpitante película. Pero, si retiramos esta película de los mitos tradicionales sobre los géneros, a menudo observamos que bajo este anhelo por ser la Virgen María yace un profundo dolor.

Estas mujeres no solo tienen que soportar el dolor y el sacrificio porque se les esté pagando. El dolor y el sacrificio son el *meollo del asunto* (van den Akker, 2007a). Como señala una madre sustituta: “No todas pueden hacerlo. Es como los obreros siderúrgicos que caminan sobre vigas a diez pisos de altura, no todos pueden hacerlo, no todas pueden ser madres sustitutas” (Ragoné, 1998, p. 128). Está orgullosa de haber soportado dolores que solo una minoría podría resistir. Otra mujer dice que amaba tanto a su hijo que lo parió y lo entregó (Ragoné, 1994, p. 41). Para ella, el amor significa sacrificar lo que se ama.

¿Por qué este dolor? Uno de los múltiples motivos puede ser que las mujeres que han sobrevivido a agresiones sexuales durante la infancia y las que han perdido hijos constituyan mayoría entre las madres sustitutas (Ciccarelli y Beckman, 2005). Si una persona ha experimentado mucho dolor durante la vida, puede que lo busque nuevamente. La psicoterapeuta feminista Phyllis Chesler, que ha tratado a madres subrogadas, destaca que para muchas la maternidad de alquiler es una forma de quedar limpias de culpas y vergüenzas (1988, p. 45). Las nociones cristianas de culpa, limpieza, perdón, asexualidad, maternidad, inocencia y sacrificio de los hijos que se emplean para demostrar la fe se conjugan en la subrogación. Chesler indica que una mujer puede haber sido víctima del incesto, haber sufrido un aborto o haber dado un hijo en adopción. Se siente culpable. Para ser una buena mujer, sacrifica su cuerpo. Ha encontrado la forma perfecta de expiar sus pecados. Es parecida a la prostitución, pero sin la vergüenza sexual: sufre, se subordina y sacrifica su cuerpo. Los arquetipos de la virgen y la puta son similares pues representan a mujeres que *dan*, que se ofrecen como regalo al mundo y cuyos recursos son infinitos. Y, ¿no es esta la clásica forma femenina de tratar de arreglar las cosas? ¿De sufrir por un mundo mejor? ¿De sacrificar nuestros cuerpos para satisfacer a otros? ¿De identificar el dolor con la bondad? ¿De creer que de nuestro dolor emergerá algo bueno, que nuestras heridas nos liberarán de una culpa que de otra manera nunca dejaría de agobiarnos?

Lamentablemente, en muy pocas ocasiones se indemniza a las mujeres por este tipo de sacrificio masoquista. Renunciar a un niño

puede incluso provocar mayores sentimientos de culpa: soy una mala madre, ¿cuidarán del niño?, ¿qué pensará de mí? Muchas madres sustitutas describen una mezcla de aflicción, nostalgia, culpa y vacío. Con frecuencia, la solución es someterse de nuevo a todo el proceso. De acuerdo con Heléna Ragoné, el 30% de ellas quiere ser madre sustituta una vez más. Los médicos estadounidenses han comenzado a hablar de adicción (Ragoné, 1994, p. 82). Como la maternidad subrogada fue la respuesta al primer problema, también lo es a su propio problema. Se convierte en un círculo eterno de pérdidas, en el que la mujer recrea el sentimiento de plenitud con el hijo que perdió, solo para perderlo de nuevo, y comenzar nuevamente.

Muchas personas que critican la prostitución y la maternidad de alquiler apuntan a la coacción económica. Esgrimen argumentos como: “Mientras exista la pobreza, las mujeres se verán obligadas a ejercer la prostitución y a convertirse en madres sustitutas; no se trata de una elección libre porque tienen muy pocas opciones.” Ello es válido en muchos casos, pero a veces el dinero carece simplemente de importancia. El objetivo puede ser hacerse daño, castigarse. La prostitución y la maternidad de alquiler lo logran; ambas industrias alimentan la autodestrucción femenina. Son industrias que lo tienen todo para ganar al ensalzar nuestras tendencias destructivas como positivas y admirables; son industrias que no vacilan en jugar con la tendencia femenina a la abnegación. Una agencia india de maternidad de alquiler alienta a las mujeres a convertirse en madres sustitutas para que puedan ver la sonrisa en los rostros de parejas occidentales:

#### Comparte tu maternidad

A diferencia de los países occidentales, nosotros reconocemos la conciencia del pueblo indio y los mitos en los que cree. La decisión que has tomado es de hecho el acto de bondad más gratificante de la historia de la humanidad... Al cabo de nueve meses, te das cuenta de que has sido “TÚ” quien ha llevado la felicidad y la alegría a otra pareja.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> [http://www.surrogacyindia.com/s\\_Surrogatebenefits.html](http://www.surrogacyindia.com/s_Surrogatebenefits.html). Consultado el 6 de febrero de 2013.

### Las mujeres que cambian de opinión: “No soy madre sustituta; soy madre”

La mujer que dio un rostro a la maternidad de alquiler en los Estados Unidos fue Elizabeth Kane, madre de tres hijos. En 1980, se convirtió en la primera madre sustituta legal de este país al ser inseminada y dar a luz posteriormente a un niño para una pareja sin hijos que se había puesto en contacto con ella por medio de una agencia. Durante el embarazo, hizo pública su decisión y habló al respecto. Dijo que no lo hacía por dinero, sino para ayudar a una pareja sin hijos. Aunque su esposo, sus amigos y su madre se oponían, se mantuvo firme en su decisión.

Las agencias habían encontrado en Elizabeth Kane la viva imagen de la mujer perfecta y la mostraron en los programas de entrevistas y reportajes. Un mes después del parto habló abiertamente en *People Magazine* sobre lo que consideró “un verdadero regalo de amor”, al decir que su felicidad solo provenía de “saber que él está en su casa y que sus regalos de Navidad estarán bajo otro arbolito” (en Moore Hall, 1980). Expresó que no la angustiaba haber entregado al niño:

El gozo que sentí al verlo en sus brazos será eterno. Antes de abandonar Louisville fui al tribunal y firmé los documentos por los que renunciaba a todos mis derechos jurídicos sobre el bebé, y una vez más me sentí bien. Sabía que era el día más importante para sus nuevos padres y me fui a casa sin ningún remordimiento.

Kane contó cómo había sufrido por las reacciones negativas de sus familiares más cercanos, pero a pesar de eso nunca dudó de su decisión: “Siempre supe que estaba haciendo lo correcto, como mujer y cristiana”. Kane se convirtió en la figura emblemática de la buena madre sustituta y las que siguieron su ejemplo hablaban y actuaban de forma muy parecida.

Seis años más tarde, Elizabeth Kane cambió de opinión. Junto con otras 17 madres sustitutas estadounidenses fundó la Coalición nacional contra la subrogación (Allis, 1995). En 1988 se publicó su biografía *Birth Mother (Madre biológica)*, con la que se confirmó posteriormente su posición contra este tipo de maternidad. En el libro, Kane describe cómo se le “subió” a la cabeza la idea de personificar la imagen de la mujer buena y generosa (p. 277):

“Ahora entiendo que era importante para mí proyectar al público una imagen de perfección. Quería tanto que la maternidad de alquiler funcionase que me negué a sentir o pensar mal de mi decisión de tener a Justin”.

En la introducción de su biografía, Kane cuenta que cuando era joven y madre soltera, había dado en adopción a su hija recién nacida. Gracias a esta experiencia tuvo la certeza de que podía “asimilar” la maternidad subrogada, pues ya había renunciado a un hijo. Al principio, todo parecía fantástico: “Durante los meses que siguieron al parto estaba eufórica. Me emocionaba al recordar los rostros de Adan y Margo mientras cargaban a su hijo en la sala de partos” (p. 276).

Pero después de que toda la atención a su alrededor se desvaneció y los compradores se asentaron con el niño, cayó en una profunda depresión.

El tiempo perdió todo sentido desde junio de 1981. No puedo decir honestamente cuánto tiempo duró mi depresión. Pueden haber sido seis o doce meses. Quizás dieciocho. Me obsesioné con la ausencia de Justin. Sabía dónde estaba, pero no podía ir en su busca. Perteneecía a otra mujer y mi corazón se endurecía lentamente... Pronto la depresión se transformó en fantasías sobre mi muerte (p. 277).

