

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

Marta Lamas

“What’s in a name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet” (“¿Qué hay en un nombre? Eso que llamamos rosa tendría la misma fragancia con cualquier otro nombre”), declara Julieta, refiriéndose al obstáculo que representa el apellido de Romeo para su relación. Shakespeare (1962 [1593]) apunta así tanto a la arbitrariedad de un nombre como al hecho de que las cosas son en sí mismas, independientemente de cómo se las llame.

En estas páginas retomo la pregunta de Shakespeare para explorar el dilema de las palabras que nombran a las mujeres que se dedican al comercio sexual. En la primera parte recuerdo cómo en una época se las llamó *alegres* o *alegradoras* y reflexiono sobre el uso actual de los términos *puta* y *prostituta*, además de calificativos como *mujeres en situación de prostitución* y *víctimas*. En la segunda parte, analizo el comercio sexual como un *mercado nocivo* al que recurren cientos de miles de mujeres en México. Ante esa realidad laboral reviso las creencias de la doble moral sexual sobre quienes se dedican a intercambiar servicios sexuales por dinero y retomo una reflexión psicoanalítica sobre la transformación de las creencias en prejuicios para enmarcar la impunidad e invisibilización de los clientes que compran sus servicios. Por último, en la tercera sección exploro el uso —y el rechazo— relativos al lenguaje políticamente correcto que habla de *trabajadora sexual*. Las palabras moldean e impactan la subjetividad, pero ¿sustituir

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

el apelativo tradicional de *prostituta* por el de *trabajadora sexual* tiene un efecto antidiscriminatorio o es sólo usar un eufemismo? Prohibir el uso de la palabra *puta* ¿atenta contra la libertad de expresión? ¿Cuál es el sentido de impulsar el uso del término “políticamente correcto” de *trabajadora sexual*?

Los distintos nombres de las trabajadoras sexuales

Putas es la abreviación de prostituta. Las definiciones de diccionario dicen que prostituta es la “mujer que mantiene relaciones sexuales con hombres a cambio de dinero” (RAE, 1992: 1192) y la “mujer que ejerce la prostitución” (Seco, Olimpia y Ramos, 1999: 3714). *Prostituir* viene del latín *prostitūere*, que significa exponer para la venta. Para la Real Academia Española es la “Actividad a la que se dedica la persona que mantiene relaciones sexuales con otras, a cambio de dinero (1992: 1192) y para Seco *et al.* prostituir es: “Entregar a alguien, en especial a uno mismo, a los deseos sexuales de otro por dinero”; en la segunda acepción prostituir es: “Deshonrar o envilecer (algo o a alguien) por intereses indignos” (1999: 3714). Y no obstante también alude al hecho de hacer uso deshonesto de un cargo, autoridad o incluso de una capacidad personal, vendiéndola o sacando provecho ilícito de ella, la acepción más común es la que alude a “corromper a la mujer” (Moliner, 1983: 867).

Aunque prostituir tiene connotaciones negativas —deshonrar, corromper, denigrar— en México no siempre estuvo mal visto ser puta. En lo que fue el centro geográfico y político de Mesoamérica antes de la Conquista española,¹ la existencia del comercio sexual era un hecho común y corriente. Había distintos

¹ López Austin y López Luján establecen seis áreas dentro de Mesoamérica y señalan que el área del Centro de México comprende total o parcialmente los territorios de los actuales estados de Hidalgo, México, Tlaxcala, Morelos, Puebla y la Ciudad de México (1996: 75).

Marta Lamas

nombres con que se designaba a las mujeres, siendo el más común *abuianime*, del verbo *abuia*, ‘alegrar’, por lo cual Moreno de los Arcos (1966), siguiendo a Miguel León-Portilla (1964), las llama “las alegradoras”. Alfredo López Austin (1998) discrepa de tal traducción y propone a su vez que se trata simplemente de “las alegres”. Al parecer, en la época prehispánica existieron varias formas de *prostitución*:² la hospitalaria (la sociedad azteca conoció la fórmula de recibimiento a los extranjeros); la religiosa o ritual (que alegraba el reposo del guerrero o las últimas horas de las víctimas destinadas al sacrificio), y la civil. Moreno de los Arcos subraya “los peligros para el esclarecimiento de los temas prehispánicos”, pues los datos, en su gran mayoría, “han pasado por el tamiz de la mentalidad europea, asimilando, en ocasiones, los conceptos prehispánicos con algunos occidentales afines” (1966: 15). Enrique Dávalos López (2002) revisa los textos que un grupo bastante homogéneo de frailes historiadores³ elaboró acerca de las culturas sexuales del México antiguo. Al analizar dichos textos y cotejarlos con otras fuentes, surgen elementos importantes que lo llevan a sugerir que “la cultura sexual de los indios mexicanos presentaba rasgos notablemente diferentes a los esbozados en el discurso de los frailes historiadores” (2002: 6). Por sus concepciones, creencias y valores religiosos, para los frailes era “inconcebible tratar el deseo, el placer y las prácticas sexuales sin condenarlas a la vez” (2002: 81). Eso explica la reserva con que manejaron ciertos temas o el silencio que guardaron sobre determinados aspectos.

En la *prostitución* “religiosa” en México, las *putas* aparecían no sólo como “una especie de premio para los guerreros destacados” (2002: 23), sino que además eran protagonistas de ceremonias

² De aquí en adelante pondré en cursivas los términos *prostitución* y *prostitutas*, pues tienen una connotación negativa, que solamente se aplica a quien vende y no a quien compra. Los dejaré tal cual cuando se trate de citas.

³ Los franciscanos Andrés de Olmos, Toribio de Benavente *Motolinía*, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, así como los dominicos Bartolomé de las Casas y Diego Durán. Véase Dávalos (2002).

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

religiosas. Además, tal parece que “ciertas sacerdotisas o monjas de los templos escuelas cumplían funciones sexuales-religiosas” (2002: 23). Varios elementos le sugieren a este historiador que probablemente las sacerdotisas y las alegres no estaban tan diferenciadas como ocurría en España con las monjas y las prostitutas. Al cotejar las fuentes en náhuatl, Dávalos insiste en que la traducción castellana de Sahagún oscurece esa posible conjunción y cuestiona la división (que respondía al esquema ideológico hispano) entre prostitutas y sacerdotisas que los frailes quisieron remarcar a partir del modelo europeo: las rameras y las monjas. No es extraño que los frailes enaltecieran a las sacerdotisas tratando de distinguirlas de las alegres, sin embargo, la oposición entre *puta* y *decente* “no correspondía a las instituciones religiosas y educativas del México prehispánico” (2002: 25).

