

La ficción del

CONSENTIMIENTO

SEXUAL

Rosa
Cobo
Bedia



La ficción del

CONSENTIMIENTO

SEXUAL

Rosa
Cobo
Bedia



La ficción del

CONSENTIMIENTO

SEXUAL

Rosa
Cobo
Bedia



Índice

[CAPÍTULO 1. EL CONSENTIMIENTO SEXUAL](#)

[CAPÍTULO 2. CÓMO SE CONSTRUYE EL CONSENTIMIENTO SEXUAL](#)

[CAPÍTULO 3. CONSENTIMIENTO CONTRACTUAL Y
CONSENTIMIENTO SEXUAL](#)

[CAPÍTULO 4. EL IMAGINARIO DE LA LIBERTAD SEXUAL](#)

[CAPÍTULO 5. EL LUGAR DEL FEMINISMO EN LA IZQUIERDA
ANTICAPITALISTA](#)

[CAPÍTULO 6. DE ‘LAS OTRAS’ AL ‘NOSOTRAS’](#)

[CAPÍTULO 7. CONSENTIMIENTO SEXUAL Y POSFEMINISMO](#)

[CAPÍTULO 8. LIBERTARISMO SEXUAL](#)

[AGRADECIMIENTOS](#)

BIBLIOGRAFÍA

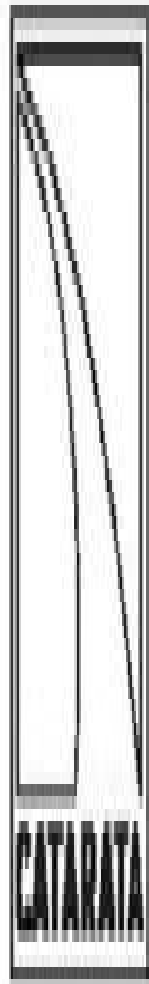
NOTAS

ROSA COBO BEDIA

Doctora en Ciencias Políticas y Sociología, profesora titular de Sociología en la Universidad de A Coruña y directora de Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas de la misma universidad. Directora académica del Máster online Igualdad y Equidad en el Desarrollo (en cooperación con la Universitat de Vic). Cabe destacar algunos de sus libros: Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau (Cátedra, 1995), Interculturalidad, feminismo y educación (Los Libros de la Catarata, 2006), Educar en la ciudadanía. Perspectivas feministas (Los Libros de la Catarata, 2008) y Hacia una nueva política sexual (Los Libros de la Catarata, 2011). Sus últimos libros publicados son La imaginación feminista. Debates y transformaciones disciplinares (Los Libros de la Catarata, 2019), junto a Beatriz Ranea, Breve diccionario de feminismo (Los Libros de la Catarata, 2020) y Pornografía. El placer del poder (Ediciones B, 2020).

Rosa Cobo Bedia

La ficción del consentimiento sexual



Diseño de cubierta: PABLO NANCLARES

© Rosa Cobo Bedia, 2024

© Los libros de la Catarata, 2024

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

La ficción del consentimiento sexual

isbne: 978-84-1067-072-3

ISBN: 978-84-1067-038-9

DEPÓSITO LEGAL: M-12.815-2024

thema: JBSF11/JBFK2

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

A mi madre, Carmen Bedia, más allá de todo y con todo

CAPÍTULO 1

EL CONSENTIMIENTO SEXUAL

El consentimiento sexual es un fantasma que recorre Occidente. A pesar de ser un debate de décadas, ha sido el estallido de la cuarta ola feminista, con su poderosa denuncia de la violencia sexual, la que ha dotado de nuevo impulso y nuevo contenido a esta categoría que está marcando nuestra época. El consentimiento sexual se ha situado en nuestro imaginario cultural y político trastocando comportamientos, cuestionando formas de pensar y movilizand o emociones. Y no solo eso, también se han hecho leyes con la intención de proteger y garantizar explícitamente el consentimiento sexual de las mujeres (Lieber, 2023: 13-16). Este debate se ha vuelto en algunos países, y a propósito de algunas situaciones de violencia sexual, tan significativo que se ha acuñado el término de cultura del consentimiento para hablar tanto de la necesidad de poner fin a las agresiones sexuales como del profundo malestar de muchas mujeres que se sienten obligadas a abdicar de su deseo en favor de sus compañeros sexuales.

Las raíces de esta cultura se han gestado al mismo tiempo que la reacción patriarcal, en la década de los noventa, en el contexto del denominado posfeminismo, con el telón de fondo de la globalización y con la expansión del capitalismo neoliberal. Sin embargo, junto a todo ello, también se desarrolló otro proceso de naturaleza distinta a los anteriores, un movimiento cultural alrededor de la libertad sexual que ha impregnado nuestro imaginario colectivo. Este proceso contracultural —la libertad sexual— ha sido cooptado por el nuevo capitalismo y ha transformado la sexualidad en un mercado de consumo. En este marco, en la intersección de todos estos procesos, se origina la cultura del consentimiento.

El punto de partida de este libro es que el consentimiento es una categoría y un acuerdo que se construye de forma diferenciada en función de las fuerzas sociales que lo impulsan. En otros términos, dicha categoría tiene un significado y unas implicaciones concretas si quien lo plantea es el feminismo o si quien lo propone es el libertarismo sexual. De momento, lo que sí se puede afirmar es que el consentimiento sexual surgió para dotar de legitimidad las demandas de libertad sexual.

Mi objetivo es identificar algunos elementos del consentimiento sexual a fin de

comprender qué lugar ocupa esta categoría tanto en la gramática del patriarcado como en la del feminismo. El consentimiento sexual es un objeto de estudio esencial para la teoría feminista por dos razones: la primera, porque el consentimiento sexual es hoy indisociable de la lucha contra la violencia sexual. Se ha extendido la idea de que los acuerdos sexuales pueden frenar la violencia; y, en segundo lugar, porque el consentimiento sexual es un emplazamiento conceptual privilegiado para comprender tanto las lógicas patriarcales como las neoliberales. El análisis de esta categoría es útil para descifrar los discursos que legitiman la objetualización y mercantilización de los cuerpos de las mujeres. El concepto de consentimiento está necesariamente vinculado a todos aquellos fenómenos sociales asociados a la sexualidad, tanto a los íntimos como a los que están inscritos en el mercado.

El consentimiento es una ficción política en un doble sentido: de un lado, es un “deber ser”, una hipótesis de trabajo para definir aquello que es ética y políticamente deseable; de otro, en muchas situaciones de intercambio sexual el consentimiento es un vacío, una ausencia, una no-realidad, que carece de existencia social. Esta categoría en estos momentos está en el corazón de una disputa entre dos movimientos y dos perspectivas teóricas: el movimiento feminista y el movimiento a favor de las disidencias sexuales, por un lado; y el paradigma feminista y el paradigma de la libertad sexual, por otro. El consentimiento sexual está situado en la frontera entre sobre las mujeres y dos visiones sobre la sexualidad. El objeto de este libro es interpretar algunas claves de este debate.

En las últimas cuatro décadas el feminismo, por un lado, ha argumentado que en las sociedades marcadas por la dominación patriarcal el consentimiento sexual no existe, es una ausencia. La desigualdad entre hombres y mujeres convierte en imposible el acto de consentir. Esta sería la posición de Catharine MacKinnon (2023: 69-70), quien en su último libro, *Le viol redéfini*, sostiene que otorgar el consentimiento es necesariamente ceder a la voluntad masculina. Por un lado, desde el libertarismo sexual, representado fundamentalmente por la teoría queer, el consentimiento es el resultado de dos voluntades que pactan el intercambio sexual sin tener en cuenta el contexto de desigualdad, poder y violencia que envuelve las biografías de millones de mujeres.

La posición que defenderé en este libro es que cuando la desigualdad y el dominio masculino están muy marcados, cuando la violencia sexual envuelve la vida de las mujeres, el consentimiento es un vacío. Pero también señalaré

algunas cuestiones que, a mi juicio, son fundamentales en este debate:

La cuarta ola feminista se ha articulado alrededor de la lucha contra la violencia sexual, y las mujeres en el marco de este movimiento de masas han reclamado intercambios sexuales consentidos.

El consentimiento sexual es la historia de un relato. Es también una ficción teórica. Y asimismo es una posible conquista de libertad y autonomía para las mujeres. El feminismo tiene que intervenir activamente en la reconstrucción de esta narración para imponer su historia de servidumbre consolidada, pero también de lucha por la libertad.

Argumentaré también que no todos los intercambios sexuales son una cesión y que algunas relaciones en determinados contextos son consentidas. Para evaluar el consentimiento sexual, el contexto social es determinante.

El debate sobre el consentimiento sexual está rotundamente centrado en la capacidad y posibilidad de las mujeres de consentir, pero es preciso darle la vuelta a este análisis y depositar la mirada crítica sobre los agresores y abusadores sexuales, que son los grandes ausentes en los relatos sobre el consentimiento. Y más allá de las agresiones, es necesario descifrar las múltiples modalidades de poder masculino para la inteligibilidad del consentimiento sexual.

El feminismo, apoyado en el clamor de millones de mujeres que exigen que se detenga la violencia sexual y que las relaciones sexuales sean consentidas, ha abierto hendiduras en el discurso patriarcal. El feminismo puede y debe reapropiarse de este concepto —las mujeres ya lo están haciendo— y politizarlo críticamente.

Este concepto está siendo utilizado por fuerzas patriarcales y neoliberales para reducir la ya de por sí mermada autonomía de las mujeres, apoyándose en el discurso liberal del cuerpo como propiedad. Esta posición es el fundamento para legitimar la cosificación y mercantilización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres. Desde esta perspectiva, estamos asistiendo a una reformulación de la dominación masculina. El consentimiento sexual es una de las piezas de este nuevo discurso.

Las posiciones patriarcales y neoliberales coinciden en sus efectos, desde presupuestos filosóficos e ideológicos diferentes, con los supuestos del libertarismo sexual, pues la prostitución y la pornografía son el nexo de unión de todos estos discursos. Unos y otros han hecho de la prostitución un emblema de la libertad.

Asimismo, incorporaré transversalmente el análisis marxista sobre el consentimiento sexual a fin de identificar la articulación de la sexualidad en un mercado de consumo. No será el objetivo de este libro, pero no es posible dar cuenta de un fenómeno social como es la sexualidad sin el marco de la economía política. Como argumentaré más adelante, la ideología de la libertad sexual ha sido la coartada ideológica para que el capitalismo, en alianza con el sistema patriarcal, articule un poderoso mercado asentado sobre nuevas subjetividades sexuales en el marco de una extensa e intensa sexualización de la cultura. De ahí que el análisis marxista sea indispensable para descifrar la convergencia entre sexualidad y mercado de consumo.

Genealogía del consentimiento sexual

El consentimiento es una ficción política que se gesta en la modernidad, en el marco de las dos tradiciones, la liberal y la democrático radical. Esta categoría ocupa un lugar esencial en el corpus teórico de la filosofía política moderna. Las grandes abstracciones ilustradas, como la libertad, la igualdad o la universalidad, nacen en el tránsito de un viejo mundo que desaparece, el medieval, y uno nuevo que nace, el de la modernidad. El concepto de consentimiento formará parte de esas abstracciones que anuncian realidades nuevas que permanecen hasta hoy en nuestro imaginario político: democracia, sufragio, voluntad general, pueblo o legitimidad política, entre otras muchas. Como explica Genéviève Fraisse (2012: 32), la palabra consentimiento encontró un lugar en el desarrollo del vocabulario democrático. En el consentimiento se encarna la libertad del sujeto para otorgar validez a las nuevas jerarquías sociales que se crearán en ese nuevo mundo que está naciendo.

Tras la derrota del poder absoluto y del contractualismo medieval, se vislumbra un tiempo nuevo en el que el individuo lo es todo. Sobre las ruinas de esas entidades colectivas que son los estamentos emerge la solitaria figura del sujeto político, del ciudadano, del individuo. A partir de este momento ningún sistema político ni ninguna jerarquía social que no esté fundados en un contrato tendrán legitimidad. Así, para el mundo moderno la libertad se encarna en el contrato y la validez del contrato se obtiene del consentimiento del sujeto. Si las partes firmantes no otorgan su consentimiento, ese pacto no será legítimo. Tanto el sistema político como el matrimonio o el contrato de trabajo deben ser pactados y consensuados por el sujeto. El contractualismo moderno se constituirá para dotar de legitimidad aquellas relaciones políticas, económicas y sociales que pactan los individuos varones. El contrato, pues, dará forma y contenido a una nueva forma de organización social para la que el consentimiento del sujeto trascendental lo es todo. El acto de consentir certifica que el individuo es el sujeto de la nueva sociedad emanada del contrato social.

Sin embargo, el consentimiento contractual no es lo mismo que el consentimiento sexual. Ambas categorías comparten una misma filosofía, la autonomía del sujeto a la hora de consentir una relación. No obstante, mientras que el consentimiento contractual se fundamenta en la voluntad y en la autonomía del sujeto, el consentimiento sexual, para que sea legítimo, debe reunir dos elementos: la voluntad y el deseo. Y ambos dotan de contenido a la autonomía de las mujeres en sus intercambios sexuales. De hecho, “el contractualismo se ha convertido en la filosofía social dominante a la hora de regular el matrimonio y la intimidad” (Illouz, 2020: 212).

La lógica contractual tiene un origen patriarcal y neoliberal, como señala Carole Pateman (1995: 232), pues su punto de partida es el sujeto como propietario. Y en la definición del consentimiento sexual hay una pugna entre el imaginario feminista, en el que no se aceptan las consecuencias del origen de ese contrato —cuya implicación es que el cuerpo es una propiedad del individuo que, por tanto, puede ser vendido, alquilado o hipotecado— y el imaginario de la libertad sexual, que deposita la legitimidad del contrato y del consentimiento sexual en voluntades trascendentales ajenas a los contextos sociales.

La cuarta ola feminista y la denuncia

de la violencia sexual

En esta última década, el feminismo ha experimentado un éxito político sin precedentes en su historia. Espontáneamente, en distintos países, casi al mismo tiempo, millones de mujeres se han levantado para gritar que quieren vivir vidas libres de violencia sexual. Este movimiento global de masas ha colocado al feminismo en el centro de la agenda política de muchos países, del norte y del sur. Ha sido un grito colectivo que se ha escuchado en todos los continentes. Millones de mujeres han reconocido la violencia sexual en sus biografías. La rabia de este grito ha movilizado conciencias, pero también ha provocado reacciones adversas. Muchos varones se han preguntado con malestar si sus requerimientos para tener sexo son violencia, tal y como denuncia el feminismo.

La discusión sobre el consentimiento se ha consolidado en la opinión pública después de que el Me Too apareciese en las redes sociales y en los medios de comunicación en Estados Unidos denunciando la violencia sexual en el mundo del cine y del espectáculo. Lo que parecía ser un movimiento específico de ese país se extendió y se convirtió en un fenómeno global.

No han sido las calles los únicos espacios de lucha. Las redes sociales se han llenado de confesiones de hondo calado político en las que miles de mujeres han gritado “yo también he sido objeto de agresiones sexuales”, al mismo tiempo que respondían con un poderoso mensaje de solidaridad: “Yo te creo”. Las mujeres han sido creídas por otras mujeres y a través de este hecho político la denuncia se ha acompañado de reparación, de sanación, de cura de heridas profundas que estaban allí desde hacía tiempo. Lo explica muy bien Clotilde Leguil (2021: 120) cuando señala que creer en lo que se ha confesado es encontrar un lugar donde el trauma no es negado sino reconocido. Esto es lo que ha ocurrido en las redes sociales. En la experiencia del análisis se encuentra un espacio reparador que dice “te creo”. Su palabra, subrayará Leguil, no estará bajo la sospecha de la mentira (ibíd.: 117). Lo que ocurre en la consulta terapéutica ha ocurrido en las redes sociales, que se han convertido así en un espacio de credibilidad en la palabra de las mujeres. El relato de lo que ha ocurrido en la última década aún no está escrito, apenas esbozado, pero es quizá el dato civilizatorio más potente que ha sucedido en lo que va de siglo XXI. Con esto se ha restaurado y fortalecido un “nosotras” que está permanentemente cuestionado y asediado.

A medida que se pone en pie una lógica analítica y política de búsqueda de todas las formas de violencia en diferentes situaciones y espacios, grupos masculinos rechazan nombrar esta realidad por su nombre. Quieren enmascararla con palabras como “seducción” y allí donde las feministas perciben violencia, ellos apelan al consentimiento. De hecho, hay un debate sobre lo que es violencia sexual. Desde el libertarismo sexual hay una propuesta de restringir sus contornos con el objetivo de reducir el impacto del derecho penal. Desde el feminismo, sin embargo, hay una demanda clara de definir como violencia sexual, en diferentes grados, todos aquellos actos que atentan contra la integridad sexual de las mujeres.

Este movimiento global contra la violencia sexual desacredita aquellos discursos que ponían el énfasis en la exigencia de que el feminismo identificase y visibilizase el placer frente a la violencia sexual. Porque, como se ha sostenido desde el feminismo, no hay placer si la violencia sexual es una epidemia que arrasa la vida de las mujeres. Este movimiento, que se ha desarrollado en la segunda década del siglo XXI y que aún no ha acabado, obliga a revisar las razones profundas que hacen posible que grupos de varones creen que el acceso sexual al cuerpo de las mujeres es algo parecido a un derecho. Las mujeres no se han organizado espontáneamente para salir a las calles a reivindicar el placer. Han salido a las calles para exigir el fin de las muchas formas de violencia sexual que se ejercen con altas dosis de impunidad contra ellas.

El debate sobre el consentimiento sexual ha crecido porque muchas mujeres en distintas partes del mundo han concluido que no quieren sexo sin deseo. Que quieren decir “no” cuando no desean intercambio sexual y quieren decir “sí” solo cuando lo desean. La cultura del consentimiento sexual es inseparable de la lucha feminista contra la violencia sexual.

Desde otro punto de vista, la violencia contra las mujeres, y particularmente la violencia sexual, es el elemento común que recorre la vida colectiva de las mujeres. Ni la clase, ni la cultura, ni la raza, ni la orientación sexual libran de distintas formas y manifestaciones de violencia patriarcal. Por eso, este hecho es quizá la característica más clara que vincula a todas las mujeres como sujeto político del feminismo.

Sin embargo, el feminismo reivindica un concepto de consentimiento emancipador, fuente de autonomía para las mujeres, un mecanismo para que la palabra de las mujeres sea acogida en el mundo del logos, afirma Celia Amorós

(2014). El feminismo reclama el consentimiento sexual para las mujeres, indaga en las dificultades para alcanzarlo, descifra sus límites y sabe que muchas de ellas ni siquiera pueden poner palabras al abuso sexual.

El asedio al feminismo

El feminismo del siglo XXI vive un asedio sin precedentes. Ya no es solo el del pensamiento conservador, la derecha o ahora también el de una extrema derecha en ascenso que tiene la aspiración de restaurar viejos privilegios masculinos asentados en espacios de subordinación femenina; no es solo el de grupos de la izquierda, cuyos esfuerzos por deslegitimar el sufragismo acusando a ese movimiento de burgués han formado parte del modus operandi de sectores marcadamente patriarcales de la izquierda.

Lo nuevo hoy es que un movimiento social, quizá no en su totalidad, el movimiento LGTBIQ+, con mucha aceptación mediática, pero sin tejido asociativo, con simpatía social, pero sin base organizativa suficiente para sostener su agenda política, está intentando que el feminismo asuma sus reivindicaciones políticas. Voy a explicar con más detalle las dos fuerzas que están comprimiendo al movimiento feminista para que asuma agendas ajenas a la propia.

En primer lugar, algunas fuerzas sociales, de forma más o menos explícita, están proponiendo a la conciencia de nuestra sociedad que el feminismo como vindicación sea sustituido por una propuesta política vinculada a la ideología de la libertad sexual. De tal forma que el cuerpo vindicativo del feminismo, articulado en torno a la denuncia de la violencia sexual y a los trabajos de las mujeres, tanto en términos de precarización del mercado laboral como del trabajo gratuito del hogar, sea sustituido por un proyecto cultural vinculado a la sexualidad. La denuncia de la opresión sexual, el reconocimiento de sexualidades disidentes y, de una forma particular, el de la comunidad trans, se han convertido en el eje de esa nueva agenda. La teoría queer con su propuesta de que el género, el sexo y la sexualidad son realidades mutables, y por tanto susceptibles de ser elegidas, ha dotado a esa agenda de un marco teórico y de una voz política. El pensamiento conservador tiene una posición crítica con las

sexualidades disidentes y con las prácticas sexuales no normativas, pero el capitalismo neoliberal, sin embargo, no mira con desconfianza este movimiento social porque ha logrado articular un mercado de consumo con la sexualidad. La industria de la cirugía estética, la farmacológica, la moda, entre otros, de un lado, y la industria de la prostitución, pornografía y vientres de alquiler, por otro, han recibido como un balón de oxígeno que este movimiento social se coloque en el centro del debate público. Una parte de sus intereses coinciden, aunque una buena parte del movimiento LGTBIQ+ se encuentre subjetivamente lejos de las posiciones ideológicas del capitalismo neoliberal.

En segundo lugar, posiciones anticapitalistas (Arruzza, Bhattacharya y Frase, 2019) proponen otra agenda para el feminismo, organizada alrededor de la lucha contra la opresión de clase. El argumento es que el capitalismo es una fuente inagotable de explotación económica con un impacto especial sobre las mujeres, de tal modo que no hay realidad social que impacte tan negativamente sobre las mujeres como lo hace el neoliberalismo. La consecuencia de todo ello es que el feminismo debe cambiar de agenda política y asumir la lucha contra el capitalismo como el eje de su proyecto político. Esta posición política de la izquierda exige al feminismo que abdique de su función, que tan bien definió Kate Millett (1995): ocuparse de identificar la política sexual de cada institución y cada realidad social. Ahora, la propuesta de esta izquierda incapaz de levantar un proyecto político con el que puedan identificarse quienes entienden que el capitalismo neoliberal es una barbarie es que el feminismo asuma las funciones que debiera hacer la izquierda. En otros términos, el caudal de legitimidad política del feminismo, su capacidad de movilización y sus dimensiones civilizatorias deben ponerse al servicio de un proyecto que no es el propio. La exigencia es renunciar al sentido histórico del feminismo, abdicar de su papel social, para hacerse cargo —no encabezar ni dirigir— de un proyecto para el que el feminismo no ha sido creado. Responsabilizarse de la lucha de clases y abandonar la lucha contra el sistema patriarcal es una presión que recibe el feminismo hoy. Ambas propuestas convergen en términos de intereses puesto que uno de los actores que forman parte del sujeto político de cambio social de la izquierda radical es precisamente el colectivo LGTBIQ+.

El espacio que le queda al feminismo entre estos dos proyectos que se autodesignan feministas y que tienen la pretensión de ocupar los espacios del feminismo es reducido. También hay que señalar que esta propuesta de arrebatar al feminismo su espacio y su agenda política está relacionado con la capacidad de movilización del movimiento feminista, pero también con la legitimidad de

un movimiento que tiene tres siglos de historia. Es una paradoja que el feminismo tenga tantos éxitos y, al mismo tiempo, tan poco espacio político. O quizá no es una paradoja porque lo rentable políticamente para esos otros actores colectivos es apropiarse del éxito político del feminismo para su propio beneficio.

Y no es solo eso, pues el feminismo, con su larga trayectoria de lucha política, ha creado un marco teórico que ha entrado finalmente en la universidad y se ha traducido en centros de investigación y en seminarios de estudios. Ha fundado revistas, tertulias y ha creado colecciones editoriales. El feminismo se ha transversalizado en el mundo de la cultura, aún con posiciones muy reducidas de poder y de visibilidad. El poder político, los partidos, los sindicatos y los movimientos sociales se han visto influenciados por la propuesta feminista de paridad. En algunos medios de comunicación se ha impuesto la figura, aún con poco poder pero con cierta legitimidad, de la delegada de igualdad o la responsable de género. Con ese caudal conceptual y político también ha contribuido a diseñar políticas públicas de igualdad. Y está en el origen de políticas para luchar contra la violencia patriarcal en sus diversas modalidades. La influencia del feminismo ha sido considerable como fuente de derechos para las mujeres en muchas partes del mundo.

El feminismo no es solo un movimiento social y una tradición intelectual, también se ha institucionalizado y ha permeado la política, la cultura y la economía. ¿Cómo no va a desear la izquierda cooptar al feminismo? ¿Cómo no va a desear el movimiento LGTBIQ+ ocupar los espacios académicos, culturales y políticos que tiene el feminismo?

No se puede reprochar a la izquierda ni al movimiento LGTBIQ+ su intento de apropiarse de la legitimidad del feminismo como movimiento social y como marco teórico. La izquierda lo ha hecho más veces. Lo que sí es reprochable es que la respuesta de ambos sectores sea desmembrar el feminismo con el argumento de que existen diversos feminismos. Es la fórmula que han elegido para legitimar sus posiciones políticas de absorción o suplantación del feminismo: negar su existencia cuando defiende su autonomía intelectual y política, cuando reivindica su genealogía, cuando defiende con uñas y dientes su proyecto histórico.

La izquierda que se autodesigna anticapitalista, de una parte, y el libertarismo sexual, de otra, están proponiendo a la conciencia de nuestra época que el

feminismo asuma sus agendas políticas, la del uno y la del otro, y renuncie a la propia. La propuesta es más o menos esta: la nueva izquierda propone que el movimiento feminista “olvide” la jerarquía de género para asumir la de la clase. Por su parte, el libertarismo sexual propone que el feminismo asuma sus reivindicaciones y parta del supuesto de que la reivindicación de las sexualidades y prácticas no normativas forma parte de la agenda del feminismo.

Sin embargo, este éxito político, no superado hasta ahora por ningún otro movimiento social, se ha encontrado con respuestas que apuntan directamente a la desactivación del carácter emancipatorio que ha tenido históricamente el feminismo. Apuntan a su despolitización y a deshacer ese “nosotras” que tanto esfuerzo político y humano cuesta mantener.

De modo que el feminismo tiene que asumir dos agendas nuevas: la de la sexualidad y la de la clase. En este contexto, el consentimiento sexual ha sido objeto de interés para la ideología de la libertad sexual, y tras décadas reivindicando el placer y el deseo como fuentes liberadoras del ser humano, ahora su agenda política —prostitución, pornografía, relaciones sadomasoquistas y sexo con menores o reducción de la edad del consentimiento— no puede asumir el deseo solo como la vía de legitimidad del consentimiento porque entonces no pueden justificar la prostitución. Así se ha introducido un nuevo concepto en la ecuación: la voluntad, como validez del consentimiento sexual, frente al deseo.

Amenazas del consentimiento sexual

para el proyecto político feminista

¿Es el consentimiento sexual una categoría útil para las mujeres? Coincido con Leguil cuando señala que hay que defender la belleza del consentimiento, su brillo y luminosidad cegadora. El consentimiento, explica la escritora francesa, es el reverso del rechazo del otro, de la falta de confianza y de reconocimiento. Sin embargo, es preciso distinguirlo de otra experiencia oscura, el trauma sexual y psíquico (Leguil, 2021: 37). La belleza del consentimiento es el encuentro con el otro o la otra y se obtiene por medio del deseo. El consentimiento sexual sin

deseo, como ocurre en la prostitución, conduce a la cesión, a dejarse hacer, al trauma (ibíd.: 77 y 81). El sujeto traumatizado padece el allanamiento de su cuerpo y se rompe, se fractura. Este es el territorio trágico del trauma (ibíd.: 86). El consentimiento sexual está aprisionado entre la belleza de la libertad y la oscuridad del abuso. Y es reivindicado para legitimar ambas acciones.

Como se argumentaba anteriormente, el consentimiento está envuelto en oscuras sombras patriarcales. Una de esas sombras está relacionada con la resignificación acrítica e interesada de la idea de libertad individual en nuestro actual imaginario político. La irrupción de la globalización de las políticas económicas neoliberales ha debilitado el principio ético y político de igualdad, y sobre esa debilidad ha crecido una idea neoliberal de libertad individual. Y esta idea está sólidamente apegada a la de consentimiento sexual. La conceptualización del consentimiento por parte del mercado del sexo y del libertarismo sexual necesita de una noción de libertad individual y de subjetividad neoliberal.

El consentimiento se muestra como la perfecta y utópica encarnación del ejercicio de la libertad. Como señalaba anteriormente, una relación social o una institución alcanzan su legitimidad si renuncian a la fuerza y pactan libremente los términos de esa relación. Lo que tiene que calibrar el feminismo es cuánto de fuerza encontramos en el consentimiento sexual porque, si bien este mecanismo político es desarrollado junto a otros para poner fin a la fuerza, cuando es tomado por el capitalismo y por el sistema patriarcal, se puede convertir, y de hecho se convierte, en un acto contrario a la libertad. En un acto de fuerza de facto. Se transforma en una nueva servidumbre difícil de identificar porque la ideología dominante la presenta como un acto de libertad.

Ese poderoso principio ético y político, la libertad, que se desarrolló en el siglo XVIII en el corazón de la Ilustración junto al principio de igualdad, se ha transformado en un dispositivo de legitimación para los intereses de los sectores dominantes de nuestras sociedades. La idea de libertad, vinculada a la de autonomía y entendida como un derecho fundamental de los individuos, pero también como la condición de posibilidad de la democracia, ha entrado en una profunda crisis como principio rector y ha sido sustituido por la idea de libertad individual. El mercado y el sistema patriarcal han colonizado ese principio y lo han puesto al servicio de estos sistemas de poder. En otros términos, el poderoso imaginario de la libertad civil que se propuso en la Ilustración está siendo suplantado por otro, funcional tanto al sistema patriarcal como al neoliberal, el

de la libertad individual.

Esta reciente redefinición de la libertad individual nos empuja a poner el foco en los individuos al tiempo que borra las estructuras de poder que los envuelven. En otras palabras, el crecimiento de la idea de libertad individual tiene como efecto el silenciamiento del imaginario de la igualdad. La categoría de libertad individual, en el marco de los sistemas de poder, no se desarrolla como autonomía ni tampoco es entendida como efecto de la ampliación de la igualdad. Su característica es que está despojada de cualquier dimensión ético-normativa. Es una idea que solo adquiere sentido en el mercado. El feminismo ha subrayado críticamente los procesos de mercantilización de los cuerpos de las mujeres en nombre de su libertad. La ideología patriarcal argumenta sobre la voluntad y libertad de las mujeres para mercantilizarse, pero oculta sistemáticamente el consumo masculino serializado de esos cuerpos.

El individualismo posesivo, tal y como lo analizaba Macpherson (2005), se ha desarrollado hasta extremos inéditos en el siglo XXI. Potencia los deseos y vacía de contenido los derechos. Sobre esta idea se crean nuevas necesidades y se rearticula el mercado. Así, la libertad se convierte en un proceso aparentemente infinito de posibilidades y de elecciones. Y en esas potenciales elecciones se encarna la libertad y el contrato aparece como el paradigma del libre acuerdo entre individuos. La propia Carole Pateman ya advertía de esta maniobra teórica y política, pero desde que lo argumentó en *El contrato sexual* (1988), la cultura del consumo y el avance de la mercantilización de los cuerpos femeninos se ha convertido en una de las principales amenazas para las mujeres: “El contrato es el medio específicamente moderno de crear relaciones de subordinación, pero, como la subordinación civil se origina en el contrato, se la presenta como libertad” (Pateman, 1995: 165). La dimensión que está adquiriendo la idea de libertad individual y la legitimidad en la que se está instalando la idea de consentimiento están haciendo de la libertad sexual una idea-fuerza que se ha colocado en el centro del imaginario cultural de las sociedades occidentales.

La demanda de consentimiento sexual está pues relacionada con esa atmósfera inherente al nuevo capitalismo en el que el individuo comienza a tomar relevancia frente a las estructuras sociales y a los sistemas de poder. Este nuevo individuo es una reformulación del individuo autónomo, reflexivo, intencional y responsable del imaginario político ilustrado. Es un individuo que tiene agencia para desear y para consumir. Es un sujeto deseante invadido por posibilidades infinitas de elección. En la intersección del capitalismo y de la ideología de la

libertad sexual ha crecido una nueva subjetividad, que Eva Illouz (2020: 203) denomina hipersubjetividad.

Sin embargo, el triunfo absoluto de la idea de libertad individual, tan promovida y tan necesaria para el crecimiento del mercado, no ha sido solo asumida por el pensamiento conservador y neoliberal. También ha sido reivindicada por sectores intelectuales y políticos progresistas con la convicción de que la radicalización de la libertad individual podría quizá transformarse en libertarismo. Han puesto en pie esta operación discursiva y política y la han aplicado a la prostitución, pornografía, vientres de alquiler e hipersexualización de los cuerpos de las mujeres: “Lo que hizo de la libertad un fenómeno problemático y ambiguo desde el punto de vista normativo fue su reivindicación simultánea como bandera ideológica de movimientos políticos y sociales, de una ética hedonista de la autenticidad y de la explotación intensiva del cuerpo sexual por vía de las industrias visuales” (ibíd.: 308). Esta transición de la libertad individual de raigambre neoliberal al libertarismo la han realizado estos sectores vía resignificación del consentimiento sexual.

Explica Eva Illouz que la crítica de la libertad exige que se realicen también críticas en otros campos:

Si los intelectuales críticos analizamos los efectos corrosivos de la libertad en el ámbito de la acción económica, nada nos impide indagar si ocurre algo similar en los ámbitos de lo personal, lo emocional y lo sexual. La celebración aparentemente progresista de la libertad sexual requiere el mismo escrutinio que aplicamos a la celebración neoconservadora del libre mercado y de la libertad política [...] en nombre de una mirada más abarcadora sobre los efectos de la libertad (ibíd.: 23).

La libertad individual y la libertad sexual, al haber sido reapropiadas ambas por el sistema patriarcal y por el nuevo capitalismo, se han convertido tanto en objeto de estudio prioritario para el feminismo como en una amenaza a la libertad de las mujeres, sobre todo por el impacto que tienen en la reformulación de la feminidad normativa y en la recreación de su subjetividad.