Tuvieron que pasar seis años para que Elizabeth Kane digiriera los acontecimientos y pudiera decirse a sí misma: “Perdí a mi hijo, nunca me recuperaré de su pérdida y la maternidad subrogada fue un terrible error” (p. 285). Así resume la subrogación:

Ahora creo que la maternidad de alquiler no es más que la transferencia del dolor de una mujer a otra. Una mujer está angustiada porque no puede ser madre y otra sufrirá por el resto de su vida porque no puede conocer al niño que dio a luz para otra (p. 275).

La de Kane es una historia común de muchas formas. Durante el embarazo, la madre subrogada es el centro de atención. Los compradores están preocupados por su salud, le compran regalos y la llevan a restaurantes y excursiones. Es especial. Es valiosa. Lleva a su hijo en el vientre. Como el niño está en su interior, los compradores quieren llevarse bien con ella. Muchas de estas madres

dicen que disfrutaban la atención. Como los compradores pertenecen a una clase social más alta, la mujer puede asomarse temporalmente a otro estilo de vida. “Estaban forrados y me consintieron”, le cuenta una mujer a Ragoné. Otras dicen que aprendieron a navegar en veleros, que podían nadar en la piscina de los compradores de vez en cuando y que habían sido invitadas a un viaje de 15 días a Hawai con todos los gastos pagados (Ragoné, 1994, pp. 68-69).

Pero tan pronto como se corta el cordón umbilical y se entrega al niño, la madre biológica queda relegada. Regresa a su vida normal como ama de casa o a un empleo mal pagado. Nadie la llama todos los días para saber qué comió o cómo durmió. Ya no es especial; vuelve a ser simplemente otra persona. Su poder sobre otros se ha desvanecido. Es entonces que puede aparecer la sensación de que ha sido explotada. “Mervl” describe sus sentimientos después del parto:

En el hospital me sentía disgustada porque los padres intencionales no me dejaban cargar a mi hijo (de la subrogación) y luego me dolió un poco cuando me entregaron el último cheque unos segundos después (literalmente) de haber firmado los documentos de la adopción. Y cuando nos íbamos, mi abogado tuvo que convencer a los padres intencionales de que me dejaran cargar a mi hijo por última vez. Pero como todos me miraban, no me atreví a abrazarlo mucho o a besarlo como hubiera deseado. Al salir, lo metieron rápidamente en el automóvil, así que corrí (lo más rápido que pude después de haberme sometido pocos días antes a la sección de cesárea) hacia el auto y oculté mi rostro lleno de lágrimas. ESO y el convencimiento ulterior de que no cumplirían su palabra, es decir enviarme fotos y noticias a menudo, fue lo que más me dolió y empeoró las cosas.<sup>7</sup>

Muchas madres de alquiler siguen pidiendo fotografías del niño, información sobre cambios importantes en su desarrollo y su salud. Como dice una mujer: “Cualquier otro dato de interés, pues en fin

<sup>7</sup> <<http://www.surromomsonline.com/support/showthread.php?t=160016&page=2>>. Mensaje del 8 de febrero de 2010, consultado el 5 de diciembre de 2012.

de cuentas un mensaje se envía en poco tiempo”.<sup>8</sup> La mayoría de las mujeres que participan en el foro sobre la maternidad de alquiler ha instalado un reloj que muestra constantemente la edad del hijo entregado. Incluso las mujeres que han tenido un niño para un amigo o familiar pueden experimentar estos mismos sentimientos. Sherrie, que dio a luz un niño para su hermana infértil, escribe:

No puedo describir la profunda tristeza que me embargó cuando llegué a casa sin el niño que amé, llevé dentro de mí y parí. Era como si el niño hubiera nacido muerto... Era consciente de que nunca intentaría quedarme con el bebé; que nunca lastimaría a mi hermana de esa forma. No podía dejar de amar a este niño como si fuera mío, porque lo era... Mientras miraba su auto alejarse por el camino de grava, me sentí como el polvo que se esparce en los maizales.<sup>9</sup>

El mayor temor de la industria y los compradores es que la mujer se quede con el niño. En la mayoría de los países donde la maternidad de alquiler ha sido legalizada, con excepción de la India, existe un período de espera durante el cual la madre biológica puede cambiar de opinión. En un informe del Departamento de salud británico se estima que del 4 al 5% de las madres sustitutas cambian de parecer y se niegan a entregar el niño (en Edelmann, 2004). Mary Beth Whitehead, madre de “Baby M”, relata su proceso (1989, pp. 11-12):

El personal de la clínica me dijo que yo era maravillosa. Uno de ellos apuntó: “Esta pareja le estará agradecida por el resto de su vida y siempre pensará en usted”... Al recordar todo aquello, tengo la convicción de que los elogios eran una forma de lavarme el cerebro. Me repetían una y otra vez que “el bebé era de la pareja”... Nunca me dijeron que en realidad la madre de alquiler sería Betsy, pues ella era la que quería sustituirme... No fue hasta que parí a mi hija que

<sup>8</sup> <<http://www.surromomsonline.com/support/showthread.php?t=160016&page=2>>. Mensaje del 8 de febrero de 2010, consultado el 5 de diciembre de 2012.

<sup>9</sup> <<http://www.fertilitystories.com/sherrie.htm>>. Consultado el 5 de diciembre de 2012.

comprendí a plenitud que no era el bebé de Betsy Stern. La alegría y el dolor de dar a luz me hicieron darme cuenta finalmente de que no le estaba entregando a Betsy Stern su bebé, le estaba dando el *mío*.

Cuando Whitehead se percató de que era “*mi* bebé”, el descubrimiento resultó sanador. Le habían dicho que era como una yegua de cría, que el hijo en sus entrañas no tenía nada que ver con ella, que solo lo pariría y entregaría. Su conciencia fue cosificada, se vió como un instrumento y se enorgullecía de su capacidad de fabricar el mejor producto posible. Pero durante el parto sucedió algo que la hizo comprender que no era simplemente una reproductora. El cuerpo y el alma se fundieron, ver a su hija la trajo de vuelta a la vida. Y cuando exclama: “No soy madre sustituta, soy madre”, se rebela contra su función mecánica. Se niega a ser un horno, una incubadora, una fábrica. Señala: he parido y soy madre. Para la industria de la maternidad sustituta este es un fracaso y, naturalmente, un gran choque para los compradores que han esperado y anhelado un niño. La mujer que se queda con el niño se transforma en una persona malvada, demoníaca, en especial ante los ojos de otras madres sustitutas, cuyos principios ideológicos pone en peligro con su proceder.

En 2009, Laschell Baker, cristiana y madre subrogada en tres ocasiones —acérrima defensora de la maternidad de alquiler ya citada, que afirmó que Dios le había dado “este don no para que fuera egoísta sino para devolverlo a sus hermanos y hermanas que no pueden concebir por sí mismos”—, decidió quedarse con los gemelos que había dado a luz. Se negó a entregarlos a los padres intencionales y resolvió criarlos. Por consiguiente, fue objeto de campañas orquestadas en su contra en diferentes foros sobre la maternidad subrogada. Fue tildada de “verdadera vergüenza”, “bruja”, “perversa”, “peor que una puta”, y, paradójicamente, “meretriz vendedora de bebés”.<sup>10</sup> Una mujer que había sido madre sustituta en cinco ocasiones escribió:

“¡Todo esto es REPUGNANTE y ASQUEROSO! Como madre sustituta, tú NO decides a donde van a parar estos bebés...