Tanto Dávalos como Moreno de los Arcos comparten una certeza: los textos permiten atisbar formas de intercambio sexual distintas, más libres, no marcadas por el estigma. Por eso Dávalos encuentra poco clara una dicotomía entre las putas y las demás mujeres, pues las alegres contaban con un singular reconocimiento social y religioso. Además, al igual que Moreno de los Arcos, Dávalos se interroga sobre el término que alude a la *puta honesta*, que consigna el padre Alonso de Molina (1992 [1555]) desde mediados del siglo xvi. Para los cronistas españoles que intentaban registrar una cultura tan distinta la existencia de una prostituta sin estigma les resultó incomprensible. Como los significados culturales no coincidían, los frailes resolvieron la contradicción eliminando las referencias, aunque algunas se les colaron. Los cronistas censuraron —consciente o inconscientemente— las relaciones sexuales distintas. Según Dávalos, el discurso de los frailes oscureció una realidad que desentonaba con la mentalidad europea, pues aunque los religiosos podían encontrar cierto paralelismo entre la prostitución indígena y la española, lo que no podían entender es que se pudiera ser al mismo tiempo puta y honesta. Les sorprendió que los indios no tuvieran a las rameras segregadas en barrios, calles y casas especiales y que se confundieran con las buenas mujeres. Todos los

Marta Lamas

estudiosos afirman algo significativo: no había espacios especiales para la prostitución, ni lugares particulares o casas específicas para su trabajo. Cada mujer vivía donde le apetecía. Sahagún es quien trata con más extensión el asunto, describiendo con todo detalle a la prostituta y sus actividades: “es andadora o andariega, callejera y placera, ándase paseando, buscando vicios, anda riéndose, nunca para y es de corazón desasosegada” (1956: 3er tomo, 129–130).

Es evidente que con el impacto cultural de la Conquista, la *prostitución* religiosa o ritual se eclipsó, y desaparecieron las *alegres* o *alegradoras*. Con los españoles llegó una población principalmente masculina, que había dejado esposa e hijos en España, y esa situación favoreció la práctica de una *prostitución* con rasgos domésticos y arraigada frecuentemente en el medio familiar. Según Ana María Atondo, la *prostitución* que se extendió en México y que se practicó durante todo el periodo virreinal es parecida a la que se ejerció en los reinos hispánicos al final de la Edad Media (1992: 332). El comercio sexual que se practicaba en España en esos tiempos se ejercía con la doble moral sexual característica de la cultura mediterránea (Peristiany, 1968).⁴ Julian Pitt-Rivers (1968), quien estudia el asunto del honor en España, sostiene que es particularmente evidente la diferenciación de los sexos: “El honor de un hombre y de una mujer implican modos de conducta muy distintos [...] Una mujer se deshonra, pierde la vergüenza, cuando se mancha su pureza sexual, pero un hombre no” (1968: 42). Además, el honor de un hombre (padre, hermano o marido) depende de la “pureza sexual” de su madre, esposa, hijas, hermanas, y no de su propia pureza sexual. Julio Caro Baroja rastrea esta idea del “honor” en *Las Siete Partidas*, código castellano del siglo XIII, en cuyos ordenamientos medievales —en el que forman un todo las nociones morales y políticas— se hace explícita la doble moral. Este marco cultural se

⁴ En el trabajo coordinado por J. G. Peristiany varios autores estudian la continuidad y persistencia de ciertos modos de pensar mediterráneos en seis sociedades. Véase Peristiany (1968).

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

trasladó a la Nueva España y transformó los códigos de género de los antiguos mexicanos.

Ana María Atondo estudia el comercio sexual en la Nueva España desde finales del siglo XIV, cuando las autoridades españolas tenían ya cierto control sobre la *prostitución* que existía en las ciudades. Atondo encuentra que lo que tenían en común las mujeres “públicas” en los siglos XVI y XVII novohispanos es que todas contaban con la “protección” de proxenetas y alcahuetes, que incluso eran la madre o el marido. Ahora bien, en la Nueva España a las prostitutas dejó de llamárselas *alegradoras* y *alegres*, pues “en su oficio estaba implícita la idea de pecado en su triste secuela de remordimiento” (Muriel, 1974: 32). También se pasó de verlas como andariegas, callejeras y plaseras, que andaban riéndose y buscando vicios, a concebirlas como una válvula de escape para los impulsos sexuales irrefrenables de los hombres. De la variante doméstica de comercio sexual, en los siglos XVI y XVII, se pasa a la que invade las calles y las tabernas en el XVIII, y luego, a principios del XIX hay otro giro. En ese momento la vanguardia de la modernidad es la francesa y en México se adoptará el modelo jurídico y legal de control de la *prostitución* que había en Francia: el higienismo (Núñez, 1996). Lo fundamentalmente nuevo es que la *prostitución* se empieza a ver como un “problema social”; es decir, ya no como una actividad entre personas libres de relacionarse sexualmente bajo una regla mínima, como había sido en los siglos anteriores (Núñez, 1996). El discurso médico higienista de finales del siglo XIX califica a las trabajadoras sexuales de “necesarias pero peligrosas” (Núñez, 1996). Cuando en su estudio clásico sobre *La prostitución en México* (1908) el médico y periodista antiporfirista Luis Lara y Pardo se pregunta si estas mujeres son “¿anormales, degeneradas o simplemente inferiores física, social y moralmente?” (Lara *apud* Bailón, 2008: 347), tan sólo está expresando los prejuicios que se han ido desarrollando. Así, de nombrar a una actividad se pasa a calificar negativamente la subjetividad de quienes la realizan.