Los peligros del consentimiento sexual no solo tienen que ver con el binomio

libertad individual/libertad sexual, sino con todos aquellos aspectos relacionados con el poder. Esta categoría transita con fluidez en el ámbito de la igualdad formal, pero se atasca cuando se mueve en el contexto de la igualdad material. En sociedades presididas por estructuras de igualdad formales puede confundirse ceder con consentir. Si bien el consentimiento es crucial para la modernidad, pues es la fuente primordial de legitimación de las relaciones sociales, enseguida surge el problema de qué hacer y qué sucede con la legitimidad cuando los contratantes están en una situación de desigualdad de poder. Esa es la principal debilidad que tiene este dispositivo de legitimación. Cuando las relaciones sociales entre los sexos están insertas en estructuras ocultas de violencia y desigualdad, cuando la socialización envía mandatos de renuncia y sumisión a las mujeres y cuando ellas desarrollan sus biografías en una cultura marcada por una sexualización cada vez más extrema, el consentimiento sexual es una ausencia. Ni puede detener la violencia sexual ni tampoco permite que los deseos de las mujeres sean nombrados e identificados. Por tanto, el principal problema del consentimiento sexual para el feminismo radica en la desigualdad, que impregna y determina la relación entre los sexos (MacKinnon, 2023: 29). Por ello, el elemento central es la desigualdad de poder entre unos y otras.

El otro punto débil, que explica muy bien Geneviève Fraisse, es la tensión entre la constitución de las mujeres como objeto y como sujeto simultáneamente. El nacimiento del feminismo tiene que ver, precisamente, con la lucha de las mujeres por convertirse en sujetos, en individuos, en ciudadanas. Sin embargo, este proceso de lucha por salirse de la adjudicación de objeto y convertirse en sujeto se está haciendo de una forma inesperada, pues, como señala Fraisse (2012: 121), en algunas partes del mundo las mujeres obtienen derechos en cuanto sujetos, pero sin dejar de ser objetos. Los intensos procesos de hipersexualización de lo femenino son una amenaza seria a las luchas feministas por acceder a la ciudadanía. El consentimiento sexual, como propuesta feminista, apunta en la dirección de fortalecer el estatuto de sujeto, pero oscuras e interesadas fuerzas sociales que confluyen con una retórica interesada del consentimiento debilitan la posición de sujeto y contribuyen a fortalecer la de objeto. El consentimiento sexual ha sido puesto por estas fuerzas sociales al servicio de la sexualización extrema de los cuerpos de las mujeres como paso previo a su constitución como mercancías sexuales. La prostitución, plataformas de contenido como OnlyFans o las industrias audiovisuales contribuyen a sexualizar la cultura.

¿Es el consentimiento sexual una vindicación feminista?

La idea desarrollada en páginas anteriores es que si el consentimiento se construye ligado a voluntades individuales, concebidas ahistóricamente, es decir, no vinculadas a estructuras de poder y ajenas a las jerarquías que en buena medida determinan sus vidas, entonces el consentimiento no puede ser considerado, desde una perspectiva ético-normativa, una categoría útil para el feminismo y para las mujeres. El consentimiento sexual pierde toda plausibilidad ética si hay coerción, como en el caso de la prostitución, y se debilita como instancia de legitimación si la violencia simbólica está tan tramada y tan naturalizada que oculta la dominación masculina. Las desigualdades de poder, la normalización simbólica de la subordinación, la explotación enmascarada, las adicciones, el desconocimiento, la necesidad de sobrevivir o el miedo vician el consentimiento. La legitimidad del consentimiento sexual no requiere solo de la libertad del individuo, necesita también de políticas y estructuras de igualdad. El concepto de consentimiento sexual es políticamente útil para el feminismo si contribuye a descifrar los mecanismos políticos de reproducción patriarcal y si hace legible la ideología que tiene como objetivo que las mujeres legitimen a través de su voluntad los procesos de mercantilización de sus cuerpos.

Parto del supuesto de que el consentimiento sexual es una de las piedras angulares de la autonomía y libertad de las mujeres. No puede ser desechada esa categoría por muy sesgada que esté a favor de los intereses masculinos —que, indudablemente, lo está—, porque invalidarla sería aceptar la muerte de las mujeres como sujeto político. Sería colocarlas en una permanente minoría de edad. Supondría aceptar su condición política de infrasujetos. Ahora bien, ¿cómo resignificar un concepto de consentimiento ahistórico, descontextualizado, trascendental y ajeno a las relaciones de poder que contribuya a transformar el estatus de las mujeres de infrasujetos a sujetos?

En otros términos: ¿cuándo puede ser el consentimiento sexual legítimo? El consentimiento sexual nunca es completamente libre mientras las estructuras patriarcales sean la columna vertebral del sistema social. Pero tampoco lo son otros mecanismos, instituciones o prácticas sociales. Todas están condicionadas o determinadas en mayor o menor medida por el dominio masculino. La legitimidad del consentimiento sexual para cada mujer depende del tipo de sociedad y de la ubicación social en la que ellas están situadas, pero también del

desarrollo y constitución de la subjetividad de cada una. La igualdad es un elemento clave para evaluar la validez del consentimiento. Se podría decir que es el test para calibrar la posibilidad o presencia del consentimiento sexual en una sociedad. El contexto es determinante en la legitimación del consentimiento sexual.

Sin embargo, la tarea del feminismo no solo es analizar las sombras patriarcales de este mecanismo político, sino también señalar las grietas que están abriendo las mujeres y la lucha feminista en el ensanchamiento del consentimiento. En otros términos, la discusión actual en torno al consentimiento sexual muestra la fuerza del feminismo al colocar esta categoría en el debate público, pues no solo está haciendo posible que identifique estructuras de poder que tienen la apariencia de ser neutras y de estar por encima de los entramados institucionales patriarcales, sino que también está argumentando sobre las formas de desactivarlas. El debate sobre el consentimiento está contribuyendo a rearmar teórica y políticamente al feminismo, pero también a identificar las trampas que lo enturbian. También a aumentar su legitimidad cuando se fortalece el “nosotras”, pues cuando se fortalece el sujeto político que forman las mujeres muchas de ellas individualmente ven ensanchadas sus posibilidades de acordar el consentimiento sexual. Haber colocado el debate en el espacio público es un éxito incuestionable del feminismo.

El debate sobre el consentimiento sexual hace posible que el feminismo analice crítica y minuciosamente los mecanismos de reproducción del sistema patriarcal. El patriarcado y el nuevo capitalismo han encontrado en esta categoría la posibilidad de crear un discurso de legitimación de la industria de la explotación sexual. Con el argumento liberal del cuerpo como propiedad y con otro argumento del libertarismo sexual, la voluntad como vía de validez del intercambio sexual, han dado la vuelta a esta categoría para hacerla funcional a las economías ilegales que envuelven la prostitución y la pornografía. Pero también a tipos de relaciones que no son asumibles para el feminismo (somasoquismo o sexo con menores) porque erotizan la violencia, el poder y la vulnerabilidad.

La politización del consentimiento sexual contribuye a cuestionar “la irrelevancia de la palabra testimonial femenina instituida fundacionalmente por el patriarcado y que la inhabilita para fundar genealogía” (Amorós, 2014: 33). Cualquier posición política, cualquier ley de igualdad que tenga como objetivo dotar de legitimidad el consentimiento sexual debe legitimar la palabra de las

mujeres, “acogerla en el ámbito del logos” (ídem). La discusión política sobre el consentimiento sexual muestra tanto la lucha feminista por la legitimidad de la palabra de las mujeres como su ausencia material. Y esta tensión caracteriza las instituciones, prácticas y valores democráticos. Todos ellos, en mayor o menor medida, son distorsionados para ser funcionales al sistema patriarcal.

La revisión feminista de este concepto es resultado de una larga lucha política, pues lo hace sobre prejuicios sólidamente instalados en el imaginario colectivo: “Cuando una mujer dice no, quizá está diciendo sí” (y al revés). Las mujeres no somos creíbles porque nuestra palabra y nuestros deseos nunca son claros y precisos para la ideología patriarcal. Este prejuicio masculino alimenta la idea de que las mujeres no saben lo que desean. Si no saben lo que desean, no será fácil definir que es una agresión sexual. Y si su palabra no tiene credibilidad, aunque afirmen que se ha producido una agresión sexual, la sociedad o el sistema de justicia no tiene por qué creerla. Que el consentimiento se haya colocado en el espacio público puede contribuir a dotar de relevancia y de credibilidad la palabra de las mujeres. Y si no fuese así, politiza la irrelevancia del discurso femenino. El propio debate, en sí mismo, politiza la falta de credibilidad de esa palabra. Y lo ha colocado críticamente en la agenda política feminista y también en la del poder político.

Hoy, la discusión sobre el consentimiento sexual es un espacio de disputa entre aquellos sectores que proponen la utilización de este mecanismo político para legitimar sus espacios de poder y aquellos otros, los sectores feministas, que argumentan que este concepto debe ser politizado y resignificado para dotar de autonomía y de credibilidad la palabra de las mujeres. Como ha argumentado lúcidamente Celia Amorós (2005), en feminismo, conceptualizar es politizar. Pues bien, esta es la tarea que ha emprendido el feminismo con la categoría de consentimiento sexual. Estamos al mismo tiempo en proceso de conceptualización y de politización.

En la misma dirección, es preciso reflexionar sobre la relación entre consentimiento y autonomía. ¿De qué forma afecta el ejercicio del consentimiento sexual a las mujeres? ¿Ensancha su subjetividad o la debilita? La politización del consentimiento, la idea de que el sexo debe ser placentero y gratificante para ambas partes, el clima ideológico que se ha creado respecto a afirmar que el deseo es un derecho que tienen las mujeres, la idea de que se puede negociar e intervenir activamente en el intercambio sexual, todas estas características contribuyen también a fortalecer la subjetividad y la autonomía de

las mujeres.

La viabilidad del consentimiento

La propuesta de que hay que desechar ese mecanismo de legitimación sexual que es el consentimiento por parte del feminismo tiene que ser analizado en profundidad. No puede existir como tal un sujeto que abdique de otorgar su consentimiento a las relaciones sociales y a las sexuales. No es posible recorrer la existencia sin consentir nunca a nada (Leguil, 2021: 34). No se puede renunciar a un dispositivo esencial en la constitución de un sujeto. Sin embargo, en distintos espacios sociales, las mujeres se aproximan más a la condición de infrasujeto que a la de sujeto. Sin consentimiento el sujeto se deshace. Se rompe. Su ausencia te coloca de facto en la minoría de edad. Por lo tanto, el análisis feminista no puede ser la impugnación radical de esta categoría ni la negación de su posibilidad, sino aprovechar el debate que se ha articulado alrededor de esta cuestión para conceptualizar y politizar adecuadamente el consentimiento sexual y sacarlo del lugar en que lo intentan introducir cada día el sistema patriarcal y el capitalista neoliberal. Para ello hay que tener en cuenta dos cuestiones: la primera, entender las condiciones materiales y simbólicas que hacen inviable el ejercicio del consentimiento para millones de mujeres, pero, en segundo lugar, reflexionar acerca de las transformaciones sociales que se necesitan para que el consentimiento sexual adquiera legitimidad y se convierta en una realidad.

El origen patriarcal y capitalista del consentimiento, tal y como argumenta Carole Pateman (1995), determina en buena medida la complejidad del consentimiento, así como las dudas que ha suscitado en el feminismo la posibilidad material de esta realidad. ¿Se puede consentir en medio de la desigualdad y la violencia? ¿Hay consentimiento sexual legítimo cuando sin presencia directa de la violencia física o sexual la desigualdad es manifiesta? ¿Se pueden pensar las vidas de las mujeres sin la violencia simbólica? ¿Existe algún sistema de dominio que no utilice la fuerza y la violencia para reproducirse históricamente? La vida de las mujeres existe en el interior de un entramado patriarcal que se asienta sobre la coacción y sobre la adhesión. Y utiliza diversas estrategias para alcanzar el objetivo fundamental de todo sistema de opresión, la adhesión, la naturalización del poder, en este caso, la normalización de la

violencia simbólica patriarcal.

Por tanto, la debilidad en algunos casos y la inexistencia, en otros, del consentimiento sexual forma parte de la lógica del sistema patriarcal. Ahora bien, en el entramado de poder y violencia de este sistema hay hendiduras, brechas, espacios de aire, que las mujeres aprovechan y ensanchan todo cuanto pueden. La primera forma de hacerlo es cuestionar la designación dominante de un concepto y la existencia de un dispositivo que se han ido construyendo históricamente al servicio de los sectores dominantes de la sociedad, es decir, de los varones.

No es posible transformar el consentimiento sexual si no analizamos minuciosamente todos aquellos hechos sociales que hacen inviable la libertad de las mujeres. Por eso, la primera tarea es analizar críticamente las estrategias formales y materiales que dificultan el consentimiento sexual. Algunas las conocemos y las hemos analizado, otras son nuevas, surgen para justificar y legitimar nuevos fenómenos sociales que no habían hecho aún su aparición, pero que son cruciales para el sostenimiento del patriarcado y del capitalismo neoliberal.

Consentimiento afirmativo

y consentimiento negativo

¿Qué relación existe entre el consentimiento y el proyecto emancipatorio que es el feminismo? ¿Es un lugar de autonomía para las mujeres? ¿Hay que incluir en este debate el “no” consentir, “dado que decir ‘sí’ es también poder decir ‘no’”? (Fraisie, 2012: 23). Consentir en demasiadas ocasiones es ceder porque está muy arraigado en los mandatos socializadores que reciben las mujeres desde que nacen. La socialización y la naturalización de las estructuras de desigualdad y violencia hacen que el consentimiento y la cesión se confundan. Es importante subrayar que el “no” fue una propuesta del feminismo de la tercera ola. Decir que no a las exigencias sexuales masculinas fue, y sigue siendo, una conquista feminista. La socialización de género ha educado a las mujeres para evitar el conflicto y la confrontación, las ha predispuerto al “sí” en mucha mayor medida

que al “no”. Procesos débiles de individuación, la violencia simbólica y las estructuras sociales que garantizan la subordinación femenina, hacen difícil el ejercicio del consentimiento, tanto para afirmar como para negar. Ahora bien, sin haber agotado el proceso de la negación, no parece fácil asumir el de la afirmación. El consentimiento sexual no puede reducirse al consentimiento afirmativo. El “no” deseo, el “no” quiero, es política feminista. Frente a un clima socializador y cultural que nos empuja a complacer, a no confrontar, a la afirmación, el feminismo no puede renunciar a la negación. La negación y el desacuerdo tienen que tener un lugar preferente en el vocabulario feminista. Por eso, Fraisse (2012: 139) afirma que lo subversivo es plantar cara y decir que no. El consentimiento sexual hay que entenderlo en su doble versión: como afirmación y como negación. No consentir es una de las dos modalidades de consentimiento sexual. El consentimiento supone recorrer dos procesos: el de la negación y el de la afirmación. El acuerdo puede llevarse a cabo o no, pero ambos son indisociables.

CAPÍTULO 2

CÓMO SE CONSTRUYE EL CONSENTIMIENTO SEXUAL

Como he explicado en el primer capítulo, el consentimiento sexual es el eje de un debate entre el feminismo y el libertarismo sexual. Entre ambos paradigmas y ambos movimientos sociales hay una disputa teórica y política en la que esta categoría que analizamos es una pieza fundamental. El consentimiento sexual es tanto un concepto de la teoría política como uno de los fundamentos de la libertad del sujeto. No hay libertad sin consentimiento, aunque hay que añadir que tampoco hay libertad sin igualdad. El consentimiento sexual debe ser entendido como una condición de posibilidad de la libertad de las mujeres, pero entendiendo que la libertad se disuelve si las mujeres se ven obligadas a mercantilizar sus cuerpos para sobrevivir. Como explica Genéviève Fraisse (2012: 57), la libertad se encarna en el consentimiento y la igualdad en la reciprocidad. Y sin reciprocidad no hay consentimiento sexual.

Sin embargo, este concepto opera en dos planos diferentes, en el del “ser” y en el del “deber ser”. Si depositamos la mirada crítico-feminista sobre el consentimiento sexual en el plano del “ser” nos encontramos con un entramado social articulado para impedir que las mujeres consientan libremente sus intercambios sexuales. Si ponemos el foco en el “deber ser”, el consentimiento sexual es una vindicación feminista esencial para la libertad de las mujeres. De modo que las críticas feministas no se dirigen hacia la categoría y hacia el dispositivo que es el consentimiento, sino hacia las condiciones materiales y simbólicas que hacen inviable en unos casos y dificultan en otros, en grados diferentes, el consentimiento sexual. Como explica María Luisa Balaguer (2017: 178-179), la posición de los sujetos está causalmente vinculada al contexto y a los grupos de pertenencia. No todas las mujeres tienen las mismas condiciones materiales para consentir. No hay análisis correcto del consentimiento sin análisis del contexto. Solo desde estas premisas puede entenderse la discusión entre el feminismo y el libertarismo sexual.

Por tanto, el consentimiento es una ficción política que está en el corazón de una disputa entre dos movimientos y dos perspectivas teóricas: el movimiento feminista y el movimiento de las disidencias sexuales; el paradigma feminista y el de la libertad sexual. La manera de entender el consentimiento por ambas partes es diferente y, a veces, opuesta. El consentimiento sexual está situado en

la frontera entre dos visiones sobre las mujeres y dos visiones sobre la sexualidad que pocas veces coinciden.

Los argumentos de la disputa entre feminismo y libertarismo sexual

El primer argumento tiene como objeto reflexionar sobre cuál es la utilidad y para qué sirve el consentimiento sexual en ambos paradigmas. Cuando desde el feminismo se reflexiona sobre el consentimiento se hace para dotar a esa categoría de contenido transformador. La propuesta feminista consiste en reformular en el discurso y en la realidad material el consentimiento como una herramienta de autonomía y libertad para las mujeres. Los interrogantes que plantea el feminismo son cómo, cuándo y bajo qué condiciones es legítimo el consentimiento sexual. Para el paradigma feminista, el consentimiento sexual, primeramente, se construye como un mecanismo de interpelación crítica hacia las distintas formas de violencia sexual; en segundo lugar, como la posibilidad de ensanchar la libertad de las mujeres; en tercer lugar, como la posibilidad de vivir los intercambios sexuales con deseo. Por eso, la vindicación política de consentimiento sexual forma parte del imaginario de la emancipación que ha creado desde hace tres siglos este movimiento social. Por tanto, la primera utilidad de esa categoría para el feminismo es la denuncia de la violencia sexual, vivir la sexualidad con deseo y ampliar la libertad de las mujeres.

Por otra parte, el libertarismo sexual, alentado por sectores mayoritarios de la nueva izquierda y por algunos de la antigua, además del movimiento a favor de las disidencias sexuales, sin olvidarnos de lobbies económicos muy poderosos e interesados en la libertad sexual, tiene otra propuesta alternativa de construir el consentimiento. En este caso, el consentimiento se construye como voluntad, como quiebra de límites para el ejercicio de cualquier forma de sexualidad y de prácticas no normativas. Aquí estaríamos en otro imaginario de naturaleza distinta, el de la libertad sexual. Para el libertarismo sexual el consentimiento es útil para denunciar los límites legales o discursivos que pueden oponerse a formas de sexualidad no normativas.

Esta discusión está teniendo lugar fundamentalmente en Occidente, en un contexto en el que fuerzas sociales aparentemente difusas impulsan la sustitución

del paradigma de la emancipación por el de la libertad sexual. Y esas mismas fuerzas necesitan un soporte material (academia, medios de comunicación, lobbies económicos), un sujeto colectivo y un marco interpretativo que doten de contenido y de legitimidad a esta operación que consiste en suplantar la agenda feminista por la agenda de la libertad sexual. La teoría queer dota de contenido teórico a esa perspectiva analítica que aspira a hacer de la sexualidad el objeto de estudio del feminismo y que, al mismo tiempo, actúa como soporte legitimador del movimiento LGTBIQ+. La teoría queer es mostrada tanto en medios académicos y culturales como una suerte de vanguardia feminista. Esta perspectiva teórica, sin embargo, no tiene el mismo objeto de estudio ni el mismo sujeto político que el feminismo. Más bien, su objetivo parece ser el de desautorizar esa tradición para ocuparla con más autoridad.

El segundo argumento feminista pone el foco en la falta de credibilidad de la palabra de las mujeres. Las mujeres no son creíbles porque su palabra y sus deseos nunca son claros y distintos para la ideología patriarcal. Las mujeres no saben nunca lo que quieren. Hay veces que dicen que sí, pero en realidad quieren decir que no. Y viceversa. Por tanto, este debate político sobre el consentimiento, desde una perspectiva feminista, politiza la palabra de las mujeres. El feminismo ha tomado esta ficción política y la está reformulando para defender la autonomía de las mujeres y también su integridad física y sexual.

Por el contrario, en la conceptualización del consentimiento desde el discurso de la libertad sexual se presupone que la palabra de las mujeres es creíble en cualquier circunstancia. El libertarismo sexual no parte del supuesto de un sistema de dominio masculino en el que los varones están en posiciones de poder y las mujeres en lugares subordinados. Ni tampoco asumen la heterodesignación de las mujeres y su definición como pura alteridad. Su punto de partida es que la igualdad formal no problematiza ni inhabilita el consentimiento sexual, que se establece cuando dos individuos adultos acuerdan un intercambio sexual. Cuando su voluntad se expresa.

El problema de este argumento es que el libertarismo sexual no reconoce la existencia del dominio patriarcal. Su rechazo frontal a identificar conceptual y políticamente la dominación masculina tiene como efecto el aumento automático de la libertad de las mujeres para consentir. Y la reducción automática de la definición de violencia sexual. Las estructuras de poder limitan siempre, por principio, la capacidad de maniobra discursiva y material de los dominados. Por tanto, sin estructuras de desigualdad, de poder y violencia, el consentimiento es

un acto libre. La mejor manera de defender la validez del consentimiento sexual es argumentar que no existe el dominio masculino.

El tercer argumento explora la desigualdad estructural entre hombres y mujeres. Para el paradigma feminista, los entramados materiales y simbólicos están organizados para proteger, y oscurecer, al mismo tiempo, esa desigualdad. Es decir, para que los individuos no perciban el carácter coactivo de los hechos patriarcales. Existe una invisible, pero, al mismo tiempo, poderosa estratificación que sitúa a los varones en las partes altas de la pirámide patriarcal y a las mujeres en las bajas. Esta estructura se replica en todos los ámbitos, desde el mercado laboral hasta el poder político, desde las industrias culturales hasta el conocimiento filosófico, jurídico y científico. Este conjunto de estratificaciones patriarcales y de construcciones discursivas androcéntricas configura, dota de contenido y poder, y protege el dominio masculino. Pues bien, la teoría feminista sostiene que el consentimiento sexual está condicionado por la falta de poder de las mujeres en el conjunto de las diferentes realidades sociales.

Por el contrario, para el paradigma del libertarismo sexual la estratificación patriarcal no tiene el carácter central que tiene la estratificación sexual. Más aún, la hegemonía masculina no es una variable relevante de su análisis, que es sustituido por la hegemonía de la sexualidad normativa. El problema para este discurso es el de la falta de libertad de las disidencias sexuales. Una vez que gays y lesbianas han alcanzado cotas razonables de legitimidad social, ahora el objetivo de esta posición es el de luchar por el reconocimiento jurídico y social de otras sexualidades, cuerpos y prácticas menos aceptadas socialmente. La lucha en esta época inmediata está enfocada hacia la legitimidad de la población trans, la normalización del sadomasoquismo, la libertad sin restricciones de la pornografía mainstream y la regulación de la prostitución. Hay que señalar en este sentido que filósofos como Foucault (1978)¹ y filósofas como Judith Butler (2011) han escrito textos en los que defienden la reducción de la edad del consentimiento. Muchas páginas han escrito ambos para mostrar que los niños y niñas tienen sexualidad y deseos y que no existen razones de peso para inhabilitar su palabra. Este análisis, que deposita el consentimiento en la voluntad del individuo, no encuentra razones de peso para invalidarlo. El dominio masculino no es razón suficiente para inhabilitar el consentimiento sexual. Ni en el intercambio prostitucional ni en otras relaciones en las que se erotiza la violencia, el poder y la vulnerabilidad, como en las relaciones sadomasoquistas.

En el discurso de los autores y autoras libertarios no cabe el término trauma. Su apuesta por la libertad sexual silencia el daño que puede ocasionar el goce del otro. Y es ahí, en la defensa radical de la libertad sexual, cuando aparece un vínculo con el imaginario sadiano. Leguil (2021: 97) explica que para Sade no hay límite ni barreras en el derecho al placer. Hay una relación de parentesco entre el libertarismo sexual y el imaginario sadiano.

Si el paradigma feminista explica la desigualdad entre hombres y mujeres en clave de sistema patriarcal, es decir, las sociedades patriarcales están articuladas para defender a través de sus instituciones y sus valores la hegemonía masculina, el paradigma de la libertad sexual solo aísla críticamente del sistema patriarcal la hegemonía de la institución heterosexual. No ha articulado una crítica al sistema de dominio masculino porque está fuera de su campo de visión. El libertarismo sexual solo muestra interés en aquellas sexualidades que no pueden ser expresadas libremente por el sujeto. Y, sin embargo, como explica Laura Nuño (2020: 113), “para que el consentimiento sea válido [...] requiere que la voluntad del acuerdo no esté condicionada por la supervivencia o subordinación de una de las partes”. ¿Cómo explicar la validez del consentimiento de mujeres migrantes que llegan escapando de la pobreza extrema y desembocan en situaciones de prostitución? ¿Cómo no identificar en los prostituidores una pulsión de destrucción y violencia? ¿Cómo no entender la actividad prostitucional como un intento de aniquilación de la mujer prostituida, como un allanamiento de su cuerpo, como una negación de su deseo?

En el cuarto argumento, la cultura del consentimiento aparece unida a una retórica de exaltación del individualismo moral, pero también de la confianza en el poder y la fuerza de las mujeres. El consentimiento es un acto individual que tiene lugar en la intersección de estructuras de poder que garantizan la dominación de distintos grupos sociales. Por eso, el feminismo afirma que ese gesto individual solo adquiere sentido y puede ser explicado desde la política: “Un gesto individual que implica el cuerpo se vuelve parte de un discurso colectivo que compromete lo político” (Fraisse, 2012: 82). El capitalismo neoliberal y el sistema patriarcal tienen un interés estratégico en agrandar la figura del individuo, su poder de decisión, su responsabilidad individual, pero también hipersubjetivarlo promoviendo y creándole nuevos deseos.

Hay un gran desequilibrio entre el modelo de individuo que se promueve desde los discursos de cuño patriarcal y neoliberal y la realidad material de ese individuo. Porque si bien tiene muchas posibilidades de elección, si los deseos

que puede cultivar son casi infinitos, si su subjetividad se transforma en una hipersubjetividad, precisamente, por la posibilidad casi infinita de elegir, al mismo tiempo, ese individuo en la realidad práctica de su propia vida, apenas puede hacer elecciones (Illouz, 2020: 203-204). Sin embargo, ese relato distorsionado de individuo, esa sobredimensión de su responsabilidad y poder, tiene un subtexto político. En otros términos, este proceso de construcción de hipersubjetividades neoliberales, tal y como las denomina Illouz, cumple una función estratégica: silenciar los sistemas de dominación. En este caso la dominación patriarcal, pero también la neoliberal, que van de la mano en la mercantilización y explotación de los cuerpos de las mujeres.

El paradigma de la libertad sexual pone el foco en el individuo, en su agencia, en su capacidad para calcular racionalmente las decisiones que ha de tomar como si no existiese el sistema de dominación patriarcal, como si las estructuras de poder masculinas no limitasen la capacidad de maniobra tanto psíquica como física de las mujeres. Como si no existiesen límites y obstáculos, mayores para unas mujeres que para otras, para otorgar el consentimiento sexual. El resultado es que el paradigma de la libertad sexual sobredimensiona, sin fundamento sociológico ni político, la capacidad de consentir de las mujeres. Esto es la consecuencia lógica del borrado de la dominación patriarcal.

Por el contrario, el paradigma feminista analiza concienzudamente cómo operan las fuerzas sociales patriarcales y capitalistas, sus estructuras y su violencia simbólica, sobre las mujeres. Indaga en los procesos de socialización de género, en cómo las mujeres han sido socializadas en la indefensión, en la necesidad de validación masculina, en la ética de los cuidados, en la ausencia de poder, en su frágil inserción en el mercado laboral, en definitiva, en procesos débiles de individuación. Pone de relieve la dominación masculina y su apropiación del poder y también el dominio psicológico en el que han sido socializados. El paradigma feminista hace hincapié en las dificultades que tienen las mujeres para ejercer el consentimiento sexual libre.

La eficacia del consentimiento sexual exige que la correlación social de fuerzas de los pactantes no sea radicalmente desigual, porque si lo es se vacía de contenido el consentimiento y se convierte en un dispositivo de legitimación de relaciones de desigualdad. Si el consentimiento es resultado de una voluntad libre y autónoma, en contextos de libertad, la subjetividad se fortalece; si, por el contrario, es resultado de una voluntad socavada por las estructuras simbólicas y materiales del patriarcado, la subjetividad de las mujeres se debilita y se

precariza. La legitimidad del consentimiento está estrechamente vinculada con esa correlación desigual de fuerzas casi nunca explícita, velada por la apariencia de la igualdad formal.

Este quinto argumento gira en torno al papel que el deseo y la voluntad tienen en el consentimiento sexual. ¿Cuál es la instancia fundamental de legitimación, el deseo o la voluntad? Para el feminismo, el deseo es el motor del consentimiento. Para el libertarismo sexual, en sus inicios, fue también el deseo y el placer. La grandeza de hacer de la sexualidad el corazón de todo un movimiento social era la liberación sexual, la expulsión de los rígidos códigos sexuales que gobernaban la vida de los individuos. Se argumentaba desde la ideología de la libertad sexual que la sexualidad, en cuanto deseo, nos permite acceder a ese yo profundo y verdadero que nos constituye. Sin embargo, se produce un giro argumentativo cuando se problematiza la prostitución y la pornografía, y cuando el abolicionismo se coloca en un espacio central del proyecto feminista. Es entonces cuando no se puede eludir que hay intercambios sexuales sin deseo. Es en este punto cuando el concepto de voluntad pasa a tener un lugar central en el libertarismo sexual.

El paradigma de la libertad sexual argumenta que colocar en el centro del escenario el deseo tiene como consecuencia el oscurecimiento de la voluntad. ¿No es el buen consentimiento sexual un pacto libre entre dos adultos que calculan racionalmente sus decisiones en función de sus intereses? ¿No estaremos mistificando el deseo en detrimento de la voluntad individual?, se preguntan los libertarios sexuales. Sin embargo, colocar en el corazón de este debate el tema de la voluntad tiene como efecto la legitimación de la prostitución, de la pornografía, de los vientres de alquiler, de las relaciones sadomasoquistas y del sexo de adultos con menores.

En el discurso del libertarismo sexual hay una tensión irresoluble entre deseo y voluntad. El deseo sexual tiene gran relevancia en este paradigma, pero no puede tener tanta como para ocultar aquellos intercambios sexuales que se producen en el marco de la prostitución o la pornografía. En realidad, este es el punto más flojo de las argumentaciones del discurso libertario. Porque la exaltación de la sexualidad y del deseo ha sido tan potente en la ideología de la libertad sexual que es una incongruencia reducir el espacio del deseo y agrandar el de la voluntad: “El problema al que nos arroja el consentimiento y su regulación es que la libertad sexual de las mujeres requiere tanto de una ley que reconozca nuestra voluntad como de una ley que no pretenda conocer nuestro deseo”

(Serra, 2024: 96). Quizá podría sostenerse que el deseo y el placer fueron el objetivo de la ideología de la libertad sexual en el siglo XX y la voluntad lo es del siglo XXI. La otra cara es que esta contrarrevolución cultural que se inició hace ya décadas se ha articulado en un mercado enormemente rentable para el capitalismo neoliberal, pues se ha creado una industria que obtiene rentabilidad de los cuerpos y del atractivo sexual de las mujeres: “El cultivo del atractivo sexual es un desarrollo de la marca personal como producto comercializable, en mercados que son al mismo tiempo económicos y sexuales” (Illouz, 2020: 159).

Haber colocado el debate sobre el consentimiento sexual en el imaginario político es una muestra de que las mujeres han ampliado con sus luchas el espacio de la conciencia crítica feminista y han abierto caminos para establecer nuevos derechos. No se puede afirmar que todas y cada una de las mujeres no pueden otorgar su consentimiento a un intercambio sexual. Grupos de mujeres, que han politizado críticamente las heterodesignaciones patriarcales que constituyen la feminidad normativa, han conquistado márgenes de maniobra para consentir en sus encuentros sexuales. Probablemente pocas y no siempre, pero sí en algunas de sus relaciones. Y este proceso, consciente o inconscientemente, solo es posible cuando se han distanciado críticamente del sistema patriarcal. El consentimiento sexual exige autonomía por parte de las mujeres. Y son pocas las que pueden alcanzarlo.

El paradigma feminista hace una apuesta rotunda por el deseo, siguiendo la genealogía del feminismo. En la tradición intelectual feminista y en su praxis política la legitimidad del consentimiento sexual se asienta sobre el deseo. Esa fue una idea constante en la tercera ola feminista y ha reaparecido con mucha fuerza en la cuarta ola. Vivir la sexualidad como gratificación y placer es la condición de posibilidad de alcanzar un buen sexo. La otra condición es que ese buen sexo compartido sea negociado. Si se negocia, hay deseo, se vive en la intimidad y se excluye la erotización de la violencia y la vulnerabilidad, el sexo se convierte en la fuente de legitimación del consentimiento sexual.

Este argumento feminista no excluye otro problema sobre el que ha reflexionado el feminismo: ¿cómo se construye el deseo? En este caso, los deseos de las mujeres. El conjunto de representaciones sexuales, la existencia de una cultura fuertemente sexualizada y la hegemonía del imaginario sexual patriarcal, entre otros, son factores que contribuyen a crear los deseos de las mujeres.

