

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



***SEÑORITA DE CASA***  
**VIRGINIDAD: EL EJE OPRESIVO DE LA SEXUALIDAD EN  
MUJERES MEXICALENSES**

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRA ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:  
**ATZIRI JOHANA ROMERO GARCÍA**

BAJO LA DIRECCIÓN DE  
**DR. RAÚL BALBUENA BELLO**

MEXICALI, B.C., A DICIEMBRE DE 2014.

## Índice

### PARTE I

I. La sexualidad como protagonista.....	4
II. Planteamiento.....	12
III. Pregunta de investigación.....	14
IV. Objetivo general y particular.....	15
V. Justificación.....	15

### PARTE II

Marco teórico-conceptual.....	19
1. Capítulo I. El edificio de la sexualidad.....	20
1.1. La sexualidad como ideología.....	23
1.2. El anclaje histórico de la sexualidad.....	25
1.3. Un occidente anclado a la cultura griega.....	28
1.4. Telón de fondo patriarcal.....	32
1.5. El falo como símbolo rector.....	36
1.6. “Dominación en estado puro”.....	39
1.7. El ser mujer y la feminidad tradicional.....	40
1.8. Amor en femenino.....	43
1.9. Nuevos horizontes.....	45
2. Capítulo II. La construcción social de la virginidad.....	49
2.1. Virginidad: leyendas y mitos.....	50
2.2. El tabú de “la sangre” vaginal.....	51
2.3. La toma de la flor y su adhesión al contrato cultural.....	52
2.4. Religión, matrimonio y cuerpo depósito del discurso.....	53
2.5. Dos modelos de feminidad: “la puta” y “la virgen”.....	55
2.6. La virgen producto patriarcal.....	56
2.7. Un placer domesticado.....	60
2.8. Mujer y sexo: construcción de rutas alternas.....	65

### PARTE III

Aproximación teórica y metodológica.....	69
3. Capítulo III. Aproximación metodológica.....	70
3.1. Una mirada cualitativa.....	71
3.2. Selección de informantes.....	72

3.3. La técnica: grupo de discusión.....	73
3.4. La interpretación: ¿cómo?.....	75
3.5. Planeación: el procedimiento que seguí para el análisis.....	79
3.6. Una tecnología, un mismo discurso.....	80
3.7. Un pasado de luchas femeninas en México: la percepción del ser mujer y el presente mexicalense.....	91
3.8. Una mirada crítica al pasado de Mexicali: dos casos de opresión de sexualidad femenina.....	95
3.9. Paulina.....	97
3.10. Lesly.....	98
3.11. El plan de equidad de género 2009-2013 del Estado de Baja California.....	102
3.12. La cesión del grupo de discusión y sus informantes.....	105
3.13. Guía temática.....	110
<b>PARTE IV</b>	
Interpretación: sexualidad y virginidad.....	112
4. Capítulo IV. Sexualidad femenina: ¿concepción heterogénea?.....	113
4.1. Los retos actuales de las mujeres.....	117
4.2. La empresa del hablar de sexo.....	128
4.3. Una sexualidad cautiva.....	135
5. Capítulo V. la construcción social de la virginidad femenina.....	148
5.1. Sexo y familia: “no me van a pedir permiso”.....	156
5.2. Virginidad: “Un valor que ya no tenemos”.....	160
5.2. Libertad condicionada.....	161
5.3. “Es muy difícil deslindarte de tu pasado, de tu educación, de tu cultura”.....	168
<b>PARTE V</b>	
I. Conclusiones.....	172
II. Bibliografía.....	187
III. Anexos.....	193

# PARTE I

## I. La sexualidad como protagonista

Recientemente, mi abuela me reveló la historia de “Esthela”, una de sus hermanas. Aunque no la conocí, siempre la imaginé como una mujer “ultra femenina”<sup>1</sup> y sensual. Cuentan que merodeaba por ahí incitando la mirada masculina y desatando sus pasiones. Mi abuela dice que, en su juventud Esthela mantuvo una relación sentimental con un “hombre casado”, situación que devino en un embarazo; condición que experimentó como una “falta” y que la orilló a huir sola de la ciudad. Su confinamiento después la arrastró a la muerte. Por falta de apoyo y atención médica falleció mientras el bebé aún pateaba en sus entrañas. Aquel día murieron ambos. Fueron víctimas de la sojuzgación “materializada en su muerte”, consecuencia de un discurso condicionante, opresivo y castigador sobre la “pulcritud” sexual femenina, deseada por el orden social machista. La mayor de mis tías abuelas, fue testigo de su muerte, después su cuerpo fue enviado de regreso a Mexicali; viaje en el que estuvo perdido varios días hasta que llegó y culminó con su “*santa sepultura*”<sup>2</sup>. Cuentan que la pareja de Esthela asistió al funeral con unas flores.

Esta historia retrata la particularidad de la vida de una mujer que interiorizó un discurso opresivo de la sexualidad femenina. A pesar de su apropiación “transgresora” explícita en una sexualidad “extramatrimonial” que socialmente encarnaba el estigma de la “puta”, Esthela se confinó al castigo, cumpliendo un destino de subyugado, que la llevó a consecuencias fatales. Aquí aparecen los vestigios de una sexualidad constrictiva y tabuada. Una feminidad castigada por escindirse del estereotipo asexual, virtuoso y moral, una sensualidad y erotismo subversivo, reforzado por consentir la relación extramarital, máximo pecado para la moral católica.

Los condicionamientos a la feminidad tradicional estuvieron ligados a esta historia que compone mis raíces y un imaginario sociocultural de la vida sexual posible de “la mujer” y las consecuencias a las que se enfrenta, al parecer sin escape a su tiranización. Aunque hasta hace poco me enteré de esta triste historia del pasado; hizo eco en mi conciencia de otras historias similares contemporáneas de las que he sido testigo.