La obsesión higienista prosigue hasta el siglo XX e influye las políticas públicas y el discurso político posrevolucionario. La

Marta Lamas

movilización de los revolucionarios hizo que muchas mujeres (viudas, huérfanas o madres solteras) recurrieran al comercio sexual para sostenerse económicamente y mantener a sus hijos o familiares mayores (Bliss, 1996). Al terminarse la violencia revolucionaria la vida nocturna florece, y con ella las casas de citas. En 1940, en el gobierno del Gral. Cárdenas, entra en vigor un reglamento abolicionista en la Ciudad de México,⁵ que implica que el Estado se retira del registro, otorgamiento de permisos o inspección de las trabajadoras sexuales. Desde entonces, oficialmente termina el control sanitario en el Distrito Federal, hasta que la epidemia del sida plantea la necesidad de volver a instrumentarlo. Sin embargo, al “abolir” el gobierno su control sobre la *prostitución*, disminuyó el trabajo callejero y las mujeres tuvieron que recluirse en locales cerrados. En la Ciudad de México la “tolerancia” gubernamental permitió que se sostuvieran las casas de citas, y será en los años cincuenta cuando empiezan a venirse abajo, tanto por la necesidad de “privacidad” de los clientes como también porque el regente de la Ciudad de México, Ernesto P. Uruchurtu decide acabar con el comercio sexual. Pese a que Uruchurtu desmantela parte de la “zona roja” del DF, el comercio sexual permanecerá, hasta la fecha, tanto en la calle como en locales cerrados.

Desde los años setenta, en todo el mundo, las llamadas *prostitutas* se empezaron a organizar para que su milenarío oficio fuera considerado un trabajo legal y exigieron ser llamadas trabajadoras sexuales.⁶ Esto introduce una nueva perspectiva a una actividad que se asociaba con personas desviadas o pecaminosas. En México ese cambio se muestra en los años noventa y será Luis de la Barreda Solórzano que desde la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF) emita la *Recomendación 8/94* sobre el tema del trabajo sexual en la vía pública,

⁵ El *Diario Oficial de la Federación* del 31 de enero de 1940 publicó el ordenamiento jurídico que abolía la reglamentación de la prostitución en el territorio mexicano y que entró en vigor el 9 de abril del mismo año.

⁶ En 1971 el *Oxford English Dictionary* sustituye *prostitute* por *sex worker*, y la define como “persona que trabaja en la industria sexual” (Hughes, 2010: 182).

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

introduciendo un nuevo nombre: *sexoservidoras*. En 1997 grupos de trabajadoras y trabajadores sexuales crean la Red Mexicana de Trabajo Sexual e inician una serie de Encuentros Nacionales para reivindicar sus derechos laborales. Además, ganan un litigio jurídico para que la Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo del Gobierno del Distrito Federal (GDF) les otorgue la licencia de “trabajadores no asalariados”, una forma de reconocimiento oficial a personas que trabajan en vía pública sin una relación patronal, ni un salario fijo, como los lustrabotas, los “cuidacoches”, los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y diez categorías más (Madrid, Montejó y Madrid, 2014). Por otro lado, las neoabolicionistas⁷ usan la expresión “mujeres en situación de prostitución” para referirse a quienes siempre consideran víctimas.

Así, a lo largo de nuestra historia se han ido modificando distintas formas de nombrar a las trabajadoras sexuales: han pasado de ser las *alegres* o *alegradoras*, a ser llamadas *putas*, *rameras*, *meretrices*, *mujerzuelas*, hasta llegar a ser definidas como *sexoservidoras*, reconocidas como trabajadoras no asalariadas y calificadas como *mujeres en situación de prostitución y víctimas*.

La doble moral: sus creencias y sus prejuicios

En nuestra cultura, las personas son clasificadas según esquemas que valoran o estigmatizan ciertas prácticas y conductas. La comercialización de servicios sexuales tiene significados distintos, según se trate de una mujer o de un hombre.⁸ La actividad sexual comercial de las mujeres atenta contra el ideal cultural de castidad y recato de la feminidad (Leites, 1990). El aprecio al recato sexual de las mujeres tiene su contraparte en la denigración de

⁷ Así se llama a los grupos feministas que pretenden “abolir” el comercio sexual desde la concepción de que siempre es violencia hacia las mujeres y que conduce a la trata. Véase Weitzer (2014).

⁸ También tiene significados desiguales si se trata de una persona homosexual, trans o *queer*, pero ese análisis excede a esta reflexión.

Marta Lamas

aquellas que no se ajustan al modelo. No es extraño que en un sistema patriarcal donde la filiación se establece por el padre que requiere la fidelidad de la mujer para tener la garantía de que la criatura es suya, exista una ética sexual distinta para los hombres que para las mujeres. Y aunque en la actualidad ha despuntado un ejercicio de la sexualidad más libre (con sexo recreativo) y el mercado del sexo se ha constituido en un componente central de la cultura del ocio del capitalismo tardío (Beck y Beck-Gernsheim, 1995; Giddens, 1992; Simon, 1996; Weeks, 1998), todavía la *prostitución* es mal vista y condenada. Por eso las trabajadoras sexuales siguen siendo nombradas, cuando les va bien, *mujeres de la mala vida*, *mujeres de vida licenciosa*, *mujeres pecadoras* o *mujeres perdidas*, y con frecuencia también son calificadas de *indignas*, *despreciables*, *degradadas* y *sucias*. Por otra parte, los clientes siguen siendo vistos como hombres “normales”, que tienen necesidades fisiológicas que no pueden solventar con sus castas novias o sus dignas esposas, e incluso están totalmente invisibilizados.

Ahora bien, aunque el comercio sexual requiere de quién vende y de quién compra, es más que evidente que la doble moral solamente condena a una parte, y más si son mujeres.⁹ Los clientes no reciben un apelativo especial, ni tienen responsabilidad legal. Su invisibilidad simbólica está presente, en especial en el ámbito jurídico. Dicha invisibilización se pone en evidencia en el análisis que hace Gustavo Fondevila (2009) a partir de las sentencias relativas a la *prostitución* pronunciadas por el poder judicial federal de junio de 1917 hasta diciembre de 2006. Este investigador del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) trabajó con el sistema de consulta IUS de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn)¹⁰ y encontró que no hay *ninguna referencia*

⁹ El trabajo sexual que hacen los hombres para otros hombres es cuestionado por la homosexualidad. El trabajo de venta de servicios sexuales de hombres a mujeres está muy invisibilizado, o se inscribe en el modelo del *gigoló*.

¹⁰ Se analizaron alrededor de 215 000 criterios emitidos por la scjn y los Tribunales Colegiados de Circuito, publicados en el *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, desde la quinta a la novena épocas, y más de 35 000 criterios contenidos en apéndices y algunos informes de labores del mismo periodo.

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

en ese sistema a la responsabilidad de los clientes masculinos en la *prostitución*, por lo que la “responsabilidad” recae solamente en las mujeres. Eso habla de que a lo largo de 89 años los jueces han compartido la doble moral que considera que “lo natural” en los hombres es desfogarse sexualmente, mientras las mujeres que no son “naturalmente” recatadas deben ser castigadas.