Aun reconociendo este problema, si renunciamos al deseo se abre una puerta de

legitimación que nos conduce por vía directa a intercambios sexuales en los que una de las partes experimenta su deseo (y su poder) y la otra parte abdica de su placer. Es el caso de la prostitución y también el de la pornografía. La pregunta es por qué quienes abdican del deseo para facilitar el placer de otro son mujeres. ¿Y por qué el paradigma de la libertad sexual ve libertad donde hay explotación? ¿Por qué quiere enmascarar el placer del poder como trabajo sexual?

CAPÍTULO 3

CONSENTIMIENTO CONTRACTUAL

Y CONSENTIMIENTO SEXUAL

Contrato y consentimiento en el pensamiento político moderno

La categoría de consentimiento forma parte del universo conceptual y político que se gestó en los inicios de la modernidad con el objetivo de deslegitimar tanto el sistema de estratificación estamental como el poder absoluto. La modernidad propone la creación de nuevas relaciones sociales, nuevas jerarquías y nuevos entramados institucionales, y todo ello articulado alrededor de esa nueva realidad que es el individuo. La condición de posibilidad del consentimiento es un individuo y algo sobre lo que pactar. Por tanto, individuo, contrato y consentimiento son realidades inseparables en el pensamiento social y político de la modernidad.

El pensamiento político moderno, que se inicia a finales del siglo XVII y se consolida durante los siglos XVIII y XIX, se desarrolla en dos direcciones distintas, que en algunos momentos históricos se tornarán en abiertamente antagónicas; de un lado, se formará el pensamiento político liberal, cuyos exponentes más claros son Locke y Hume; de otro, el pensamiento democrático radical, fundamentalmente representado por Rousseau. El liberalismo se asentará prioritariamente sobre un poderoso imaginario de la libertad y el democrático se edificará fundamentalmente sobre el imaginario de la igualdad. Ambos pensamientos, sin embargo, excluyeron de la libertad y de la igualdad a las mujeres; es decir, en ambos estaba presente, a veces con más intensidad y a veces con menos, un claro y preciso discurso de la inferioridad femenina. En paralelo a ese doble discurso ilustrado, se desarrolló reactivamente una teoría política en el interior del pensamiento conservador, articulada alrededor de los argumentos de autoridad de la religión y de la tradición.

Sobre las ruinas del pensamiento político medieval emerge con fuerza el contractualismo moderno. Y sobre las ruinas de las estructuras sociales medievales se edifican nuevos entramados sociales e institucionales. Al mismo

tiempo, sobre la descomposición de los estamentos surge el individuo. La idea tan asentada en el imaginario colectivo de la Edad Media de que existe un orden natural de las cosas inalterable, arraigado en Dios y en una concepción inmutable de la naturaleza, entra en una crisis tan profunda que se abrirán caminos a nuevas ideas, nuevas estructuras sociales y políticas, y nuevas formas de vivir y de sentir. A pesar de que, como afirma Salman Rushdie (2017: 408), “a las ideas nuevas les cuesta entrar en el mundo”, este es un momento histórico de hondos cambios simbólicos y materiales que alumbrará un mundo nuevo, el de la modernidad.

El poder absoluto se debilita también, y muy tenuemente se abre paso la idea de que las relaciones sociales, para ser legítimas, tienen que ser pactadas y aceptadas por las partes. Esta argumentación se encarnará en una nueva forma de entender y articular la vida política: la democracia. La piedra angular de este conjunto de nuevas ideas es el consentimiento, de una parte, y el individuo, sujeto político o ciudadano, de otra. Ser ciudadano, sujeto político e individuo son realidades superpuestas en cada varón, que es quien debe consentir y, con ello, abrir el camino a la legitimidad de nuevas relaciones políticas y sociales.

El consentimiento, por tanto, está en el corazón de la modernidad y es el mecanismo político que legitima cualquier relación contractual. Tanto en la modernidad liberal como en la radical, el contrato es lo que confiere legitimidad a las instituciones políticas, a las relaciones sociales y a la democracia. El acto de consentir certifica que el individuo es el sujeto de la nueva sociedad emanada del contrato social. Los individuos alcanzan el estatuto de sujetos políticos porque por medio del contrato muestran su conformidad o desacuerdo con las diferentes relaciones sociales en las que están inscritos.

El contractualismo se convertirá en el eje de la teoría política de la modernidad occidental y su influjo es tan potente que alcanzará a sociedades de otras partes del mundo, alejadas culturalmente de Occidente. El contrato será el paradigma de la legitimidad política. Tal y como señala Locke (1976: 19): “La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de los que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la misión que se le ha confiado”. Y no solamente política, pues instituciones tan alejadas del poder político, y, sin embargo, rotundamente políticas, como el matrimonio y la prostitución, acudirán al contrato para legitimar su facticidad. En la modernidad, por tanto, el contrato tiene un carácter

fundacional. La teoría del contrato fue la teoría emancipatoria porque prometía la libertad individual como principio de la era moderna (Pateman, 1995: 58).

Hobbes, Locke y Rousseau reflexionan sobre el contrato social que dará origen a las relaciones sociales modernas. En síntesis, el contrato es un pacto que firman los varones para organizarse colectivamente y desterrar el poder absoluto. Ni para Hobbes ni para Rousseau el contrato social es una realidad histórica. Solo Locke defiende el carácter histórico del pacto social. Para Hobbes y Rousseau el contrato es una especie de “grado cero”. Es una ficción política, una fábula fundacional. Se trata de pensar cómo tiene que organizarse la sociedad para dotarse de un conjunto de instituciones que garanticen su legitimidad política. Pertenece al orden del “deber ser”. El objetivo es preservar lo que se ha definido como los derechos naturales de los individuos y llevarlos a la vida social. La libertad y la igualdad son entendidos como derechos naturales y, por eso, están en el corazón del contrato social. Otra cosa distinta es lo que para cada filósofo signifiquen esos principios. En el estado de naturaleza los hombres (para Hobbes y Rousseau también las mujeres) son naturalmente libres e iguales, por lo que esos atributos deben ser llevados a la vida social en forma de derechos —salvo para las mujeres—. El medio para alcanzar este objetivo es el contrato social.

Sin embargo, una estudiosa del contractualismo, Carole Pateman, interpreta críticamente el contrato social y desvela aspectos ocultos de ese relato. Su punto de partida es que la mitad de la historia está sin contar. Si en el estado de naturaleza, los hombres y las mujeres son libres e iguales, ¿por qué solo son hombres los que firman el contrato social y por qué las mujeres son excluidas del mundo de los derechos y de la democracia y, más aún, asignadas a un espacio que será definido como no político, el espacio privado-doméstico? Pateman responderá a esta pregunta en su libro *El contrato sexual*, en el que sostiene que los teóricos del contrato narran historias patriarcales.

Carole Pateman (1995: 6) señaló la necesidad de hacerse preguntas específicamente feministas sobre el relato del contractualismo. ¿Las relaciones contractuales son libres porque se fundamentan en un contrato libremente firmado? ¿Son libres los individuos que firman un contrato? ¿Dónde se encuentra el problema, en el contrato en sí mismo o en lo que se pacta en el contrato? ¿Debe el feminismo asumir el contrato como mecanismo de libertad e igualdad entre los sexos? ¿Hay dimensiones coercitivas en una parte de los contratos? Como indica Geneviève Fraisse (2012: 101), es la modernidad la que abre el debate sobre la servidumbre voluntaria. Por eso, Pateman explica que el

contrato es el principal punto de apoyo del patriarcado (ibíd.: 231-233).

La politóloga británica partirá de la hipótesis de que las características del contrato social solo pueden entenderse a la luz de un contrato anterior, un contrato sexual, que precede al social y que se realizará mediante dos movimientos: en el primero, los hombres pactarán entre sí el acceso sexual ordenado al cuerpo de las mujeres, de modo que ellas, no solo como genérico, sino también individualmente, se convertirán en propiedad de los varones. Una mujer para cada varón. Y unas pocas para todos. Matrimonio y prostitución se convertirán en las dos instituciones modernas que regularán la sexualidad de los individuos. A través de este pacto, ellos se constituirán en el genérico dominante y ellas en el genérico dominado. El segundo movimiento es un “pacto” que realizan los varones con las mujeres por el que las “persuaden” de que es mejor aceptar la tutela masculina que estar completamente libres y, de ese modo, convertirse en probable botín de cualquier grupo masculino o varón en particular.

Choderlos de Laclos (1991: 106) explica las consecuencias de este pacto: “Cuando se recorre la historia de diferentes pueblos [...] se está tentado a creer que ellas (las mujeres) no han si no cedido y no consentido al contrato social [...]. Sea la fuerza, sea la persuasión, la primera de entre ellas que cedió, forjó las cadenas de todo su sexo”. Fraisse (2012: 67) interpreta así al autor francés:

Las mujeres aceptaron la derrota y con ello la supremacía masculina. Pero la derrota no fue guerrera, sino estratégica: más valía ceder, aparentar consentir, antes que resistir sin éxito. Ellas cedieron ante la fuerza o la persuasión, dice el autor. Ceder es una confesión de debilidad, pero puede ser más honorable que consentir. El reconocimiento de la relación de fuerzas y la necesidad de la estrategia inducen al armisticio y no a la adhesión.

La filósofa francesa se interroga acerca de si esas mujeres consintieron la dominación o la padecieron. Es decir, la pregunta clave es si fue servidumbre voluntaria o resistencia pasiva, para concluir que “consentir en una situación impuesta, no es un fin en sí mismo” (ibíd.: 68). Se trata de consentir para sobrevivir. Por tanto, el consentimiento no es un acto libre y voluntario. Como

explica Rousseau (1979: 404): “Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo sumo, un acto de prudencia”.

El sexo y la sexualidad son centrales en el contrato original. La libertad civil incluye el derecho de acceso sexual a la mujer, y más ampliamente, de disfrutar del dominio como sexo, no como género (Pateman, 1995: 307). Ese es el motivo por el cual las mujeres están ausentes en el momento en que se establece el contrato social. Y, por eso, Pateman explica que la mitad de la historia está sin contar. Es el contrato sexual el que hace posible el contrato social de la modernidad. Es su condición de posibilidad. El contrato social hace de los varones ciudadanos y de las mujeres trabajadoras domésticas gratuitas, madres abnegadas y servidoras sexuales (Cobo, 2021). Sin embargo, a juicio de Pateman, el contrato sexual no solo pone los cimientos del patriarcado moderno, sino que también contribuye a implantar y articular el capitalismo.

De modo que el contrato sexual es un pacto masculino de reparto de las mujeres. El contrato entre hombres y mujeres, por tanto, está viciado en su origen, pues es un pacto no libre, no consentido, que pondrá cadenas a todas las mujeres y tendrá consecuencias funestas para todas las generaciones que las siguieron. ¿Tiene la marca de la legitimidad un pacto en el que no hay proporcionalidad en la correlación de fuerzas entre hombres y mujeres? El contrato y el consentimiento como conjunto de ficciones políticas en el marco de la constitución de la democracia moderna no solo tiene un carácter normativo, sino también explicativo, pues ayuda a comprender dónde se esconde la servidumbre y también el déficit de libertad en los contratos y en el consentimiento de las sociedades democráticas actuales.

El contrato sexual consistirá en que todo varón tendrá derecho a acceder sexualmente al cuerpo de una mujer a través del matrimonio. El propósito es que cada hombre pueda tener una mujer “que sea suya”. Esta institución, por tanto, se convertirá en un destino para las mujeres y una forma de regulación patriarcal de la sexualidad. Al mismo tiempo, cada uno de los varones, al que le corresponde una mujer para satisfacer sus apetitos sexuales y reproductivos, tendrá acceso sexual a un pequeño grupo de mujeres a través de la otra institución que regula la sexualidad, la prostitución:

Los contratos de matrimonio y de prostitución, contratos en los que las mujeres

son necesariamente una parte, siempre han tenido el hedor de la esclavitud y ofrecen un embarazoso recordatorio de los “brutales orígenes”. El recordatorio es dejado de lado como políticamente irrelevante y la analogía con la esclavitud no es tomada en serio. La crítica feminista a los dos contratos generalmente sigue las líneas de la crítica socialista al contrato de empleo, pero sin la asistencia de la idea de esclavitud asalariada (Pateman, 1995: 314).

La sombra patriarcal envuelve el contrato sexual, el contrato social y el consentimiento. Este último se convierte en un acto de cesión marcado por la impotencia de las mujeres a causa de la desigualdad y de la ausencia de libertad. El consentimiento oculta la distinción entre libertad y sumisión, entre libertad y servidumbre.

Ni el matrimonio ni la prostitución son contratos libres a no ser que sean consentidos. Rousseau (1979: 496) explica que “si todo hombre nace libre y dueño de sí mismo, nadie puede someterle bajo ningún pretexto sin su consentimiento”. Anteriormente, Locke (1976: 20) había afirmado que “el hombre que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro por un contrato o por su propio consentimiento, ni puede tampoco someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le arrebatara la vida cuando le plazca”. En el primer caso, la servidumbre es legítima si hay consentimiento, y en el segundo, el consentimiento es lícito si el individuo que consiente tiene poder sobre su propia vida. Por tanto, consentimiento y sometimiento no son términos antagónicos en el contractualismo. La inteligibilidad de este debate exige saber que consentimiento y sometimiento, consentimiento y coacción, consentimiento y servidumbre forman parte del mismo universo conceptual y político. Fraisse (2012: 29) explica que “el consentimiento puede obtenerse por coerción, puede ser el fruto de una relación de fuerzas implícita o explícita. La coerción se vale de la fuerza física, de las palabras que dan miedo, del encierro espacial, de la vigilancia en el uso del tiempo. ¿Quién puede ignorarlo?”. Cuando la coacción y la fuerza hacen su aparición, el consentimiento desaparece y pierde toda su legitimidad.

Siguiendo el razonamiento de Pateman, el contrato sexual subordina a las mujeres y las convierte de facto en propiedad masculina. En este pacto encontramos el origen de la estructura fundacional del sistema patriarcal que es la división sexual del trabajo. Y como consecuencia, la división de la sociedad

en dos espacios: el privado-doméstico y el público-político. Junto a estas estructuras sociales, el contrato sexual garantiza el poder masculino sobre la sexualidad y la reproducción de las mujeres, de tal modo que se convierte en una operación de largo alcance de expropiación de sus cuerpos. Tras el contrato sexual, los cuerpos de las mujeres son controlados por los varones. La pregunta que no podemos dejar de hacernos es hasta qué punto el peso del origen patriarcal del contrato sexual determina el estatus de las mujeres hoy. Y la realidad nos muestra que cuanto más nos alejamos de la igualdad, más frágil es el consentimiento y menor su legitimidad.

Sin embargo, es preciso distinguir el consentimiento contractual del consentimiento sexual. Si, a juicio de Pateman, el consentimiento contractual es un dispositivo de legitimación de los dominios patriarcal y capitalista, entonces el consentimiento sexual, herencia del contractualismo, es una articulación política al servicio del poder sexual masculino. En otros términos, el consentimiento sexual está en el corazón del contrato sexual.

Consentimiento sexual

La idea que desarrollaré es que los problemas y la complejidad que ofrece el consentimiento sexual hoy tiene su origen en ese pacto constituyente que es el contrato sexual. El pacto sexual convierte a las mujeres en pactadas y les arrebató la autonomía y la libertad para decidir. El problema del consentimiento hoy, la lucha por introducir el consentimiento afirmativo en la legislación (como ha ocurrido en España), deriva de la enorme dificultad de escapar del papel social de “pactadas”. De hecho, Catharine MacKinnon, en su último libro publicado *Le viol redéfini. Vers l'égalité, contre le consentement* (2023), explica que el consentimiento es una herramienta jurídicamente inadecuada para lograr la igualdad de género en un contexto desigual, a pesar de los intentos creativos para reformularlo desde el feminismo (p. 76). En la historia del patriarcado, en las sociedades modernas y premodernas, las mujeres estaban inscritas en instituciones que mostraban su condición de objeto de los pactos masculinos. Los entramados institucionales y simbólicos eran espacios muy estrechos que no permitían a las mujeres salir de los lugares asignados. En las sociedades capitalistas y patriarcales del siglo XXI, en algunos lugares del mundo, esos

entramados no son tan explícitamente coactivos ni tan formalmente restrictivos. El margen de maniobra y de libertad de algunas mujeres es mayor.

Por ello, es el momento y el lugar en que el consentimiento sexual se está usando como dispositivo fundamental para empujar a las mujeres a los mismos lugares en los que estaban. Ahora no todas son conducidas a través de la coacción, pero “misteriosamente” desembocan en lugares de servidumbre sexual o reproductiva, doméstica o laboral. ¿Cómo es posible que cuando pueden distanciarse de sus lugares de opresión vuelven “por su propia voluntad”? ¿Cómo consienten su propia explotación? ¿Por qué aceptan la expropiación de sus cuerpos y argumentan que es un acto libre que nada tiene que ver con el poder masculino? En este entramado social y con esta argumentación intelectual, el consentimiento es un mecanismo fundamental para legitimar “voluntariamente” nuevas y viejas formas de servidumbre.

El argumento de Catharine MacKinnon, en sintonía con Pateman, sostiene que el consentimiento no puede ser desligado de la desigualdad entre los sexos. Esta autora explica que el consentimiento no es otra cosa que apariencia de elección y está al servicio del ocultamiento del uso de la fuerza de la sexualidad masculina (1989: 248-249). Argumenta que: “El supuesto de que en cuestiones sexuales las mujeres en realidad quieren lo que los hombres quieren de las mujeres, hace que la fuerza masculina contra las mujeres en el sexo resulte invisible. Hace de la violación sexo” (ibíd.: 250). Hay que hacer notar que el consentimiento puede ser conceptualizado tanto al servicio de la emancipación de las mujeres como de su servidumbre. En este último caso, el consentimiento convierte en invisible la servidumbre.

En su análisis sobre la violación, la también feminista radical Andrea Dworkin subraya que en las relaciones sexuales el consentimiento debería ser un derecho humano inalienable de las mujeres, pero, sin embargo, es inexistente en la teoría del derecho, que ella denomina jurisprudencia masculina. El consentimiento estándar de nuestras sociedades no es útil para defender a las mujeres, sino a los hombres (Dworkin, 2017). La desconfianza del feminismo hacia el uso jurídico que se hace de esa ficción política que es el consentimiento no carece de base porque la categoría de consentimiento sexual ha sido, y sigue siendo en variedad de ocasiones utilizada contra las mujeres, es decir, tiene un carácter formal. El consentimiento casi siempre es puramente formal, porque esconde la silenciosa coacción del patriarcado y oculta la desigualdad.

La idea que formulé en el primer capítulo respecto al consentimiento es que no puede ser desechada esa categoría ni ese dispositivo político por muy sesgados que estén ambos a favor de los intereses masculinos —que, indudablemente, lo están—, porque invalidarlo sería aceptar la muerte de las mujeres como sujeto político. Sería colocarlas en una permanente minoría de edad. Supondría aceptar su condición de infrasujetos. Ahora bien, ¿cómo escapar de un consentimiento ahistórico y ajeno a las relaciones de poder que ha sido sacralizado como la única fuente de legitimidad política y sexual? En lo que ha insistido el feminismo una y otra vez es en que el sistema patriarcal restringe la libertad de las mujeres, de la misma forma que el mercado lo hace con todos los individuos, pero en mucha mayor medida con las mujeres. Con desigualdad, el consentimiento se debilita hasta llegar a desaparecer.

El consentimiento sexual no es legítimo si no existen condiciones para su libre ejercicio. La idea que quiero desarrollar en este apartado es que las condiciones que garantizan la pertinencia del consentimiento para las mujeres no solo no existen para la mayoría de la población femenina, sino que están severamente recortadas para todas las mujeres, incluso para aquellas que viven en sociedades en las que el feminismo ejerce influencia social y ha permeado conductas de algunos sectores de población.

El contrato sexual que se “firma” entre un varón y una mujer es un contrato de naturaleza distinta a la de un contrato legal. No hay que confundir el consentimiento contractual con el consentimiento sexual:

El contrato vincula el consentimiento a la idea de que se ha expresado una voluntad de acuerdo que exige un cumplimiento o un curso de acción no susceptible de ser evitado o reformulado... A pesar de que existen semejanzas entre una y otra manifestación de la voluntad, el objeto de la relación sexual consentida no puede, por sus propias características, depender de una única manifestación de la voluntad, ya que esta puede variar a lo largo del desarrollo de las relaciones presexuales o sexuales en cuestión. La propia configuración de la relación, como algo dinámico, sujeto a cambio, comunicación y confirmación, hace que la voluntad deba actualizarse a lo largo de la relación según se avance hacia un encuentro sexual íntimo (Álvarez Medina, 2023: 360).

Por tanto, una característica fundamental del consentimiento sexual es que es revocable. Una interacción amorosa o sexual tiene una duración (empieza y acaba) y el consentimiento puede variar a lo largo del intercambio. Lo que en un principio puede ser una expectativa justificada, poco después puede transformarse en una negativa. Por tanto, el consentimiento sexual debe ser revalidado y confirmado permanentemente, a medida que se desarrolla una intimidad que puede estar cargada de emocionalidad, expectativas e incertidumbre. Para calibrar el consentimiento, es necesario analizar el contexto en el que se produce esa acción. El alcohol, las drogas, la edad (no tienen por qué ser las mismas las razones que hay detrás del consentimiento de una adolescente que de una mujer adulta) o el miedo, entre otros factores, pueden viciar el consentimiento.

En efecto, “una relación sexual constituye una forma compleja de interactuar, que se compone de numerosas acciones, comportamientos, comunicaciones verbales y no verbales” (ídem). Por tanto, las mujeres pueden decir sí al comienzo de una interacción y decir no poco después por distintas razones. ¿Podríamos desligar el consentimiento de los patrones dominantes de sexualidad? ¿Se pueden disociar los patrones hegemónicos de la sexualidad de la jerarquía patriarcal? “La centralidad de la experiencia sexual masculina ha postergado el conocimiento y la construcción jurídica de estándares que tomen en consideración la experiencia femenina de la sexualidad” (ibíd.: 362).

Tal y como argumenta Milena Popova (2021: 57), existe un guion sexual dominante. Ese patrón hegemónico lo han creado los varones que son quienes han tenido y tienen una posición de poder. La presión normativa y cultural de ese modelo sexual dominante es muy poderosa. Los discursos hegemónicos sobre la sexualidad están llenos de prejuicios normalizados que hacen difícil desafiarlos. Entre ellos, destaca la idea de que los varones tienen pulsiones sexuales compulsivas e irrefrenables. La sexualidad masculina es una fuerza oscura e incontrolable que trasciende a los hombres y que, por ello, no saben ni pueden gobernar. ¿Cómo decir no a quien se supone que no puede parar? También está muy arraigado el prejuicio de que las mujeres tienden a la pasividad y que la sombra de la desexualización planea sobre su comportamiento sexual. Si ellos no pueden detener el mecanismo de la excitación y a ellas les es casi imposible activar la llave del deseo, si en ellos está muy desarrollada la actividad sexual y en ellas la pasividad es casi inherente a su naturaleza, si en ellos el deseo es volcánico y en ellas apenas puede identificarse, ¿qué razones existen para decir no? Los discursos hegemónicos empujan a las mujeres a decir sí. Los guiones

sexuales dominantes moldean nuestros deseos y comportamientos y, por ello, apenas dejan espacio al consentimiento (ibíd.: 117). ¿Se puede excluir el poder de las relaciones íntimas? El consentimiento ensancha su espacio cuando se debilitan las relaciones de poder entre los sexos y se abren paso cambios culturales sobre la sexualidad. En otros términos, el consentimiento en las sociedades patriarcales no trata de mujeres libres que negocian sus deseos y sus límites.

Si bien primero hay que distinguir entre consentimiento contractual y consentimiento sexual, también hay que identificar aquellas variables que influyen en el consentimiento sexual. Es decir, aquellos factores que desembocan en la formación de subjetividades sexuales diferentes. Las interacciones heterosexuales íntimas entre hombres y mujeres no son ajenas a las relaciones patriarcales de poder entre unos y otras. Es precisamente la sexualidad, la emocionalidad y la intimidad lo que aleja el consentimiento sexual del contractual.

¿Cuáles son los factores que condicionan el consentimiento? ¿Debe estar ligado el consentimiento sexual al deseo? ¿O a la voluntad? ¿O se puede normar el consentimiento como si fuese un objeto de consumo? Si se vincula el consentimiento a la voluntad, si se expulsa el deseo de las relaciones íntimas, entramos en un lugar nuevo: el mercado de consumo. La voluntad como argumento de legitimidad abre la puerta a la prostitución, a la pornografía, a las relaciones con violencia o al sexo con menores, es decir, al abuso sexual. Este es uno de los núcleos principales del debate sobre consentimiento sexual. La legitimidad del consentimiento no puede marcarla solo la voluntariedad. La jerarquía masculina aboca a una configuración patriarcal de la sexualidad, del amor y del consentimiento. El imaginario sexual está causalmente relacionado con las estructuras de poder de cualquier sociedad y de aquellos sectores dominantes que pueden imponer sus reglas y sus deseos. Los grupos hegemónicos cuentan con los apoyos necesarios para contribuir a la implantación de imaginarios y de prácticas sociales.

Los significados presexuales y sexuales pueden diferir, y de hecho difieren, entre varones y mujeres. Y esos significados han de ser jurídica y sociológicamente interpretados. Ahora bien, ¿siguiendo el patrón de deseo y de placer masculino o femenino? ¿Siguiendo las prácticas sexuales deseadas del uno o de la otra?:

Nos encontramos con desacuerdos sobre qué significa consentir una relación sexual; podemos pensar que existe un entendimiento más o menos unívoco en torno a una idea nuclear: consentir una relación sexual es participar de la misma sin que haya mediado coacción ni amenaza, intimidación o prevalimiento, es decir, cuando ha existido libertad genuina de participación, expresada a través de una manifestación de la intención de llevar a cabo o dejar que se lleven a cabo por parte de otra persona actos de índole sexual (Popova, 2021: 273).

Para que el consentimiento sea plenamente legítimo es preciso “reescribir los guiones sexuales, dismantelar los discursos dominantes y esforzarnos para igualar el terreno de juego” (ibíd.: 91). La comprensión del fenómeno del consentimiento sexual no puede hacerse dando la espalda a las causas estructurales que hacen posible la violencia sexual, ni tampoco eludiendo el arraigo de una poderosa cultura de la violación. De otro modo, los códigos morales, sociales, culturales y de género recorren la aceptación de las mujeres, configurándola como “nudo de tensiones” (Pérez Hernández, 2016).

Esto significa que el consentimiento relega a las mujeres a una posición pasiva. En este punto, Silvina Álvarez Medina señala dos concepciones distintas sobre el consentimiento. El consentimiento como disposición bilateral y el consentimiento como permiso unilateral. En la primera es más fácil que no se vulnere la libertad sexual, pues se entiende “la sexualidad como una práctica conectada no solo con el deseo en un sentido exclusivamente corporal, erótico o genital, sino también con un relato afectivo-emocional” (Pérez Hernández, 2016: 376). El consentimiento como permiso unilateral, sin embargo, se concreta en una cesión o autorización de las mujeres para la realización del deseo masculino. Esta concepción del consentimiento se centra “en la propuesta masculina y su disposición a mayores cuotas de riesgo y presión con vistas a la realización del deseo” (ídem). En la misma dirección, Carole Pateman (1995: 273) ilustra esta idea señalando que la prostitución es el uso unilateral por un varón del cuerpo de una mujer a cambio de dinero. La unilateralidad del deseo es lo que más compromete la legitimidad del consentimiento sexual. En todo caso, la desigualdad, con sus representaciones simbólicas y sus estructuras sociales, fragiliza el consentimiento sexual.

¿Hasta qué punto cuando las mujeres consienten en sus intercambios sexuales, pueden liberarse del peso coactivo del contrato sexual? ¿Tiene el feminismo que

poner en cuestión el consentimiento sexual por el hedor de sus orígenes? ¿Sus orígenes comprometen los contratos que firmamos? ¿Cuán alargada es la sombra del contrato sexual en nuestras vidas cotidianas, amorosas y sexuales? ¿Es legítimo consentir la dominación? La teoría feminista tiene que descifrar la lógica que une el originario contrato sexual con la variedad de contratos que aceptamos en nuestra vida sentimental y sexual. Y también de qué forma esos contratos que pactamos fortalecen o debilitan el contrato sexual. El consentimiento no puede ser comprendido si no es en el marco de las relaciones de poder patriarcales. Consentir es un acto individual que carece de sentido si no es analizado en el marco de las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Es un acto individual que solo adquiere sentido en lo colectivo. Por ello, también se puede afirmar que el consentimiento es un emplazamiento privilegiado para medir los avances y los retrocesos de las luchas feministas.

CAPÍTULO 4

EL IMAGINARIO DE LA LIBERTAD SEXUAL

Raíces del imaginario de la libertad sexual

En el siglo XX, la sexualidad ha sido un objeto de indagación teórica y un discurso público en buena medida gracias al psicoanálisis. De esta forma, se ha colocado definitivamente en el imaginario de la modernidad y se ha consolidado en Occidente el lenguaje de la sexualidad, que, a su vez, se ha transformado en un elemento central del lenguaje terapéutico. La revolución freudiana consagró la sexualidad como placer y prescribió que aún, bajo la losa de la represión, había que liberar esos placeres y sacarlos a la superficie (Illouz, 2020: 74).

Desde que el psicoanálisis hace de la sexualidad una clave explicativa y normativa del ser humano, esta se verá envuelta en un proceso de sacralización que aún no ha finalizado. Se transformará en un hecho social, en sentido durkheimiano, con un núcleo normativo que prescribe que la sexualidad es tanto una fuente de bienestar como de autoconocimiento. En las décadas de los setenta y ochenta este proceso de sacralización se consolidó, en parte, porque existían convicciones culturales progresistas que aspiraban a hacer del sexo una instancia de liberación y, por otra, porque el capitalismo articuló un mercado de consumo alrededor de la sexualidad.

La socióloga Eva Illouz (2020: 19) explica que la modernidad emocional dio sus primeros pasos en el siglo XVIII, pero no llegó a su plenitud hasta después de la década de los sesenta, “con la legitimación cultural de las elecciones sexuales basadas en razones meramente subjetivas, de índole hedonista o emocional, e incluso alcanzó una nueva etapa de su desarrollo con el advenimiento de las aplicaciones románticas y sexuales en internet”. Hasta tal extremo, según argumenta Illouz, que la sexualidad se redefinió como la quintaesencia de la modernidad. Este conjunto de procesos ha hecho de la libertad sexual un proyecto cultural totalizador en el que se ha escindido el sexo del pecado, y en el que la sexualidad se ha convertido en sinónimo de bienestar emocional. Aquel se transformó en un proyecto político porque prescribía la igualdad y el derecho al placer para hombres y mujeres, y también para homosexuales y heterosexuales

(ibíd.: 93). El bienestar emocional y la gratificación sexual se convirtieron en un objetivo posible y deseable para todos los individuos. En ese marco cognitivo es donde se localizan las raíces que vinculan la sexualidad con la libertad, y ahí se halla esa reflexión que entiende la sexualidad como liberación humana.

En las décadas de los sesenta y setenta se inicia, con la revolución sexual y Mayo del 68, una época marcada por el deseo colectivo de liberación sexual. Ahí toma cuerpo la propuesta de libertad sexual que será crucial en el proyecto contracultural de la nueva izquierda. ¿Cuáles eran los anhelos de esta época? Una etapa alegre, creativa, emancipada, hecha de novedad y de rechazo a la autoridad tradicional, de repudio del conformismo y de exaltación de la imaginación, una época envidiada en ciertos aspectos por su libertad, en relación con la nuestra, tan saturada de nuevas normas (Leguil, 2021: 18). La revolución sexual será un momento histórico de optimismo antropológico, de ruptura de las reglas, de posibilidad del fin del capitalismo y de liberación de comunidades oprimidas. Quienes protagonizaron la revolución sexual creyeron que estaban a las puertas de una nueva etapa histórica más liberadora para los seres humanos.

A partir de ese momento histórico, la libertad sexual tendrá como efecto el fortalecimiento de una subjetividad sexual cada vez más amplia que crecerá en el marco de la subjetividad sexual del neoliberalismo, pero también en el de la subjetividad sexual del patriarcado (Illouz, 2020: 35). La característica que tuvo la revolución sexual es que fue inicialmente ciega al sexo. Sin embargo, la lógica patriarcal usó a su favor la idea de libertad sexual con el objetivo de crear un orden normativo en el que esta se vinculase al deseo masculino. La demanda de libertad sexual se transformó en un clima ideológico tan poderoso que, a juicio de Clotilde Leguil (2021: 19), produjo también un punto ciego en el campo de visión de las relaciones sexuales: no percibir el abuso, no hablar de él, actuar como si el deseo de uno legitimara el abuso del otro, como si la sexualidad infantil descubierta por Freud sirviera como autorización para el goce del cuerpo de otro sin tener en consideración su edad o capacidad para responder o para rechazar. En la revolución sexual se encuentran las dos caras: la claridad de la libertad del deseo de unos y la oscuridad del consentimiento de otras. El placer y el abuso. La pulsión sexual y el trauma. La revolución sexual y Mayo del 68 tuvieron una deriva inesperada. Lo que comenzó siendo un proyecto de emancipación, se fue transformando paulatinamente en una apropiación masculina del deseo y en un negocio económico global.

En la década de los sesenta la idea de libertad sexual llegará a ser un emblema

contracultural y el punto de partida de la búsqueda de la verdadera autenticidad humana: “En las teorías de Freud resonaba la búsqueda de autenticidad que estaba en el epicentro de la incipiente e intensa cultura del consumo” (Illouz, 2007: 29). Sin embargo, tal y como argumenta Kate Millett en su célebre *Política sexual*, el pensamiento de Freud alimentará el nervio conservador y patriarcal de la revolución sexual: “Aun cuando suele considerársele el portavoz de la liberación sexual y uno de los principales responsables de la mitigación de las inhibiciones sexuales y del puritanismo inveterado, tanto su obra como la de sus seguidores y, más aún, la de sus divulgadores, racionalizaron la denigrante relación que existía entre los sexos, ratificaron los papeles tradicionales y validaron las diferencias temperamentales” (Millett, 1995: 319). La revolución sexual muestra la necesidad de liberar los deseos de restricciones normativas y de debilitar los códigos que regulan la sexualidad. Sin embargo, esos primeros anhelos derivaron en derroteros de aniquilación del deseo de las mujeres. Y el capitalismo neoliberal organizó un mercado específico que mercantilizaba los cuerpos femeninos sobre la base de la negación de sus deseos. La prostitución y la pornografía son el ejemplo más claro a este respecto.