<sup>10</sup> <<http://www.surromomsonline.com/support/showthread.php?t=153025>>

¡ENTRÉGALE esos bebitos indefensos a sus PADRES! SI no están aptos para criarlos, la ley lo decidirá, NO tú...”.<sup>11</sup>

Una y otra vez, los demás le recuerdan su función de “portadora”: “Tienes que detenerte y pensar en tu función de GESTANTE SUSTITUTA”.<sup>12</sup> Le decían que ella era un instrumento y no debía tener ninguna otra pretensión. Después hubo insultos de parte de personas religiosas tales como “No debiste tratar de jugar a ser Dios”, “¿y te llamas cristiana?”.<sup>13</sup> Un grupo de madres sustitutas llegó incluso a organizar una colecta en beneficio de los compradores. Una de ellas explicó que Baker no era “una verdadera madre de alquiler”, y que el suyo había sido “un alquiler de vientres falso”.<sup>14</sup>

¿Por qué se sienten tan amenazadas por esta mujer? No tienen la intención de quedarse con sus hijos “fruto de la subrogación”; ¿qué importancia tiene que otros adopten decisiones diferentes? Además, el pretexto de Laschell Baker era que los compradores consumían cocaína, ¿acaso no sería un acto responsable y maternal evitar que maltraten a tu hijo? Pero nada de esto era tan importante como el hecho de que Baker abordaba el tema más delicado: sanar la herida que ocasiona la disyuntiva entre ser instrumento o humana, entre el yo y el cuerpo, entre el hijo y la madre en un plano totalmente diferente mediante la unificación y no el castigo. Y de repente, las demás comenzaron a sentir sus heridas con mayor profundidad. Las acciones de Baker mostraron de inmediato lo mucho que duelen sus propias heridas, lo profundas que son. La detestan porque las abre una y otra vez y hace que sangren. La tildan de bruja malvada por

<sup>11</sup> <<http://www.surromomsonline.com/support/showthread.php?t=153025&page=3>>. Mensaje del 13 de septiembre de 2009, consultado el 5 de diciembre de 2012.

<sup>12</sup> <<http://www.surromomsonline.com/support/showthread.php?t=153025&page=2>>. Mensaje del 13 de septiembre de 2009, consultado el 5 de diciembre de 2012.

<sup>13</sup> <<http://www.surromomsonline.com/support/showthread.php?t=153025&page=18>>

<sup>14</sup> “Bad subrogacy revisited” <<http://surrolife.blogspot.com/>>



pasar de madre sustituta abnegada y obediente a madre verdadera. A pesar de que el mundo de la maternidad de alquiler —miles de madres sustitutas, agencias, médicos, compradores, abogados y jueces— aplaude la decisión de renunciar a un niño, basta con que una mujer se niegue para trastocar por entero sus emociones.

Es sencillamente como la prostitución, que vuelva a nuestra caza. Es la misma división entre el yo y el cuerpo, la persona y la función, la madre y el niño, el alma y el sexo. Y es el mismo temor a que ambos se unan de nuevo. Se sacraliza la división, al tiempo que se demoniza la unidad. Todo lo que se anhela en la maternidad subrogada —familias íntegras, felicidad, santidad, condición de Virgen María, perdón y expiación— es diametralmente opuesto a la funcionalización y mercantilización que, en realidad, se producen. Lo que Daniel Szpigner (2009) llama “la creación de un todo” es, de hecho, un divorcio obligatorio. Todos lo sabemos, de la misma forma que sabemos cuándo mentimos, pero nos convencemos de que si todo el mundo está de acuerdo con la mentira, esta se convierte en verdad. Enaltecer constantemente la maternidad subrogada o la prostitución, como hacen algunas madres de alquiler y prostitutas, equivale a verse atrapado constantemente en el proceso de ocultar la herida. Por ello, todas las historias negativas tienen que ser eliminadas. Por ello, organizaciones como *Les Putes* no pueden aceptar que se hable de una sola prostituta violada o adicta a las drogas. Hay que encubrir rápidamente todo lo que sea negativo. El encubrimiento responde a la creencia en los poderes curativos mágicos de las palabras, creencia esta que es en realidad la manifestación del anhelo de evadir el dolor. ¿Es posible que se transforme si lo ocultamos bajo un manto de palabras positivas? Pero la reificación se mantiene, independientemente de cómo decidamos llamarla.

¿No es en realidad este mismo dualismo el estado normal de la sociedad capitalista, al constituir un requisito previo de la reificación? Cuando nos vendemos o nos presentamos como “objetos”, “instrumentos” o “marcas registradas de carácter personal”, ¿no debemos, entonces, dividirnos de alguna forma? Creamos dos (o varios) yo: el que vendemos y el que retenemos. Mientras más vendemos, mayor es la necesidad de crear otro yo privado. Incluso cuando no existe una diferencia objetiva entre cuerpo y alma, tenemos que crearla con el fin de sobrevivir

psicológicamente. La creamos como el ser y el comprado, el yo contra el producto, la vida privada contra la marca registrada, mi psique contra mi cuerpo, mi sonrisa verdadera contra la mueca de la camarera. Esta es la división valorada en las sociedades capitalistas, precisamente esta división que sirve de base al relato sobre la trabajadora sexual: un yo que “posee” un cuerpo ha llegado a caracterizar toda la feminidad del presente.<sup>15</sup> Se declara que el yo de una mujer es el mismo que el de un hombre, pero es el cuerpo de ella el que se convierte en objeto.

La división tiene raíces más profundas en la sociedad patriarcal: entre reproducción y sexualidad, virgen y puta, imagen y texto, práctica y teoría. Se trata de mujeres obligadas a llevar la carga de complejos psicológicos masculinos, complejos estos que han pasado a ser industrias. Cuando se construyen grandes industrias a partir de complejos psicológicos, estos sobresalen en toda su absurdidad. Nunca antes el deseo de separar “la puta” de “la Virgen María” ha dejado una impronta tan clara en la geografía física de la Tierra. Tailandia ofrece mujeres para tener sexo; la India, para tener hijos. Literalmente, la Tierra está estructurada a imagen y semejanza del hombre, de acuerdo con sus deseos. Y como la necesidad de separación es tan fuerte, la puta no puede quedar embarazada, la madre sustituta no puede tener sexo y a las mujeres del mundo entero se les niega toda su humanidad. Estamos limitadas, encarceladas, desconectadas, entumecidas.

*The Girls Who Went Away (Las chicas que partieron)*, de Ann Fessler, contiene entrevistas a mujeres que dieron a sus hijos en adopción antes de que se legalizara el aborto. Sus historias tienen mucho en común con los testimonios de las madres sustitutas. Muchas mujeres describen cómo se paralizó todo su interior cuando les arrebataron a sus hijos. El ser de Diana quedó “inconsciente”. Judith describe cómo “se desconectó” y “solo se miraba en el espejo de la barriga hacia arriba durante el embarazo”. Narra la forma en que sigue luchando para tratar de no sentirse como un robot (Fessler, 2006, p. 271). Lo que reaparece una y otra vez es la sensación de pérdida, la pérdida del yo íntegro, la incapacidad de sentir cómo el yo se mantiene unido. La prostitución y la maternidad subrogada

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, Susan Bordo (1993).

fragmentan a la persona, y el relato sobre estas industrias y de las víctimas tiene el mismo efecto en la sociedad. Olvidamos cómo encajan las cosas; nos enseñamos a separar, a no pensar en dos cosas al mismo tiempo.

Algo diferente ocurre cuando reivindicamos la humanidad como un todo. Cuando decimos: ya basta, no más juegos, no quiero ocultarme, no soy puta, tampoco soy la Virgen María, soy una persona y tengo derecho a sentir. No soy ni una cosa ni la otra y soy ambas a la vez. Tengo derecho a los hijos que paro. No tengo por qué ir en busca de hombres que me desagradan. Mi cuerpo está vivo y voy a escuchar sus señales. No es mi posesión, no es un objeto que pueda utilizar —es mi oportunidad de *estar* en el mundo. Ante todo, nuestras piernas no son “cosas”; nos ofrecen la posibilidad de caminar. Nuestros ojos son, en primer lugar, para ver y solo después para que los miren, como señaló Sartre (1943, p. 344). Aquí se descosifica un proceso violento y físico. Se cura la herida provocada por el dualismo. Judith describe cómo experimentó el comienzo de este proceso cuando se reencontró con su hija al cabo de 35 años (Fessler, 2006, p. 272): “A medida que el muro se venía abajo, empecé a darme cuenta de lo que había hecho y de lo que me había ocurrido, de una forma y a un nivel que nunca antes había experimentado. Dejé de sentirme entumecida.”