Hoy en día, el peor insulto a una mujer es *puta* mientras que el peor insulto para un hombre es *hijo de puta*. El estigma de *puta* se construye a partir de un proceso donde se mezcla la distinta valoración de la conducta sexual de las mujeres con la importancia de la filiación de los hijos. Lo interesante es que el epíteto de *puta* se aplica a cualquier mujer que no se ajuste al criterio tradicional de conducta femenina en lo sexual, aunque no cobre y también se usa como insulto, independientemente de la conducta sexual de la mujer. La denigración de las *putas* reafirma que las mujeres decentes son una clase de mujeres por encima de ellas. Por eso, como bien señalan Kumar, Hessini y Mitchell (2009), estigma e injusticia van de la mano. Estas autoras lo expresan bien: “Además de ser un proceso de desacreditación social, el estigma es un indicador de profundas desigualdades sociales” (2009: 631).

Los términos tienen connotaciones, y ciertas palabras son en sí mismas capaces de producir ofensa, dolor o vergüenza con su enunciación. Ése es justamente el caso de los términos *prostituta* y *puta*, a los que se asocian calificativos negativos como *pecadoras*, *desviadas*, *degeneradas* o *indecentes*. No es de extrañar, entonces, que muchas trabajadoras sexuales sientan vergüenza de su oficio. Cuando una persona es sensible a la fuerza del discurso social, siente vergüenza. Como señala Sartre: “La vergüenza, en

También se realizó una búsqueda global y consulta por palabra sobre el total de tesis contenidas en la base de datos. Se consultaron índices de los criterios ordenados alfabéticamente, de acuerdo con la materia o instancia emisora. Y también se hizo una consulta temática y una consulta especial que permitió reunir un conjunto informativo relevante sobre los conceptos mencionados y sobre las instituciones jurídicas que los regulan. Posteriormente se solicitó al archivo de la scjn 147 expedientes impresos y, en algunos casos más recientes, sus respectivas versiones electrónicas (Fondevila, 2009).

Marta Lamas

su estructura primera, es vergüenza ante alguien” (2013 [1943]: 313). Tiene que ver con la mirada del otro. Avergonzar a alguien implica hacerle una crítica moral. La vergüenza es la mirada del prójimo que se trae internalizada y consiste en aplicarse a sí mismo el juicio de los demás. Esto es lo que Bourdieu (2000) califica de *violencia simbólica*: la violencia que las propias personas dominadas ejercen contra sí mismas al compartir los esquemas de los dominadores. Recientemente, y de cara al intenso debate que se ha producido en torno a los derechos humanos, hay un cuestionamiento al uso de términos que ofenden y humillan, y atentan así contra la dignidad de las personas. Por ejemplo, Martha Nussbaum dice que a partir de la evidencia de varias investigaciones es posible concluir que las personas humilladas se alienan cada vez más y sus problemas se agravan (2006: 275).

Ahora bien, la mayoría de la población comparte las creencias de la doble moral; en especial cree que las mujeres se dividen en decentes y putas. A partir de tal creencia hoy en nuestro país muchísimas personas norman su conducta: de rechazo, de burla, de humillación, etc. Pero lo grave de las creencias es que a veces se convierten en prejuicios. La psicoanalista Silvia Bleichmar reflexiona sobre el tránsito de creencia a prejuicio y señala que al prejuicio “lo que le da el carácter patológico es su inmovilidad, su imposibilidad de destitución mediante pruebas de realidad teóricas o empíricas” (2007: 44). Por eso Bleichmar plantea que cuando el prejuicio deviene el organizador de la acción, toma un carácter primordialmente anti-ético, y subraya un asunto cardinal: “El prejuicio es, indudablemente, una excelente coartada psíquica para la elusión de responsabilidades y el ejercicio de la inmoralidad” (2007: 45).

Con relación a la *prostitución*, ¿qué es eludir responsabilidades y ejercer la inmoralidad? Me parece que es tapar, bajo el estigma, el problema laboral. Se elude así la responsabilidad social ante el desempleo y la precariedad salarial y se ejerce la inmoralidad del doble rasero ante la conducta sexual humana. Martha Nussbaum (1999) señala que el punto crucial de la *prostitución* es el de las oportunidades laborales para las mujeres de escasos recursos.

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

Esta filósofa analiza la mercantilización de servicios corporales¹¹ a partir de un marco interpretativo donde contraponen dos cuestiones: una revisión de nuestras creencias y prácticas en relación con tomar dinero por el uso del cuerpo, y una revisión de las opciones y alternativas de las mujeres pobres. Ella exhibe los prejuicios respecto a recibir dinero o formular contratos en relación con el uso del cuerpo y critica que el interés de muchas feministas esté demasiado alejado de la realidad de las condiciones laborales, como si la venta de servicios sexuales se pudiera sustraer del contexto de las tácticas de las mujeres pobres para sobrevivir. Por lo tanto, considera que debería promoverse la expansión en las posibilidades laborales a través de la educación, la capacitación en habilidades y la creación de empleos bien pagados.

Shakespeare pone en evidencia que, más allá del nombre, hay que ver la cosa en sí, y eso remite al comercio sexual en sí mismo. El antiguo oficio de la *prostitución* hoy se ha redimensionado a partir de la mercantilización capitalista. Es un hecho que el mercado no es un mecanismo neutral de intercambio, pues las transacciones mercantiles dan forma a las relaciones sociales. Ciertas transacciones frustran o impiden el desarrollo de las capacidades humanas mientras que otras determinan algunas problemáticas y muchas respaldan relaciones jerárquicas y/o discriminatorias totalmente objetables (Sen, 1996). Como los mercados no sólo abarcan cuestiones económicas sino también éticas y políticas, por eso se habla de *mercados nocivos* que aparecen cuando hay una distribución previa e injusta de recursos, ingresos y oportunidades laborales. Debra Satz (2010) analiza dichos mercados, en los que incluye al del sexo, y establece cuatro parámetros relevantes para valorar un intercambio mercantil: 1) vulnerabilidad, 2) agencia débil, 3) resultados individuales dañinos y 4) resultados sociales dañinos. La vulnerabilidad aparece cuando las transacciones se

¹¹ La autora hace una aguda analogía al equiparar los prejuicios en torno a la *prostitución* con los que se tenían en el pasado respecto a que las mujeres cantaran en público y cobraran: sí en privado y gratis, no en público y por dinero. Así recuerda que las primeras cantantes de ópera eran consideradas *prostitutas*. Véase Nussbaum (1999).