La revolución sexual y Mayo del 68, fenómenos entrelazados y ambos difíciles de distinguir, fueron una propuesta de entender y vivir la sexualidad eminentemente liberadora, ingenua a veces, que sus líderes conceptualizaron como una fuerza cultural con capacidad de erosionar los cimientos del capitalismo. La libertad sexual fue esgrimida como una poderosa fuerza antisistema, sin embargo, esos jóvenes líderes estudiantiles que tenían una posición crítica con el capitalismo no habían identificado políticamente la lógica patriarcal sobre la que se asentaba el capital, tal y como teorizaron las feministas radicales. Este hecho determinó, por una parte, el camino que tomó esta revolución contracultural. Y, por otra parte, la exaltación de la sexualidad como una senda de libertad coincidió con la aparición del capitalismo neoliberal, un proceso que contribuyó a que dicha demanda se apartase del camino de la emancipación. Así se gestará otro orden normativo supeditado a dos lógicas sociales, la patriarcal y la capitalista, que dará lugar a una intensa sexualización de la cultura y a su asimilación en un mercado de consumo. En esta intersección se gestará la subjetividad sexual del capitalismo (Illouz, 2007: 35).

El apoyo del mercado, del Estado, de las industrias culturales y de las instituciones académicas ha hecho de la libertad sexual una idea-fuerza que se manifiesta tanto en discursos teóricos como en prácticas sociales y económicas.

Sin embargo, la deformación de este ideal de libertad sexual no se debe solo al capitalismo y a la creación de un nicho de consumo en torno a la sexualidad, sino también a que ese ideal, al principio incluyente, hizo comprender a los varones progresistas que lo suscribían los enormes privilegios de los que podrían disfrutar si canalizaban la libertad sexual en su beneficio. Aquí, en este punto, previo a la articulación de un mercado de consumo, se frustró una revolución que empezó siendo emancipadora, pero que después fue fagocitada por intereses masculinos y capitalistas. A este respecto, Eva Illouz (2020: 91) se pregunta: “¿Pueden y deben las mujeres dar su consentimiento a la participación en estas industrias y prácticas que les degradan y mercantilizan?”. Habría que contestar con Clotilde Leguil (2021: 39) que en esa participación no hay tanto consentimiento como cesión. Hay una cesión subjetiva que se convertirá en la otra cara de la revolución sexual y también en el inicio de nuevos procesos de sexualización extrema de las mujeres. Procesos de allanamiento de sus cuerpos que, en cuanto cesiones, desembocarán en procesos de aniquilación de su subjetividad.

En la intersección de estos dos procesos, el cultural, promovido por la nueva izquierda, y el económico, como resultado de la aparición del capitalismo neoliberal, se gesta un concepto que funcionará como una instancia de la legitimación de la prostitución, de los procesos extremos de sexualización y de la pornografía, el capital sexual. Este concepto tiene raíces muy profundas en la categoría de individuo como propietario, pues se basa en la idea de que la sexualidad, entendida como capital sexual, es una propiedad de la persona, con implicaciones de género y de clase. Se convierte tanto en el eje de un orden normativo y cultural como el corazón de la economía política radical del sexo (Illouz y Kaplan, 2021: 72).

Sin embargo, esta configuración cultural, política y económica que se ha articulado en torno a la libertad sexual exige que nos aproximemos a dos elementos distintos. El primero de ellos es la apropiación de esta idea por parte de la nueva izquierda y su resignificación conservadora en clave patriarcal. En segundo lugar, el saber feminista, asentado en una estructura cognitiva emancipatoria, resignificará críticamente el concepto de libertad sexual de la nueva izquierda para reclamar un modelo de sexualidad centrado en el deseo de las mujeres y en la denuncia de distintas formas de violencia sexual ejercidas por los varones.

Convergencias entre la revolución sexual

y la nueva izquierda

La nueva izquierda creó un relato canónico sobre sí misma en el que la liberación sexual estaba causalmente vinculada a la idea de liberación humana. La narrativa de la revolución sexual y de Mayo del 68 se asentaba sobre una estructura normativa emancipadora, según su propio relato. Se presentó como una revolución contracultural y, por ello mismo, política. La influencia de Gramsci, en términos de alcanzar posiciones y para ello articular consensos con otros actores diferentes con vistas a hacer una revolución pacífica y democrática, fue un elemento relevante en el proyecto de la nueva izquierda. Por eso, precisamente, plantea una interpelación crítica a aquellas instituciones que, a juicio de esta inteligencia colectiva, tienen un carácter represivo para los individuos. Desde la crítica al capitalismo hasta el reconocimiento de nuevos sujetos sociales discriminados; desde el rechazo del modelo familiar tradicional hasta la búsqueda de una nueva pedagogía liberadora; desde la propuesta de una democracia asamblearia y horizontal hasta la reconceptualización de la locura. En ese contexto de crítica a las instituciones coactivas de la modernidad, la sexualidad tendrá un papel central en ese imaginario cultural como la fuerza que podía destruir muchas de las cárceles simbólicas y materiales que apresaban a los individuos. Dice Vanessa Springora (2020: 57) respecto a su madre, socializada en los valores de Mayo del 68: “‘Prohibido prohibir’ sigue siendo un mantra para ella. No es tan sencillo escapar al espíritu de su época”. El espíritu de esta revolución era el rechazo a la autoridad y la exaltación del asambleísmo y la horizontalidad en las deliberaciones colectivas. Las jerarquías sociales fueron sometidas a críticas profundas, salvo la jerarquía patriarcal.

A través de las obras de Wilhem Reich o Herbert Marcuse, entre otros pensadores centrales de Mayo del 68, el psicoanálisis, junto al marxismo de la Escuela de Frankfurt, se articuló la estructura cognitiva y normativa de este influyente movimiento. La influencia del marxismo clásico sobre Mayo del 68 proporcionó un esquema analítico y político crítico para interpretar la desigualdad económica. Para estos jóvenes líderes izquierdistas, era fundamental la clase obrera como un actor colectivo, sin ser el sujeto político exclusivo de transformación social. Los pensadores de esta revolución cultural identificaron otros sujetos discriminados u oprimidos, pero fueron una excepción, como

Marcuse, los que analizaron a las mujeres como un sujeto político con la misma entidad y legitimidad que la clase obrera y, por ello, como un actor que podía propiciar cambios sociales profundos. Al identificar a otros actores colectivos de cambio social, pusieron las bases de las políticas del reconocimiento. La otra gran influencia fue la del psicoanálisis, que aparecía como un marco analítico y una práctica clínica liberadoras. Sin embargo, para Kate Millett (1995: 344), la obra de Freud, como la de sus discípulos, estaba teñida de creencias victorianas: “El psicoanálisis movilizó todas sus energías para obligar a la mujer a ‘adaptarse’ a su posición, es decir, a aceptarla y someterse a ella con el fin de salvaguardar la seguridad de la sociedad y el poder del matrimonio tradicional” (ibíd.: 348).

En esta revolución está arraigado el deseo de vivir la sexualidad con más libertad y también la necesidad de quebrar los rígidos códigos que regulaban la conducta sexual de los individuos. En Mayo del 68 empieza a vislumbrarse la idea de que la sexualidad es un ámbito radical de libertad individual, que poco después se vincularía al consumo. Lo que no podían imaginar quienes protagonizaron esta revolución contracultural es que la idea de libertad individual iba a ser utilizada para erosionar la libertad como autonomía, como autodeterminación individual. La deriva de la revolución, su convergencia y apropiación de algunos de sus valores por el capitalismo neoliberal no se correspondía con las intenciones de esta subjetividad colectiva. Era preciso, para ellos, liberar la sexualidad de restricciones normativas y de entramados institucionales que pudiesen obstaculizar la liberación sexual. Ninguna institución escapará a la acerada crítica de esta nueva y rebelde hegemonía colectiva que tanto contribuyó a cambiar no solo la estructura de valores de Occidente, sino también sus entramados sociales y que, sin ellos pretenderlo, tanto facilitó la creación de una nueva cultura del consumo (Cobo, 2015). Sin embargo, el imaginario de la libertad sexual será uno de los ejes más relevantes del proyecto de la nueva izquierda que vinculará la del Mayo del 68 con la reciente del 2015.

La médula de todo este conglomerado de ideas y emociones es que el deseo y la sexualidad lo son todo para el individuo. El subtexto es que la sexualidad es un conjunto de posibilidades infinitas de placer que los individuos pueden explorar sin límites. Lo importante es el deseo y cómo satisfacerlo. Su implicación ética transita entre la convicción de que existen posibilidades infinitas de vivir el deseo sexual y su concreción material en el que grupos de varones viven su goce silenciando a las compañeras sexuales que tenían otros deseos. Esto nos lleva a dos preguntas. La primera en torno al significado que tiene el deseo y el placer

para hombres y mujeres. ¿Hay un solo parámetro de sexualidad y de deseo? ¿Existe relación entre sexualidad, deseo y jerarquía patriarcal? La segunda pregunta tiene que ver con los cuerpos de las mujeres y los diferentes modos en que son mercantilizados en nombre de la libertad y bajo el pretexto del consentimiento sexual.

La revolución sexual contribuyó a formar un nuevo tipo de subjetividad. Calificada por Illouz (2020: 203) como hipersubjetividad, es uno de los rasgos que definen la contemporaneidad en Occidente en la que el consumo sexual será una de sus expresiones como forma adictiva de autoafirmación. La hipersubjetividad está directamente relacionada con la percepción real e ilusoria que tiene el individuo de elegir. Por tanto, la ampliación de los márgenes de elección es una de las dimensiones que transforman la subjetividad en hipersubjetividad. Este proceso, iniciado en los años sesenta, ha desencadenado unas formas culturales en las que “la sexualidad se ha ido volviendo cada vez más autónoma, un campo de acción independiente que contiene sus normas y valores morales propios” (Illouz, 2014: 28). Y con efectos diferentes para ambos sexos. Hablemos del primero de ellos.

Las décadas de los sesenta y setenta, con su exaltación de la libertad sexual, han provocado la transformación de la feminidad y la masculinidad normativas. Este proceso intensificará la sexualización de las mujeres hasta extremos desconocidos. Así se produce la paradoja, de forma clara en Occidente, que hace que se aceleren los procesos de cosificación y objetualización de las mujeres al mismo tiempo que conquistan espacios sociales como sujetos. En esta época se comenzará a representar a las mujeres como actores sexuales a las que los varones utilizarán como objetos de satisfacción sexual. Como señala Fraisse (2012: 100), es compatible ser sujeto sin dejar de ser objeto. Mientras, la masculinidad normativa, en lo relativo a la sexualidad, potencia sus posibilidades de satisfacer sus deseos o pulsiones contribuyendo a la cosificación femenina y desarrollando la hipersubjetividad como ampliación de las posibilidades de elegir. En otros términos, se irán formando dos nuevas concepciones morales del yo, condicionadas por su posición de objetos y de sujetos.

El segundo efecto está relacionado con el consentimiento. ¿Dan su conformidad las mujeres a esa nueva propuesta de vivir la sexualidad que habían propuesto los varones a la conciencia de su época? La ideología del consentimiento es inseparable de la libertad sexual. Si la sexualidad es una energía emancipadora y,

por ello, política, ¿cómo negarse al sexo? ¿Cómo no consentir? ¿Cómo oponerse a destruir el sistema? La ideología del consentimiento sexual se propaga para dotar de sentido al proyecto de la revolución sexual, pero también para deslegitimar cualquier crítica que se juzgue totalitaria a ese programa.

En la narrativa de este movimiento no solo tuvieron un lugar central las razones sino también las emociones. La idea de la sexualidad, portadora de múltiples significados culturales, se convierte en una fuente interminable de emociones y de potenciales posibilidades de desestabilizar el sistema. La subjetividad contemporánea está rotundamente marcada por la elección. La revolución sexual y Mayo del 68 elaboraron fantasías que hicieron soñar a hombres y mujeres. A ellos con la posibilidad de desarrollar una sexualidad placentera y casi infinita. A ellas con la posibilidad de manifestar con libertad sus deseos y experimentarlos con placer. La idea de libertad sexual sale de las cabezas de los protagonistas para encarnarse en una nueva propuesta de vivir las relaciones sexuales, emocionales y sentimentales entre los sexos. De hecho, este proceso, como señalé al comienzo del capítulo, aún no ha finalizado: “Ciertamente, la libertad sexual se ha convertido en un principio fundamental de la sociedad occidental moderna y uno de los legados más sorprendentes de la Ilustración, cuyas consecuencias ‘todavía se están desplegando’” (Illouz y Kaplan, 2021: 20).

Estas nuevas posibilidades de libertad se desarrollarán en nuevos entramados institucionales, económicos y culturales. Poco a poco, en un proceso que solo ha comenzado, la lógica del mercado y la lógica patriarcal se apropiarán de ese deseo de libertad sexual y lo convertirán en realidades mercantiles y en fenómenos patriarcales. La prostitución, la pornografía, la industria de la belleza, la cirugía estética o la moda, entre otros, desembocarán en la creación de nuevas subjetividades, marcadas por la elección.

El imaginario de la libertad sexual es algo más que una idea-fuerza, es un marco moral y político arraigado en la cultura contemporánea, que organiza la subjetividad individual y las relaciones con los otros dando lugar a una subjetividad intensamente sexualizada. Es una ideología que está rearticulando la normativa que regula las relaciones emocionales y sentimentales.

Paradoja de la revolución sexual: recomposición del ‘nosotras’

Como he afirmado anteriormente, la demanda de libertad sexual empezó siendo ciega al sexo, su potencial liberador se dirigía a la totalidad social. Sin embargo, a medida que avanzaba esa revolución, la propuesta de libertad sexual se fue ajustando al canon masculino. El anhelo de emancipación sexual fue central en esa revolución, pero pronto fue distorsionada y fagocitada por la cultura patriarcal. En ese sentido lo argumenta Eva Illouz (2020: 30) cuando afirma que “la sexualidad contemporánea es el vector de varias fuerzas sociales contrarias a los valores que impulsaron la lucha por la emancipación sexual”.

Las críticas que se forman en el interior de esta contestataria subjetividad colectiva sobre la familia y la sexualidad también son ciegas a la libertad sexual de las mujeres y a su papel en el seno de la familia patriarcal. Como sabemos, los mismos hechos sociales no producen los mismos efectos en quienes ocupan marcadas posiciones de desigualdad en el orden social. Eva Illouz explica que la “libertad no puede anteponerse a la igualdad, porque la desigualdad invalida la posibilidad de ser libres” (ibíd.: 26). Por ello, la libertad sexual a todos los efectos se transformó en una realidad sexuada. Para los varones esta revolución significó la posibilidad de usar su sexualidad fuera del matrimonio con total legitimidad, pero para las mujeres tuvo un significado distinto, marcado por las exigencias masculinas de disponibilidad sexual. Este proceso permitió a los varones ensanchar los límites de la libertad que les fue asignada en el contrato sexual, pues además de usar sexualmente a la “mujer propia” en el matrimonio y a otras mujeres a través de la prostitución, se les abría la posibilidad de acceder sexualmente con total legitimidad a los cuerpos de mujeres sin la mediación del dinero o del compromiso afectivo o emocional (Cobo, 2017). La mayor libertad sexual de los varones, en coherencia con su posición de dominio social, se ha traducido en unos códigos normativos mucho menos restrictivos que los que rigen para las mujeres. La hipersubjetividad contemporánea de la masculinidad está relacionada con las mayores posibilidades de elección sexual, tanto positivas como negativas.

A ellas, por el contrario, se les demandaba que su sexualidad estuviese al servicio de los varones, pues el parámetro hegemónico de sexualidad era el masculino. Carole Pateman (1995: 255) explica que en el patriarcado moderno la masculinidad proporciona el paradigma de la sexualidad, de tal modo que la masculinidad significa dominio sexual. El feminismo radical de los años setenta entendió la asimetría que entrañaban las propuestas supuestamente liberadoras

del sexo y criticó el desarrollo de la libertad sexual debido a su concepción patriarcal. En la revolución tomó forma la idea de que en la sexualidad se encarna la libertad y esta idea tendrá como consecuencia la comprensión de la sexualidad como un lugar de identidad. En el mundo de hoy, de una forma especial en Occidente, esta concepción se ha consolidado y se ha colocado en el centro simbólico de la sociedad. De hecho, las feministas que militaban en las filas de la nueva izquierda abandonaron el movimiento en 1967 debido a la falta de consideración política hacia ellas y hacia las vindicaciones feministas que intentaron situar dentro de la nueva izquierda. Así nacieron las mujeres feministas radicales de Nueva York, el corazón del feminismo radical.

Fraisse señala (2012: 24) que el movimiento de liberación de las mujeres tenía presencia en los inicios de Mayo del 68 de una forma velada, pero poco a poco fue encendiéndose como un reguero de pólvora. Era un movimiento subversivo que se formó en la intersección de dos sueños: el de la revolución y el de la liberación sexual.

Sin embargo, pese a todo, el sentido liberador de la revolución tuvo efectos sobre las formas de vivir la sexualidad de las mujeres. Por eso, Kate Millett (1995: 389) destaca “la gran transformación social que la revolución sexual llevó a cabo en el campo de la emancipación de la mujer”. La célebre teórica del feminismo radical subrayó que la revolución sexual desmitificó la diferencia sexual tradicional y la injusticia social que significaba tal diferencia (ídem). Las mujeres aprovecharon ese impulso para reclamar un buen sexo, compartido, negociado y vivido en la intimidad. Sin embargo, como Fraisse (2012: 24) explica, esa revolución no fue para las mujeres, como tantas veces se ha definido, una cuestión de reivindicación de la píldora y el aborto; a su juicio, fue mucho más porque planteó la conquista del espacio público.

Si para los varones la libertad sexual fue entendida mayoritariamente como poder y placer, para las mujeres fue un terreno de incertidumbre, de disponibilidad sexual no buscada, ni en muchos casos deseada, pero sí exigida patriarcalmente por la sociedad. La libertad sexual trajo consigo un cuestionamiento del yo y de precarización de la subjetividad femenina.

¿Qué ocurre cuándo la libertad sexual se convierte en una carga y en una fuente de explotación para las mujeres? La libertad sexual se transformó en un conjunto de normas exigentes y apremiantes para ellas (Firestone, 2022: 223-224). La falta de compromiso emocional, un estilo de sexualidad agresivo o la falta de

reciprocidad en el vínculo sexual o afectivo refuerzan el poder de los varones como colectivo. Además, cuando el capitalismo neoliberal se apropia de esta idea y la articula en un mercado de consumo, el significado social de la libertad sexual se transforma en cosificación y explotación sexual y económica para las mujeres: “El entrelazamiento entre el sexo y el mercado de consumo agudiza las identidades y las diferencias de género” (Illouz, 2020: 129).

El feminismo radical produjo una literatura crítica sobre esa subjetividad rebelde que aspiraba a cambiar el mundo sin abandonar sus propuestas patriarcales sobre las mujeres, definidas como seres sexuales, no para sí mismas, sino para los varones: “El feminismo fue una de las transformaciones culturales y políticas que adoptó el discurso terapéutico, ya desde la década de los veinte, y con más fuerza en la de los sesenta, para impulsar la sexualidad como lugar de emancipación” (Illouz, 2007: 128-129). Esa potente corriente cultural que entendía la sexualidad como placer y autoconocimiento fue aprovechada por las mujeres hasta donde pudieron hacerlo. Sin embargo, fue tan poderoso el viento reactivo que eso las impulsó a rearticularse políticamente y reconstruir un “nosotras” colectivo, político y transformador. En la revolución sexual se recompone un “nosotras” como respuesta a la reivindicación individual de libertad sexual. Frente al aislamiento y soledad a la que les condenaba el matrimonio, las feministas radicales deciden interpelar a ese yo aislado para salir al espacio público a transitar del “yo” al “nosotras”. Este será uno de los hilos que recorrerá la tercera ola feminista.

En realidad, lo que se discutía de verdad en Mayo del 68 no era la libertad sexual como una realidad emancipatoria, sino la libertad sexual para los varones. No hay en esa revolución por parte de la casi totalidad de sus intelectuales ni de sus dirigentes políticos críticas a los efectos del dominio patriarcal sobre las mujeres. Su visión inconformista y crítica abarcaba numerosas instituciones y relaciones sociales, pero no interpeló la política sexual de los entramados patriarcales. Esa revolución contraponía dos formas de organización social, apelaba a dos imaginarios políticos distintos, el de la redistribución y el del reconocimiento, pero ambos tenían en común su carácter patriarcal. Si, como he dicho en otro lugar, en cada institución y práctica social está hondamente arraigada la jerarquía patriarcal, la inteligencia colectiva de la revolución sexual renunció a analizar críticamente las dimensiones patriarcales de cada institución y de cada práctica. Sometieron a crítica las dimensiones coactivas de todas ellas, pero corrieron un tupido velo sobre los aspectos patriarcales de unas y otras. Sin embargo, la idea de libertad sexual caló en la sociedad y fue selectivamente reapropiada por el

feminismo y por grupos de mujeres con la finalidad de colocar “su” deseo en el centro de las relaciones sexuales.

La coacción silenciosa del patriarcado se introdujo por las hendiduras tanto de los entramados sociales como de las subjetividades individuales, pero el incontenible clima de libertad sexual también contribuyó a transformar la subjetividad de las mujeres y a democratizar algunos espacios de la vida social. El deseo de vivir una sexualidad gozosa, la vindicación del control de su reproducción y la lucha por la entrada al espacio público sintetizan el corazón de la tercera ola feminista.

CAPÍTULO 5

EL LUGAR DEL FEMINISMO EN LA IZQUIERDA ANTICAPITALISTA

Feminismo e izquierda anticapitalista

No es posible entender el debate sobre el consentimiento sexual sin remitirse a las raíces de la que en buena medida deriva esta discusión colectiva. La nueva izquierda, que se gesta al hilo de Mayo del 68 y de la revolución sexual, colocó la sexualidad, el deseo y el placer en el corazón de su imaginario político, tal y como hemos explicado anteriormente. Ese movimiento, que poco después declinará hasta casi desaparecer, a pesar de que ha dejado huellas muy profundas en nuestra cultura, será un referente fundamental en el surgimiento de otra nueva izquierda en 2015 como respuesta a las salvajes políticas de austeridad que se aplicaron tras la crisis del 2008 y que empobrecieron a sectores sociales en unos casos y en otros directamente los expulsaron a los márgenes de la sociedad (Sassen, 2015). Tras Mayo del 68 aparecen las primeras políticas económicas neoliberales y se produce una crisis en el imaginario político de la izquierda socialdemócrata. La izquierda pierde legitimidad y el imaginario de la redistribución ve reducidas sus posibilidades para organizar el discurso en el espacio público. Esta crisis profunda de la reclamación de igualdad abrirá el camino a otras reivindicaciones vinculadas al reconocimiento y a la identidad. En este sentido, movimientos como el 15M u Occupy Wall Street no son una reedición o reactualización de Mayo del 68, si bien es uno de los referentes políticos principales. En ambos procesos surge una izquierda que se distancia críticamente de la socialdemocracia y del comunismo, y que busca una vía crítica con el capitalismo, pero con características en las que se conjugan demandas de redistribución con demandas de reconocimiento.

Esta nueva izquierda surgida en 2015 tiene propuestas inequívocamente anticapitalistas, pero también un proyecto de cambio cultural muy centrado en la liberación sexual. Esta izquierda, con raíces antiguas, se encuentra con un escollo serio: la falta de un sujeto político de transformación social. La socialdemocracia y el comunismo tenían un sujeto político formado por las clases populares y trabajadoras, de un lado, y sectores de clases medias, de otro. Ambas propuestas ideológicas han centrado históricamente su proyecto político

en torno a la redistribución. La lucha contra la desigualdad económica ha sido un elemento clave tanto para el proyecto comunista como para el socialdemócrata. ¿A quién podía representar esta nueva izquierda, qué sectores sociales podían identificarse con ese proyecto radicalmente anticapitalista en sus inicios y rotundamente partidario de la libertad sexual después? Heredó el espíritu de los movimientos sociales como organizaciones democráticas, horizontales y participativas, con una fuerte crítica a los partidos tradicionales de izquierda, y así incorporaron a viejos supervivientes de la revolución de los setenta y a miembros adscritos ideológicamente a diferentes movimientos sociales. En España, esta izquierda renacida aglutinó a miembros de los partidos que estaban a la izquierda del Partido Comunista en la transición democrática, como el Movimiento Comunista, la Liga Comunista Revolucionaria, la Organización Revolucionaria de Trabajadores o el Partido del Trabajo de España, junto a algunos otros pequeños grupúsculos situados en esa misma órbita ideológica. Aunque en realidad este proyecto fue liderado por grupos de jóvenes universitarios.

El movimiento incorporó análisis de las recientes propuestas políticas que se estaban gestando en América Latina. Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, sobre todo, propusieron formas alternativas de articulación del poder y proporcionaron un nuevo modelo de análisis para la transformación social. Alejados un tanto de los postulados marxistas ortodoxos, pero, al mismo tiempo, inscritos en esa misma tradición, colocaron en el centro de su imaginario político el populismo. Su propuesta es conjugar el reconocimiento y la redistribución. Encontrar formas de articulación entre los partidos de izquierda y los movimientos sociales. Tal y como afirma Chantal Mouffe (2015: 262): “No se sabía cómo entender estos nuevos tipos de lucha y ello porque todos estos movimientos post-68 —como el feminista, el ecologista o los de minorías étnicas— no eran luchas tradicionales de la clase obrera. Existía entonces una tendencia a asimilarlos a la pequeña burguesía y a restarles importancia”. Lo importante, tal y como afirman Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, es abandonar el “esencialismo de clase” y reformular el proyecto socialista con otras identidades que se van rearticulando o articulando de nuevo: “No se trata únicamente de una cuestión económica, también hay otras demandas que considerar” (ibíd.: 263). Para Ernesto Laclau existe un “núcleo de clase”, pero rodeado de círculos concéntricos que constituyen la articulación hegemónica (Laclau, Osorio y Salazar, 2020). En el conjunto de esos círculos concéntricos, en los que se asientan reivindicaciones que no son explícitamente de clase, se encuentra el feminismo.

De modo que el sujeto de cambio social es múltiple, pues incorpora propuestas ecologistas, feministas, pacifistas, animalistas, LGTBIQ+, anticolonialistas, antirracistas y anticapitalistas; una compleja suma de propuestas y de identidades políticas. Sin embargo, en este proyecto de democracia, que Mouffe califica como agonista, “tiene lugar una lucha y confrontación entre proyectos políticos, [y] no se puede predecir cuál de ellos en concreto va a lograr establecerse como hegemónico. Esto siempre va a depender de las fuerzas políticas” (ídem). Más adelante, sostiene que “lo que requiere un proyecto de radicalización de la democracia es poder establecer una sinergia entre movimiento social y política institucional; esto es, partidos, Estado, Gobiernos, etc. Hay que encontrar maneras que permitan esta sinergia entre las luchas de los movimientos sociales y la lucha de los partidos” (ídem). Los modelos políticos que más se acercan a esta posición, explica en la misma entrevista Mouffe, son Syriza, en Grecia, y Podemos, en España. La propuesta de Laclau es la del populismo, que define así: “Es una forma de pensar las identidades sociales, un modo de articular demandas dispersas” para así construir el sujeto pueblo (ídem).

De todos estos movimientos sociales, que esta nueva izquierda estima que deben componer este nuevo sujeto de cambio social, el que tiene mayor capacidad de movilización, está más articulado políticamente y más repartido territorialmente es el feminismo. De hecho, ninguna manifestación ha logrado los niveles de movilización que ha alcanzado el feminismo español desde 2014 hasta ahora mismo. Desde El tren de la libertad en 2014 hasta el #SeAcabó en 2023, el movimiento feminista ha logrado unas cotas de movilización en las calles y en las redes sociales insólitas e inesperadas. Por eso, estratégicamente esta nueva izquierda tomará el feminismo como una seña de identidad ideológica fundamental, habida cuenta de que es la que más moviliza a la sociedad, la que tiene más historia y también una estructura que transita entre la articulación formal e informal, pero distribuida territorialmente.

Por lo tanto, el feminismo no solo se convierte en el nervio programático de este nuevo movimiento, sino que se transforma estratégicamente en la fuerza discursiva fundamental que articula su proyecto político. Confluyen razones tácticas y estratégicas a la hora de elegir el feminismo como discurso hegemónico. Desde el nombre de Unidas Podemos hasta el Ministerio de Igualdad puede atestigüarse el intento de sobredimensionar el discurso feminista en ese proyecto político. Esto hace que en ese grupo la militancia se autodesigne como feminista al mismo tiempo que pequeños sectores del feminismo se identifican con ese partido que se autoproclama feminista. La pregunta entonces

es: ¿dónde está el movimiento feminista? ¿Está fatalmente dividido en dos partes irreconciliables? Todo ello se va a convertir en una fuente inagotable de tensión para el feminismo, que rechaza verse fagocitado por un partido y que, al tiempo, reclama la autonomía de su movimiento. En consonancia con este proceso, aparecen dos agendas políticas, aunque no podemos afirmar que todas las reivindicaciones que asume esta nueva izquierda sean feministas. Se podría decir que poco a poco se van perfilando dos agendas, una dominada por las cuestiones de género, sexo y sexualidad, que denominaremos agenda de la sexualidad, y otra enraizada en la tradición feminista, articulada alrededor de la violencia sexual y la precarización del mercado laboral para las mujeres.

En otros términos, esta propuesta de un nuevo sujeto político de cambio social, este sujeto pueblo, es una suma compleja de intereses, en algunos casos identitarios, cuyo nervio ideológico subyacente es el anticapitalismo, mientras su envoltorio es el feminismo. Detrás de ello está tanto la legitimidad conquistada por el feminismo en la última década en el marco de la cuarta ola feminista como la dificultad de implementar políticas económicas anticapitalistas. Intereses electorales e impotencias políticas hacen que un sector de la izquierda elija el feminismo como vector ideológico fundamental de su programa político.

Al mismo tiempo que sucede todo esto, surgirá un nuevo actor político y un nuevo debate teórico. Hace su aparición, espoleado en el contexto español por esta nueva izquierda, el nuevo movimiento LGTBIQ+, alrededor de las reivindicaciones del movimiento trans. La argumentación es más o menos esta: una vez que gays y lesbianas han conquistado en Occidente cierta visibilidad y legitimidad, ha llegado el momento de que las personas trans construyan su propia voz política con el objetivo de obtener nuevos derechos. Así, se constituirá un movimiento pequeño desde el punto de vista cuantitativo, pero influyente desde el punto de vista mediático. Las reivindicaciones trans serán la cara visible de la agenda de la sexualidad que envolverán otras demandas como la regulación de la prostitución, la libertad de la pornografía o la legalidad de los vientres de alquiler².

Esta nueva izquierda respaldará y tomará como propias estas reivindicaciones relacionadas con la identidad sexual con el objetivo de fortalecer un sujeto político que se ve amenazado tanto por el desgaste del poder como por una base social y electoral que no es infinita. La aparición de este nuevo actor político tendrá como instancia de legitimación una teoría, la teoría queer, cuya aspiración será convertirse en el principal paradigma de la teoría feminista. El objetivo de la

teoría queer es llegar a ser una teoría amplia que lo mismo representa a las mujeres que a los hombres, lo mismo a gais y lesbianas como a personas trans. Su pretensión es que cualquier cuestión relacionada con las disidencias sexuales, con sexualidades no normativas o con el género pueda ser representada por este paradigma. De tal modo que la sexualidad, el género y el sexo se convierten en el centro no solo del movimiento LGTBIQ+, sino que también deben serlo del feminismo. En otros términos, el propósito de la teoría queer es convertirse en el marco teórico explicativo de este movimiento, así como en la nueva teoría con máxima capacidad explicativa para el feminismo.

Esta teoría sostiene que el género es una construcción social. Por tanto, la masculinidad y la femineidad se edifican socialmente, son creaciones culturales. Nada nuevo hasta aquí, pues el objetivo histórico y político del feminismo ha sido desactivar el género como una estructura simbólica y material de poder. Frente a este análisis, esta perspectiva propone el “descubrimiento” o la creación de nuevos géneros como fórmula alternativa al binarismo sexual que el feminismo quería neutralizar. Para la teoría queer, este binarismo es inaceptable por su carácter coactivo, pues determina una manera de ser y de comportarse socialmente. En la misma dirección, sostiene que el sexo no es una determinación biológica y anatómica, sino una elección individual. Los análisis de la teoría queer sobre sexo y género solo adquieren sentido desde la adhesión a la ideología de la libertad sexual. Para decirlo de otra forma: sin la androcéntrica revolución sexual, hoy no tendría la influencia cultural y política que tiene probablemente la teoría queer; sin la poderosa industria del canon de belleza, la cosmética y la cirugía plástica, expresión de una hipersexualización de lo femenino y de diversas formas de intervención del cuerpo, tampoco hoy estaría tan normalizada la posibilidad de “cambiar de sexo”. La teoría queer y la nueva izquierda, que han encontrado en esta teoría y en la reivindicación trans una forma de implantación social, así como el ensanchamiento de su sujeto político, no están proponiendo solo formas de legitimación y de humanización de las personas trans, sino una propuesta de debilitar la categoría de sexo, lo que desemboca en un cuestionamiento tanto de las causas profundas de la opresión de las mujeres —sexualidad y reproducción— como del sujeto político sobre el que se asienta el proyecto emancipador del feminismo. En definitiva, ciertos sectores de la izquierda y del colectivo LGTBIQ+ tienen como objetivo reducir el espacio político del feminismo y hacer irrelevante su agenda política.