## Bibliografía

- Abrahamsson, Maria (27 de noviembre de 2006). 'Men Låt fler kvinnor komma till tals', *Svenska Dagbladet*, Estocolmo.
- Abrahamsson, Maria (1<sup>o</sup> de marzo de 2009). 'Damen i Baren minns jag tydligt', *Svenska Dagbladet*, Estocolmo.
- Aftonbladet* (25 de mayo de 1997). 'Nunnan: Jag födde barn åt en svensk direktör', Estocolmo.
- Agustín, Laura (2002). 'Challenging "Place": Leaving home for sex'. *Development* 45 (1), pp. 110-117.
- Agustín, Laura (2006). 'The disappearing of a migration category: Migrants who sell sex', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 32 (1), pp. 29-47.
- Aigen, Betsy P. (1996). *Motivations of Surrogate Mothers: Parenthood, altruism and self-actualization*, The American Surrogacy Center Inc., Marietta, GA.
- "Alianza mundial contra el trabajo forzoso: Informe mundial elaborado con arreglo al seguimiento de la Declaración de la OIT relativa a los principios y derechos fundamentales en el trabajo" (2005), Organización Internacional del Trabajo, Ginebra.
- Allis, Trevor (1995). 'The moral implications of motherhood by hire', *Indian Journal of Medical Ethics* 5 (Enero-Marzo).
- Altink, Sietskey y Sylvia Bokelmann (2006). 'Rechten van prostituees', *Stichting Den Rode Draad*, Ámsterdam. [http://www.prostitutie.nl/fileadmin/nl/6\\_Studie/6.3\\_Documenten/6.3f\\_Sociale\\_positie/pdf/rechten\\_van\\_prostituees.pdf](http://www.prostitutie.nl/fileadmin/nl/6_Studie/6.3_Documenten/6.3f_Sociale_positie/pdf/rechten_van_prostituees.pdf). Consultado el 26 de abril de 2013.
- Andersson, Patrik (3 de enero de 2003). 'Sexarbetare har en viktig funktion att fylla', *Kristianstadsbladet*, Kristianstad.
- Andreasson, Martin (3 de julio de 2009). 'Tillåt surrogatföräldraskap i Sverige', *SVT Debatt* <http://martinandreasson.wordpress.com/2009/07/03/tillat-surrogatforaldraskap-i-sverige/>. Consultado el 26 de abril de 2013.

- Andrews, Lori B. (1995). 'Beyond doctrinal boundaries: A legal framework for surrogate motherhood', *Virginia Law Review* 81 (8), pp. 2343-2375 <<http://www.lfip.org/laws822/docs/2.htm>>.
- 'Angående anmälan om oredlighet i forskning' (10 de junio de 2009). DNR H52152/09, Universidad de Gotemburgo.
- "Aquí trabajamos con otra realidad, trabajamos con la historia de vida de las mujeres" (19 de febrero de 2009). Entrevista a Constanza Jacques, psicóloga de Àmbit Dóna [http://grupos.emagister.com/documento/entrevista\\_a\\_ambit\\_dona\\_/1017-111657](http://grupos.emagister.com/documento/entrevista_a_ambit_dona_/1017-111657). Consultado el 26 de abril de 2013.
- Arbetarmakt Newsletter* (2002). No. 115 (04/02) - 020322, Suecia.
- Arena Baubo (2007). *Fackmöte för Prostituerade* <http://www.arenabaubo.se/html/fackmote.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Australian Sex Party <http://www.sexparty.org.au>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Barbour, Matthew (27 de febrero de 2010). 'I gave birth to my friend's baby—and it nearly cost me my life', *Daily Mail*, Londres <http://www.dailymail.co.uk/femail/article-1253601/I-gave-birth-friends-baby-nearly-cost-life.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Barry, Kathleen (1979). *Female Sexual Slavery*, Avon Books, Nueva York.
- Benér, Theresa (25 de febrero de 2008). 'Samtidsskildring med närvaro', *Svenska Dagbladet*, Estocolmo [http://www.svd.se/kultur/scen/samtidsskildring-med-narvaro\\_907499.svd](http://www.svd.se/kultur/scen/samtidsskildring-med-narvaro_907499.svd). Consultado el 26 de abril de 2013.
- Berkhout, Suze (2008). 'Buns in the oven: Objectification, surrogacy, and women's autonomy'. *Social Theory and Practice* 34 (1), pp. 95-117.
- Bindel, Julie (7 de Julio de 2003). 'Sex workers are different', *The Guardian*, Londres <http://www.guardian.co.uk/politics/2003/jul/07/tradeunions.gender>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Björk, Nina (16 de junio de 2008). 'Tvånget att begära', *Dagens Nyheter*, Estocolmo <http://www.dn.se/kultur-noje/debatt-essa/tvanget-attbegara>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Boom! Free Guide* (2008). [Revista turística de Ámsterdam] 15 (1).
- Bordo, Susan (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western culture and the body*, University of California Press, Berkeley.

- Borg, Arne; Folke Elwien; Michael Frühling; Lars Grönwall; Rita Liljeström; Sven-Axel Månsson; Anders Nelin; Hanna Olsson y Tage Sjöberg (1981). *Prostitution. Beskrivning. Analys. Förslag till åtgärder*, Liber Publishing, Estocolmo.
- ‘Brev till bokhora.se – och deras svar’ (Letter 2008). <http://www.nätverketpris.se/bokhora.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Brownmiller, Susan (1975). *Against Our Will*, Fawcett Books, Nueva York.
- Carpenter, Belinda J. (2000). *Re-thinking Prostitution: Feminism, sex and the self*, Peter Lang Publishing, Nueva York.
- Chávez Pérez, Inti (31 de mayo de 2006). ‘Våga kallas hora’ <http://tidningenmacho.blogspot.com/2006/05/vga-kallas-hora.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Chesler, Phyllis (1988). *Sacred Bond: The legacy of Baby M*, Vintage Books, Nueva York.
- China Hush* (9 de septiembre de 2009). ‘Surrogate pregnancy in China, be aware of escort girls’ <http://www.chinahush.com/2009/09/09/surrogatepregnancy-in-china-be-aware-of-escort-girls/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Chopra, Anuj (3 de abril de 2006). ‘Childless couples look to India for surrogate mothers’, *Christian Science Monitor*, Boston.
- ChristiaNet (27 de febrero de 2009). ‘A Christian surrogate mother’ <http://christianblogs.christianet.com/1147469391.htm>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Ciccarelli, Janice C. y Linda J. Beckman (2005). ‘Navigating rough waters: An overview of psychological aspects of surrogacy’, *Journal of Social Issues* 61 (1), pp. 21-43.
- Cohen, Margot (29 de octubre de 2009). ‘A search for a surrogate leads to India’, *Wall Street Journal*, Nueva York <http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704252004574459003279407832.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Comisión Europea (Mayo de 2006). Organismo ejecutivo de sanidad y consumidores (EAHC) Subvenciones para proyectos, Proyecto No. 2006/344/EC (OJ L 126).
- Consejo Nórdico de Ministros (2008). ‘Prostitution in the Nordic countries’, Informe de la Conferencia, Copenhague <http://www.norden.org/en/publications/publikationer/2009-756>. Consultado el 26 de abril de 2013.

- Corea, Gena (1985). *The Mother Machine: Reproductive technologies from artificial insemination to artificial wombs*, HarperCollins, Nueva York.
- Cornell, Peter (2009). *Mannen på Gatan: Prostitution och modernism*, Gidlunds Publishing, Örlinge, Suecia.
- ‘D’ (1980). ‘What right have they got?’, en Claude Jaget (ed.). *Prostitutes: Our life*, Falling Wall Press, Bristol, Inglaterra.
- Dahl, Ulrika (2006). ‘Femme-inism’, *Arena* 4, pp. 12-16.
- Dahl, Ulrika (2007). ‘Straight light district’, *Re:public service* 7, pp. 16-18.
- Daily Mail* (29 de enero de 2005). ‘Surrogate mum dies after giving birth’, Londres <http://www.dailymail.co.uk/news/article-335871/Surrogate-mumdies-giving-birth.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Demirbag-Sten, Dilsa (13 de noviembre de 2006). ‘Hör horan’, *Expressen*, Estocolmo <http://www.expressen.se/kultur/bocker/hor-horan/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Descartes, René (1971). *Descartes: Philosophical writings*, trad. y ed. Elizabeth Anscombe y Peter T. Geach, The Bobbs-Merrill Company, Indianápolis.
- Dodillet, Susanne (2009). *Är sex arbete?*, Vertigo Publishing, Estocolmo.
- Dodillet, Susanne (16 de marzo de 2009). ‘Omyndigförklara inte sexsäljarna’, *Göteborgs-Posten*, Gotemburgo <http://www.gp.se/nyheter/debatt/1.120320-replik-omyndigforklara-inte-sexsaljarna>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- ‘E’ (1980). ‘It kind of kills you but it’s over fast’, en Claude Jaget (ed.). *Prostitutes: Our life*, Falling Wall Press, Bristol, Inglaterra.
- Eagleton, Terry (1996). *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Edelmann, Robert J. (2004). ‘Surrogacy: The psychological issues’, *Journal of Reproductive and Infant Psychology* 22 (2), pp. 123-136.
- Eduards, Maud (2007). *Kroppspolitik: Om Moder Svea och andra kvinnor*, Atlas Book Publishing, Estocolmo.
- Eek, Louise (2005). *Att Köpa eller Köpas: Frihet och makt i sexindustrin*, Atlas Book Publishing, Estocolmo.
- Ekberg, Gunilla (1<sup>o</sup> de diciembre de 2009). Discurso inaugural pronunciado en la Conferencia de la Unión Europea contra la prostitución y la trata de seres humanos, organizada por la