Marta Lamas

dan en circunstancias de pobreza o desesperación, que llevan a las personas a aceptar cualquier condición; y la agencia débil se da cuando, para las transacciones, una parte depende de las decisiones de la otra. Los otros dos parámetros, daños individuales y sociales, son resultado de ciertos mercados que posicionan a los participantes en circunstancias en extremo malas, por ejemplo, en las que son despojados o en las que sus intereses básicos son pisoteados. También eso produce consecuencias dañinas, pues socava la igualdad y alienta relaciones humillantes de subordinación. Y aunque, en principio, cualquier mercado puede convertirse en *nocivo*, algunos tienen más posibilidades de hacerlo al producir mayor desigualdad. Satz señala, por ejemplo, que el mercado de las verduras resulta mucho más inocuo y no es comparable con el del comercio sexual, que indudablemente refuerza una pauta de disparidad sexista y contribuye a la percepción de las mujeres como objetos sexuales para consumo de los hombres.¹²

Por eso, la preocupación ética y política que provoca la *prostitución* no puede ser abordada únicamente desde una perspectiva contractualista, pese al relativo consentimiento de las personas involucradas, ni tampoco desde el punto de vista de la *eficacia* del mercado. Idealmente, en una sociedad justa, el papel del mercado debería estar acotado a una igualdad redistributiva, para que todas las personas tuvieran acceso a bienes básicos (salud, educación, vivienda, empleo). Y si a partir de tal supuesto hubiera mujeres que quisieran trabajar en el comercio sexual, no habría impedimento ético para que lo hicieran. Como señala Nussbaum, no debería preocupar que una mujer con muchas opciones laborales elija la *prostitución*, sino que lo preocupante es que la ausencia de opciones de las mujeres pobres convierte a la *prostitución* en la única alternativa posible (1999: 278). Además, y esto es muy relevante, Satz (2010) subraya que, aunque los mercados nocivos tienen

¹² También en otros mercados de servicios personales, como en el trabajo doméstico, se llevan a cabo transacciones que producen creencias negativas sobre el papel de las mujeres, como seres al servicio de los hombres, con consecuencias significativas en las relaciones de género.

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

efectos importantes en quienes somos y en el tipo de sociedad que desarrollamos, la mejor respuesta no siempre es proscribirlos. Al contrario, las prohibiciones pueden llegar a intensificar los problemas que condujeron a que se condenara tal mercado.¹³ Satz concluye que la mejor manera de acabar con un mercado nocivo es modificar el contexto en que surgió, o sea, redistribuir la riqueza y dar más derechos y oportunidades laborales.

Calificar al comercio sexual como un *mercado nocivo* no impide que en la actualidad persista un hecho indiscutible: el trabajo sexual sigue siendo una actividad que eligen millones de mujeres en el mundo debido a cuestiones económicas. El comercio sexual ofrece subsistencia y movilidad a cientos de miles de mujeres en nuestro país al mismo tiempo que se sostiene con su doble moral y con todas sus consecuencias discriminatorias en el arreglo social vigente. La división de *putas* y *decentes* afecta a todas las mujeres, sean o no trabajadoras sexuales. Al reflexionar sobre el uso que se da a la palabra *puta* aparece la trama de los elementos socioeconómicos/simbólicos en juego y se pone en evidencia la valoración desigual entre quienes venden y quienes compran. Esta discriminación produce efectos en la subjetividad y en las relaciones sociales. Las palabras *prostituta* y *puta* articulan una retórica que, además de conferir un sentido negativo a quienes venden servicios sexuales, las discrimina en comparación con quienes los compran.

Además, no hay que olvidar que existen otras formas de intercambio de servicios sexuales que no son abiertamente comercio sexual. En la actualidad se distingue entre dos formas básicas de ejercicio de la sexualidad: una es la conducta sexual expresiva, que es la motivada por el deseo, y la otra es la conducta sexual

¹³ En ese sentido, Satz reconoce que es menos peligrosa la *prostitución* legal y regulada que la ilegal y clandestina, pues esta última aumenta la vulnerabilidad y los riesgos de salud, tanto para las trabajadoras como para los clientes. Por eso no es benéfica una postura prohibitiva respecto al comercio sexual sino una política de regulación, de cara a la necesidad de quienes requieren ese trabajo, además de otras consideraciones relacionadas con la necesidad de una política de salud pública. Véase Satz (2010).

Marta Lamas

instrumental, que es la que utiliza el intercambio de sexo para conseguir algo (no sólo dinero, también cenas, viajes, promociones laborales, seguridad económica, matrimonio). Si se asume ese criterio, la calificación de la conducta sexual de las mujeres no sería tan fácilmente encasillable en el binomio “puta o decente”. Pero como el estigma de *puta* es del orden de la subjetividad, no se elimina fácilmente con reflexión ni con conocimiento. La creencia cultural de la doble moral, que regula relaciones sociales y afectivas entre los seres humanos, se transforma en el prejuicio que se aplica a las trabajadoras sexuales. Desde la perspectiva de Bleichmar (2007), que señala que “los prejuicios se muestran irreductibles y operan como bloques recortados no disolubles por la experiencia”, se puede ver que el prejuicio sobre las *putas* no se construye por un análisis del comercio sexual en su aspecto laboral, sino que representa una reproducción elemental de creencias insertas en la retórica del discurso cultural.