El problema de la teoría queer, que gira en torno a la libertad de elección del sexo y del género, es que deja de prestar atención a la pobreza, la desigualdad

económica, la precarización del mercado laboral, la violencia patriarcal, el déficit de derechos (como el aborto) y las diversas modalidades de explotación sexual y reproductiva, entre otras cuestiones. La reflexión, pues, gira en torno a si el feminismo puede asumir la teoría queer como una teoría feminista cuando el sujeto para el que habla no son las mujeres; cómo va a ser funcional al feminismo una teoría que no conceptualiza la pobreza de las mujeres; ¿cómo va a servir a los intereses de las mujeres una teoría que no presta atención a la explotación sexual y reproductiva, sino que, al revés, la asume con la excusa del consentimiento; cómo va a respaldar el feminismo una teoría que no tiene conceptos para identificar la violencia patriarcal? La querrela entre feminismo y teoría queer no es solo un debate intelectual y político, sino también un proyecto de dar la vuelta al sentido político que ha tenido el feminismo en su historia. Solo así se puede entender la virulencia de este debate que ha alcanzado una dimensión neurálgica en nuestra vida intelectual.

El feminismo, en su andadura histórica, ha tenido y tiene que identificar fenómenos sociales patriarcales que no habían sido conceptualizados por la celeridad con la que aparecen y, por tanto, tiene que poner en pie nuevas vindicaciones y nuevas estrategias de lucha con el objetivo de desactivar esos nuevos fenómenos patriarcales que comienzan a colocarse en la estructura social y en la opinión pública. La tarea de conceptualización del feminismo no puede cesar, es inacabable, como en el caso de las teorías críticas de la sociedad, porque los sistemas de dominio se reajustan permanentemente a fin de garantizar su perdurabilidad. Para decirlo de otra forma, cuando el feminismo tiene su agenda pueden surgir, y de hecho surgen, nuevos problemas, nuevas vindicaciones, nuevas estrategias y nuevas teorías que a veces son narrados como vanguardia feminista. Sin embargo, la vanguardia consiste en colocar lo nuevo dentro de la tradición. Es la tradición la que convalida lo que es feminismo o lo que no lo es. Picasso revolucionó con el cubismo la pintura y la escultura, pero la tradición incorporó su obra, que, a su vez, se nutre de diversas tradiciones escultóricas y pictóricas, desde las africanas a las medievales o ibéricas. Con este argumento quiero subrayar que hay teoría feminista cuando las nuevas reflexiones se nutren de partes de esa tradición y ofrecen mayor profundidad y mejores respuestas a los grandes problemas a los que nos enfrentamos las mujeres. Ahora bien, la teoría queer no puede colocarse en la tradición feminista porque carece de propuestas emancipatorias para las mujeres y porque niega el sujeto político feminista. Es una teoría que pivota sobre el género, el sexo y la sexualidad. Su referente sociológico son hombres y mujeres y otros autodesignados géneros no binarios. Fuera de esos espacios, carece de

proyecto político.

En otros términos, esta nueva (y a la vez, vieja) izquierda ha encontrado en la teoría queer y en el movimiento LGTBQ+ un nuevo marco teórico de legitimación de su propuesta de liberación sexual y un nuevo actor colectivo al que añadir a su proyecto político. Lo que parecía una propuesta armónica, se ha convertido en una lucha política e intelectual del feminismo que no acepta ser fagocitado por un proyecto político que no es suyo ni tampoco acepta reducir su programa a un asunto de libertad sexual. El feminismo rechaza que el macrosujeto pueblo absorba un movimiento emancipatorio que se ha caracterizado, como su condición de posibilidad, por construir su autonomía política y su marco cognitivo para entender y transformar la realidad patriarcal.

Hay que señalar también que las diferencias políticas, diferencias de fondo entre el movimiento feminista y el movimiento LGTBQ+ nada tienen que ver con la situación de vulnerabilidad de las personas trans. El feminismo ha sido históricamente solidario con las minorías sexuales. Como señalaba Celia Amorós, en coherencia tendríamos que ser socios preferentes. Pero la categoría de socio parte del supuesto de movimientos sociales diferentes con agendas diferentes y con sujetos políticos diferentes. Este es el problema fundamental para el feminismo: la exigencia de que asumamos una agenda que no es la nuestra, disolvamos nuestro sujeto para constituir otro de naturaleza política diferente y compartamos nuestros espacios y recursos. Lidia Cirillo (2007) explica que el feminismo nace, se consolida y se renueva a través de un recorrido de autonomización intelectual y psicológica de las mujeres, “a veces lento y tortuoso, pero irrenunciable”. Pues bien, ese es el recorrido que deben hacer todos los grupos oprimidos que aspiran a poner en pie políticas de cambio social y a intervenir en el espacio público-político. La autonomía política no es una conquista solo de las mujeres en el marco del feminismo, debe serlo también del movimiento LGTBQ+. Como lo es y ha sido de todos los movimientos críticos.

Manifiesto de un feminismo para el 99%

Esta propuesta de la nueva izquierda, que ha hecho del feminismo un elemento

central de su proyecto político, ha encontrado en el libro *Manifiesto de un feminismo para el 99%* el material ideológico de su programa. En su prefacio ya explican las autoras con meridiana claridad la necesidad de reimaginar la justicia de género de una forma anticapitalista frente a la “dominación de la igualdad de oportunidades”. El feminismo para todo el mundo es un feminismo anticapitalista. Sin embargo, lo es en abierta polémica con lo que este manifiesto denomina feminismo liberal, al que Nancy Fraser califica como “criada del capitalismo”. El enemigo no es solo el capitalismo, sino también ese feminismo corporativo o feminismo del microcrédito que entró en crisis a partir de la derrota de Hilary Clinton (Arruzza, Bhattacharya y Frase, 2019). Para las autoras, el feminismo liberal es parte del problema porque propone una visión de la igualdad centrada en el mercado. De hecho, sostienen que el feminismo liberal subcontrata la opresión con mujeres migrantes, es elitista e individualista. Es el feminismo de las mujeres con poder (íbid.: 16).

El modelo que inspira este manifiesto es la huelga feminista que organizó el feminismo español en 2017: “En resumen, el feminismo de la huelga de las mujeres anticipa la posibilidad de una nueva fase sin precedentes de la lucha de clases: feminista, internacionalista, ecologista y antirracista” (íbid.: 12). El interés de esta huelga y de esta práctica feminista, a juicio de las autoras del manifiesto, es que pone el foco en el mayor gasto público en los servicios sociales. Es decir, las pensiones, la educación o la salud deben ser objeto de la lucha feminista.

El problema de la injusticia de género (y del resto de las injusticias) lo causa el capitalismo porque el neoliberalismo está remodelando la opresión de género. El *Manifiesto de un feminismo para el 99%* abraza la lucha de clases y la lucha contra el racismo institucionalizado. Su objeto de preocupación son las mujeres racializadas, migrantes o blancas; cis, trans o de género no conforme; discapacitadas, pobres y de clase trabajadora; amas de casa o trabajadoras sexuales (íbid.: 18). La argumentación lleva a las autoras a subrayar que “el aborto legal significa poco para las mujeres pobres y de clase trabajadora que no tienen ni medio para pagarlo ni acceso a las clínicas que lo procuran. La justicia reproductiva exige, al contrario, atención médica libre, universal y gratuita, así como el fin de las prácticas racistas y eugenésicas de la profesión médica” (ídem). Toda esta cadena de reflexiones conduce a las autoras a afirmar que este análisis amplía la lucha de clases. O, dicho de otro modo, “la lucha de clases incluye las luchas por la reproducción social” (íbid.: 25).

En la tesis 6 (ibíd.: 29) analizan el problema de la violencia de género en el que explican que sus raíces se encuentran en “un sistema de poder jerárquico que fusiona género, raza y clase”. Más adelante subrayan que no se puede poner fin a una forma de violencia, en este caso a la de género, sin poner fin a las demás. También destacan que la violencia es inherente a las sociedades capitalistas y que se sostienen gracias a la suma de coacción bruta y consentimiento construido. Ahora bien, sin negar la existencia de la violencia de género, rechazan la criminalización y el castigo. La solución no son las respuestas policiales ni el feminismo carcelario. La respuesta es crear alternativas para las supervivientes de violencia.

La raíz del problema es el capitalismo, la “coacción silenciosa del mercado” (ibíd.: 48). Tanto el racismo como la opresión de género o el imperialismo son partes integrantes de la lógica capitalista. En la misma dirección, subrayan la capacidad del sistema para fagocitar las reivindicaciones de las minorías sexuales. También en el mercado la disidencia sexual encuentra su nicho como fuente de imágenes publicitarias atractivas, líneas de productos, estilos de vida y placeres envasados. El sexo vende en la sociedad capitalista y el neoliberalismo lo comercializa en “diferentes sabores” (ibíd.: 35).

El aspecto central del manifiesto es la reflexión de fondo sobre la reproducción social. Su punto de partida en esta argumentación es la existencia de una “relación tormentosa entre salario y vida”. La reproducción social incluye las actividades que sustentan los seres humanos como seres sociales con cuerpo. Como dicen las autoras, la reproducción social es la creación de personas: “¿Qué tuvo que hacer la trabajadora antes de llegar al trabajo? ¿Quién le preparó su cena, quién hizo su cama y le alivió la angustia para poder volver al trabajo un día agotador tras otro?, para más adelante añadir “el trabajo de hacer personas siempre ha estado relacionado con las mujeres” (ibíd.: 55).

Hay una crisis estructural de los cuidados que exige una reorganización masiva de la relación entre producción y reproducción, y que tiene que ser protagonizada por movimientos comunitarios de base por la vivienda, la salud, la seguridad alimentaria e ingresos básicos, migrantes, trabajadoras domésticas y empleadas en servicios públicos (ídem). Para resolver la tensión entre salario y vida se han puesto en pie cadenas globales de cuidados. A juicio de las autoras, el mecanismo es que mujeres con más recursos contratan a mujeres migrantes con escasos recursos para compatibilizar su trabajo en el mercado laboral con el que realizan en el ámbito doméstico.

Ante esta fase histórica de continuas agresiones del capital financiero a la mayoría de la población, enfatizan tres cuestiones: la primera es acabar con la barbarie que es el capitalismo y así poner fin a la opresión de género con sus formas modernas de sexismo. En segundo lugar, este objetivo requiere unir fuerzas por parte del feminismo con otros movimientos anticapitalistas, extendidos por todo el mundo: movimientos ecologistas, antirracistas, antiimperialistas, LGTBIQ+, sindicatos... La alianza tiene que ser con todas las corrientes anticapitalistas de la izquierda y con todos los movimientos críticos con el capitalismo (ibíd.: 51). En tercer lugar, ¿cómo debe reconstituirse el feminismo para servir a este fin que no es otro que acabar con la barbarie neoliberal? Este feminismo no puede limitarse a “cuestiones femeninas” (ibíd.: 18). Y tiene que alejarse del feminismo liberal porque es un importante obstáculo en el proyecto emancipador que se dibuja en este manifiesto. Ese feminismo corporativo está huérfano de aspiraciones utópicas y revolucionarias, y se ha acomodado a la cultura política liberal dominante (ibíd.: 55). El renacimiento del feminismo marxista puede ayudar a alcanzar el objetivo político que tiene que jugar el feminismo en el siglo XXI. Para ello tiene que librarse del reduccionismo de clase de la izquierda y del neoliberalismo progresista. La solución vendrá de un universalismo que se fundamente en la multiplicidad de luchas que se gestan en la parte de abajo del sistema social. El universalismo que proponen las autoras de este manifiesto es un universalismo antineoliberal.

¿Cuál es el subtexto del Manifiesto de un feminismo para el 99%?

El objetivo de este manifiesto, que pretende ser el nuevo, genuino y verdadero feminismo, parece ser más bien el de contribuir a la creación del sujeto político de la nueva izquierda y dotarlo de argumentos para así fundamentar y legitimar sus propuestas anticapitalistas. Esta nueva izquierda que surge en 2015, huérfana de sujeto político de cambio social, encuentra en un grupo de intelectuales de América Latina y de Estados Unidos una reflexión teórica sobre la búsqueda posible de ese nuevo y contradictorio sujeto político. Suma de movimientos sociales, suma de actores colectivos y con una manifiesta tendencia a sumergirse en las políticas de la identidad. El Manifiesto de un feminismo para el 99% es la respuesta a las demandas de la nueva izquierda anticapitalista para

proporcionar argumentos a la deseada creación de un macrosujeto “atrapalotodo”. La narrativa de esa izquierda radical necesita complementariamente una narrativa feminista. Una izquierda populista necesita un feminismo populista (Orozco y Zapata, 2021). ¿Cómo podría obtener el sujeto pueblo legitimación sin las mujeres, sin el feminismo, sin el 51% de la población? Esa nueva izquierda se presenta con un análisis que parte del supuesto de que la estratificación fundamental está marcada por los muchos de abajo y los pocos de arriba. La izquierda debe dar respuesta a los de abajo que son la mayoría, quizá el 99%. Y el manifiesto se presenta como una herramienta política y analítica al servicio también del 99% de las mujeres. Porque la mayoría de ellas, el 99%, es receptora de todas las brutalidades del capitalismo neoliberal. Parece que solo al 1% no está dirigido el manifiesto. Sin embargo, “el feminismo de una izquierda anticapitalista no puede referirse solo a las necesidades y a las aspiraciones de las mujeres proletarias, sino que debe hacer suyas las aspiraciones de las mujeres en su conjunto” (Cirillo, 2007). Por tanto, al análisis de los de arriba y los de debajo de la izquierda le es correlativo el de las de arriba y las de abajo. Por eso, este manifiesto es populista, porque simplifica la estratificación social y las complejidades materiales de la estratificación patriarcal. Quizá este texto está en el origen de esa propuesta de “feminismo para mayorías”. Partir del supuesto de que las mujeres somos idénticamente explotadas, oprimidas y discriminadas por el capitalismo neoliberal es una simplificación intelectual que asombra. Igualar en estos términos a mujeres de clase media y a quienes viven en el interior de la pobreza extrema es un análisis débil. El capitalismo neoliberal daña, pero no a todas por igual. Y también daña el sistema patriarcal que ha articulado formas específicas de estratificación y usa la violencia patriarcal para someter a las mujeres.

La lúcida crítica de Fraser de hace años a las políticas del reconocimiento, de la identidad y al relativismo cultural se ha transformado en una propuesta subordinada a la lucha contra el capitalismo neoliberal. Propone un giro “populista” en el feminismo:

Ahora tenemos este nuevo tipo de activismo que es antiausteridad, que defiende los estándares de la vida de una forma más amplia, que se interesa por los derechos los migrantes, sobre la situación de las mujeres trabajadoras, las de color... Cuando escribimos el Manifiesto de un feminismo para el 99% queríamos promover ese nuevo giro del feminismo. Lejos del liberalismo

individualista y más cerca de las preocupaciones de la gran mayoría de mujeres y también de hombres (Fraser y Sánchez, 2019).

El imaginario de la igualdad que reclama Fraser no es un imaginario frente a la desigualdad estructural del sistema patriarcal, sino frente a la desigualdad que impone el capital. Si el sistema de opresión al que hay que combatir es el capitalismo, entonces el sujeto de cambio social feminista necesariamente ha de cambiar y transformarse en un sujeto múltiple, amplio y formado por hombres y mujeres. Fraser se ha sumergido así en el paradigma de la redistribución en clave de la izquierda más que en clave feminista.

Si, como afirman sus autoras, existe la opresión de género, rehúyen en cambio hablar de opresión patriarcal y también de sexos, parece pertinente la pregunta de qué dominio causa dicha opresión. Su respuesta, sin embargo, no sale de los límites del capitalismo, el sistema de dominación, concebido como una macroestructura omnipotente, al que remiten como su causa el resto de las opresiones. El sistema capitalista se explica como una realidad inmanente con capacidad explicativa y política capaz de dar cuenta tanto de la desigualdad del racismo como del sistema patriarcal y colonial o el de las disidencias sexuales. A un sistema tan totalizador en su poder de explotación le corresponde una teoría específica, totalizadora también que, por supuesto, no es otra que un marxismo convenientemente renovado y depurado de aquello que no es funcional al manifiesto, como lo es, por ejemplo, la abolición de la prostitución. Por eso, proponen el marxismo como la teoría idónea para comprender la desventaja social de las mujeres. Dónde colocar entonces la teoría feminista es algo sobre lo que no se responde en un manifiesto que se autodefine como feminista pero que no lo es. El pensamiento crítico marxista interesadamente corregido es una teoría útil para justificar a todos aquellos actores colectivos que componen el sujeto pueblo a partir de un incontenible esencialismo de clase.

Con esta conceptualización y con el objetivo de fundamentar su proyecto político, es necesario hurtar la existencia de otro dominio, el patriarcal. El manifiesto desdibuja el dominio masculino, ocultando sus causas, silenciando sus raíces y atribuyendo sus efectos al capitalismo. El patriarcado no es conceptualizado como una realidad sistémica con una base material y que, por ello mismo, puede ser analizado en su inmanencia.

La ausencia de la categoría de patriarcado en este manifiesto significa la negación de la existencia de un sistema de dominación específicamente masculino, incluso como intersección con otros sistemas de poder y con otras discriminaciones. No hay intersección, sino subsidiaridad. Sin embargo, es coherente el silenciamiento de este concepto porque si negamos el patriarcado como sistema de dominación, nos vemos en la situación de tener que negar también la existencia de un sujeto político específico para combatir las injusticias patriarcales. Es indiscutible que están entrelazados tanto los entramados institucionales y culturales de los sistemas de poder como las luchas que responden a esas prácticas de dominio. Pero si se prescinde del opresor, también necesariamente del oprimido.

Los varones no existen en este manifiesto. Son los grandes ausentes. Carecen de responsabilidad, como genérico dominante, en la opresión de género. Se ocultan las relaciones de poder patriarcal que solo existen como un fenómeno subsidiario a la jerarquía de clase. Como explican en la tesis 6, la raíz de la violencia de género es la vulnerabilidad económica, profesional, política y racial de las mujeres. ¿No tendrán algo que ver los varones, como genérico dominante, con la “vulnerabilidad” de las mujeres? ¿Y con su desigualdad? ¿Dónde están los varones en este manifiesto? ¿No tienen ninguna responsabilidad a pesar de que las agresiones físicas y sexuales son masculinas? ¿No son los feminicidios y los abusos sexuales perpetrados por hombres? La exaltación del capitalismo como dominio global, omnímodo e inmanente oculta la existencia de otras hegemonías, difumina la dominación masculina y desresponsabiliza a los varones individual y colectivamente de la opresión a las mujeres. Uno de los problemas fundamentales de este análisis es silenciar la existencia de un dominio masculino sistémico que puede identificarse, tal y como señala Amorós, por los efectos que produce sobre las mujeres. Ocultar el dominio masculino es la condición de posibilidad para convertir al neoliberalismo en la causa fundamental de la opresión de género. En el transcurso de este manifiesto se va perdiendo poco a poco el sujeto político feminista hasta desaparecer por completo, subsumido en luchas políticas generales. Y del mismo modo que se desvanece el sujeto político feminista, desaparece la posición de hegemonía social de los varones. No deja de ser significativo que el feminismo populista proponga acercarse “a la gran mayoría de hombres” (Fraser y Sánchez, 2019). Quizá también al 99%.

¿A quién beneficia esta interpretación que se coloca fuera de la historia del feminismo y que rechaza la tradición y que vuelve a repetir el argumento de la

contradicción secundaria frente a la contradicción principal, que es la clase? El Manifiesto de un feminismo para el 99% es una propuesta para dotar de legitimidad política al proyecto anticapitalista sacando rédito de las luchas políticas feministas, la creación de nuevos derechos, así como su inequívoca capacidad civilizatoria. Es una propuesta, en definitiva, de despolitización del feminismo y de disolución de su autonomía política. Nuevas ropas para viejos problemas. Subordinar la opresión patriarcal a la opresión de clase está lleno de significados: ocultar el sistema patriarcal, convertir al capitalismo en el responsable fundamental y último de la subordinación de las mujeres, desresponsabilizar a los varones y depositar toda su responsabilidad individual y colectiva en un sistema distinto al dominio masculino, hacer a las mujeres responsables de luchas que no son suyas en cuanto feministas, sino propias de otros movimientos, abdicar del sujeto político del feminismo... En realidad, este manifiesto exige al feminismo que se haga cargo de las demandas de la nueva izquierda y que disuelva las suyas, por secundarias, en favor de las fundamentales que son las originadas por el nuevo capitalismo.

De otro lado, hay una propuesta de que el feminismo se coloque como vanguardia de la lucha anticapitalista defendiendo la salud, las pensiones y la educación como luchas específicamente feministas (Orozco y Zapata, 2021). Sin embargo, el feminismo no puede hacerse cargo de todas las luchas ni cargar sobre sus hombros con la injusticia de clase; más bien, le corresponde analizar y luchar contra la política sexual y patriarcal profundamente arraigada en el sistema educativo, de salud o en el sistema público de pensiones. La izquierda no ha acabado de comprender que en cada una de las realidades sociales está profundamente arraigada la jerarquía patriarcal. Y que es esta jerarquía la que el feminismo está destinado a derrotar.

El argumento de que el feminismo se haga cargo de las injusticias económicas causadas por el capitalismo neoliberal es, en realidad, una proyección de la concepción patriarcal de las mujeres como cuidadoras universales. Las mujeres como sujeto múltiple frente al capitalismo es una proyección ideológica de las mujeres como cuidadoras múltiples. El problema central que detectan las autoras de este manifiesto en la opresión de las mujeres es el de la reproducción. Manifiestan que la reproducción está relacionada con las mujeres y utilizan el trabajo gratuito que realizan en el hogar —concepto nunca utilizado en este manifiesto— para argumentar la contradicción entre producción y vida, y señalar la necesidad de reorganizar la totalidad del sistema. Las autoras consideran que el núcleo fundamental de la desigualdad es el profundo desequilibrio entre los

trabajos de producción y reproducción. Estiman que la producción, el trabajo que tiene lugar en el mercado laboral, arrasa con las vidas de los individuos, hombres y mujeres, y deja a la intemperie la vida misma, que es la que tiene lugar en el ámbito de la reproducción. De modo que es fundamental la reorganización de estos dos espacios para humanizar la vida. Ahora bien, humanizar este profundo desequilibrio no solo pasa por reducir la jornada laboral, sino también por compartir las responsabilidades reproductivas y de cuidados. Sin embargo, las autoras no se pronuncian a este respecto. Su afirmación más feminista es que la reproducción está relacionada con las mujeres.

Por otra parte, no deja de ser llamativa la observación que hacen sobre el aborto como una vindicación que carece de interés político feminista porque no afecta a las mujeres pobres, puesto que, aunque sea legal, hay que pagarlo, es indiferente para las mujeres sin recursos. Esta observación tan desubicada, tan antifeminista, pone encima de la mesa que este manifiesto está dirigido a un contexto muy específico, el estadounidense. Y, además, muestra indiferencia por las grandes luchas feministas a favor del control reproductivo por parte de las mujeres. ¿Desconocen que en su mismo continente, en Latinoamérica, la lucha de las mujeres por la legalización del aborto ha sido crucial en la última década y que son escasos los países que lo permiten? ¿Desconocen que son mujeres pobres las que acaban en la cárcel por abortar, a veces, incluso, a causa de abortos espontáneos? El resto de las mujeres del mundo, sus situaciones de vulnerabilidad, pobreza y falta de control reproductivo y sexual sobre sus vidas permanecen ausentes de este texto. Como señalan Teresa Orozco y Martha Zapata (2021): “Otro momento de amnesia histórica que está presente en el manifiesto es que, dentro de su metanarrativa, no aparece una gran parte de las movilizaciones feministas y de mujeres del sur global”. Estas autoras se preguntan si las protestas contra la violencia de género, la misoginia, los regímenes religiosos reaccionarios, la lucha contra las políticas antiaborto, contra los feminicidios o el sexismo cotidiano pueden asimilarse exclusivamente a la protesta anticapitalista.

También es significativa la ausencia de una mirada sobre el poder que no esté dirigida a criminalizar el feminismo liberal por poner el foco, entre otros lugares, en los espacios de poder. En realidad, tienen un problema conceptual que hace pensar que no conocen ni la historia ni las luchas feministas. Quizá es una amnesia interesada. Confundir el feminismo liberal con aquellas mujeres que ocupan altos puestos de poder y a eso calificarlo como feminismo liberal es de

una ignorancia difícil de entender. Oponer al techo de cristal el suelo pegajoso parece un acto de mala fe. El feminismo liberal estadounidense, que parece que es el único referente sociológico crítico que manejan, encabezó la lucha por la reforma de la Constitución, introduciendo la Enmienda de Igualdad de Derechos, pero también por la legalización del aborto, por la igualdad en el mercado laboral y por los permisos de maternidad, entre otras luchas políticas.

¿Consideran que el techo de cristal solo se encuentra en Wall Street o en las cúpulas de las grandes corporaciones? ¿No conceptualizan el techo de cristal en la universidad, en las pequeñas, medianas y grandes empresas? ¿En el poder político o en el cultural? ¿No son el techo de cristal y el suelo pegajoso las dos caras de la misma moneda? El manifiesto está interesado en las relaciones de poder entre los de arriba y los de abajo y, sin embargo, tal y como señala Lidia Cirillo (2017), “comprender el feminismo significa en primer lugar comprender la naturaleza de las relaciones de poder entre hombres y mujeres”. No deja de ser asombroso que un manifiesto que se autodefine como feminista deje fuera el análisis de las relaciones de poder entre los sexos.

No deja de resultar extraño que autoras que militan en las filas de los pensamientos críticos no se pregunten por la correlación de fuerzas y por el decisivo papel que juegan los poderes democráticos en la desactivación de la desventaja social de las mujeres. ¿Se puede derrotar el capitalismo sin disputarle el poder también desde el poder político? No se conceptualizan las relaciones de poder entre hombres y mujeres ni en el ámbito privado-doméstico ni en el público-político. Paradójicamente, habían sido analizadas una década antes por Nancy Fraser (2009), una de las autoras de este manifiesto.

Sin embargo, el desconocimiento del feminismo liberal es una metáfora de la elusión de la tradición intelectual y política feminista. Ni el feminismo radical ni el materialista ni el decolonial ni los feminismos negros, entre otras teorías feministas, tienen ningún papel a efectos de interpretar la desigualdad entre hombres y mujeres. La única teoría a la que parecen apelar es al marxismo feminista, que no al feminismo marxista, quizá porque es la única que es funcional a su análisis crítico del capitalismo y se mantiene ajena al dominio patriarcal. Solo en un momento aparece el nombre de Alejandra Kollontai. Aunque reivindican su pensamiento marxista, ocultan su insobornable posición abolicionista de la prostitución. Flora Tristán, Rosa Luxemburgo y Clara Zetkin tienen posiciones inequívocamente abolicionistas de la prostitución. Quizá por eso no son mencionadas.

Sin embargo, el tema del poder lleva a una de las cuestiones que, a mi juicio, es esencial para comprender el sentido de este manifiesto. Parto de la idea de que las autoras no tienen como objetivo fundamental reflexionar sobre los supuestos teóricos, estratégicos o tácticos del feminismo, sino, más bien, persuadir al feminismo de cuál debe ser el papel que debe tener en el interior del único sujeto múltiple que, en su opinión, puede hacer frente al capitalismo más brutal de los siglos XX y XXI. Es plausible pensar que esta nueva izquierda está planteando un desafío a la vieja izquierda socialdemócrata por su incapacidad para poner límites a las políticas de austeridad. Sin embargo, ahí no se habla de la socialdemocracia, se critica al feminismo liberal, que sería la rama socialdemócrata de la izquierda demócrata. En realidad, el feminismo liberal, convenientemente falseado, es el objeto transaccional entre la nueva y la vieja izquierda, entre la más moderada y la más radical. La nueva izquierda utiliza al feminismo liberal para criticar no abiertamente a la socialdemocracia, al partido demócrata, en el que esta nueva izquierda tiene que moverse y hacer valer sus posiciones. ¿Para qué enfrentarse al aparato demócrata con el que probablemente tengan que negociar más adelante, si pueden hacerlo con las mujeres feministas que militan en su interior y no tienen posiciones de poder consolidadas en el aparato? La pregunta es por qué utilizar este viejo recurso y criminalizar una tradición feminista que ha luchado por el derecho al aborto, que ha impugnado el trabajo gratuito de las mujeres o que ha vindicado la distribución paritaria del poder.

La objeción decisiva que inhabilita este texto como feminista es la ceguera que no les permite ver que todas las mujeres, incluidas las del 1%, son potencialmente objeto de la violencia masculina. Y que todas son objetualizadas en las industrias culturales y audiovisuales por diferentes motivos y que esa objetualización es el paso previo a su mercantilización. Si hiciesen este análisis, el manifiesto se vendría abajo porque tendrían que reconocer la existencia de un sistema patriarcal que coexiste y está entremezclado con el capitalismo neoliberal. Si esto fuese así, la lucha se fragmentaría y no se podría construir un bloque homogéneo contra el capitalismo. Las mujeres podríamos “distraernos” pensando en nuestra lucha “subsidiaria”. Es posible que las autoras teman que las fuerzas históricas reactivas intenten dividir ese bloque que trata de derrotar políticamente al capitalismo. Un miedo o un recelo que puede estar justificado, pero el silenciamiento de una opresión carece de sentido político e histórico.

CAPÍTULO 6

DE 'LAS OTRAS' AL 'NOSOTRAS'

Diversidad y desigualdad entre las mujeres

Desde que hace su aparición la teoría queer en el escenario intelectual y académico, con su análisis de que el género, el sexo y la sexualidad son construcciones sociales y, por tanto, susceptibles de ser modificadas, se ha intensificado el debate sobre lo que es una mujer. Para este paradigma el sexo, el género y la sexualidad están inscritos en un mismo universo de sentido. Son tres realidades que nos preexisten discursivamente y son asignadas sin la participación del sujeto, que simplemente tendrá que cargar con un peso que no ha elegido. Butler, desde un constructivismo radical, da la espalda a la materialidad de los sexos. Niega el hecho biológico y anatómico y, en consecuencia, desactiva las características sociales que dan forma a esa realidad material.

El análisis de la teoría queer pone en cuestión la propia idea de hombre y la de mujer, es decir, cuestiona el binarismo sexual. Sin embargo, el debate, en su práctica totalidad, se ha articulado alrededor de la negación o de la afirmación de la existencia de las mujeres como sexo. La biología y la anatomía de los hombres, por el contrario, no están en el centro de este debate.

Este análisis epistemológico que despliega Judith Butler se ha desarrollado sobre otras ideas anteriores que tuvieron un enorme impacto en el feminismo. La idea de diversidad entre las mujeres, en el contexto de las políticas del reconocimiento y de la identidad, ha sido el punto de partida que le ha servido a Butler para argumentar que no existe una realidad inmutable, el sexo, y otra dinámica, cambiante y cultural, el género. Ambas son el resultado de regímenes y dinámicas de poder que preexisten y construyen al propio individuo. La teoría queer, hija de la posmodernidad, rechaza las totalidades. Ya no solo existe diversidad entre las mujeres como género debido a distintas variables sociales, culturales, raciales y sexuales, sino que también alcanza a su subjetividad haciendo posible y legítima la no congruencia entre sexo, género y sexualidad. La diversidad opera en el interior de la propia individualidad. Para Butler, tanto

en los grupos sociales como en los individuos no solo es una realidad, sino que tiene un carácter normativo. Al análisis epistemológico de esta filósofa le es correlativo la existencia de una minoría sexual que impugna cualquier determinación material en el terreno de los sexos. La disputa entre feminismo y teoría queer está originada en que al proponer la desactivación radical del binarismo sexual, niega las consecuencias políticas que tiene la materialidad del sexo para las mujeres (Butler, 2001).

La cuestión del reconocimiento, las diferencias y la diversidad entre las mujeres se convertirán en una reivindicación central para algunos sectores feministas. “Esto ocurrió especialmente a partir de los años ochenta, cuando las feministas negras, chicanas y lesbianas criticaron al feminismo hegemónico por no contemplar sus diferencias y no sentirse representadas en un feminismo que ellas afirmaban que estaba centrado en la mujer blanca, occidental, heterosexual y de clase media” (Posada, 2023: 55). A partir de ahí, Fraser (2008: 188) explica que el feminismo “quedó atrapado en la órbita de la política de la identidad”. En otros términos, sostiene que “quedó atrapado porque el paradigma del reconocimiento eclipsó el paradigma de la redistribución, es decir, eclipsó las urgencias de la igualdad” (Posada, 2023: 55).

La imparable idea de diversidad que se impone en el feminismo se organiza alrededor de la tesis de que las diferencias y desigualdades entre grupos de mujeres son tan marcadas que exigen perspectivas analíticas, políticas y estratégicas distintas para cada grupo. La separación tan radical entre los grupos de mujeres y la política de interpelación de colectivos feministas que no habían podido influir en el movimiento feminista, considerado como feminismo hegemónico, se ha convertido en una fuente de disenso político. El argumento de impugnación ha sido el de los privilegios que algunos grupos de mujeres tienen respecto a otros. En esta argumentación, la interpelación se dirige de unas mujeres a otras, poniendo muy a menudo más énfasis en la responsabilidad de los grupos de mujeres que en las propias estructuras patriarcales. Esta lógica analítica y política es la que recorre el Manifiesto de un feminismo para el 99%, que hace responsable al feminismo liberal de los obstáculos para acceder a la igualdad.

Colocar la idea de los privilegios en el universo feminista responde a la insatisfacción de colectivos de mujeres que no se sentían representados en el movimiento. Esta es una objeción que responde a la lógica política. Cuando un grupo de mujeres, o cualquier otra agrupación relacionada con otro movimiento

social, no ha estado en el interior del movimiento feminista se ha preguntado por qué han llegado tan tarde y si la responsabilidad ha sido del movimiento o de ellas mismas, de su falta de autoorganización. La hipótesis de Anne Phillips (1998) es que la presencia de mujeres en un espacio de poder o de influencia exige que ellas mismas hagan políticas de la presencia dentro del espacio en el que quieren estar. Sin embargo, el argumento de los privilegios responde también a otros intereses: el de tensar el discurso para conquistar la hegemonía del movimiento. El resultado ha sido estratégicamente funesto, pues ha introducido conflictos inútiles en el feminismo en momentos de fuerte reacción patriarcal.