- Coalición de Sindicatos Suecos (LO), Sindicatos contra la Trata, UNIFEM y el Instituto Sueco, Estocolmo, Suecia.
- Ekman, Kajsa Ekis (2006). 'Det spanska exemplet: Hur man kan få en aktiviströrelse att vilja behålla kvinnor i prostitution', *Pockettidningen R* 2/3.
- Ekman, Kajsa Ekis (2007). 'Den koloniala hormyten', *Bang* 1.
- Elliott, Cath (9 de enero de 2009). 'The great IUSW con' <http://toomuchtosayformyself.com/2009/01/09/the-great-iusw-con/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Ellis, Havelock (1927). *Studies in the Psychology of Sex* (Tomo 3 de 6) <<http://archive.org/stream/studiesinthepsych13612gut/13612.txt>>.
- Ertman, Martha M. (2008). 'What's wrong with a parenthood market?', en Nancy Ehrenreich (ed.), *The Reproductive Rights Reader: The construction of motherhood*, Universidad de Nueva York, Nueva York, pp. 299-307.
- Esquilo (2007). *La Orestíada*, trad. Ian Johnston, Richer Resources, Arlington, VA.
- Fagerström, Linda (3 de septiembre de 2009). 'Subversivt på sängkanten', *Helsingborgs Dagblad*, Helsingborg, Suecia <http://hd.se/kultur/2009/09/03/subversivt-paa-saengkanten/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Fanon, Frantz (2008). *Black Skin White Masks*, Grove Press, Nueva York.
- Farley, Melissa; Ann Cotton; Jacqueline Lynne; Sybille Zumbeck; Frida Spiwack; María E. Reyes; Dinorah Álvarez y Ufuk Segin (2003). 'Prostitution and trafficking in nine countries: An update on violence and posttraumatic stress disorder', en Melissa Farley (ed.), *Prostitution, Trafficking, and Traumatic Stress*, Haworth Press, Nueva York <<http://www.tandf.co.uk/journals/haworth-journals.asp>>.
- Farley, Melissa (ed.) (2003). *Prostitution, Trafficking, and Traumatic Stress*, Haworth Press, Nueva York <<http://www.tandf.co.uk/journals/haworth-journals.asp>>.
- Fessler, Ann (2006). *The Girls Who Went Away: The hidden history of women who surrendered children for adoption in the decades before Roe v. Wade*, Penguin Books, Londres.
- Foster, Judy y Marlene Derlet (2013). *Invisible Women of Prehistory: Three million years of peace, six thousand years of war*, Spinifex Press, norte de Melbourne.

- Foster, Sarah (7 de agosto de 2006). 'We don't sell sex for a living', *The Northern Echo* [http://www.thenorthernecho.co.uk/features/echowoman/866713.we\\_dont\\_sell\\_sex\\_for\\_a\\_living/](http://www.thenorthernecho.co.uk/features/echowoman/866713.we_dont_sell_sex_for_a_living/). Consultado el 26 de abril de 2013.
- Fox, Douglas (19 de noviembre de 2008). 'Don't criminalise our clients', *The Guardian*, Londres <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/nov/19/prostitution-ukcrime>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogy of the Oppressed*, Seabury Press, Nueva York (publicado de nuevo en 2000 por Continuum, Nueva York y Londres).
- Gallin, Dan (2003). 'Informal employment: Note on the international sex workers' movement', Instituto Internacional del Trabajo [http://www.globallabour.info/en/2007/09/note\\_on\\_the\\_international\\_sex.html](http://www.globallabour.info/en/2007/09/note_on_the_international_sex.html). Consultado el 26 de abril de 2013.
- Goncharik, Alesia (21 de mayo de 2009). 'JA till surrogatmammor!', *ETC*, Örebro, Suecia <http://orebro.etc.se/blogg/ja-till-surrogatmammor>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Gunnarsson, Ida (27 de abril de 2009). 'Fyra roster om surrogatmodrar', *Sydsvenskan*, Malmö, Suecia <http://www.sydsvenskan.se/inpa-livet/fyra-roster-om-surrogatmodrar/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Hanafin, Hilary (1987). *Surrogate Parenting: Reassessing human bonding*, Center for Surrogate Parenting Inc., Oklahoma.
- Haverdahl, Anna-Lena (28 de septiembre de 2008). 'Familjelycka tack vare surrogatmor', *Svenska Dagbladet*, Estocolmo [http://www.svd.se/nyheter/inrikes/familjelycka-tack-vare-surrogatmor\\_1794799.svd](http://www.svd.se/nyheter/inrikes/familjelycka-tack-vare-surrogatmor_1794799.svd). Consultado el 13 de julio de 2013.
- Haworth, Abigail (29 de Julio de 2007). 'Surrogate mothers: Womb for rent', *Marie Claire* <http://www.marieclaire.com/world-reports/news/surrogatemothers-india>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Hermodsson, Elisabeth (1999). 'Det tillätna modernmordet', en Birgitta Onsell (ed.), *Någonting annat har funnits*, Carlsson Bokförlag, Estocolmo, Suecia.
- Hochschild, Arlie (19 de septiembre de 2009). 'Childbirth at the global crossroads', *The American Prospect* <<http://prospect.org/article/childbirth-global-crossroads-0>>.

- Høigård, Cecilie y Liv Finstad (1992). *Backstreets: Prostitution, money and love*, Polity Press, Cambridge; Pennsylvania State University Press, University Park, PA.
- ‘Human Trafficking for Sexual Exploitation’ [Conferencia Europea] (2009). Comité Nacional Sueco de UNIFEM, Estocolmo.
- IBISWorld (2006/2009). ‘Sexual services in Australia: Q9528’, IBISWorld Pty Ltd., Melbourne y Sydney, Australia, pp. 1-37.
- IBISWorld (26 de Julio de 2007). ‘Boomers put boom back into sex industry’ [Comunicado de prensa]. IBISWorld Pty Ltd., Melbourne y Sydney, Australia.
- Ince, Susan (1989). ‘Inside the surrogate industry’, en Arditti, Rita; Renate Duelli Klein y Shelley Minden (eds.). *Test-Tube Women: What future for motherhood?*, Pandora Press, Unwin Hyman, Londres, Winchester, MA y Sydney.
- Jadva, Vasanti; Clare Murray; Emma Lycett; Fiona MacCallum y Susan Golombok (2003). ‘Surrogacy: The experiences of surrogate mothers’, *Human Reproduction* 18 (10), pp. 2196-2204.
- Jaget, Claude (ed.). *Prostitutes: Our life*, Falling Wall Press, Bristol, Inglaterra.
- Jaquith, Cindy (1988). *Surrogate Motherhood, Women’s Rights, and the Working Class*, Pathfinder Press, Nueva York.
- Jeffreys, Sheila (1990/2011). *Anticlimax: A feminist perspective on the sexual revolution*, The Women’s Press, Londres; Spinifex Press, norte de Melbourne, Australia.
- Jeffreys, Sheila (1997). *The Idea of Prostitution*, Spinifex Press, norte de Melbourne, Australia.
- Jeffreys, Sheila (1<sup>o</sup> de diciembre de 2006). ‘Prostitution and trafficking in Australia’, presentación ante el Parlamento finlandés.
- Jennes, Valerie (1993). *Making it Work: The prostitutes’ movement in perspective*, Aldine de Gruyter, Berlín.
- Jönsson, Kutte (2003). *Det förbjudna mödrskapet*, Bokbox Publishing, Malmö.
- Jonsson, Lars (5 de octubre de 2009). ‘Sexarbete undersöks’, *RFSL Aktuellt* <http://www.rfsl.se/?p=4257&aid=11605>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Josefsson, Erika (25 de noviembre de 2006). ‘När sexsäljare själva får tala’, *Corren*, Linköping, Suecia <http://www.corren.se/kultur/artikel.aspx?articleid=4261886>. Consultado el 26 de abril de 2013.