Discriminación y corrección política

Regresando a la pregunta de Shakespeare, aunque el término *puta* se cambie por el de *trabajadora sexual* el comercio sexual sigue siendo la misma realidad social; y esa realidad social causa rechazo, desprecio, indignación, o incluso repugnancia. Al respecto, vale la pena recordar la crítica que hace Martha Nussbaum a la persistente costumbre de “estigmatizar y humillar a quienes realizan actos sexuales controvertidos, aun cuando estos sean consensuados” (2006: 14). Nussbaum reflexiona sobre cómo la repugnancia sirve como motivo para ilegalizar ciertos actos y recuerda la polémica que se dio en Inglaterra respecto a la *prostitución*. A mediados del siglo xx se debatió la conveniencia de despenalizar el comercio sexual a partir del informe de la Comisión Wolfenden que, en 1957, consideró que no son de incumbencia del Estado las actividades privadas entre adultos que consienten a ellas. Sin embargo, Lord Devlin sostuvo que la repugnancia de los habitantes comunes y corrientes en una sociedad es un fuerte

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

motivo para ilegalizar un acto aunque no cause daño a terceros. Esta postura desató una polémica sobre si lo que ciertas personas consideran un acto inmoral es una razón válida para que la ley impida su realización. Dicha reflexión aborda la problemática de qué implica imponer a toda la sociedad una moral determinada a través del derecho.¹⁴ Nussbaum comenta el caso y concluye que este tipo de actos no deberían ser estigmatizados, mientras que sí deberían serlo los que causan daños a terceros: “La ley tiene que adoptar una posición respecto de lo que realmente es un perjuicio significativo” (2006: 25). Ella sostiene que la repugnancia no es confiable como guía para la práctica pública, al contrario, ella afirma que la repugnancia ha sido utilizada a lo largo de la historia para excluir y marginar a grupos o personas que llegan a encarnar temores o aborrecimientos del grupo dominante. De ahí que Nussbaum manifieste que la repugnancia no debe ser la base para considerar un acto como delito (2006: 27).

Nussbaum también reflexiona sobre la vergüenza, y respecto a ella dice que tiene efectos expresivos y disuasorios poderosos (2006: 267), pero que tampoco resulta confiable para establecer normas en la vida pública. Al contrario, ella afirma que una sociedad liberal tiene razones para inhibir la vergüenza y proteger a sus ciudadanos de ser avergonzados, y apunta que varios investigadores tienen evidencia de que las personas humilladas se alienan cada vez más y sus problemas se agravan (2006: 275). De ahí la autora defiende la importancia de eliminar el estigma y recuerda el principio del daño de John Stuart Mill como una razón convincente para una política pública. Según ella, el primer y más esencial antídoto frente a la manera en que el estigma opera es una firme insistencia en los derechos de libertad individual y una firme garantía a todos los ciudadanos de la protección igualitaria por parte de las leyes. Por eso considera que si lo que se pretende proteger es la dignidad humana, resulta peligroso usar la

¹⁴ Esta relación entre el derecho y la moral ha sido abordada por distintos intelectuales, juristas y filósofos, y en el ámbito jurídico filosófico, véase a Malem (1998).

Marta Lamas

repugnancia y la vergüenza como herramientas de la ley. Es más, Nussbaum dice que los peligros planteados por la utilización de la repugnancia y la vergüenza son “antitéticos de los valores de una sociedad liberal” (2006: 366).

Aunque existen distintos tipos de vergüenzas y de repugnancias, en el caso de las mujeres trabajadoras sexuales esa forma de ganarse la vida¹⁵ ha sido —y sigue siendo— un factor determinante asociado a esos sentimientos. Para muchas neoabolicionistas que intentan erradicar el comercio sexual la repugnancia es un elemento que subyace en su argumentación. Ya Nussbaum señaló que el estigma hacia grupos tradicionalmente estigmatizados y marginados, cuya conducta no afecta a terceros, debería ponernos en guardia acerca de las formas en que operan la repugnancia y la vergüenza. La ley debe ofrecer a los individuos fuertes protecciones contra las intrusiones arbitrarias que, tanto del poder del Estado como de las presiones sociales, ejercen para adaptar a las personas a cierto modelo de conducta (2006: 321). Una presión muy fuerte es la que ejercen las feministas neoabolicionistas, que consideran que la comercialización del sexo envilece lo valioso de la sexualidad y que degrada un intercambio humano que debe ser íntimo. A estas feministas les provoca horror o repulsión que las trabajadoras sexuales puedan llevar a cabo una labor consistente en que un extraño invada “lo más íntimo” del cuerpo, y califican dicho acto como un “ataque a la dignidad de la mujer”. Esa repugnancia, que las lleva a desear “abolir” toda forma de comercio sexual, las hace hablar de “mujeres en situación de prostitución”.

Según las neoabolicionistas, el comercio sexual siempre implica violencia, indignidad y degradación inherentes, por lo cual visualizan a todas las mujeres como víctimas y luchan por criminalizar el comercio sexual. La criminalización del comercio sexual en algunos países ha afectado duramente a las trabaja-

¹⁵ Como en todos los trabajos, hay diferencias sustantivas por la clase social y el capital cultural que tienen. En el caso de las trabajadoras callejeras, representa realmente una forma de sobrevivencia. En otro nivel, como el de las *call girls* y las *escorts*, implica ingresos extraordinarios.

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

doras sexuales en el desarrollo de su oficio y en la consecución de derechos laborales y su sindicalización.¹⁶ Desde la perspectiva neoabolicionista se niega cualquier manifestación de consentimiento por parte de las mujeres, a quienes siempre consideran “víctimas”, pues de la misma manera en que no puede consentirse la propia esclavitud, en el comercio sexual —que califican como una forma de esclavitud sexual— no puede haber consentimiento.¹⁷ Ahora bien, el consentimiento es crucial para esclarecer si las mujeres participan autónomamente en el comercio sexual o si son víctimas. Anne Phillips dice: “El desvanecimiento de los límites entre la prostitución y la trata, y el aparente deseo de considerar a todas las trabajadoras sexuales como víctimas, resta importancia a la agencia de aquellas que deciden trabajar en el mercado sexual y hace de la coerción la preocupación central, incluso la única” (2013: 6).

Para las neoabolicionistas, la libertad de las mujeres, su agencia, se cancela cuando se trata del comercio sexual. Pero el consentimiento permite ver a las mujeres como seres capaces de decidir qué opción laboral elegir. Con frecuencia se confunde *consentimiento* y *coerción*; la coerción económica existe para todas las personas que se ven obligadas a trabajar mientras que consentir implica aceptar las condiciones que se imponen en determinado espacio laboral (horario, salario, etc.). Las obreras que viven coerción económica, también consienten al trabajo desgastante y explotador en la fábrica (pero la situación de las obreras no es tema de preocupación mediática mientras que hablar de “esclavas

¹⁶ Suecia es el caso paradigmático que se ha convertido en “modelo” para las neoabolicionistas en todo el mundo pues, allí, en 1999 las *feministas de gobernanza* lograron promulgar una ley que prohíbe el comercio sexual y criminaliza a los clientes, pero no a las trabajadoras, a quienes considera “víctimas”, aunque las manda a la clandestinidad, con más riesgos y menos ingresos. Véase Kulick (2003).