El consentimiento sexual ha de ser analizado a partir de distintos y contradictorios elementos de análisis, pero uno de ellos es el de la diversidad en el interior del genérico femenino. El consentimiento sexual, como hemos visto, lo otorgan las mujeres, prueba de su posición estructural de subordinación. ¿Pueden consentir todas o no puede consentir ninguna debido a las coactivas estructuras patriarcales? ¿Está el consentimiento relacionado con la diversidad de posiciones objetivas y subjetivas de las mujeres? ¿Hay grupos de mujeres que tienen capacidad para otorgar el consentimiento mientras otros no tienen ningún margen de maniobra para hacerlo? Esta diversidad no solo alcanza a los grupos de mujeres, sino que también existe dentro de los propios grupos a los que pertenecen.

Nos preguntábamos anteriormente si el feminismo tenía que impugnar la legitimidad del consentimiento sexual debido a que las estructuras simbólicas y materiales del poder patriarcal tienen efectos de violencia sobre las vidas y las subjetividades de las mujeres. La idea de consentimiento sexual no es impugnabile si nuestro análisis parte del supuesto neoliberal, y compartido por un sector de la opinión pública, sobre todo masculino, de que en sociedades como las nuestras, las occidentales, la libertad e igualdad entre hombres y mujeres es una realidad de facto. Sin embargo, si aplicamos un análisis crítico-feminista, nos encontramos con un retrato bien distinto. Si aceptamos que la desigualdad entre hombres y mujeres es constitutiva de todas las sociedades patriarcales, aunque no siempre con las mismas características ni en el mismo grado, debemos aceptar la universalidad del patriarcado, aun cuando sea necesario historizarlo y sociologizarlo para así alejarlo del esencialismo. Si aceptamos la existencia de la jerarquía de género, es preciso pensar críticamente la idea de consentimiento sexual.

Para evaluar la validez y la legitimidad del consentimiento sexual, este ha de ser contrastado con el grado de libertad y de igualdad del genérico al que pertenecen quienes deben otorgar su consentimiento. El hecho de que el consentimiento sexual sea una categoría y un mecanismo político que se aplica solo a las mujeres revela que solo ellas son objeto de la violencia masculina y solo ellas sufren el allanamiento cultural y material de sus cuerpos. Por tanto, el consentimiento es un emplazamiento privilegiado y un mecanismo de inteligibilidad para evaluar el grado de subordinación de las mujeres en el ámbito sexual y en el de las relaciones íntimas y emocionales con los varones, así como las posibilidades para combatirlo, detenerlo o frenarlo. La propia idea de consentimiento sexual adquiere sentido en una sociedad jerarquizada por sexos.

Ahora bien, si todas las mujeres estamos sometidas al dominio masculino, no todas lo estamos en la misma medida ni de la misma forma. La complejidad del genérico mujeres está vinculada a la clase social, a las prácticas culturales de cada sociedad, a la pertenencia racial y cultural, a la orientación sexual, a la educación y la cualificación profesional, a la vida en ámbitos rurales o urbanos o a sociedades en las que son fuertes los mecanismos de control social, a sociedades que históricamente han resuelto sus conflictos pacíficamente o a través de las guerras, entre otros muchos factores que condicionan las biografías femeninas. Todos ellos intervienen en la plausibilidad del consentimiento sexual. Quien vive situaciones de dominio muy marcadas tiene menos oportunidades de consentir que quien vive una dominación más débil. Por tanto, habría que analizar todos esos factores, que relacionados entre sí, darán lugar a vidas más o menos libres. El grado de libertad de las mujeres determina la legitimidad del consentimiento. Pero la libertad es una realidad vacía sin igualdad. Sin ella, la libertad se convierte en una realidad formal que se transforma en servidumbre. Por lo tanto, para evaluar el consentimiento es preciso tener en consideración la desigualdad económica, cultural y social de las mujeres.

Señalaba anteriormente que el contexto en su múltiple complejidad es determinante para examinar la validez ética del consentimiento sexual. Ahora bien, como afirma Catharine MacKinnon, los contextos son siempre desiguales porque todos ellos están atravesados por relaciones patriarcales de poder y en los que, por tanto, los hombres no son socializados en la reciprocidad emocional, sexual y afectiva. Sin embargo, la variedad de contextos tiene que tener algún impacto en la evaluación del consentimiento sexual. Hay mujeres que carecen de la posibilidad de consentir, pero hay otras que en determinados momentos y en el

marco de algunas relaciones aumentan su capacidad de otorgar el consentimiento.

Las ‘otras’

Al mismo tiempo, junto a esos contextos de desigualdad, existe un conjunto de mecanismos ideológicos y prácticos que tienen como objetivo mostrarnos a las mujeres como una identidad en el imaginario colectivo, como un grupo compacto que comparte características comunes y esenciales que hacen que cada mujer sea una réplica de las demás, un bloque ontológico, según Celia Amorós, que nos hace indiscernibles. “El” hombre es el parámetro de lo universal, una universalidad que opera como modelo en la creación de cada individualidad; “la” mujer es algo parecido a una esencia que todas comparten, pero que no se expresa como individualidad sino como identidad. Ese núcleo ontológico compartido es el que hace difícil la conquista de la individualidad. A priori, las mujeres están determinadas por invariantes ontológicas, mientras que la determinación ontológica no existe para los varones. Una indiscernibilidad que es incompatible con la individualidad. Escapar de ese bloque compacto, salir de la serialidad de las indiscernibles, es uno de los objetivos del feminismo. Quebrar la heterodesignación, en expresión de Simone de Beauvoir, de las mujeres como pura alteridad es la única posibilidad de dejar de ser “las otras”.

La libertad y la igualdad están estrechamente relacionadas con la individualidad. Tal y como señala Celia Amorós (2005: 104), “la promoción a la individualidad no se produce en el espacio de lo privado”, porque en lo privado no hay poder. Es preciso “tratar de entender por qué a las mujeres se nos ha negado y se nos niega de forma recurrente y tenaz la individualidad, y poner este hecho en relación con aquel otro, no menos recurrente y tenaz, de que se nos niegue el poder” (ibíd.: 103). La falta de poder precariza y debilita la subjetividad de las mujeres y el poder, definido como autoridad, influencia y recursos, lo ensancha, pues aumenta la posibilidad de la elección que se traduce en un proyecto de vida autónomo y no subordinado al de otros.

Es necesario explorar las causas estructurales de la falta de individualidad y, por ello, de poder de las mujeres. Ambas realidades arrancan de un hecho: las

mujeres no hemos pactado el contrato social. La democracia moderna se ha constituido sobre la exclusión de las mujeres y de la ciudadanía. Lejos de ser titulares del contrato social, lejos de pactar las condiciones de un sistema político y de una sociedad legítimos, las mujeres hemos sido las pactadas. Incluso ocupando espacios de poder político, nuestro poder siempre es precario e insuficiente. No podemos tenerlo individualmente porque no lo tiene nuestro genérico. Esa es la razón fundamental por la que no consolidamos los espacios de poder que conquistamos: “No hay que repartir ni distribuir ningún patrimonio (valores, poder, reconocimiento, prestigio ontológico) en un genérico que se caracteriza por la desposesión del mismo” (ibíd.: 105). El poder de las mujeres, su individualidad, es muy difícil que pueda ser institucionalizado porque detrás de cada una de aquellas mujeres que tienen poder solo hay un vacío. No hay un soporte que sostenga su posición. Cuando, por el contrario, el vacío se diluye y el genérico de las mujeres aparece no atomizado, no en serie, sino en forma de totalidad, como ha sucedido con el caso Rubiales y con la reacción feminista #SeAcabó, entonces aparece el tiempo de la conquista de derechos. Y la conquista de derechos amplía la individualidad y la ciudadanía.

Celia Amorós argumenta que su propuesta “sería denominar el ámbito práctico-simbólico que corresponde al genérico masculino ‘espacio de los iguales o de los pares’, y a aquel que cubre el genérico femenino ‘espacio de las idénticas’. Trataremos de poner de manifiesto que el concepto de igualdad hace referencia a cierto tipo de relación entre individuos, mientras que el de identidad subsume a quienes no lo son” (ibíd.: 88). El discurso dominante, de un lado, y la estructuras simbólicas y materiales, de otro, contribuyen a presentar a las mujeres como una totalidad ontológica. De modo que las mujeres están marcadas sociológicamente por la desigualdad, en términos posmodernos se diría que por la diversidad, pero ontológicamente por la identidad.

Dicho de otra manera, deben consentir las idénticas porque los iguales son titulares del consentimiento. Para ellos el consentimiento es un derecho adquirido y consolidado en cuanto titulares del contrato social y del contrato sexual. El problema de fondo para que el consentimiento sexual sea un derecho pleno es que las mujeres siguen sin ser titulares completas del contrato social. La fragilidad del consentimiento sexual que otorgan las mujeres está causalmente determinada por la debilidad de su individualidad. Y esta debilidad se encuentra en su exclusión de lo público y lo político. Es decir, del poder. La precariedad de consentir está directamente relacionada con la devaluación de los espacios asignados a las mujeres.

Esto es lo que hace posible que el consentimiento sexual pueda justificar prácticas sociales de subordinación femenina. Por tanto, consentir está poderosamente influenciado por el peso de su origen, pues su función no es fortalecer la subjetividad de las mujeres sino convertir el consentimiento en coartada justificadora de los sistemas que las subordinan y explotan. Esto significa que el consentimiento sexual se ha convertido en una práctica política para justificar nuevas formas de explotación sexual, reproductiva, laboral y doméstica. La voz de la oprimida ahora tiene que servir para legitimar su opresión. En esta propuesta de consentimiento la idea fuerte es la de la libertad individual. La dimensión colectiva de esta categoría se diluye en la libertad de cada mujer. Es importante hacer notar que a un concepto de libertad reducido a lo individual y desprovisto de lo colectivo y lo político le corresponde una idea de consentimiento sexual como un gesto individual. Sin embargo, a un concepto de libertad, concebido no solo como un atributo individual sino como un hecho político, le es correlativa una idea de consentimiento sexual que solo adquiere sentido en lo colectivo. El objetivo del feminismo no es que puedan consentir sexualmente algunas, sino que todas ellas tengan la posibilidad de hacerlo.

Ante la posibilidad de que el consentimiento sexual se convirtiese en una instancia de reforzamiento de la subjetividad de las mujeres, los discursos y prácticas dominantes, en un momento histórico de crisis del imaginario de la igualdad, han reformulado el consentimiento sexual como un mecanismo de borrado de los sistemas de poder y una vía de legitimación de prácticas de subordinación y explotación sexual. Esto puede reconocerse en el argumento de la industria de la prostitución, por el que las mujeres son consideradas trabajadoras sexuales porque han otorgado su consentimiento al acto prostitucional, dejando de ser una forma de servidumbre sexual; por tanto, la prostitución utiliza muy bien el consentimiento como fórmula de ocultación de la estructura de poder. Se trata de que la palabra del oprimido tenga más validez que las estructuras de la opresión. Como si todo el sistema social no estuviese estructurado para que el oprimido otorgase su adhesión al sistema.

Sin embargo, las debilidades del consentimiento, el cuestionamiento de su legitimidad en relaciones de poder, no afectan de la misma forma a todas las mujeres. Las mujeres constituyen un genérico que tiene una posición colectiva de subordinación a los varones asentada en el control de su sexualidad y de su capacidad reproductiva. Todas las mujeres comparten esa servidumbre y sobre esos atributos se ha constituido lo que Mary Wollstonecraft denomina una segunda naturaleza que el feminismo ha conceptualizado como género. Ahora

bien, el sexo no tendría por qué ser un rasgo de diferenciación social de las mujeres si no fuese porque el sistema patriarcal, en buena medida, ha edificado su poder sobre el control sexual y reproductivo de las mujeres.

Las mujeres, por tanto, no son un genérico basado solo en criterios biológicos, sino políticos. En el patriarcado todas están marcadas por la dificultad y complejidad de desmarcarse de ese sistema de poder. Todo sistema de poder articula un entramado institucional y simbólico para garantizar su perdurabilidad, para reproducirse a lo largo de amplios periodos históricos. No podemos eludir individualmente los sistemas de dominio porque para hacerse valer crean valores, mandatos, instituciones y construcciones teóricas, científicas y religiosas. En cada una de las instituciones existentes, en cada construcción teórica, científica y religiosa, está hondamente anclada la jerarquía patriarcal. Su peso y su densidad son tan poderosos que nadie puede escapar de aquellos sistemas de dominio bajo los cuales habita. Es la existencia de ese sistema de dominio el que hace posible que unas características anatómicas se tornen políticas. Es el dominio el que convierte a las mujeres en un genérico oprimido, en una identidad para la subordinación. Es el sistema patriarcal quien las convierte en “mujeres”. Es decir, quien les adjudica una identidad genérica que obstaculiza la formación de la individualidad.

Ahora bien, esa identidad, creada para la subordinación, es transformada en una categoría política crítica cuando las mujeres no aceptan esa adjudicación. El feminismo se constituye en discurso y en práctica política para desactivar esa segunda naturaleza sobre la que reflexionó la feminista británica. Por lo tanto, lo que nos une, tal y como sostiene Lidia Cirillo (2002: 128), es la opresión. Y esa opresión es la que pone las bases para la constitución de las mujeres en una identidad política crítica. Monique Wittig (1992) lo explica muy bien al afirmar que: “Lo que hace a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que previamente habíamos denominado servidumbre, una relación que implica una obligación personal y física, así como una obligación económica” (citado en Posada, 2023: 55). Tras el contrato sexual se les impone a las mujeres un conjunto de normas y comportamientos funcionales a los intereses de ese sistema recién creado. La segunda naturaleza asignada sobre la que reflexionará Mary Wollstonecraft es conceptualizada patriarcalmente como la ontología de la femineidad. Las mujeres “son” como “deben ser”. Esa es la política y esa es la ontología de las mujeres.

‘Nosotras’

Sin embargo, grupos de mujeres cuestionarán esa política sexual de subordinación y crearán un “nosotras” complejo, una identidad política provisional, un genérico mujeres para la emancipación. Se politizará el género heterodesignado, que se transformará en una impugnación del sistema patriarcal. Esta operación iniciada por Mary Wollstonecraft (1994: 108) pondrá las bases del feminismo, señalando críticamente el poder de los varones: “Abogo por mi sexo y no por mí misma”.

Como afirma Luisa Posada Kubissa (2023: 56), este genérico mujeres para la emancipación tiene que dotarse de una identidad estratégica orientada a la transformación social. No está apoyada en atributos esenciales que definen lo femenino como una ontología. Esa identidad política estratégica está en consonancia con la afirmación de Rosa María Rodríguez Magda (1999: 139) cuando argumenta que las mujeres somos “algo menos que una esencia, pero algo más que un nombre”.

La creación de las mujeres como un genérico para la emancipación es, por tanto, una propuesta y una conquista cognitiva y normativa feminista. Por eso, Clotilde Leguil (2021: 9) se refiere al “nosotras” de la revuelta. La frágil constitución de este “nosotras” es una respuesta política a la adjudicación patriarcal de un estatus de subordinación para las mujeres. Los varones, como genérico dominante, han establecido un sistema de poder para controlar a las mujeres, tanto sus capacidades sexuales como las reproductivas, y así sustentar su dominio. Por tanto, cuando se toma conciencia de ese hecho, se ponen las bases para la creación de ese genérico crítico, es decir, se dan las condiciones para su politización. En otros términos: la identidad “mujer” es una heterodesignación patriarcal al servicio del dominio sexual y reproductivo de las mujeres. Tras esta magna operación de dominación masculina, las mujeres politizarán y desnaturalizarán su opresión, señalando que esa segunda naturaleza es una estructura de poder. Por eso, las mujeres, como genérico heterodesignado, han sido una adjudicación masculina y las mujeres como genérico emancipador una creación feminista.

El “nosotras” mujeres y el “nosotras” feministas es una realidad compleja y plural en cuyo interior existen tensiones. Es un asunto político y estratégico

sobre la forma en que resolvemos las contradicciones, sobre los puntos en que nos apoyamos o que priorizamos para alcanzar nuestros objetivos. En realidad, es una decisión política acerca de qué hacer para acabar con la opresión patriarcal: ¿hacemos hincapié en nuestras diferencias o en nuestras convergencias? Dicho de otra forma: bien se aúnan “las subjetividades femeninas para organizarse en la lucha política por sus intereses de género” (Posada, 2023: 51), bien se consideran poco estratégicas o no deseables las formas de articulación política a partir de pactos feministas. Es urgente encontrar un “nosotras” inclusivo y flexible que opere como un actor colectivo de cambio social.

La construcción de las mujeres como las “otras” se asienta sobre una visión del consentimiento como adhesión. Se consiente aquello que se cree natural y que forma parte de un orden natural de las cosas imposible de alterar. Por eso, desde las ciencias sociales se ha puesto el foco en la subjetividad del dominado. Para comprender la adhesión de los oprimidos al sistema de poder que les subordina, es preciso explorar la conciencia del oprimido. Y eso nos remite a la violencia ideológica y a la violencia simbólica, tal y como argumentan Godelier (2005) y Bourdieu (2022). Esas violencias inexplicadas y calladas hacen posible que los individuos acepten las normas hegemónicas debido a que dominantes y dominados son socializados en las mismas representaciones, que, arraigadas en el imaginario colectivo, impiden percibir la dominación. Estas representaciones compartidas atravesadas por la diferencia sexual, pues algunas están directamente dirigidas a preservar la masculinidad normativa y otras a fortalecer la normatividad femenina. Como explica Claude-Nicole Mathieu (1991: 207), el consentimiento de los dominados se basa en la adhesión y en la convicción de lo que se consiente. Hombres y mujeres reciben mandatos socializadores y representaciones que legitiman y fortalecen la cosmovisión patriarcal. Tal y como explica Pateman (1995: 198): “La percepción de las mujeres de sí mismas, como sugieren muchos relatos populares, no es una consecuencia de su socialización, más bien su conciencia refleja con precisión su posición estructural de esposas y madres”. Las estructuras materiales y las simbólicas actúan dialécticamente y ambas son útiles para explicar la adhesión de las mujeres al sistema patriarcal. Como señala Fraisse (2012: 70), “una opresión aceptada es una opresión ignorada, desconocida”. Durkheim (1998: 60), por su parte, explica que los hechos sociales son coactivos y externos a los individuos, pero solo se percibe la coacción cuando se intenta escapar de ellos, cuando se desafían. La violencia simbólica y la socialización son un hecho social que hacen posible que las sociedades y los sistemas de poder no se desintegren. La

pregunta es si la adhesión, si la falta de conciencia crítica acerca de la dimensión normativa de cualquier hecho social, debe ser el parámetro del consentimiento. ¿La aceptación de la explotación económica por parte de los trabajadores puede ser entendida como consentimiento? ¿Ese consentimiento ignorado y aceptado deslegitima la estructura económica que hace posible esa explotación? ¿Es suficiente la voluntad del trabajador para legitimar la relación de clase? ¿Consienten las mujeres que acceden al intercambio sexual con su pareja sin deseo, pero con la creencia de que debe permitir el acceso masculino a su cuerpo? ¿Es la voluntad la vía del consentimiento?

La igualdad es el test para evaluar la legitimidad del consentimiento sexual, que aumenta su validez con estratificaciones sociales y estructuras de poder débiles. Y también cuando los mandatos patriarcales son cuestionados socialmente. Por lo tanto, el consentimiento sexual debe ser puesto en entredicho en contextos marcados por la desigualdad, por la posición social de subordinación de las mujeres, por la falta de poder, por su definición social como objetos o por ser receptoras sistémicas de la violencia masculina.

El recorrido del consentimiento es largo, pues en el caso de muchas mujeres el consentimiento es una ausencia, está, por tanto, viciado y, en otros, el consentimiento existe, aunque sea insuficiente, precario o esté marcadamente recortado. El consentimiento no es un mecanismo político que tiene la misma validez y legitimidad para todas las mujeres.

El feminismo está luchando intelectual y políticamente para hacer del consentimiento una forma de autodotarse de poder, de fortalecer la credibilidad de la palabra de las mujeres y de reconstruir su individualidad como sujeto autónomo.

Desde este punto de vista, el ensanchamiento de la capacidad de las mujeres de otorgar su consentimiento sexual sería un mecanismo de individuación. La paradoja del consentimiento es que, de un lado, la lucha feminista ha abierto hendiduras en ese bloque ontológico compacto que son las idénticas y una de esas grietas es el propio consentimiento sexual como una fuente de individuación. Pero, de otro lado, hay otra propuesta hegemónica porque cuenta con el apoyo del mercado, del Estado, de la academia y de la alta y baja cultura, además de las industrias audiovisuales, para hacer del consentimiento una adhesión a las instancias de opresión patriarcal con la legitimidad que proporciona la voz de la oprimida. En este sentido, Geneviève Fraisse (2012: 85)

se pregunta si la dominación cesa porque el sujeto consiente. ¿Deja de ser la prostitución una práctica de dominio patriarcal a pesar de que las mujeres otorguen su consentimiento? ¿Deja de ser la prostitución un avasallamiento del cuerpo a pesar de que otorguen su consentimiento las mujeres prostituidas?

En resumen, la conceptualización de las mujeres como las “otras”, como una designación masculina no cuestionada políticamente por las mujeres, exige un concepto de consentimiento como adhesión, como cesión subjetiva. Sin embargo, el consentimiento desde una perspectiva feminista, en el marco del “nosotras”, como una respuesta política de las mujeres de no aceptación de su estatus subordinado, es una fuente de individuación, de ensanchamiento de la subjetividad y de reivindicación de la autodeterminación de las mujeres.

CAPÍTULO 7

CONSENTIMIENTO SEXUAL Y POSFEMINISMO

El consentimiento sexual se ha convertido en algo más que un concepto. Como he explicado en capítulos anteriores, el consentimiento es una categoría objeto de estudio por parte de distintas ciencias sociales, pero también es un mecanismo político de legitimación de las sociedades democráticas. Sin embargo, la noción de consentimiento sexual se ha agrandado al colocarse en el centro del debate público. Desde que el consentimiento afirmativo se introduce en algunos códigos penales, esta categoría se sitúa en el eje del debate intelectual, académico y político. Por eso se habla de cultura del consentimiento.

Las raíces de esta cultura se han gestado al mismo tiempo que la reacción patriarcal en los años noventa, en el marco del denominado posfeminismo, con el telón de fondo de la globalización y con la expansión del capitalismo neoliberal. Sin embargo, la discusión sobre el consentimiento sexual se ha asentado en la opinión pública después de que el Me Too estallase y le diese una amplitud global a la cuarta ola feminista en torno a la denuncia de la violencia sexual.

La cultura del consentimiento, en primer lugar, es inseparable de la lucha feminista contra la violencia sexual y, en segundo lugar, también está vinculada al imaginario de la libertad sexual. Este clima cultural y político, en el que el paradigma de la libertad sexual se convierte en uno de los ejes fundamentales que explican y articulan ideológicamente el mundo contemporáneo, ha contribuido a la configuración ideológica de la retórica del consentimiento. Esta retórica “no es del todo novedosa; la lucha feminista se ha centrado mucho en el consentimiento, especialmente desde los años noventa, y al hacerlo ha suscitado una gran controversia” (Angel, 2022: 20). Katherine Angel explica que “durante mucho tiempo, las corrientes progresistas han otorgado a la sexualidad y al placer el papel de sustitutos de la emancipación y la liberación” (ibíd.: 21).

La retórica del consentimiento está estrechamente vinculada a la resignificación de la categoría de individuo. Y la noción de individuo hoy es inseparable del concepto de elección. Elegir aquello que se desea y también lo que no se desea, entre las posibilidades que están a nuestro alcance, forma parte de la nueva subjetividad contemporánea. El nuevo individuo del capitalismo neoliberal

practica un individualismo deseante, mitad real y mitad fantasía, porque la necesidad compulsiva de elegir para “ser” no está siempre acompañada de la posibilidad material de la elección: “La elección es una relación práctica que uno entabla con uno mismo allí donde aspira a vivir de acuerdo con su yo ‘auténtico’ e ‘ideal’, trascendiendo o superando el determinismo de clase, de edad o de género (mediante acciones tales como obtener un diploma universitario, someterse a una cirugía estética o cambiar la propia asignación sexual)” (Illouz, 2020: 35).

En este clima ideológico y cultural, por tanto, los deseos subjetivos juegan un papel crucial en la resignificación de la categoría de individuo. Como explica Eva Illouz (2020: 78), se han creado “nuevas formas sociales del deseo” que contribuyen a la formación de una nueva subjetividad y a la creación de nuevas relaciones intersubjetivas. En este contexto ha hecho su aparición un nuevo individualismo en el que la sexualidad es un elemento central de la subjetividad. La cuestión del deseo ha cobrado tal relevancia en el mundo contemporáneo que el concepto de sujeto político moderno se está transformando en una hipersubjetividad a consecuencia del aumento de las posibilidades de elegir en todos los terrenos y especialmente en el de la sexualidad. Este proceso, sin embargo, no es espontáneo. Esa hipersubjetividad sexual es posible porque los deseos se han articulado en un mercado de consumo. La sexualidad se ha transformado en una cultura que ha hecho posible la creación de un mercado ascendente de productos y bienes materiales e inmateriales, que pueden ser tanto “hoteles con encanto” como productos de belleza; aplicaciones para ligar como viagra; terapia de pareja o productos de adelgazamiento. Los lazos entre sexualidad y mercado son cada vez más profundos y amplios.

La categoría de individuo, como argumentaba Carole Pateman (1995: 232), tiene en su origen un significado funcional al patriarcado y al capitalismo, porque la teoría política liberal del siglo XVIII concebía al individuo como propietario de aquello que tuviese: patrimonio, fortuna o tan solo su propio cuerpo. Por tanto, el origen político e histórico de esa categoría, tal y como explica esta autora, se ha desarrollado siguiendo el guion de su propio origen. Ese individuo/ciudadano/sujeto político que soñó la Ilustración, dueño de sí mismo, reflexivo, racional y sin que la religión ni la tradición sometiesen su opinión, — si es que alguna vez existió— vive una situación crítica en el siglo XXI. Ese individuo está determinado por el consumo, por la tecnología, por una marea de información que directa o indirectamente le empuja a alcanzar algún logro, a elegir una opción o un objeto entre miles. Es un individuo asediado por

emociones, deseos y elecciones.

La cultura del consentimiento, en parte, es hija de ese individualismo exasperado en el que consentimiento y elección son dos caras de la misma moneda con raíces profundas en el liberalismo moderno. Sin embargo, no es ese el único origen de este concepto. La última década puede ser explicada como un conjunto de luchas políticas contra la violencia sexual. En todos los continentes, en la mayoría de los países, ha estallado una ola gigante que ha crecido hasta transformarse en una marea feminista que clama contra la violencia sexual. Me atrevo a predecir que si las instituciones y las élites políticas y culturales no oyen este grito y toman medidas políticas para detener esta barbarie inacabable, es probable que dentro de pocos años la rabia de las mujeres sea mayor y la respuesta tenga otras características. Pues bien, la expansión de la cultura del consentimiento sexual es en buena medida también hija de esta pacífica revolución de masas.

Las feministas han mostrado ante las instituciones, las élites patriarcales y la sociedad en general el profundo hartazgo de verse obligadas a vivir vidas envueltas en violencia. Los estudios sobre violencia sexual ponen de manifiesto que esas agresiones son solo la punta del iceberg. El miedo a la violencia es mucho mayor que ese bloque de hielo que se ha podido mostrar. De este desequilibrio entre lo que realmente ocurre y lo que la sociedad patriarcal reconoce que ocurre es de donde han salido las movilizaciones feministas. Por eso, algunas sociedades han respondido con la propuesta de introducir el consentimiento sexual en los códigos penales. Las sociedades que lo han hecho han sido pocas aún, pero si la conciencia crítica hacia la violencia sexual se mantiene, es muy posible que en los próximos años se introduzca esta categoría en los marcos jurídicos de más países. Y todo ello a pesar de que juristas feministas como MacKinnon (2023) lo consideren un error que se volverá contra las mujeres.

El derecho anglosajón, sobre todo, ha sido el que más ha argumentado sobre la necesidad de introducir esta noción en la justicia penal. La idea que ha ido tomando fuerza en esta doctrina es la del derecho de las mujeres al consentimiento sexual. Se está produciendo un desplazamiento en algunos códigos penales de la exigencia de pruebas físicas de resistencia de la mujer agredida a la validez de la palabra de las mujeres como prueba. ¿Hubo consentimiento sexual? Si no lo hubo, no hace falta mostrar heridas, hematomas o signos visibles de violencia sobre el cuerpo de la mujer agredida. Hay que

demostrar la agresión, pero no es condición de posibilidad la resistencia explícita de la víctima para probar la violencia.

Una parte del pensamiento político progresista ha mostrado su preocupación por el hecho de que la violencia sexual (aunque no solo) tenga una respuesta solo penal, pues considera que estas agresiones pueden ser mejor tratadas en el marco de la justicia transformadora que frente a la dureza de la justicia penal. Esta propuesta se centra en reparar el daño, explicar cómo les ha afectado, en este caso a las mujeres agredidas, y reflexionar colectiva y comunitariamente sobre cómo puede repararse. Al abrigo de este debate sobre el consentimiento sexual se han propuesto fórmulas de justicia transformadora, de sustitución del castigo penal por trabajos comunitarios o talleres obligatorios para el agresor orientados a la deconstrucción de la masculinidad (Bonino, 2005). Argumentan que la expansión del sistema de justicia penal es inadecuada para afrontar la violencia sexual porque solo un pequeño porcentaje de casos desemboca en consecuencias para el agresor (Popova, 2021: 124-126). Pero también hay una reflexión en la que lúcidamente se vincula el uso expansivo del castigo penal y de las cárceles con las políticas neoliberales. De hecho, la intensificación del derecho penal acompaña los programas de las políticas de austeridad.

La propuesta de estos sectores de abandonar la dureza del castigo por otro tipo de respuestas de reparación parte de un análisis, a mi juicio, poco contrastado con la realidad y los estudios sobre los agresores sexuales. Equiparar otros delitos con los de violencia sexual no parece buena comparación porque los estudios que se han realizado ponen de manifiesto que la mayoría de los agresores sexuales son reincidentes. Los feminicidas y agresores sexuales tienen hondamente arraigada una pulsión de poder que les hace reiterar su agresión. Son conductas asentadas en una misoginia y un odio profundo hacia las mujeres. Por eso es difícil resolver estos delitos fuera del marco jurídico.

La cultura del consentimiento tiene su cara y su cruz. La poderosa y no explícita alianza entre la cultura de la mercantilización y la cultura patriarcal ha impulsado un nuevo imaginario que minimiza la relevancia de los sistemas de poder y sobredimensiona el poder del individuo. Lo explica muy bien Yolíniztli Pérez Hernández (2016): “Es responsabilidad de las mujeres establecer límites a los intentos masculinos por obtener algo de ellas”. De esta forma, el consentimiento se desvincula de las estructuras de poder dominantes y se deja en manos de las mujeres, que son las que tienen que acceder o rechazar el intercambio sexual con el varón, frenar una parte de la violencia sexual.

El consentimiento sexual no opera en el vacío, lo hace en sociedades asentadas sobre fuertes estructuras patriarcales. Esta cultura del consentimiento sexual incorpora, a veces implícitamente y a veces explícitamente, la idea de que el consentimiento es la solución a la violencia sexual. En otros términos, esta posición sugiere que las mujeres tienen en su mano la posibilidad de detener la agresión. De modo que se configura como una categoría central y como un mecanismo político y jurídico de primer orden para desactivar la violencia sexual. Es un concepto que tiene raíces muy profundas en la teoría política moderna, tal y como he señalado anteriormente, y que ahora se está convirtiendo en una instancia de legitimación de las relaciones sociales y también de las relaciones íntimas entre hombres y mujeres.

Se argumenta que el consentimiento es una respuesta fundamental, central en el orden legislativo, a la violencia patriarcal y por ello la justicia penal debe proteger este mecanismo de libertad. La idea puede resumirse así: si las mujeres decimos que sí a nuestros deseos, si sabemos lo que queremos y lo decimos alto y claro, quedarán en evidencia los varones que no respetan los deseos sexuales de las mujeres y responden violentando esos deseos explícitos.

Asedio a la vindicación

La escritora británica Katherine Angel (2022: 31) sostiene que el discurso del consentimiento es deudor de la cultura de la confianza y por eso se suele vincular el consentimiento al empoderamiento³. Y, ciertamente, resuenan en algunos desarrollos de este discurso los ecos del “hazlo tú misma”. La idea de fondo es que cuando las condiciones institucionales y culturales son adversas, cuando el mercado se orienta contra tus deseos y cuando el Estado no apoya a los individuos, estos deben hacerlo por sí mismos sin esperar apoyo institucional o social.

No obstante, es preciso identificar el hilo que vincula el posfeminismo de los noventa, hijo de la fuerte reacción patriarcal que se produjo tras el inequívoco éxito de la tercera ola, con este feminismo de la confianza en el que pueden identificarse algunas ideas presentes en la cultura del consentimiento. En los años noventa del pasado una ola reaccionaria a nivel mundial sostendrá que las

mujeres conseguirán lo que se propongan, que han creado con su fuerza espacios de poder, que se han empoderado y que, por ello, las funciones y el mismo contenido del feminismo deben modificarse. La conclusión lógica es que, si las mujeres se empoderan, consiguen poder, tienen expedientes académicos mejores que los de sus compañeros, si cada vez entran con más convicción y más masivamente en el mercado laboral y si las industrias culturales cada vez acogen a más mujeres, carece de sentido el nervio vindicativo del feminismo.