- Juvas, Sören y Ulrika Westerlund (17 de julio de 2008). 'Tillåt surrogatmodrar i Sverige – annars åker folk utomlands', *Expressen*, Estocolmo <http://www.expressen.se/debatt/tillat-surrogatmodrar-i-sverige-annarsaker-folk-utomlands/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Kane, Elizabeth (1988). *Birth Mother: The story of America's first legal surrogate mother*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston.
- Kazmierska, Natalia (6 de abril de 2009). 'Bebisen som väckt debatten om att få hyra en livmoder', *Expressen*, Estocolmo [http://www.expressen.se/nyheter/dokument/bebisen-som-vackt-debatten-om-att-fa-hyra-enlivmoder/](http://www.expressen.se/nyheter/dokument/bebisen-som-vackt-debatten-om-att-fa-hyra-en-livmoder/). Consultado el 26 de abril de 2013.
- Kemp, Tage (1936). *Prostitution: An investigation of its causes, especially with regard to hereditary factors*, Levin & Munksgaard, Copenhagen.
- Kempadoo, Kamala (1998). 'Globalizing sex workers' rights', en Kamala Kempadoo y Jo Doezma (eds.), *Global Sex Workers: Rights, resistance and redefinition*, Routledge, Londres.
- Kinnell, Hilary (16 de diciembre de 2002). 'Why feminists should rethink on sex workers' rights', Red de proyectos sobre trabajo sexual del Reino Unido <http://www.nswp.org/sites/nswp.org/files/KINNELL-FEMINISTS.pdf>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Klein, Renate (Junio de 2011). 'Surrogacy in Australia: New legal developments', *Bioethics Research Notes* (23) 2, pp. 23-26.
- Klepke, Martin (7 de diciembre de 2007). 'Den lyckliga horan, myt eller sanning?', *Arbetet*, Estocolmo <http://arbetet.se/2007/12/07/denlyckliga-horan-myt-eller-sanning/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Koh Bela, Amely-James (2007). *Mon combat contre la prostitution*, Jean-Claude Gawsewitch Éditeur, París.
- Kolehmainen, Anne (26 de septiembre de 2008). 'Vi vill skaffa barn med surrogatmamma', <<http://alltombarn.se>>.
- Kulick, Don (2005). '400 000 perversa svenskar', en Don Kulick (ed.), *Queersverige*, Natur och kultur, Estocolmo.
- Larsson, Fredrik (2006). 'Dags för surrogatmödraskap', *Kom Ut* 3, Estocolmo.
- Larsson, Lennart (27 de enero de 2009). 'Kommunalråd stoppar kondomer till sexköpare', *Skånskan*, Malmö <http://www.skanskan.se>.

- se/article/20090127/NYHETER/293974749/-/kommunalrad-stopparkondomer-till-sexkopare. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Larsson, Mariah (1<sup>o</sup> de marzo de 2008). 'Porrstjärna i en ny roll', *Sydsvenskan*, Malmö.
- Larsson, Stig (1983). *Könshandeln: Om prostitueradees villkor*, Skeab Publishing, Estocolmo.
- Leidholdt, Dorchen A. (2004). 'Demand and the debate' [Discurso], Coalición contra la trata de mujeres <[http://action.web.ca/home/catw/readingroom.shtml?x=53793&AA\\_EX\\_Session=d58e5f2983971d01efc791fb44871fcb](http://action.web.ca/home/catw/readingroom.shtml?x=53793&AA_EX_Session=d58e5f2983971d01efc791fb44871fcb)>.
- Letiche, Hugo y Lucie van Mens (2002). 'Prostitution as a male object of epistemological pain', *Gender, Work and Organization* 9 (2), pp. 167-185.
- The Life of a Surrogate Mother (29 de enero de 2009). 'Bad surrogacy story revisited', <<http://surrolife.blogspot.com/2010/01/bad-surrogacy-storyrevisited.html>>.
- Lim, Lin Leam (1998). *The Sex Sector: The economic and social bases of prostitution in Southeast Asia*, Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra.
- Lombroso, Cesare y Guglielmo Ferrero (2004). *Criminal Women, the Prostitute and Normal Women*, trad. e intr. por Nicole Hahn Rafter y Mary Gibson, Duke University Press, Durham, NC.
- Lönn, Maria (7 de mayo de 2008). 'Motstånd med höga klackar', <[http://rfsu.se/motstand\\_med\\_hoga\\_klackar.asp](http://rfsu.se/motstand_med_hoga_klackar.asp)>.
- Lopes, Ana (4 de junio de 2004). 'Ana Lopes' [página electrónica], <http://manifestor.org/mi/en/2004/06/100.shtml>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Lopes, Ana (n.d.). 'IUSW history', <<http://www.iusw.org/node/9>>.
- Lukács, Georg (1923/1971). *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone, MIT Press, Cambridge, MA.
- Lundberg, Lotta (12 de junio de 2006). 'Lotta Lundberg om prostitution: Att välja att sälja sig', *Sydsvenskan*, Malmö <http://www.sydsvenskan.se/kultur--nojen/lotta-lundberg-om-prostitution/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- MacCallum, Fiona; Emma Lycett; Clare Murray; Vasanti Jadvya y Susan Golombok (2003). 'Surrogacy: The experiences of commissioning couples', *Human Reproduction* 18 (6), pp. 1332-1342.

- Maîtresse Nikita y Thierry Schaffauser (28 de enero de 2008). 'Fières d'êtres putes', <http://www.impudique.net/2008/01/fieres-detresputes/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Malarek, Victor (2003). *The Natashas*, Arcade Publishing, Nueva York.
- Malarek, Victor (2009). *The Johns: Sex for sale and the men who buy it*, Arcade Publishing, Nueva York.
- Malhotra, Anil (14 de diciembre de 2008). 'Business of babies', *The Tribune*, Chandigarh, India <http://www.tribuneindia.com/2008/20081214/spectrum/main2.htm>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Mallik, Ira (2004). 'Fritt valt arbete?', en Gunilla Edemo y Ulrika Westerlund (eds), *Femkamp: Bang om nordisk feminism*. Bang Feministisk Kulturtidskrift, Estocolmo.
- Malm, Andreas (2003). 'När allt blir till varor', *Arbetaren* 29.
- Malm, H. M. (1992). 'Commodification or compensation: A reply to Ketchum', en Helen Holmes Bequaert y Laura M. Purdy (eds.), *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Månsson, Sven-Axel (1981). *Könshandelns främjare och profitörer: Om förhållandet mellan hallick och prostituerad*, Doxa, Lund, Suecia.
- Månsson, Sven-Axel (12 de marzo de 2009). 'Får man göra så här?', *Social politik* <http://www.socialpolitik.com/far-man-gora-sahar/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Månsson, Sven-Axel y Ulla-Carin Hedin (1998). *Vägen ut: Om kvinnors uppbrott ur prostitutionen*, Carlsson Book Publishing, Estocolmo.
- Månsson, Sven-Axel y Jenny Westerstrand (19 de junio de 2009). 'Angående anmälan om oredlighet i forskning', DNR H5 2152/09, Universidad de Gotemburgo.
- Marcovich, Malka (2007). 'Handeln med kvinnor i världen', en Christine Ockrent y Sandrine Treiner (eds.), *Kvinnornas svarta bok*, Damm Publishing, Oslo.
- Marklund, Annika (11 de septiembre de 2009). 'Dirty Diaries är som hederlig hemmaporr', *Aftonbladet*, Estocolmo <http://www.aftonbladet.se/nyheter/kolumnister/annikamarklund/article11991640.ab>. Consultado el 26 de abril de 2013.