¹⁷ Esta postura ha llevado a que en las leyes de diversos países explícitamente se suprima el consentimiento desde la convicción de que ninguna mujer “consiente” el comercio sexual. En México, por ejemplo, la normatividad vigente establece que, aunque la mujer diga que consintió, no hay que aceptar su dicho y siempre hay que tomarla como víctima.

Marta Lamas

sexuales” atrae mucha atención). ¿Son igualmente víctimas unas que otras?

En México, al tiempo que existe el problema de la trata aberrante y criminal, con mujeres secuestradas o engañadas, también existe un gran mercado donde las mujeres entran y salen libremente. Indudablemente, muchas trabajadoras eligen *el menor de los males* dentro del duro y precario contexto en que viven, sin embargo, algunas llegan a hacerse un patrimonio, a mantener e impulsar a otros miembros de la familia e incluso a casarse. Como las mujeres tienen posiciones sociales distintas, con formaciones diferentes y con capitales sociales diversos, en ciertos casos el trabajo sexual es una opción elegida por lo empoderante y liberador que resulta ganar dinero, mientras que en otros casos se reduce a una situación de una difícil sobrevivencia que causa culpa y vergüenza. Pese a que la perspectiva neoabolicionista describe al comercio sexual sin reconocer sus matices y complejidades, lo que existe, más que un claro contraste entre trabajo libre y trabajo forzado, es un *continuum* de relativa libertad y relativa coerción. Por eso quienes sostienen que es un trabajo que ofrece ventajas económicas tienen razón, aunque no en todos los casos; y quienes declaran que la *prostitución* es violencia contra las mujeres también la tienen, pero no en todos los casos (Bernstein, 1999: 117).

Desde la perspectiva interpretativa que plantea que las personas adquieren o pierden dignidad por sus acciones ¿hasta dónde los prejuicios de la doble moral dificultan que la sociedad acepte que puede haber dignidad en el trabajo sexual? Se nombra *dignidad* a la “gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse” (RAE, 1992). También es digno quien merece respeto y estima por sus cualidades y su comportamiento (Seco *et al.*, 1999). Asimismo es digna la persona que tiene o muestra respeto por sí misma y no se humilla ni tolera que la humillen. En el panorama político actual, lleno de matices y contrastes, algunas mujeres se nombran a sí mismas trabajadoras sexuales y se resisten a que las llamen *prostitutas* o *mujeres en situación de prostitución*. Defender la propia dignidad implica resistir a

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

violaciones a ella e insistir en ser tratado con respeto. Este grupo de trabajadoras sexuales reivindica su dignidad, asume su trabajo como forma de sobrevivencia y se resiste a ser nombrado con un epíteto estigmatizante.

Aunque llamarse a sí mismas *trabajadoras sexuales* es una intervención simbólica y política, muchas personas se niegan a usar ese término “políticamente correcto”. Un ejemplo: en una audiencia pública sobre comercio sexual realizada en la Asamblea Legislativa de la Ciudad de México un político insistía en decir “las prostitutas”, y cada vez que ellas lo corregían con “trabajadoras sexuales”, él insistía y alegaba, “yo solamente uso el término correcto en español”. Indudablemente, él hacía un uso correcto del lenguaje y ejercía su libertad de expresión, pero su subjetividad —su prejuicio— le impedía dejar de ofender a esas mujeres. Justificaba su prejuicio con la semántica. Como bien ha señalado Freud (1999 [1930]), a menos que tomemos en cuenta las emociones será difícil entender lo que impulsa las prácticas de los seres humanos. Y por eso Bleichmar sostiene que el prejuicio es un modo de ordenamiento arbitrario que va más allá de toda racionalidad que pueda fracturarlo.

Corrección política o *políticamente correcto* son términos que se usan para describir el lenguaje, las ideas políticas o los comportamientos sociales con los que se procura minimizar la posibilidad de ofensa hacia ciertos grupos, en especial, los tradicionalmente discriminados (Hughes, 2010). El término *políticamente correcto* es, en sí mismo, muy polémico, y su utilización lo es más aún, ya que también se suele usar en sentido peyorativo o irónico. Además, hay quienes manifiestan su preocupación de que el discurso público, la ciencia o los ámbitos académicos acaben siendo dominados por puntos de vista excesivamente acrílicos con determinados postulados, porque son “políticamente correctos” (Hughes, 2010). Pero, ¿qué hacer entonces ante el uso de palabras que ofenden y que sirven para discriminar? Sustituirlas por otras, ¿implica coartar la libertad de expresión? No lo creo. Incluso se puede hablar en contra del comercio sexual nombrando a quienes trabajan en esa actividad con otros términos que no sean

Marta Lamas

putas o *mujeres en situación de prostitución*. El uso de términos *políticamente correctos* no impide la libertad de expresión, aunque sí problematiza la reivindicación que habla del derecho a ofender.

El alcance que tienen las palabras y la intención con que se usan remiten a un dilema de la libertad de expresión: ¿deberíamos tener cuidado para no ofender y herir gratuitamente? En la zona intermedia, entre decir las cosas como tradicionalmente se ha hecho, con la carga de discriminación que ciertas palabras conllevan, o utilizar eufemismos,¹⁸ se encuentra el lenguaje políticamente correcto con su aspiración de civilidad y respeto. Las palabras *políticamente correctas*, a diferencia de los eufemismos, son intervenciones simbólicas capaces de abrir una reflexión sobre los estigmas y los prejuicios.

Regresando al señalamiento de Shakespeare, la sexualidad instrumental seguirá existiendo, aunque se la nombre de diferente manera. Al conceptualizar el comercio sexual como un conjunto de *habitus* de larga duración, como una institución patriarcal y como una dinámica psíquica vemos que los intercambios sexuales, sean mercantiles o no, reflejan las transformaciones socioculturales, se potencian con cambios demográficos y económicos, e integran las variaciones en la subjetividad. Y como la mancuerna básica de alguien que vende y alguien que compra, o de alguien que intercambia sexo por ciertos favores o regalos, probablemente se sostendrá, no hay que hacerse la esperanza de que el comercio sexual —que sería mejor llamar *sexualidad instrumental*— vaya a desaparecer. La persistencia de servicios sexuales comerciales en países donde la sexualidad tiene un estatuto más aceptado que en el nuestro y donde existe un amplio sistema de seguridad social, como son los países europeos, hace pensar que el comercio sexual no se acaba con una mayor liberalidad sexual, ni un nivel económico mejor. Tanto las necesidades y los deseos

¹⁸ Para la RAE (1992) *eufemismo* es la “manifestación suave o decorosa de ideas cuya recta y franca expresión sería dura o malsonante”. Para Seco *et al.* (1999) es “la palabra o expresión que sustituye a otra que se considera o malsonante o desagradable”.