El posfeminismo fantaseaba con un sujeto ideal sexualmente empoderado, muy en la lógica de ese sujeto que estaba dibujado en el imaginario sexual de la época. El posfeminismo y el feminismo de la confianza beben críticamente de los análisis que se hicieron en los años ochenta sobre la conceptualización de la sexualidad como peligro. Como explican Gayl Rubin y Carole S. Vance, entre otras autoras, hay que acabar con un imaginario sexual colonizado por el peligro y hay que expulsar toda hermenéutica de la sospecha acerca del sexo. Por lo tanto, ese feminismo que se articula alrededor de la vindicación debe ser sustituido por un feminismo de la confianza. Por eso, Katherine Angel (2022: 51) sostiene que “el discurso actual del consentimiento ha tomado algo de la postura del posfeminismo —que considera humillantes la incertidumbre y el miedo—”. La respuesta ahora no puede ser el “no es no” propio de ese feminismo de la vindicación (Amorós, 2005), lo relevante ahora es el “sí es sí”. Las mujeres deben dejar de lado, de hecho —dirán— ya lo han hecho, las interpelaciones políticas fuertes, las guerras político-culturales y la confrontación con los varones. Su argumentación es que el feminismo debe dejar de ser confrontativo, vindicativo. La alternativa es tomar lo que nos corresponde, afirmar nuestros deseos y, si hay resistencias fuertes, hacer lo que tengamos que hacer nosotras mismas, sin esperar el apoyo del Estado. Tenemos necesariamente que salir del estatuto de víctimas y poner a funcionar nuestra capacidad de agencia y, por tanto, de elección, pues en nuestra elección está nuestra libertad.

Esta cultura del consentimiento, tan próxima al posfeminismo, se edifica sobre la crítica al significado que en los setenta tenía el “no es no”. Este lema es criticado desde varios puntos de vista. Por una parte, evoca el puritanismo en el que han sido socializadas las mujeres como resultado del mandato patriarcal de la castidad y la represión sexual. Por otro lado, este lema se centraba en el rechazo y tenía el problema de percibir la sexualidad como un peligro en lugar de como placer.

Esta discusión en torno al consentimiento se ha producido en el marco de un

cambio de paradigma protagonizado por un conjunto de actores sociales interesados en acabar con la cultura política de la vindicación y sustituirla por la cultura de la confianza. Al mismo tiempo, este giro ha tenido lugar en medio de una ola poderosamente reaccionaria protagonizada por la alianza entre el neoliberalismo y el sistema patriarcal, que consiste en desplazar la responsabilidad desde las estructuras de poder dominantes hacia los individuos. Fuerzas sociales difíciles de identificar han intentado impregnar al feminismo contemporáneo de esta cultura de la confianza para así despolitizarlo y vaciarlo de la impugnación y la denuncia. El llamado feminismo de la confianza, en el que juega un papel significativo cierta retórica del consentimiento, es funcional a los intereses del capitalismo neoliberal, porque se apoya en el individuo frente a los sistemas de poder; de la misma forma que el imaginario de la libertad sexual y su propuesta de transgresión es funcional al patriarcado frente a la emancipación promovida por el feminismo. La retórica de la sexualidad y del deseo no interpela la feminización de la pobreza ni tampoco alimenta el imaginario de la redistribución y la justicia. Por tanto, es una propuesta que deja intactas las estructuras de poder patriarcales y capitalistas neoliberales.

Esta noción de consentimiento ha sido utilizada para acusar al feminismo de punitivo o carcelario por sus propuestas legislativas y penales de castigo a los agresores. El efecto es exculpar en cierto modo al agresor en nombre de prejuicios ancestrales muy arraigados, que son los que constituyen la masculinidad. Se identifica una corriente bien tramada, con apoyos en distintos ámbitos, que tiene como objetivo desresponsabilizar a los varones tanto de los privilegios de los que disfrutaban a causa de su posición dominante como de la violencia sexual que ejercen miembros del genérico masculino. Si se reduce lo que se considera violencia sexual, entonces se reduce también el empleo del derecho penal. Se disminuye la responsabilidad masculina y se debilita la categoría de patriarcado. Los sectores sociales que apoyan el paradigma de la libertad sexual empujan en la dirección no solo de desvincular la violencia de la masculinidad, sino también de estrechar el marco de la definición de lo que es violencia sexual. Aquellos que comparten el marco de la libertad sexual, por ejemplo, quieren sacar a los puteros del ámbito de la violencia sexual, y de la misma forma se identifica una línea de pensamiento que intenta legitimar el sexo de adultos con menores. Con argumentos poco consistentes, sostienen que los niños y niñas son seres sexuales y que si les quitamos su capacidad de consentir les privamos de parcelas de su individualidad (Butler, 2011). No parece posible dar cuenta de nuestra contemporaneidad sin comprender los efectos que el paradigma de la libertad sexual tiene sobre las mujeres, pero también sobre los

menores, en muchos casos sin que ese sea el objetivo de quienes apoyan el libertarismo sexual.

Es preciso subrayar el vínculo entre este feminismo de la confianza y esa argumentación que va dirigida a desresponsabilizar a los varones de la violencia y a depositarlo en realidades más difusas como la masculinidad o el capitalismo neoliberal. Pudimos ver en los análisis que se hacen en el Manifiesto de un feminismo para el 99% la ausencia de los hombres en ese discurso. Se puede apreciar un doble movimiento: reducir el alcance de lo que se estima que es la violencia sexual y desplazar la responsabilidad masculina a otras realidades como el capitalismo o la masculinidad (en abstracto) con el intento de difuminar el rol de los varones en la desigualdad y violencia hacia las mujeres. Si el consentimiento sexual sitúa la carga sobre las mujeres, los varones pierden poco a poco el papel de responsabilidad que les había adjudicado el feminismo de la vindicación.

Este feminismo de la confianza parece ser solo una propuesta para Occidente y para mujeres de clase media y clase acomodada. En su retrato no caben la mayoría de las mujeres del mundo que son quienes están en la parte de abajo de la pirámide social. Tampoco caben las categorías emancipadoras en esta propuesta de resignificación despolitizada del feminismo. El paradigma de la igualdad se sustituye por el de la equidad, el feminismo por género y el patriarcado casi desaparece del escenario posfeminista. La diversidad se configura como el nuevo eje. Los individuos se socializan en este nuevo imaginario y los sistemas de poder se silencian y se ocultan por irrelevantes. ¿Desde cuándo un sistema de dominio es más relevante que los individuos?, parecen preguntarse los ideólogos del feminismo de la confianza. El lenguaje de la opresión se sustituye por el de la discriminación: “El posfeminismo surgió de la opinión de que había cumplido sus objetivos, entendidos en gran medida como económicos, y ya no necesitaba preocuparse de la sexualidad desesperadamente” (Angel, 2022: 49).

La respuesta política de la cuarta ola ha desacreditado el posfeminismo. En primer lugar, porque la ideología posfeminista no ha tenido la capacidad de dar cuenta de la realidad material de millones de mujeres, no ha comprendido los efectos de explotación del nuevo capitalismo, ni la feminización de la pobreza, ni la mercantilización de sus cuerpos. Y, en segundo lugar, porque su análisis solo se acerca a las vidas de grupos de mujeres occidentales. Esa formulación posfeminista adolece de etnocentrismo y clasismo porque no tiene en su

imaginario a la mayoría de las mujeres. Solo a las occidentales, a aquellas que viven en sociedades con niveles significativos de bienestar. Hay, además, en ese diagnóstico otra dificultad y es no haber calibrado el profundo arraigo que tiene el sistema patriarcal en el mundo contemporáneo. Este análisis está asentado en la idea de que el individuo lo es todo y lo puede todo. El narcisismo y ensimismamiento que envuelve la propuesta de individuo excluye la enorme variedad de jerarquías de poder que condicionan las biografías de los seres humanos. El posfeminismo no ha podido resistir la prueba de la realidad. La desigualdad y la violencia de la que son objeto las mujeres no se ha reducido. Las agresiones sexuales aumentan y la industria de la explotación sexual se ha convertido en un deslocalizado mercado de cuerpos de mujeres. El posfeminismo no tiene respuesta para estos fenómenos sociales que no han hecho más que crecer y que comprometen las vidas de las mujeres.

El consentimiento sexual no evita la violencia sexual ni es el instrumento principal para combatirla, pero en función de cómo se articule el discurso, puede contribuir a visibilizar y a politizar la violación y la violencia sexual en general. Si la categoría de consentimiento sexual se resignifica críticamente y se entiende como consentimiento afirmativo, pero también como consentimiento negativo, este debate puede ser de utilidad para el feminismo. Puede contribuir también a dotar de legitimidad la palabra de las mujeres. El vector sobre el que se articula el consentimiento positivo es el “sí es sí”. Se necesita, por tanto, el acuerdo de las personas que van a mantener relaciones sexuales porque sin acuerdo hay delito. Su objetivo principal es contribuir al establecimiento de un clima cultural que haga posible que se entienda que la sexualidad debe ser negociada, tiene que ser recíproca y no puede ser una imposición unilateral de los varones.

Ahora bien, el consentimiento no es solo acuerdo, también es rechazo. Como señala Fraisse (2012), para el feminismo, para las mujeres, es más acertado entender el consentimiento desde el no que desde el sí. El discurso de “sí es sí” entraña un problema de fondo: a las mujeres siempre se nos ha pedido que respondamos afirmativamente. La negación ha estado ausente de la socialización de las mujeres. Esta adhesión al sí, cuando apenas se ha conseguido decir no a los requerimientos masculinos, no deja de suscitar preguntas que, como diría Geneviève Fraisse, tenemos que buscar. El consentimiento sexual puede ser útil en términos penales, pero eso no nos debe impedir reflexionar críticamente sobre los peligros que entraña una noción de consentimiento sexual acrítica y desvinculada de las estructuras de desigualdad.

Como señalé anteriormente, no se puede comprender en sus muchos matices la retórica del consentimiento afirmativo si no la vinculamos con la resignificación crítica de la categoría de individuo como un sujeto que tiene deseos, en el que pesa más la necesidad de satisfacerlos que la dimensión ético-normativa para distinguir los deseos que son aceptables de aquellos que no lo son. En otros términos, el surgimiento de la cultura del consentimiento es posible en el marco de una cultura de exaltación del individualismo y también en el del silenciamiento de la desigualdad de poder entre hombres y mujeres.

Mujeres víctimas y mujeres empoderadas

La cultura del consentimiento sexual, vinculada al feminismo de la confianza, adquiere sentido en el marco de una concepción de mujer empoderada que identifica sus deseos. Su punto de partida son las mujeres como sujetos sexuales, sobre las que, en cierto modo, recae el peso de la erradicación de una parte de la violencia sexual que puedan sufrir. Porque el consentimiento es un gesto individual y cada mujer, en su relación íntima, negocia sus deseos con el varón con quien ha establecido una relación sexual. En el fondo de este debate hay una tensión entre dos concepciones normativas sobre las mujeres. ¿Son las mujeres seres oprimidos y subordinados, necesitados de mecanismos políticos de acción afirmativa, para así contrarrestar su posición social de marcada desigualdad frente a los varones en el contexto del sistema patriarcal? Al respecto, se pregunta Carole S. Vance (1989: 18-19): “¿Podemos actuar en nuestro propio interés? ¿O somos puramente víctimas que debemos dirigir nuestros esfuerzos hacia la resistencia contra los ataques masculinos de una cultura patriarcal?”. O, por el contrario, ¿las mujeres son fuertes y resilientes y están lo suficientemente empoderadas como para lanzarse sin paracaídas al deseo y a la libertad, aunque entrañen peligro? Detrás de la concepción del consentimiento del feminismo de la confianza hay un rechazo profundo a la idea de las mujeres como víctimas. Por eso en estos discursos se contraponen dos modelos de mujer: la víctima y la empoderada.

Ese discurso del consentimiento se dirige a un modelo de mujer ideal “que rechaza su propia vulnerabilidad. Gestiona el riesgo a través de la aserción de su personalidad. Usa la confianza en su autoconocimiento como armadura

protectora; reivindica su invulnerabilidad para mantener a raya su vulnerabilidad” (Angel, 2022: 52). Virginie Despentes (2007) se sitúa en esta línea de análisis: en la de reconocer a las mujeres como potencial objeto de la violencia masculina; es decir, reconoce su desventaja social, sabe que la violencia sobrevuela la vida de las mujeres, pero, al tiempo, les reclama que se arriesguen, que no renuncien a vivir sus deseos. Este argumento es probablemente el que conecta emocionalmente con mujeres jóvenes que prefieren autoperibirse como mujeres empoderadas en lugar de asumir el papel de víctimas. ¿Puede una mujer que se siente víctima del sistema patriarcal tener autoestima? ¿Puede amarse a sí misma quien tiene miedo y se siente vulnerable? ¿Puede alcanzarse el empoderamiento a través de la experiencia sexual? A partir de este discurso, el feminismo de la confianza insiste en que las mujeres son actores sexuales, que su experiencia no es una página en blanco y que el placer vivido es una guía para la acción futura (Vance, 1989: 48).

Virginie Despentes centra una parte de su libro, *Teoría King Kong* (2007), en una violación que sufrió cuando tenía 18 años. Reconoce la dificultad de poner nombre a ese acontecimiento que marcó su vida y reivindica el fin de los eufemismos y la necesidad de llamar a la violación por su nombre. Sin embargo, rechaza los presumibles efectos de esa agresión sobre la vida de las mujeres. Niega que el trauma, el miedo a los hombres o al sexo tengan que ser la respuesta individual y social a esa brutal agresión (Despentes, 2007: 34). El único discurso con el que se identifica es el de Camille Paglia⁴, porque ella “propone pensar la violación como un riesgo inevitable, inherente a nuestra condición femenina” (ibíd.: 37). Despentes explica que “habíamos corrido el riesgo, habíamos pagado el precio y, más que sentir vergüenza por estar vivas, podíamos decidir levantarnos y recuperarnos lo mejor posible. Paglia nos permitía imaginarnos como guerrilleras, no tanto responsables personalmente de algo que nos habíamos buscado, sino víctimas ordinarias de algo que podíamos esperar cuando se es mujer y se quiere correr el riesgo de salir al exterior” (ídem). Esta posición acerca de las mujeres como individuos fuertes que deben sobreponerse a cualquier situación, esta exigencia de resiliencia femenina está muy vinculada a este feminismo de la confianza que tan lejos de la tradición feminista se encuentra. No es de extrañar que a su antifeminismo la republicana Paglia lo denomine feminismo de las Amazonas. Esa visión silencia el sistema de poder patriarcal y carga la responsabilidad sobre las espaldas de las mujeres como seres individuales. El ideal normativo para Paglia, que se repite en el texto de Despentes, es el de la Amazona: una mujer que lucha, que se arriesga, que vive y que paga un precio por hacerlo. Y el precio que debe pagar es el resultado

de la inevitabilidad de la violencia sexual.

Se encuentra tanto en Despentés como en Paglia, y en otras autoras afines, una idea incompatible con el feminismo: el rechazo radical y extremo a la consideración de las mujeres como oprimidas en las sociedades patriarcales occidentales. El rechazo, por parte de estas autoras, a la condición de víctimas es tan poderosa que colocan en un lugar secundario la desigualdad patriarcal. Como señala Paglia (2020a), cada mujer es responsable de su propia vida. En el caso de la norteamericana Camille Paglia, ideológicamente adscrita al Partido Republicano, se pone de manifiesto las raíces liberales o neoliberales en este fervor por el poder del individuo frente a toda dominación social. En este debate hay una enorme tensión entre el individuo —las mujeres— y las estructuras de poder patriarcales. La resolución de este debate radica en establecer dónde se coloca la responsabilidad, si sobre las mujeres o sobre el dominio patriarcal.

Este es uno de los puntos nodales de la ideología patriarcal y neoliberal del siglo XXI. La reproducción de los sistemas de poder requiere de la adhesión y del consenso de los dominados. Y el dominio tiene que permanecer oculto, velado. La estrategia de los sistemas de dominación hoy es exacerbar un nominalismo radical y un individualismo metodológico que nos impide ver las estructuras de poder que condicionan la vida de los individuos. La mujer empoderada responde a esta exigencia. Hay un cambio de paradigma del poder del sistema al poder del individuo. Este desplazamiento es el que hace posible que la idea de responsabilidad individual se agrande hasta borrar las estructuras de dominio.

Su afán por mostrar a las mujeres como seres fuertes y empoderados es tan marcado que optan por ocultar los datos de la dominación masculina. El resultado de su análisis es la omisión de una sociedad con estructuras de poder donde lo importante es cómo pueden sobreponerse individualmente las mujeres al daño recibido. Ahora bien, si los entramados de poder no se identifican conceptual y políticamente con precisión no se puede comprender la complejidad del dominio patriarcal y los efectos que tienen sobre mujeres socializadas en la indefensión desde que nacen. El discurso de Paglia, del que bebe Despentés, responde a la filosofía del sueño americano en el que el individuo, con su esfuerzo, talento y creatividad, es capaz de soltar las amarras que lo atan a un destino indeseado, y capaz de sobreponerse a las agresiones y a las prácticas de poder. Una de las raíces teóricas de esta posición en la que se apela a la fuerza de las mujeres cual amazonas se encuentra en el imaginario político liberal que hace al individuo responsable de sus acciones. Los

individuos que son representados por el liberalismo son propietarios de sus cuerpos y de su patrimonio, y tienen toda la libertad para hacer transacciones y toda la responsabilidad para hacerse cargo de sí mismos. El problema de los genéricos oprimidos, y las mujeres son el paradigma más claro de la opresión y de la subordinación, es que una gran parte de ellas no tiene el margen de maniobra suficiente para levantarse, porque no alzarse es la condición de posibilidad de que siga en pie el sistema patriarcal.

Sin embargo, la retórica del consentimiento que se expande en las sociedades de Occidente parece partir de la convicción de las mujeres como seres fuertes, que saben gestionar el riesgo inherente a su posición de desventaja social, que toman distancia crítica con la figura de la víctima y que desean percibirse como seres en cierto modo invulnerables⁵. Explica Angel (2022: 53) que “esta jugada retórica tiene algo de satisfactorio: aliarse con el poder, en lugar de con la debilidad, es gratificante, pero también cumple una función protectora cuyo precio es demasiado alto”. Este discurso se apoya sobre la fuerza de cada mujer, coloca el riesgo y la audacia en las mujeres, pero no identifica adecuadamente las estructuras de poder. Hay algo en común entre la filosofía del consentimiento y la del emprendimiento. Este discurso del consentimiento se mueve en el imaginario de la libertad y desdeña el daño y el trauma. Merece la pena arriesgarse si se alcanza el placer perseguido. De esta forma, “el discurso del consentimiento aborda el hecho de la vulnerabilidad de la mujer ante la violencia [...] y para resolverlo trata de convertirlo en invulnerable” (ídem).

Sin embargo, asumir la condición de subordinación conduce a la política de la transformación, mientras que traspasar los límites de los deseos desemboca con facilidad la política de la transgresión. La transformación social siempre es colectiva y la transgresión es un gesto individual. Leer el consentimiento sexual en clave exclusivamente individual es establecer un lazo de necesidad entre el individuo mujer y su libertad. Por el contrario, leer el consentimiento sexual en clave colectiva y política es reconocer las dificultades del consentimiento por sus poderosos vínculos con la desigualdad y desventaja social de las mujeres. El feminismo, sin embargo, no es un proyecto individual que tiene como objetivo el florecimiento de deseos ocultos, es un proyecto político de cambio social que tiene su mirada puesta en la desaparición de aquellas estructuras que colocan a las mujeres en lugares de subordinación. La búsqueda del deseo no es sustantivamente el objetivo del feminismo. Más bien, el éxito feminista tendría como una de sus consecuencias la posibilidad de explorar el deseo en libertad y sin cortapisas.

El objetivo del feminismo es la lucha contra la violencia sexual, contra todas las formas de violencia y, por ello, también contra todos los mecanismos que impiden a las mujeres identificar sus deseos y negociarlos. Ahora bien, el feminismo también persigue la lucha contra la desigualdad económica y la feminización de la pobreza. Con menos desigualdad, con menos violencia, las mujeres podrán vivir y experimentar sus deseos con menos riesgo y podrán nombrarlos y colocarlos en el centro de sus relaciones. Porque el poder de las mujeres aumenta si se reducen las variadas y complejas formas de desigualdad. Paglia y Despentés se inscriben en culturas distintas y en posiciones ideológicas diferentes, pero ambas coinciden en su deseo de desprenderse del estatus de oprimidas.

Y tiene sentido, porque asumir el papel de oprimida te obliga a reformular la realidad social, reajustar las relaciones con los varones, las íntimas y las públicas, y adoptar posiciones de crítica y resistencia. El mundo se complica cuando los dominados toman conciencia del lugar que ocupan en la estructura social y cuando identifican las variadas formas de violencia que se usan para mantenerlos en los lugares asignados. Sin embargo, de esa conciencia crítica nace la libertad. Y cuando la conciencia sobreviene, la marcha atrás ya no es posible.

En la primera parte de este capítulo explicaba que en el debate sobre el consentimiento aparecen dibujados dos modelos de mujer. Uno de ellos otorga su consentimiento desde la conciencia de lo que quiere y desde la búsqueda rotunda de sus deseos, mientras que en el otro el consentimiento es frágil debido a unas estructuras sociales que respaldan el poder masculino y que responden al placer del poder de los varones. Pues bien, estos modelos de mujer que fundan sus relaciones sexuales a través del consentimiento son propuestos desde una concepción previa del papel de la sexualidad en la vida de los individuos y en la de la propia sociedad. A una sexualidad entendida como el eje más profundo y verdadero de los individuos le corresponde un modelo de mujer que persigue y explora sus deseos; y una sexualidad desarrollada en el marco de una estructura social patriarcal que socializa a las mujeres en la complacencia al deseo masculino le corresponde una mirada enfocada en la fragilidad y ambivalencia del consentimiento. Y también en la dificultad de poner en pie unos deseos que son incompatibles con la adjudicación patriarcal de disponibilidad sexual.

CAPÍTULO 8

LIBERTARISMO SEXUAL

El libertarismo sexual es un movimiento cultural formado por un conjunto de ideas que sostienen que la sexualidad es una fuente de bienestar y autoconocimiento, pero también que en la sexualidad se encuentran algunas verdades que no pueden ser halladas en otros lugares del ser humano. De esto se infiere que es preciso explorar la sexualidad hasta encontrar esas verdades porque solo ellas hacen posible el reencuentro con nosotros mismos. Por otra parte, esta corriente deposita en la libertad sexual una dimensión crítica con el sistema, que podríamos calificar como antisistema. Es decir, a través de la sexualidad, de la práctica de sexualidades disidentes y heterodoxas, tenemos el poder de saltarnos las normas, desobedecerlas, transgredirlas. De ahí, subrayarán sus defensores, la dimensión revolucionaria de la libertad sexual.

El libertarismo sexual es una radicalización de la ideología de la liberación sexual que defiende que cualquier límite a la exploración de la sexualidad es una forma de cercenar aquello que constituye lo más genuinamente humano. Transgredir las normas y las convenciones en materia de sexualidad está en el núcleo del libertarismo sexual. La pasión por la transgresión es una de las características de la modernidad emocional, que se alimenta de emociones, deseos, cuerpos y sexualidad (Illouz, 2020: 19). El ensanchamiento de la subjetividad, a partir de las potencialmente infinitas elecciones sexuales, todo ello inscrito en un mercado de consumo, es uno de los elementos que alimenta esta ideología respecto a la sexualidad. El libertarismo sexual es hijo de esa modernidad emocional.

El deseo ha sido el corazón del consentimiento sexual para el feminismo, pero también para la ideología de la libertad sexual, hasta que el feminismo problematiza quién es el sujeto del deseo.

Después de décadas exaltando el placer sexual y haciendo del deseo el corazón de la sexualidad, después de que estos presupuestos son centrales en el programa del libertarismo sexual, en un giro inesperado introducen la voluntad como negación del deseo. En otros términos, hay otra propuesta que consiste en ligar el consentimiento a la voluntad. La teoría queer defiende con mucha convicción la necesidad de abrir el consentimiento tanto al deseo como a la voluntad sin

deseo. La argumentación es más o menos esta: el consentimiento es complejo, paradójico, opaco y puede estar vinculado al deseo o al no-deseo. Cuando hay intercambio emocional y afectivo se vincula al deseo, pero en el caso de la prostitución, por ejemplo, se conecta con la voluntad.

Este debate es intrincado y difícil para el libertarismo sexual porque defiende el derecho a llegar al fondo del deseo y del placer; a explorar e indagar en las partes más oscuras y sombrías de la sexualidad humana, como la erotización del poder en las relaciones sadomasoquistas. Para una buena parte de esta corriente libertaria, deseo y consentimiento van juntos porque la relevancia que le dan a la sexualidad se justifica precisamente en la búsqueda del deseo y del placer que aparece dibujado en ese discurso como un absoluto. Solo nos encontramos con un problema, no precisamente menor, y es que el imperativo de gozar absolutamente abre las puertas a la aniquilación del cuerpo del otro (Leguil, 2021: 18). Puede ocurrir que satisfacer el propio deseo sea tan esencial que no se repare en el deseo de la otra. La prostitución es el ejemplo más nítido en este sentido.

Sacralización de la sexualidad

Para el libertarismo sexual, la libertad más radical se expresa en el campo de la sexualidad. Tal y como afirmaba Michel Foucault en su texto introductorio a *Herculine Barbin llamada Alexina B*, “El sexo verdadero”: “Es en el terreno del sexo donde hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo; que es allí donde se descubre mejor lo que somos y lo que nos determina” (Foucault, 1985: 15).

Esta perspectiva de la sexualidad fue una propuesta que adquirió densidad a finales de la década de los setenta. El filósofo francés Michel Foucault es la referencia filosófica fundamental y obligada de estos estudios, tal y como hemos señalado anteriormente. Además, un grupo de académicas e intelectuales norteamericanos, interesados por el trabajo de la antropóloga Gayle Rubin y al escritor trans Pat Califia, con el telón de fondo de las luchas de liberación de gais y lesbianas de San Francisco, pero también presentes en el feminismo de los setenta, articularán su pensamiento en torno a la necesidad de desestigmatizar

cualquier sexualidad no normativa. Rubin (1989: 129) tiene como propósito la elaboración “de un marco descriptivo y conceptual que sirva para reflexionar sobre el sexo y su política”. Y continúa: “Una teoría radical del sexo debe identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual” (ibíd.: 130). De hecho, estos intelectuales militan activamente en grupos de defensa de las relaciones sadomasoquistas. Por eso Rubin (ibíd.: 166) critica al feminismo, del que afirma que “ha contenido siempre una condena, a veces implícita a veces abierta, del sadomasoquismo”. El eje de su reflexión es que la sexualidad es la expresión más extrema de la libertad de los individuos. Si no defendemos ese núcleo profundo, enmascaramos esa autenticidad que nos constituye y atentamos contra la libertad. La lucha contra la persecución de cualquier práctica sexual disidente se convertirá en el eje de ese nuevo movimiento social.

Foucault será uno de los teóricos fundacionales entre todos aquellos que argumentan que “la sexualidad no puede ser nunca objeto de castigo”. Su posición es que la violación u otras agresiones sexuales deben ser castigadas en tanto son violencia, pero no violencia sexual: “Michel Foucault sostuvo discusiones sobre este tema con mujeres, penalistas y psicoanalistas, y todas hacían hincapié en la gravedad de la violación, así como en la importancia real y simbólica y la legitimidad de esta nueva calificación... Foucault no solo repudiaba de forma manifiesta el hecho de agravar la penalización, sino también el hecho de someter la sexualidad a la ley” (Perrot, 1997: 102). El filósofo francés es heredero directo de la revolución sexual y entiende la sexualidad como liberación. La sexualidad es buena en sí misma y no debe estar sometida a la ley ni tampoco debe subordinarse a límites morales. La penalista francesa Marcela Iacub, en la misma línea de Foucault, afirma que es conveniente “desexualizar” el derecho concerniente a la sexualidad, desde la violación hasta la pedofilia, como en la década de los setenta, y hasta el acoso sexual (Fassin, 2008: 170). Foucault (1977: 351) explica “que a alguien le metan un puñetazo en el hocico o en el pene, no hay ninguna diferencia”. Por eso, Gayle Rubin (1989: 136) afirma que: “Los actos sexuales están gravados con un exceso de importancia”. La idea principal de los libertarios sexuales es que la sexualidad no debe ser objeto de regulación penal.

Su temor se origina en la posibilidad de establecer un nuevo control de la sexualidad que afectaría y podría perseguir a las disidencias sexuales. La preocupación de Foucault y de quienes defienden la pornografía y la prostitución es la implantación de un nuevo régimen de control de la sexualidad. La

regulación o penalización de la sexualidad es la derrota del placer y del deseo. Por eso, Vance (1989: 47) afirma que: “El feminismo debe dirigirse al placer sexual como un derecho fundamental, que no puede ser pospuesto a un tiempo mejor o más fácil”.

Esta conceptualización libertaria de la sexualidad ha influido y dejado huellas profundas y contradictorias en algunos discursos que se reclaman feministas. Se fundamenta en la idea de que la sexualidad no es política y que precisamente es una injerencia política cualquier normativa o discurso que intente regularla. Judith Butler (2011: 18) expresa su preocupación por el hecho de que el consentimiento esté colonizado por la ley y sus soportes psiquiátricos o médicos. Rubin (1989: 137) explica que de la misma forma que existe un sistema de estratificación de clase, existe un sistema de estratificación sexual que jerarquiza las sexualidades. El resultado es la formación de castas sexuales. En la cúspide está la monogamia heterosexual y así progresivamente hasta que: “Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutos, las prostitutas y quienes trabajan como actores en la pornografía y la más baja de todas, aquellas cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales”. Las castas sexuales, articuladas alrededor de formas de deseo no apropiadas, están respaldadas por un poder de coerción: “Las leyes sobre el sexo son el instrumento máspreciado de la estratificación sexual y la persecución erótica” (ibíd.: 150). La misma autora critica la ferocidad de la ley con el sexo entre la “inocencia” infantil y la sexualidad “adulta” (ibíd.: 153). E interpela a la American Psychiatric Association (APA) porque “el fetichismo, el sadismo, el masoquismo, la transexualidad, el travestismo o el exhibicionismo, el voyerismo y la pedofilia están firmemente clasificados como disfunciones psicológicas” (ibíd.: 138). Butler (2011: 22) explica que la edad no puede ser un fundamento suficiente para determinar si alguien puede consentir relaciones sexuales o no.

El déficit normativo a la hora de evaluar las disidencias sexuales que coloca en el mismo plano a una mujer prostituida, a un proxeneta o a un pedófilo solo puede nacer de una cosmovisión en la que la sexualidad es la realidad determinante de los individuos. Tan determinante, tan genuina y profunda que su protección exige ser sacralizada por un conjunto de discursos y de prácticas sociales. Este análisis divide a los humanos en dos clases: los que pueden explorar y satisfacer sus deseos sexuales y quienes no tienen las condiciones para hacer ambas cosas. Este análisis carece de la conceptualización de aquellas estructuras que oprimen a los individuos y que, por tanto, los alejan de la

exploración y satisfacción de sus deseos. En este sentido, cabe preguntarse: ¿deben subordinarse los deseos de algunos y privilegiarse los de otros? ¿Qué hacemos con quienes no sienten deseo en sus intercambios sexuales, como es el caso de las mujeres prostituidas o el de niñas abusadas, entre otros? ¿Qué ocurre, tal y como afirma Leguil (2021: 45), cuando el consentimiento sexual se transforma en cesión, cuando se pisotea el deseo y todo se rompe?

En esta defensa radical del deseo hay una propuesta de sacralización de la sexualidad que es contemplada como la verdad y autenticidad radicales y como el emblema de la liberación. Algunas autoras libertarias señalan que es preciso estudiar “cómo viven las mujeres el deseo, la fantasía y la actividad sexual” (Vance, 1989: 17) y por eso proponen que la sexualidad sea un objeto de estudio preferente para el feminismo: “Los movimientos sociales, incluido el feminismo, se mueven hacia una visión; no pueden actuar solo sobre el miedo. No basta con alejar a las mujeres del peligro y la opresión; es necesario moverse hacia algo: hacia el placer, la acción, la autodefinición. El feminismo debe aumentar el placer y la alegría de las mujeres, no solo disminuir nuestra desgracia” (ibíd.: 48).

Esta propuesta de hacer de la sexualidad y el deseo un objeto de estudio y una práctica política esencial del feminismo es problemática y difícil de encajar en la genealogía feminista. Es una propuesta funcional al espacio de la diversidad sexual, pero es disfuncional para el feminismo. En la tercera ola feminista, fuertemente influenciada por la ideología de la libertad sexual, la idea del deseo en las relaciones de pareja es fundamental. Un buen sexo, compartido, recíproco, negociado y vivido en la intimidad es el ideal de la tercera ola. Para el feminismo radical era indisociable el deseo y la sexualidad. Sin embargo, su objetivo político fue la lucha contra la violencia. Y concluyeron que la igualdad era el mejor lugar para encontrar el deseo.

Sin embargo, si el feminismo no se ocupa de la violencia patriarcal y de las más variadas y brutales formas de desigualdad, y se inclina por la defensa del deseo y por hacer de la sexualidad un elemento central de su agenda política, entonces deja de ser un proyecto político de cambio social para convertirse en una ideología de liberación sexual y en un movimiento contracultural. Además, hay cuestiones que son insoslayables: ¿hay un proyecto feminista para las mujeres de Occidente y otro para quienes están en posiciones extremas de pobreza y desigualdad? ¿A las mujeres que están en las maquilas y a esas niñas y adolescentes embarazadas y abusadas les proponemos que no presten atención al

peligro frente al placer?

Virginie Despentes milita en esta corriente cultural que sacraliza la sexualidad. En *Teoría King Kong* Despentes hace un elogio rotundo de esta. En sus observaciones sobre pornografía se hace muy explícita su posición. En su obra, como en la de Foucault, la sexualidad, en cierto modo, representa esa pulsión que tiene más fuerza para transgredir las reglas sociales instituidas. Por eso, argumentará que el sistema hegemónico persigue y estigmatiza los comportamientos y las prácticas sexuales que el propio sistema define como desviados. Es preciso proteger ese núcleo reprimido por la sociedad y que, por ello mismo, necesita ser liberado. La prostitución y la pornografía contribuyen a liberar una libido que ha sido silenciada y reprimida por el Estado: “Aquello que nos excita o que no nos excita proviene de zonas incontrolables, oscuras y pocas veces en acuerdo con lo que deseamos conscientemente. He aquí el interés de este género cinematográfico, si nos gusta soltar amarras y perder la razón, he aquí también el peligro de este tipo de cine, precisamente si tenemos miedo de no poder controlarlo todo” (Despentes, 2007: 78) y Despentes continúa: “Mi libido es compleja, lo que dice de mí no siempre me agrada, no siempre encaja con lo que a mí me gustaría ser” (ibíd.: 79).