- Marx, Karl (1915). *Capital: A critique of political economy*, Vol. 1: *The Process of Capitalist Production*, trad. Samuel Moore y Edward Aveling, Frederick Engels (ed.), Charles H. Kerr & Company, Chicago.
- Marx, Karl (2003). 'De ekonomisk-filosofiska manuskripten', en Sven-Eric Liedman y Björn Linnell (eds.), *Karl Marx: Texter i urval*, Ordfront Publishing, Estocolmo.
- Matsson, Caroline (20 de noviembre de 2006). 'Tiden har kommit ikapp Petra Östergren', *Estocolmos Fria Tidning*, Estocolmo.
- Merchant, Carolyn (1994). *Naturens död: Kvinnan, ekologin och den vetenskapliga revolutionen*, Simposio, Höör, Suecia.
- Mignard, Anne (Marzo de 1976). 'Propos élémentaires sur la prostitution', *Les Temps Modernes* 356, París.
- Miklitsch, Robert (1996). 'The Commodity-Body-Sign: Toward a general economy of "commodity fetishism"', *Cultural Critique* 33, pp. 5-40.
- Millett, Kate (1970). *Sexual Politics*, University of Illinois Press, Urbana.
- Ministerio de Salud, Bienestar y Deporte (1<sup>o</sup> de septiembre de 2004). 'Antwoorden Kamervragen over voortbestaan stichting de Rode Draad', <http://www.nieuwsbank.nl/inp/2004/09/01/R221.htm>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Moberg, Eva (1999). 'Någonting annat har funnits...', en Birgitta Onsell (ed.), *Någonting annat har funnits*, Carlsson Book Publishing, Estocolmo.
- Montgomery, Heather (1998). 'Children, prostitution, and identity', en Kamala Kempadoo y Jo Doezma (eds.). *Global Sex Workers: Rights, resistance and redefinition*, Routledge, Londres.
- Moore Hall, Sarah (8 de diciembre de 1980). 'Surrogate mother Elizabeth Kane delivers her "Gift of Love"—Then kisses her baby goodbye', *People Magazine* <http://www.people.com/people/archive/article/0,,20078051,00.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Moran, Rachel (2013). *Paid For: My journey through prostitution*, Spinifex Press, norte de Melbourne, Australia.
- Nagata, Miki y Sandra Lundbom (2007). 'Att leva med prostitutionserfarenhet: Kvalitativa intervjuer med fyra kvinnor', tesis de grado, Universidad de Estocolmo, Estocolmo <http://urn>.

- kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:su:diva-7081. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Ohlsson, Birgitta; Barbro Westerholm; Thomas Nihlén y Gunvor Ericson (2009). 'Surrogatmödraskap nu!', *Arena 2* <<http://www.eurozine.com/journals/arena/issue/2009-04-21.html>>.
- Oliver, Kelly (1992). 'Marxism and surrogacy', en Helen Bequaert Holmes y Laura M. Purdy (eds.), *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Olsson, Hanna (1987). 'Det svåra sökandet efter kunskap eller Vem är jag och vem är den andra?', *Socialt Arbete* 7.
- O'Neill, Maggie (2001). *Prostitution and Feminism: Towards a politics of feeling*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Oriel, Jennifer (2006). 'All quiet on the Western Front: The international politics of HIV/AIDS', tesis doctoral, Universidad de Melbourne, Melbourne.
- Östergren, Petra (2006a). *Porr, Horor och Feminister*, Natur och kultur, Estocolmo.
- Östergren, Petra (2006b). 'De oberörbara', *Arena 5* <<http://www.eurozine.com/journals/arena/issue/2006-11-07.html>>.
- Östergren, Petra (8 de abril de 2008). 'Med dagens feminister finns ingen sexuell revolution i sikte', *Expressen*, Estocolmo.
- 'Our journey to surrogacy in India: Blaze's story', <<http://ourjourneytosurrogacyinindia.blogspot.com/>>.
- Pande, Amrita (2009). 'Not an angel, not a whore: Surrogates as 'dirty' workers in India', *Indian Journal of Gender Studies* 16 (2), pp. 141-173.
- Parent-Duchâtelet, Alexandre (1981). *La prostitution à Paris au XIXe siècle*, Seuil, París.
- Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Palo Alto, CA.
- Persson, Louise (2006). 'Statliga sexbås vid fotbolls-VM: Fantasti eller verklighet?', NMI Briefing Paper <<http://www.timbro.se/pdf/nmi/nmibp1.pdf>>.
- Peterson, Jenny (18 de febrero de 2008). 'Karim i porrigt relationsdrama', *Helsingborgs Dagblad*, Helsingborg, Suecia.
- Pheterson, Gail (ed.) (1989). *A Vindication of the Rights of Whores*, Seal Press, Seattle, WA.
- Pheterson, Gail y Margo St. James (2005). '\$ex workers make history: 1985 & 1986: The World Whores' Congress', www.



- walnet.org/csis/groups/icrse/brussels-2005/SWRights-History.pdf. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Pierini, Leo (10 de mayo de 2007). 'En myt att folk tvingas till prostitution', *Expressen*, Estocolmo <http://www.expressen.se/nyheter/en-myt-att-folk-tvingas-till-prostitution/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- 'Pornography and prostitution in Canada: Report of the Special Committee on Pornography and Prostitution' (1985), Ministro de Abastecimiento y Servicios, Canadá <https://www.ncjrs.gov/pdffiles1/Digitization/131616NCJRS.pdf>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Potterat, John D.; Devon D. Brewer; Stephen Q. Muth; Richard B. Rothenberg; Donald E. Woodhouse; John B. Muth; Heather K. Stites y Stuart Brody (2004). 'Mortality in a long-term open cohort of prostitute women', *American Journal of Epidemiology* 159, pp. 778-785.
- ProCon.org (31 de enero de 2008). 'Ana Lopes PhD', Santa Mónica, CA. <http://prostitution.procon.org/view.source.php?sourceID=846>. Consultado el 13 de Julio de 2013.
- Ragoné, Heléna (1994). *Surrogate Motherhood: Conception in the heart*, Westview Press, Boulder, CO.
- Ragoné, Heléna (1998). 'Incontestable motivations', en Sarah Franklin y Heléna Ragoné (eds.), *Reproducing Reproduction: Kinship, power and technological innovation*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, pp. 118-131.
- Rapin, Anne (2002). 'La prostitution, un rapport hommes-femmes comme les autres?', en France Diplomatie, Label France <[http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/article\\_imprim.php3?id\\_article=21420](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/article_imprim.php3?id_article=21420)>.
- Raymond, Janice G. (1989). 'Reproductive technologies, radical feminism, and socialist liberalism', *Reproductive and Genetic Engineering, Journal of International Feminist Analysis* (2) 2, pp. 133-142.
- 'Report by the Federal Government on the impact of the Act Regulating the Legal Situation of Prostitutes' (2007). Ministerio federal de la familia, las personas de edad, las mujeres y los jóvenes, BMFSFJ, Berlín, Alemania.
- Ribbing, Magdalena (13 de julio de 1980). 'Utredare vill avskeda 10 experter', *Dagens Nyheter*, Estocolmo.

- Risholm Mothander, Pia (1994). *Mellan mor och barn*, Liber Utbildning, Estocolmo.
- Robertson, John A. (1992). 'Surrogate motherhood: Not so novel after all', en Kenneth D. Alpern (ed.), *The Ethics of Reproductive Technology*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- Ross, Colin A.; Melissa Farley y Harvey L. Schwartz (2003). 'Dissociation among women in prostitution', en Melissa Farley (ed.), *Prostitution, Trafficking, and Posttraumatic Stress*, Haworth Press <<http://www.tandf.co.uk/journals/haworth-journals.asp>>.
- Rubin, Gayle (1984). 'Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality', en Carol S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring female sexuality*, Pandora, Londres.
- Ryan, Chris y Michael C. Hall (2001). *Sex Tourism: Marginal people and liminalities*, Routledge, Londres.
- Säfve, Torbjörn (1987). *Siki*, Prisma Publishing, Estocolmo.
- Sandblad, Moa (27 de febrero de 2009). 'Dodillet vill tillåta sexköp: För kvinnornas skull', *Fria Tidningen*, Skarpnäck, Suecia, <http://www.fria.nu/artikel/78108>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant*, Gallimard, París, Francia.
- Saul, Stephanie (30 de diciembre de 2009). 'New Jersey judge calls surrogate legal mother of twins', *New York Times*, Nueva York, <http://www.nytimes.com/2009/12/31/us/31surrogate.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Scott, Elisabeth S. (2009). 'Surrogacy and the politics of commodification', *Law & Contemporary Problems* 72 (3), pp. 109-146.
- Sex Worker Internet Radio Library (SWIRL) (Noviembre de 2007). 'Interview with Petra Timmermans', <http://swirlwebcast.blogspot.com/2008/12/new-on-swirl-interview-with-petra.html?zx=54d8ac834c398446>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Shachar, Nathan (9 de septiembre de 2008). 'Elena vågade ta strid mot polisvåldet', *Dagens Nyheter*, Estocolmo, <http://www.dn.se/insidan/insidan-hem/elena-vagade-ta-strid-mot-polisvaldet>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Shultz, Marjorie M. (1990). 'Reproductive technology and intent-based parenthood: An opportunity for gender neutrality', *Berkeley Law*, págs. 298-396 <http://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1343&context=facpubs>. Consultado el 5 de julio de 2013.