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

inconscientes, como la incapacidad de relación y las dificultades sexuales, más la existencia de deseos inconfesados, discapacidades físicas y necesidades psíquicas, alimentan la demanda.

Y así como Honneth (1997) habla de una “gramática moral de los conflictos sociales”, podríamos hablar de una semántica moral de la discriminación, donde el apelativo *prostituta* se desplaza de la acepción original de “exponer para la venta” a la connotación cultural de “mujer indigna, degenerada y despreciable”. Codificar la experiencia del comercio sexual no desde la trama cultural de la doble moral, sino desde la reivindicación laboral, ¿haría una fisura respecto del discurso hegemónico que reproduce y alienta la discriminación? Tal vez. Lo que sí creo es que la mediación de nombrar *trabajadora sexual* a quien se suele calificar de *prostituta* o *puta* es una intervención *políticamente correcta* que no afecta la libertad de expresión y que sirve no sólo para visualizar el aspecto laboral sino que también representa un gesto de respeto a la dignidad de las trabajadoras.

Marta Lamas

Bibliografía

- ATONDO, ANA MARÍA (1992). *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BAILÓN VÁSQUEZ, FABIOLA (2008). Las garantías individuales frente a los derechos sociales: una discusión porfiriana en torno a la prostitución. En Julia Tuñón (coord.), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México* (pp. 327–374). México: El Colegio de México.
- BECK, ULRICH, Y BECK-GERNSHEIM, ELISABETH (2001). *El caos normal del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- BERNSTEIN, ELIZABETH (1999). What's wrong with prostitution? What's right with sex work? Comparing markets in female sexual labor. *Hastings Women's Law Journal*, 10: 91–117.
- BLEICHMAR, SILVIA (2007). De la creencias al prejuicio. *Vertex, Revista Argentina de Psiquiatría*, XVIII, 42–45.
- Bliss, K. E. (1996). *Prostitution, Revolution and Social Reform in Mexico City, 1918-1940* (tesis doctoral). Chicago: University of Chicago, Department of History.
- BOURDIEU, PIERRE (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CARO BAROJA, JULIO (1968). Honor y vergüenza. En J. G. Peristiany (ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 77–126). Madrid: Labor.
- DÁVALOS LÓPEZ, ENRIQUE (2002). Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Documento de trabajo número 10, Programa Salud Reproductiva y Sociedad. México: El Colegio de México.
- DE MOLINA, ALONSO (1992 [1555]). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- FONDEVILA, GUSTAVO (2009). Ambigüedad social y moral pública en las decisiones judiciales. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 4(30), 46–86.

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

- FREUD, SIGMUND (1999 [1930]). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GIDDENS, ANTHONY (1992). *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Stanford: Stanford University Press.
- HONNETH, AXEL (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- HUGHES, GEOFFREY (2010). *Political correctness. A history of semantics and culture*. Londres: Wiley-Blackwell.
- KULICK, DON (2003). Sex in the new Europe. The criminalization of clients and Swedish fear of penetration”. *Anthropological Theory*, 3(2), 199–218. Recuperado de <http://bit.ly/239AAO8>
- KUMAR, ANURADHA, HESSINI, LEILA, Y MITCHELL, ELLEN M. H. (2009). Conceptualising abortion stigma. *Culture, Health & Sexuality*, 11(6), 625–639.
- LEITES, EDMUND (1990). *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Madrid: Siglo XXI.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL (1964). La alegradora de los tiempos prehispánicos. *Cuadernos del Viento*, 45–46, 708.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO (1998). Comunicación personal.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, Y LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO (1996). *El pasado indígena*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- MADRID ROMERO, ELVIRA; MONTEJO, JAIME, Y MADRID, ROSA ICELA (2014). Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate Feminista*, 50, 139–159.
- MALEM, JORGE (1998). La relación entre el derecho y la moral. La disputa Devlin-Hart. *Debate Feminista*, 18, 33–52.
- MOLINER, MARÍA (1983). *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos.
- MORENO DE LOS ARCOS, ROBERTO (1966). Las ahuianime. *Historia nueva*, 1, noviembre.
- MURIEL, JOSEFINA (1974). *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Marta Lamas

- Núñez, F. (1996). *El juez, la prostituta y sus clientes: discursos y representaciones sobre las prostitutas y la prostitución en la ciudad de México, en la segunda mitad del siglo XIX* (tesis de maestría). México: ENAH.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (1999). Whether from reason or prejudice. Taking money for bodily services. En *Sex & social justice* (pp. 276–298). Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.
- PERISTIANY, JOHN GEORGE (ed.) (1968). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.
- PHILLIPS, ANNE (2013). *Whose body? Whose property?* Londres: Palgrave.
- PITT-RIVERS, JULIAN (1968). Honor y categoría social. En J. G. Peristiany (ed.). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 21–75). Madrid: Labor.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE) (1992). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE (1956). *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 tomos. Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- SARTRE, JEAN PAUL (2013 [1943]). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- SATZ, DEBRA (2010). *Why some things should not be for sale. The moral limits of markets*. Nueva York: Oxford University Press.
- SECO, MANUEL; OLIMPIA, ANDRÉS, Y RAMOS, GABINO (1999). *Diccionario del español actual*. Madrid: Aguilar.
- SEN, AMARTYA (1996). Capacidad y bienestar. En Martha Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida* (pp. 54–83). México: Fondo de Cultura Económica.
- SHAKESPEARE, WILLIAM (1962 [1593]). Romeo and Juliet. *The Oxford Shakespeare. Complete Works*. Londres: Oxford University Press.
- SIMON, WILLIAM (1996). *Postmodern sexualities*. Londres: Routledge.

¿Qué hay en un nombre? Creencias, prejuicios y discriminación

- WEEKS, JEFFREY (1998). *Sexualidad*. México: Paidós/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- WEITZER, RONALD (2014). El movimiento para criminalizar el trabajo sexual en Estados Unidos. *Debate Feminista*, 50, 187-219.