La pornografía, para la escritora francesa, es el verdadero espejo en el que nos miramos y que puede devolvernos una imagen que no concuerda con quienes queremos ser. Nos muestra aquello que está oculto por muchas capas que la sociedad ha ido formando a lo largo de la historia. Despentes parte de que estamos “formateadas para evitar entrar en contacto con nuestro propio lado salvaje [...] Nuestras sexualidades nos ponen en peligro, reconocerlas es quizá experimentarlas y toda experiencia sexual para una mujer conduce a su exclusión del grupo” (ibíd.: 88). En este mismo sentido, a Rubin (1989: 120) le parece inaceptable el hostigamiento a los materiales pornográficos, a la prostitución y a prácticas de toda clase de desviación sexual. La idea de la transgresión es un subtexto presente y permanente en su libro *Teoría King Kong* y al mismo tiempo es un desafío a la coacción que supone el puritanismo moral.

El análisis feminista hace décadas que tiene una posición crítica con el papel que desempeñan las “actrices” en el cine porno. Por su objetualización y por su hipersexualización extremas, pero también porque son multipenetradas y receptoras de violencia sexual y física. Sin embargo, Despentes (2007: 85) explica que: “Si observamos una película porno heterosexual, siempre es el cuerpo femenino el que resulta valorizado, el que es mostrado, es el cuerpo que

cuenta para producir un efecto”. De modo que una de las preocupaciones fundamentales del feminismo, la de la cosificación de los cuerpos de las mujeres, es analizada como liberación en este libro de Despentès. Esta posición de la escritora francesa suscribe de facto la idea de que el cuerpo de las mujeres es una propiedad de la que es dueña cada mujer. Y que se traduce para cada una de ellas en capital sexual. Eva Illouz y Dana Kaplan (2021) definen una de las modalidades de capital sexual de esta forma: “La capacidad de hacer del cuerpo sexual una fuente de valor, como en la prostitución, dentro de los límites de la industria del sexo. Aquí la monetización de la sexualidad es directa y explícita. Llamamos a esta categoría capital sexual como plusvalía del cuerpo”. El concepto de sexualidad y de consentimiento de Despentès se inscribe en la definición de individuo como propietario de su propio cuerpo.

En otros términos, el corazón de la perspectiva libertaria de la sexualidad es la legitimidad de cualquier deseo y práctica sexual. Por eso, explican, los deseos sexuales deberían ser juzgados por una moralidad democrática (Rubin, 1989: 142). Sin embargo, cuando entran formas de sexualidad que no están articuladas alrededor del deseo, por lo menos, por una de las dos partes —casi siempre mujeres—, entonces es cuando aparece el consentimiento de una forma explícita como instancia de legitimación. Solo cuando entran en escena estas prácticas patriarcales articuladas en un mercado ilícito es cuando el concepto de consentimiento se integra en el imaginario libertario de la sexualidad. También aparece el consentimiento en las relaciones sadomasoquistas y en el sexo con menores. En estos análisis no es preciso argumentar sobre el consentimiento sexual cuando media el deseo, porque este es la encarnación “natural” del consentimiento. Esta última categoría aparece cuando la sexualidad se inscribe en un mercado (prostitución y pornografía), cuando aparecen el daño y la erotización de una forma explícita de poder (relaciones sadomasoquistas) o cuando el abuso envuelve ese intercambio (sexo con menores).

De hecho, en el discurso sobre el consentimiento resuenan los debates en torno a la pornografía y a la violencia sexual que tuvieron lugar en la década de los ochenta en Estados Unidos. Pero también, como hemos visto, esta modalidad de conceptualización del consentimiento es deudora del posfeminismo de los noventa. Hay que destacar que las posiciones libertarias más radicales muestran una postura crítica respecto al paradigma del consentimiento porque remite a la visión de un sujeto del consentimiento siempre frágil y constantemente amenazado (Fassin, 2008: 172). Detrás de esta idea se encuentra el profundo rechazo que suscita a los libertarios sexuales el derecho penal. Sin embargo,

cuando tienen que legitimar la prostitución y la pornografía como libertad sexual, el argumento del deseo desaparece y es sustituido por el argumento de la voluntad. De modo que en el desarrollo de las lógicas libertarias se puede apreciar la ambigüedad que también encontraremos en el feminismo libertario. Los deseos masculinos son prioritarios frente a los deseos de la mujer prostituida. Por tanto, los deseos están jerarquizados en este movimiento cultural, que, no por ello, deja de tener efectos políticos.

Despentes (2007: 67) concede una importancia crucial al consentimiento en el caso de la prostitución y de la pornografía. La mala prostitución es aquella en la que hay chicas ilegales “que trabajan sin dar su consentimiento”. Para Despentes, el consentimiento es la base del pacto entre “cliente” y prostituta: “La sexualidad masculina en sí misma no constituye una violencia contra las mujeres, si estas consienten y están bien pagadas. Lo que resulta violento es el control que se ejerce sobre cada una y cada uno de nosotros, la facultad de decidir por nosotros lo que es digno y lo que no lo es” (ibíd.: 72). ¿Es digno el deseo y también es digno el no-deseo? De nuevo ha desaparecido el discurso del deseo y ha sido sustituido por el de la voluntad.

El problema no es la industria criminal que envuelve la prostitución y la pornografía ni los proxenetas que obtienen plusvalía económica y sexual del cuerpo de las mujeres prostituidas ni los puteros que acceden sexualmente a cuerpos de mujeres que no les desean. El problema es el Estado y las leyes que regulan la sexualidad. De hecho, una de sus preocupaciones es que “regresamos hacia estados de organización colectiva que infantilizan al individuo” (ibíd.: 23). También Butler (2011: 26) expresa su preocupación por lo que ella denomina el paternalismo regulatorio. Despentes opone el individuo al Estado, pero no le opone al mercado. ¿El Estado infantiliza, pero el mercado no explota? La preocupación de los libertarios sexuales por el poder coactivo del Estado es el miedo a que se elaboren leyes que penalicen cualquier forma de sexualidad que pueda ser entendida por la sociedad como violencia sexual y por los libertarios como formas disidentes de deseo. El ejemplo de la prostitución es uno de los más claros en este sentido. La penalización a proxenetas y puteros hace que ciertas posiciones libertarias, como la teoría queer, que se autodefinen como feministas arremetan contra el Estado y las leyes abolicionistas con la excusa del antipunitivismo (Gruber, 2020).

Quizá por eso Despentes tiene una posición ambigua frente a los hombres. Cuando en su libro explica sus puntos de vista sobre prostitución y pornografía,

los varones son vistos como seres frágiles e incluso cálidos y empáticos. Refiriéndose a la prostitución, afirma que “la fragilidad está sobre todo del lado de los hombres” (Despentes, 2007: 61), pero cuando reflexiona sobre su violación, cambia el registro:

No estoy furiosa contra mí por no haberme atrevido a matar a uno de ellos. Estoy furiosa contra una sociedad que me ha educado sin enseñarme nunca a golpear a un hombre si me abre las piernas a la fuerza.

Iros todos a tomar por el culo, con vuestra forma condescendiente de mirarnos, con vuestras simulaciones de fuerza garantizadas por el colectivo, vuestra protección puntual o vuestra manipulación de víctimas para las que la emancipación femenina sería algo difícil de soportar. Lo que sigue siendo difícil es ser mujer y aguantar todas vuestras estupideces... Cuando defendéis vuestros derechos masculinos, sois como los empleados de un gran hotel que se creen los propietarios de la finca... siervos arrogantes, eso es lo que sois (ibíd.: 41, 117).

Despentes maneja dos registros distintos sobre los varones: cuando se trata de argumentar sobre la libertad sexual (prostitución y pornografía), los hombres son frágiles; en el mismo sentido analiza la masculinidad Paglia cuando afirma que “la identidad masculina es muy frágil” (Paglia, 2020b). Sin embargo, cuando la escritora francesa reflexiona sobre la herida que le produjo la violación colectiva que sufrió, su juicio sobre los varones se transforma en un discurso áspero. No obstante, este dolor no lo convierte en una impugnación del poder masculino y en una interpelación del patriarcado, sino que lo transforma en una crítica a la sociedad acusando de redoblar ese dolor al considerar a las mujeres agredidas sexualmente como víctimas. Es preciso poner de relieve como el individualismo exacerbado del libertarismo sexual rechaza la noción de víctima. El peso de la responsabilidad individual es tan grande en estas posiciones que la idea de víctima se convierte en una impugnación por parte del libertarismo. Reconocer la existencia de víctimas pasa por reconocer el daño y también la realidad de opresores y oprimidas, y eso es lo que el feminismo ha designado como patriarcado. Porque si hay reconocimiento del dominio, tiene que haber reconocimiento de las víctimas y, si hay víctimas, tiene que haber reparación.

Deseo (masculino) y voluntad (femenina)

Desde los años setenta, el discurso canónico de la libertad sexual ha pivotado en torno a las ideas de deseo y placer del individuo. El deseo fue en los años setenta el eje argumental a partir del cual hacer de la sexualidad un proyecto de liberación y de cambio cultural. La ideología de la liberación sexual ha impregnado tanto la alta como la baja cultura con mensajes de bienestar y salud física y mental al introducir el placer sexual en nuestra vida cotidiana.

Han sido décadas en Occidente de mensajes y mandatos socializadores explicando a través de las industrias culturales y audiovisuales que el deseo es la condición de posibilidad de una buena vida. Estos mandatos, sin embargo, han circulado a través de los discursos y circuitos del mercado, fusionando el deseo consumista con el deseo sexual. La imagen, por ejemplo, de playas de arena blanca y aguas transparentes junto a una pareja envuelta en deseo ha sido una de las muchas representaciones utilizadas para vender viajes a lugares exóticos: “Bajo la poderosa influencia de la cultura mediática y publicitaria [...] el deseo consumista circulaba a través del deseo sexual y, a la inversa, el deseo sexual se concentraba en ciertos objetos” (Illouz, 2020: 79).

Sin embargo, el discurso del deseo se ha vuelto ahora asfixiante para sus defensores. Tanto para aquellos viejos y nuevos progresistas que ven en la sexualidad una herramienta antisistema como para los falsos defensores de la libertad sexual vinculados a los intereses del nuevo capitalismo. Unos y otros han abierto hendiduras en esa gran demanda de placer que iluminó la vida de millones de personas en los años sesenta. Ahora se impone una crítica abierta al discurso del deseo acusándolo de haberse convertido en una mística de la autenticidad (Serra, 2024: 83). Hay que preguntarse sobre esta reconversión discursiva que está desplegándose dentro de la ideología del libertarismo sexual.

La pregunta es por qué se produce ese cambio de paradigma del deseo hacia la voluntad, entendiendo que cuando se vincula sexualidad y voluntad se está nombrando un territorio de no-deseo. ¿De qué hablamos cuando hablamos de voluntad en el campo de la sexualidad? Hablamos de prostitución y pornografía fundamentalmente. También ocurre que esta reformulación del consentimiento y

su desvinculación del placer abre las puertas a un uso del cuerpo como propiedad. Consentir gestar para otros entraría dentro de este uso del consentimiento y de esa forma de entender el cuerpo como una propiedad. En el primer caso podríamos conceptualizarlo como capital sexual y en segundo como capital reproductivo. En el primer caso se obtendría plusvalía sexual y en el segundo se extraería plusvalía reproductiva, en ambos casos de los cuerpos de las mujeres.

El deseo representa la cara más liberadora de la sexualidad y se localiza en su mayor intensidad en el inicio de la revolución sexual. Fue y sigue siendo una demanda feminista. La voluntad, por el contrario, legitima el sistema patriarcal y neoliberal al instrumentalizar y objetualizar los cuerpos de las mujeres en un mercado de consumo.

Lo que inicialmente se presentaba como una conquista, hacer del deseo el corazón de la revolución sexual, ahora está convirtiéndose en un lastre: “El nuevo paradigma del consentimiento está haciendo del deseo el protagonista. Se presenta como una superación de otro sentido de consentir ligado a la idea de voluntad” (ídem). La preocupación del libertarismo sexual hegemónico es el avance del deseo en detrimento de la voluntad, sobre todo porque el deseo se ha convertido en el obstáculo fundamental en la legitimación y regulación de la prostitución. Y tanto la pornografía como la prostitución, a pesar de que ambas se mueven dentro de los contornos de una economía criminal que mercantiliza los cuerpos de las mujeres, han sido reivindicadas por los libertarios con el argumento de la libertad individual tanto de proxenetas y puteros como de mujeres prostituidas. Sin embargo, desde estas posiciones se enfatiza fundamentalmente la libertad de las mujeres en prostitución. El consentimiento al servicio de la abdicación del deseo y del allanamiento del cuerpo.

Este giro discursivo del deseo a la voluntad incluye, pues, dos modalidades de consentimiento, el ligado al deseo y el vinculado a la voluntad. Por tanto, el consentimiento sexual puede legitimar tanto el deseo como el no-deseo. ¿Tienen el mismo valor ético-normativo el deseo y el no-deseo? ¿Debe garantizar el consentimiento la integridad del sujeto? Si esa es una de las funciones del consentimiento, no la cumple cuando la voluntad se aparta del deseo. El no-deseo provoca un trauma que tiene como consecuencia una fractura subjetiva en el sujeto cuyo cuerpo ha sido allanado (Leguil, 2021: 22). La prostitución, el terreno paradigmático del no-deseo y el de la reciprocidad que ata a la mujer desposeída de recursos al demandante despiadado, el del desequilibrio en la

correlación de fuerzas entre la mujer prostituida y el prostituidor, se configura como el modelo del consentimiento a través de la voluntad.

El nuevo paradigma del consentimiento al que hay que dotar de legitimidad, aunque se asiente sobre dos voluntades desiguales, es el nuevo modelo de consentimiento que defienden quienes quieren incluir la agenda de la sexualidad en el feminismo. Sin embargo, situar la voluntad en el centro del consentimiento sexual no excluye el deseo, pues en los intercambios sexuales prostitucionales lo que para una es un espacio de no-deseo, para el otro es un territorio de deseo. Esto significa que el consentimiento en el que el garante es la voluntad está sexuado. Es el deseo de él frente al no-deseo de ella.

En aquellos autores y autoras que proponen una teoría radical de la sexualidad su hilo argumental siempre es la legitimidad del placer y de la búsqueda de aquellos deseos ignorados por nosotros mismos, que anidan en lugares oscuros y desconocidos de nuestro interior, pero que, en realidad, determinan quiénes somos. Cuando hace su aparición el consentimiento de una forma explícita es para certificar que, para algunos grupos, casi siempre y mayoritariamente formados por mujeres, en determinadas circunstancias el deseo no es relevante, pero sí lo es la voluntad.

En otros términos, el fervor con el que los libertarios sexuales defienden la voluntad como una de las razones, junto al deseo, de la legitimidad del consentimiento tiene una característica: el deseo es un derecho masculino. Tanto en la revolución sexual como en el libertarismo sexual, el deseo es el hábitat sexual de los varones. Puede ser deseo afectivo-sexual, puede ser el placer del poder, puede ser la erotización de la violencia o puede ser pulsión, pero siempre está vinculado a la demanda masculina. Por el contrario, la voluntad en la sexualidad tiene que ver con el no-deseo en la prostitución y pornografía, con el daño y el poder en las relaciones sdomasoquistas o con el abuso en el caso de niñas y adolescentes. La reivindicación de la voluntad como mecanismo de legitimación supone validar la negación del placer para las mujeres. La voluntad es un artefacto que está al servicio de la aniquilación del deseo de las mujeres. Por eso, precisamente, el feminismo hará del deseo una vindicación en el marco de la cuarta ola.

Objeciones feministas a una teoría radical

de la sexualidad

El debate que ha tenido lugar en medios intelectuales y académicos entre quienes proponían que la sexualidad se convirtiese en un elemento central de la agenda feminista y quienes, desde el feminismo, afirmaban la necesidad de que este hiciese de la lucha contra la violencia sexual una vindicación política es el mismo debate que hoy se articula alrededor del consentimiento. El consentimiento se ubica en el espacio entre la libertad y la coacción, entre la libertad y la servidumbre, entre el deseo y la violencia sexual. ¿Es el feminismo el movimiento social y el marco interpretativo que debe hacerse cargo de la reivindicación de la libertad sexual? En la tercera ola, con el telón de fondo de la revolución sexual y Mayo del 68, el feminismo radical hizo de la libertad sexual de las mujeres una vindicación política. La libertad se convirtió en una vindicación feminista fundamental porque en el control de la sexualidad se encuentra, a juicio del feminismo radical, el origen de la dominación masculina. La preocupación de las feministas de la tercera ola era la libertad sexual para las mujeres que eran quienes no habían podido disfrutarla a lo largo de la historia del patriarcado, y de igual forma la preocupación del feminismo fue desactivar el control masculino de la sexualidad de las mujeres. Por tanto, el objetivo político del feminismo radical fue la violencia sexual.

El feminismo no es el lugar adecuado en el que deba inscribirse una teoría radical de la sexualidad. La propia Rubin argumenta que el feminismo se ocupa de la opresión de género, pero eso no significa que deba ocuparse de la opresión sexual. Conviene distinguir entre sexo, género y sexualidad: “Las herramientas conceptuales feministas fueron elaboradas para detectar y analizar las jerarquías basadas en el género. En la medida en que dichas jerarquías se sobreponen a las estratificaciones eróticas, la teoría feminista posee cierto poder de explicación, pero a medida que las cuestiones son menos de género y más de sexualidad, el análisis feminista pierde utilidad y es a menudo engañoso” (Rubin, 1989: 186).

Rubin pone las bases para un conocimiento específico sobre la sexualidad fuera del pensamiento feminista. Comparto con Rubin su análisis de que el feminismo no tiene el instrumental conceptual adecuado para dar cuenta de una teoría radical de la sexualidad ni tampoco es su objeto de estudio ni de lucha política. Excede su función, que es la de poner en pie categorías y prácticas políticas para la emancipación de las mujeres. Su función no es resolver todos los déficits de

libertad e igualdad de otros colectivos. Hay distintos movimientos sociales y partidos políticos que deben abanderar esas reivindicaciones.

En segundo lugar, se puede apreciar en las obras de los libertarios sexuales un significativo déficit normativo que los aleja a menudo de una perspectiva ética. No se puede colocar en el mismo plano normativo la pedofilia que las relaciones homosexuales. Ni tampoco se puede evaluar con los mismos parámetros ético-políticos la posición de una mujer en prostitución que la de su proxeneta. No es lo mismo la libertad que la servidumbre. Ni tiene el mismo valor la libertad que el abuso. El concepto de sexualidades no normativas tiene que dotarse de herramientas conceptuales que le permitan detectar la violencia sexual y distinguir la discriminación sexual del abuso.

En tercer lugar, cuando el feminismo de los años setenta se tropieza con la reivindicación política de libertad sexual y la abraza, coloca en el centro de ese debate y de esa vindicación feminista la noción de deseo. Siglos de sexualidad sin deseo, siglos de violencia sexual, siglos de distintas formas de acoso y agresiones sexuales harán que el feminismo de la tercera ola introduzca el deseo en el corazón del paradigma de la libertad sexual. La propuesta de un buen sexo compartido, recíproco, negociado y vivido en la intimidad forma parte del cuerpo vindicativo de la tercera ola. La reivindicación de una vida sexual placentera protege la integridad física y psíquica de las mujeres. De ahí que el feminismo reivindique el consentimiento como deseo sexual y no como voluntad.

En cuarto lugar, el feminismo no puede aceptar el paradigma de la voluntad en el consentimiento porque cuando desaparece el deseo y permanece solo la voluntad, consentir se transforma en ceder. Y la cesión es la perversión del consentimiento. La instrumentalización de los cuerpos de las mujeres, el allanamiento de su sexualidad, se convierte en trauma. Y el trauma es vivir dolorosamente la experiencia de perder el propio cuerpo (Leguil, 2021: 50). El consentimiento sexual, entendido como voluntad, es problemático para las mujeres porque la negación del deseo no es consentimiento sino cesión. Y la cesión forma parte de la naturaleza del trauma, es sentir que no solo se trabaja para el otro en el intercambio sexual, sino que se trabaja contra uno mismo (ibíd.: 40-41). Por otro lado, como señalaba anteriormente, el territorio del deseo es para varones y el del no-deseo para mujeres. De modo que el consentimiento como voluntad es una propuesta de legitimación de prácticas sexuales no basadas en el deseo y adjudicadas fundamentalmente a las mujeres. El

feminismo no puede asumir que el lugar de las mujeres sea el del no-deseo, un lugar que históricamente les ha asignado el patriarcado mediante costumbres y prácticas, que son denominadas como culturales y que en realidad son patriarcales.

En quinto lugar, el feminismo ha señalado la lógica económica que existe detrás de esta exaltación de la sexualidad, sea tanto en su dimensión de deseo como en el de la voluntad. El capitalismo neoliberal ha cooptado la sexualidad y la ha convertido en un negocio de consumo global. Tanto en la sexualidad deseada como en la no deseada, el capitalismo ha organizado un mercado de consumo que cubre ambas modalidades. El capitalismo se ocupa de convertir en consumo deseos y pulsiones que se mueven en el campo de la sexualidad.

Agradecimientos

A mis compañeras del Fórum de Política Feminista y de la Asociación de Mujeres Feministas Marcela Lagarde, amigas, compañeras, hermanas.

A dos amigas de mi infancia, Lourdes Donnay y Carmen Chillón. Por el reencuentro y por los ciclos que nunca se cierran.

A Antía Pérez Caramés, amiga y compañera de la Facultad de Sociología. Este libro no hubiese sido el mismo sin la bibliografía inacabable que me ha proporcionado mientras lo escribía.

A Luisa Posada Kubissa, amiga del alma, por haber leído el manuscrito de este libro y haberlo mejorado con sus observaciones inteligentes y rigurosas.

A Mariví Iturralde, con agradecimiento y cariño por haber revisado este texto con tanta generosidad.

Como siempre, a mi hija Andrea, con un amor infinito que nunca se acaba.

Bibliografía

Álvarez Medina, Silvina (2023): “La sexualidad y el concepto de consentimiento sexual”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 47.

Amorós, Celia (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

— (2014): *Salomón no era sabio*, Madrid, Fundamentos.

Angel, Katherine (2022): *El buen sexo mañana. Mujer y deseo en la era del consentimiento*, Barcelona, Alpha Decay.

Arruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy (2019): *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, Barcelona, Herder, disponible en

Balaguer, María Luisa (2017): *Hij@s del mercado. La maternidad subrogada en un Estado Social*, Madrid, Cátedra.

— (2024): “La validez del consentimiento sexual y su relación con la dignidad de la persona”, *Igualdades* [en prensa].

Bernard, Maëlle (2021): *Histoire du consentement féminin*, París, Les Éditions Arkhé.

Bonino, Luis (2005): “La condición masculina y el maltrato a la mujer”, *Temas para el debate*, 133.

Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude (2022): *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema educativo*, Madrid, Siglo XXI/Clave Intelectual.

Bronwmler, Susan (1981): *Contra nuestra voluntad*, Barcelona, Planeta.

Butler, Judith (2001): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Ciudad de México, Paidós.

— (2011): “Algunos pensamientos sobre el psicoanálisis y la ley”, *Columbia Journal of Gender and Law*, 21(2), traducción de Laura Contrera, Florencia Gasparín, Lucas Morgan y Nayla Vacarezza.

Calles Hidalgo, Jara (2018): “La pornografía y el dominio de lo pornográfico en el ensayo español (o qué sucede con la tensión entre las nociones de sexo y poder)”, Pasavento. *Revista de Estudios Hispánicos*.

Choderlos De Laclos, Pierre (1991): *De l'Éducation des femmes*, París, Jerome Millon.

Cirillo, Lidia (2002): *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

— (2007): “El feminismo de la izquierda anticapitalista”, *Viento Sur*, disponible en <https://lc.cx/aHXmpd>.

Cobo Bedia, Rosa (1995): *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean Jacques Rousseau, Madrid, Cátedra.

— (2015): “El cuerpo de las mujeres y sobrecarga de la sexualidad”, *Investigaciones Feministas*, vol. 6, pp. 7-19.

— (2017): *La prostitución en el corazón del capitalismo*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

— (2020): *Pornografía. El placer del poder*, Barcelona, Ediciones B.

— (2021): “Expulsadas por el capitalismo global: mujeres en prostitución”, en Almudena Cortés Maisonave y Josefina Manjarrez Rosas (eds.), *Género y movilidades: lecturas feministas de la migración*, Bruselas, Peter Lang.

Cobo Bedia, Rosa y Ranea Triviño, Beatriz (eds.) (2020): *Breve diccionario de feminismo*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Delgado, Carmen (2018): “Disonancias entre discurso y realidad empírica de la prostitución”, *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, Universidad de Coruña.

Delicado-Moratalla, Lydia (2022): “Nuevos interrogantes hacia el

sadomasoquismo sexual desde la teoría feminista y el análisis de la cultura popular digital”, en Tasia Aránguez Sánchez y Ozana Olariu (coord.), *Algoritmos, teletrabajo y otros grandes temas del feminismo digital*, Madrid, Dykinson.

— (2023): “El sadomasoquismo a debate: aproximaciones al estado de la cuestión en las ciencias sociales y objeciones feministas a los principales argumentos de su discurso”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 69.

Despentes, Virginie (2007): *Teoría King Kong*, Barcelona, Melusina.

Durkheim, Emile (1988): *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial.

Dworkin, Andrea (2017): *Nuestra sangre. Profecías y discursos sobre política sexual*, traducción de Maldita Feminista Radical, publicado originalmente en 1976.

Fassin, Eric (2008): “Somnolencia de Foucault. Violencia sexual, consentimiento y poder”, *Estudios Sociológicos*, XXVI, 76.

Fernández, Ana María (2012): *Las lógicas sexuales: amor, política y violencias*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Firestone, Shulamith (2022): *Espacios sin aire*, Madrid, Muñeca Infinita.

Foucault, Michel (1977): “Enfermement, psychiatrie, prison”, entrevista en *Change*, 22-23, en *Dis et écrits*, III, 1976-1979, París, Gallimard.

— (1978): “La loi de la pudeur”, entrevista de Jean Danet y Guy Hocquenghem en *Dits et écrits*, III, 1976-1979, París, Gallimard, pp. 775-779.

— (1985): “El sexo verdadero”, texto introductorio a *Herculine Barbin llamada Alexina B*, Madrid, Revolución.

Foucault, Michel et al. (1977): “Lettre ouverte sur le révision de la loi sur les délits sexuels concernant les mineurs”, *Le Monde*.

Fraisse, Geneviève (2012): *Del consentimiento*, Ciudad de México, UNAM/Programa Universitario de Estudios de Género/El Colegio de

México/Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

Fraser, Nancy (2008): Escalas de Justicia, Barcelona, Herder.

— (2009): “El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia”, *New Left Review*, 56.

Fraser, Nancy y Sánchez, Fernando (22 de marzo de 2019): “Entrevista a Nancy Fraser: ‘No podemos dejar que el temor a la ultraderecha nos lleve al feminismo liberal’”, Público, disponible en <https://lc.cx/t96ZGm>.

García, Manon (2021): *La conversation des sexes. Philosophie du consentement*, París, Climats.

Godelier, Maurice (2005): “Femmes, Sexe ou Genre”, en Margaret Maruani (dir.), *Femmes, Genre et Sociétés, l’État des Savoirs*, París, La Découverte.

Gruber, Aya (2020): *The Feminist War on Crime. The Unexpected Role of Women’s Liberation in Mass Incarceration*, Oakland, University of California Press.

Illouz, Eva (2007): *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz Editores.

— (2014): *Erotismo de autoayuda. Cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico*, Madrid, Katz.

— (2020): *El fin del amor*, Buenos Aires, Katz Editores.

Illouz, Eva y Kaplan, Dana (2021): *El capital sexual en la Modernidad tardía*, Barcelona, Herder.

Jeffreys, Sheyla (2021): “Entrevista de Lydia Delicado-Moratalla”, *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*.

Laclau, Ernesto; Osorio, Alejandro y Salazar, Mauro (2020): “Política, hegemonía y populismo: diálogos con Ernesto Laclau”, *Revista de Estudios Sociales*, 71,

Lamas, Marta (2016): “Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga

disputa”, Debate Feminista, 51, pp. 18-35.

Le Magueresse, Catherine (2021): Les pièges du consentement. Pour une redéfinition du consentement sexuel, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe.

Leguil, Clotilde (2021): Céder n’est pas consentir. Une approche clinique et politique du consentement, Paris, Puf.

Lieber, Marylène (2023): Oui, c’est oui. Le consentement à l’épreuve de la justice, Zurich y Ginebra, Éditions Seismo.

Locke, John (1976): Ensayo sobre el gobierno civil, Madrid, Aguilar.

MacKinnon, Catharine (1989): Hacia una teoría feminista del Estado, Madrid, Cátedra.

— (2023): Le viol redéfini. Vers l’égalité, contre le consentement, Paris, Flammarion.

Macpherson, C. B. (2005): La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke, Madrid, Editorial Trotta.

Maqueda, María Luisa (2024): “Feminismo y derecho: las ‘caras oscuras’ del consentimiento sexual de las mujeres”, Igualdades.

Marzano, Michela (2009): Consiento, luego existo, Buenos Aires, Proteus editorial.

Mathieu, Nicole-Claude (1991): L’Anatomie Politique. Catégorisations et Idéologie du Sexe, Paris, Côte-Femmes.

Miedzian, Myriam (1995): Chicos son, hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia, Madrid, Horas y Horas.

Miguel, Ana de (2015): Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección, Madrid, Cátedra.

Millett, Kate (1995): Política sexual, Madrid, Cátedra.

Mouffe, Chantal (2015): “Entrevista Democracia radical y antagonismo”,

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, 16.

Nuño, Laura (2020): *Maternidades S.A. El negocio de los vientres de alquiler*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Orbach, Susie (2010): *La tiranía del culto al cuerpo*, Madrid, Paidós Contextos.

Orozco Martínez, Teresa y Zapata Galindo, Martha (2021): “Lectura crítica de un manifiesto feminista populista”, *Debate feminista*, vol. 61.

Paglia, Camille (2020): *Sexual personae*, Barcelona, Deusto.

— (2020): “Camille Paglia: ‘Gracias a los hombres, las mujeres tenemos lavadoras’”, *El Confidencial*, entrevista de Marta Medina, disponible en <https://lc.cx/nWSvmd>.

Pateman, Carole (1995): *El contrato sexual*, Madrid, Anthropos.

Pérez Hernández, Yolíniztli (2016): “Consentimiento sexual: un análisis con perspectiva de género”, *Revista Mexicana de Sociología*, 48(4).

— (2017): “California define qué es el consentimiento sexual”, *Sexualidad, salud y sociedad. Revista Latinoamericana*, 25.

Perrot, Michele P. (1997): “De Madame Jourdain à Herculine Barbin: Michel Foucault et l’histoire des femmes”, en *Au risque de Foucault*, París, Centre Pompidou.

Phillips, Anne (1998): *The Politics of the Presence*, Oxford, Oxford University Press.

Picq, Françoise (2008): “El hermoso pos-mayo de las mujeres”, *Dossiers Feministes*, 12, pp. 69-76.

Popova, Milena (2021): *Consentimiento sexual*, Madrid, Cátedra.

Posada Kubissa, Luisa (2020): “Empoderamiento”, en Alicia H. Puleo (ed.), *Ser feministas. Pensamiento y acción*, Madrid, Cátedra, pp. 99-105.

— (2023): *Feminismo: Lugares y Ecos*, Granada, Comares.

Ranea Triviño, Beatriz (2019): *Feminismos. Antología de textos feministas para uso de las generaciones más jóvenes y de las que no lo son tanto*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

— (2023): *Puteros. Hombres, masculinidad y prostitución*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Rodríguez Magda, Rosa María (1999): *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos.

Rousseau, Jean Jacques (1979): *Escritos de Combate*, Madrid, Alfaguara.

Rubin, Gayle (1989): “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Carole S. Vance, *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa.

Ruiz Repullo, Carmen (2018): “La perversa relación entre violencia machista y masculinidad hegemónica. Un análisis desde la adolescencia”, *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 9, pp. 99-113.

Rushdie, Salman (2017): *La decadencia de Nerón Golden*, Barcelona, Seix Barral.

Sassen, Saskia (2015): *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Buenos Aires, Katz Editores.

Serra, Clara (2024): *El sentido de consentir*, Barcelona, Anagrama.

Springora, Vanessa (2020): *El consentimiento*, Barcelona, Lumen.

Stynes, Yumi; Kang, Melissa y Latham, Jenny (2021): *¡Hola, consentimiento!*, Madrid, Liana Editorial.

Tuil, Karine (2023): *Las cosas humanas*, España, Adriana Hidalgo Editora.

Vance, Carole (ed.) (1989): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Talasa.

Wittig, Monique (1992): *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press.

Wolf, Naomi, (2020): El mito de la belleza, Madrid, Continta Me Tienes.

Wollstonecraft, Mary (1994): Vindicación de los derechos de la mujer, Madrid, Cátedra.

NOTAS

1 . Véase también Foucault et al. (1977).

2 . Hay que señalar, sin embargo, que la posición de Podemos es inequívocamente crítica con los vientres de alquiler. No ocurre lo mismo con Sumar, otra articulación política con vistas a agrupar el voto de la izquierda del PSOE, que ha subrayado que su grupo político no tiene posición definida sobre este tema ni sobre otros de la agenda feminista, como la prostitución o la pornografía.

3 . Para entender las conceptualizaciones que se han realizado sobre la categoría de empoderamiento desde el análisis feminista, véase Posada (2020).

4 . Camille Paglia es una intelectual norteamericana que se autodefine como feminista tras descalificar el feminismo. Su posición es que no hay que responsabilizar a los varones de la subordinación de las mujeres y a estas hay que exigirles que pongan a funcionar la responsabilidad individual ante cualquier acción masculina que las discrimine.

5 . Esta idea aparece repetida en las obras de Virginie Despentes y Camille Paglia, anteriormente citadas.