- Sistare, Christine T. (1994). 'Reproductive freedom and women's freedom: Surrogacy and autonomy', en A.M. Jaggar (ed.), *Living with Contradictions: Controversies in feminist social ethics*, Westview Press, Boulder, CO.
- Sjöö, Monica y Barbara Mor (1991). *The Great Cosmic Mother*, HarperCollins, Nueva York.
- Spar, Debora L. (2006). *The Baby Business: How money, science and politics drive the commerce of conception*, Harvard Business School Press, Watertown, MA.
- Sullivan, Mary Lucille (2007). *Making Sex Work: A failed experiment with legalised prostitution*, Spinifex Press, norte de Melbourne, Australia.
- Svanström, Yvonne (2006). *Offentliga kvinnor: Prostitution i Sverige 1812–1918*, Ordfront Publishing, Estocolmo.
- Svenska Dagbladet* (25 de abril de 2009). 'Rysk liga sålde sex i Finland', Estocolmo.
- Sveriges Radio P1* (29 de mayo de 2008). 'Homosexuellt par anlitar indisk surrogatmamma', Suecia <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2938&artikel=2623288>, Consultado el 26 de abril de 2013.
- Sveriges Radio P3* (27 de junio de 2009). 'People like sex, this is Amsterdam', Suecia <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=1646&artikel=2862521>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Szpigler, Daniel (27 de julio de 2009). 'Surrogatmamma måste bli lagligt', *Aftonbladet*, Estocolmo <http://www.aftonbladet.se/debatt/article11938880.ab>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Tännsjö, Torbjörn (1991). *Göra barn: En studie i reproduktionsetik*, Sesam Publishing, Estocolmo.
- Teman, Elly (2008). 'The social construction of surrogacy research: An anthropological critique of the psychosocial scholarship on surrogate motherhood', *Social Science and Medicine* 67 (7), pp. 1.104-1.112.
- Thakur, Sunita (21 de marzo de 2008). 'Mother for only nine months', *BBC News*, Londres [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/7202043.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7202043.stm). Consultado el 26 de abril de 2013.
- The Telegraph* (26 de junio de 2008). 'Proxy womb law set for birth', Calcuta.

- ‘Thousands of sex workers could be endangered by Home Secretary’s proposed changes in the law’ (2009). Unión internacional de trabajadores sexuales de Gran Bretaña (IUSW) <http://www.iusw.org/2009/03/thousands-ofsex-workers-could-be-endangered-by-home-secretarys-proposedchanges-in-the-law/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- ‘Tomorrow’s children: Australia’s National Plan of Action against the Commercial Sexual Exploitation of Children’ (2000). Departamento de familia y servicios comunitarios, Canberra, ACT.
- Tong, Rosemarie (1992). ‘The overdue death of a feminist chameleon: Taking a stand on surrogacy arrangements’, en Kenneth D. Alpern (ed.), *The Ethics of Reproductive Technology*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- Truong, Thanh-Dam (1990). *Sex, Money and Morality: Prostitution and tourism in South-East Asia*, Zed Books Ltd., Londres.
- Ulla (1980). *L’amour amer*, Éditions Garnier Frères, París, Francia.
- Ullén, Magnus (2009). *Bara för dig*, Vertigo Publishing, Estocolmo.
- UNDP Newsroom (4 de agosto de 2009). ‘South East Asia’s first “Women’s Court” on Trafficking and HIV’, Bali <http://www.unodc.org/southeastasiaandpacific/en/2009/08/UNDP-WOMEN/south-eastasias-first-womens-court-on-trafficking-and-hiv.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Van den Akker, Olga B. A. (2007a). ‘Psychosocial aspects of surrogate motherhood’, *Human Reproduction Update* 13 (1), pp. 53-62.
- Van den Akker, Olga B. A. (2007b). ‘Psychological trait and state characteristics, social support and attitudes to the surrogate pregnancy and baby’, *Human Reproduction* 22 (8), pp. 2287-2295.
- Vaughan-Brakman, Sarah y Sally J. Scholz (2006). ‘Adoption, ART, and a re-conception of the maternal body: Toward embodied maternity’, *Hypatia* 21 (1), pp. 54-73.
- Vecko-Revyn* (2007). ‘Jag säljer sex—och gillar det också!’, No. 24, Estocolmo.
- Vora, Kalindi (Febrero de 2009). ‘Indian transnational surrogacy and the disaggregation of mothering work’, *Anthropology News*, pp. 9-12.
- Wallace, Michele (1990). *Black Macho and the Myth of the Superwoman*, Verso Books, Brooklyn y Londres.

- Wästberg, Filip y Per Pettersson (8 de mayo de 2009). 'Det är sexlagstiftningen som upprätthåller förtrycket', *Newsmill*, Estocolmo <http://www.newsmill.se/artikel/2009/05/08/det-ar-sexlagstiftningen-somuppratthaller-fortrycket>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- We Care India (n.d.). 'Surrogacy facts' <http://www.indiahospitaltour.com/surrogacy/surrogacy-facts-india.html>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Weeks, Jeffrey (1981). *Sex, Politics and Society: The regulation of sexuality since 1800*, Longman, Londres.
- Wennberg, Jenny (2002). 'Soutien financier de l'Union européenne à des projets et organisations promouvant la légalisation et la réglementation de la prostitution', Parlamento Europeo, Bruselas.
- Wennerholm, Christer G.; Jenny Edberg y Fredrik Saweståhl (18 de agosto de 2008). 'Dags att agera för surrogatmammor', *QX Debatt*, Estocolmo. <http://www.qx.se/samhalle/debatt/7747/dags-att-agera-forsurrogatmammor>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Westerlund, Ulrika (2008). 'Surrogatbabes', *Ottar* 4.
- Westerstrand, Jenny (2008). 'Mellan mäns händer: Kvinnors rättsubjektivitet, internationell rätt och diskurser om prostitution och trafficking', tesis doctoral, Universidad de Uppsala, Uppsala, Suecia.
- Whitehead, Mary Beth (1989). *A Mother's Story: The truth about the Baby M case*, St. Martin's Press, Nueva York.
- Wigorts Yngvesson, Susanne (19 de diciembre de 2006). 'Att sälja sin kropp är en moralisk rättighet', *Svenska Dagbladet*, Estocolmo.
- Wijers-Hasegawa, Yumi (16 de marzo de 2002). 'Dutch approach prostitution with pragmatism', *Japan Times*, Tokio.
- Wilkinson, Stephen (2003). *Bodies for Sale: Ethics and exploitation in the new human body trade*, Routledge, Londres.
- Williams, Linda (1989). *Hardcore: Power, pleasure and the frenzy of the visible*, Universidad de California, Berkeley.
- Wirtén, Per (16 de junio de 2007). 'Gränsriddare', *Expressen*, Estocolmo <http://www.expressen.se/kultur/gransriddare/>. Consultado el 26 de abril de 2013.
- Wood, Marianne (1995). *Just a Prostitute*, University of Queensland Press, St. Lucia, Queensland, Australia.
- Wu, Joyce (2007). 'Left Labor in bed with the sex industry', en Rebecca Whisnant y Christine Stark (eds.), *Not for Sale: Feminists*

*resisting prostitution and pornography*, Spinifex Press, norte de Melbourne, Australia.

Zaitzewsky, Maria (18 de enero de 2008). 'De vägrar se sig som offer', *Metro*, Estocolmo [http://www.metro.se/nyheter/de-vagrarse-sig-somoffer/Objhaj!07\\_2315-62/](http://www.metro.se/nyheter/de-vagrarse-sig-somoffer/Objhaj!07_2315-62/). Consultado el 26 de abril de 2013.