---

<sup>1</sup> Itziar Ziga (2006) lo utiliza para referirse a la acentuación de la feminidad y su caracterización “teatral”, el maquillaje, *shorts*, perfumes, “artefectos” para la coquetería.

<sup>2</sup> En la religión católica se utiliza ese concepto para referir el entierro del cuerpo del fallecido.

Esta historia de opresión fue resguardada como “un gran secreto” de familia. Al igual que la remembranza de mi abuela paterna, que rescaté de voz de mi madre. “Jovita”, mi abuela, le confió a mi madre, su aventura sexual. Se trató de una pasión desatada en un vagón de tren, acto por el que concibió a una de sus primeras hijas. Destaco este acto como una subversión pero también observo la fuerte presencia del tabú del sexo. En esta historia el “resguardo del secreto” tuvo un papel protagónico. Incluso fue censurado para la hija producto de aquella breve relación.

Esta historias se anidan en el terreno de la práctica; una práctica sexual “desbordante” según la moral cultural, que retratan la “represión no consumada” (Foucault, 1998); un deseo libidinal, “desnudo” posible, que ambas mujeres se permitieron transgredir. Sin embargo, ambas terminaron acotándose al discurso social imperante, que obligaba a la censura. Para “Jovita” se tradujo en contener el placer de contar su experiencia y para “Esthela”, en callarla de tajo; una historia sin voz, de muerte.

Reflexiono que estas dos mujeres estuvieron sujetas a un mismo discurso que aún yace en el imaginario cultural y local sobre “el ser mujer”; transmitido por generaciones, especialmente de mujer a mujer y del que se desprende mi experiencia. Me sitúo en esta investigación con una postura mediada por la subjetividad; *mi mirada* como mujer. Sin embargo, cuento con herramientas que he adquirido en mi entorno cultural que posibilitan mi postura crítica respecto de la construcción social de la sexualidad; cuestiones que están implícitas en cada párrafo de esta tesis. Mi trayectoria de vida me coloca en un lugar específico dentro de la estructura social; en una clase social particular; con determinadas relaciones de poder; una condición de género y un discurso eje “proveedor” de concepciones “valorizadas” sobre el sexo y la sexualidad (Rosaldo, 2000). Me he construido como mujer desde una feminidad tradicional-obligatoria. Esta premisa influye en mi interés como investigadora; en la forma de abordaje de la sexualidad y también de su análisis. Esta influencia se deja ver en la forma en que analizo la experiencia de mis informantes y en el reconocimiento consiente de que existen particularidades a discriminar respecto a la experiencia de la investigadora; “fantasmas”<sup>3</sup> que han de estar presentes en toda la investigación, pero, *dominados* de forma consiente; ya que han de motivar e

---

<sup>3</sup> Ibáñez (1979) utiliza este concepto para referirse a los puntos centrales que han marcado al investigador, cuestiones subjetivas que determinan también su mirada sobre el objeto de estudio.

intervenir en la mirada que teje el análisis cualitativo; una visión imposible objetiva (Rosaldo, 2000). Esclarecer mi historia permite esclarecer mi subjetividad y reconocerla, de forma que mi investigación sea fructífera y sobre todo honesta.

Mi experiencia personal es el motor que motiva mi interés científico por el tema y problema de la sexualidad femenina, la cual analizo en un trabajo de reflexividad<sup>4</sup>, respecto de mi “condición” para después entrar de lleno a la comprensión de las experiencias en voz de mis informantes. Para esto, tomo en cuenta mi aproximación sensible a la comprensión de las experiencias de las mujeres. Me reconozco como una de ellas en tanto que sujetas a un mismo discurso dominante; esto me permite emitir una crítica a la ideología que domina los discursos naturalizados sobre el *ser sexual*, “constricciones” que apresan los cuerpos y las existencias sexuales.

Mi primer conocimiento respecto “*al sexo*” (*específicamente de los genitales femeninos*) fue en mi infancia, aproximadamente a los seis años; cuando mientras me bañaba, algo de jabón se introdujo en mis genitales, lo cual me causó un tremendo ardor y grité a mi madre para pedir ayuda. Recuerdo que estaba muy asustada porque me dolía bastante; para mí era un problema grave y necesitaba ayuda. Sin embargo, mi madre se limitó a indicarme que lavara “mi parte”; sin acercarse a mí; sin tocarme. La indicación distante connotaba que ella no tocaría “esa zona prohibida”; y que ni ella, ni nadie debía tocar; incluso yo misma.

Me construí como una “señorita de casa”. Crecí en una familia conservadora, siendo “la hija de en medio” y, aunque “fui muy noviera”, nunca me consideré lo que socialmente se conoce como “puta”. Esta etiqueta se escindía de los valores que se me inculcaron, así que me dediqué a ser feliz con mi feminidad y con la coquetería.

La feminidad “delicada” fue primordial en mi socialización como mujer: vestir “apropiadamente”; hablar “correctamente”. Un comportamiento acorde a la feminidad normada y tradicional, aunque, siempre encontré las formas de construirme a mí misma, fuera de esos límites.

Mis padres me enseñaron el valor profundo de los estudios por vivir en una condición desventajosa. Vivir bien significó que nunca faltara la comida y tener una casa

---

<sup>4</sup> Este concepto lo desarrolla Renato Rosaldo (2000) en el que reconoce la inserción del investigador con una reflexión profunda posible a partir de la experiencia subjetiva de éste.

digna donde vivir; esto implicó un gran esfuerzo a mis padres. Se me enseñó el valor del trabajo y la importancia del esfuerzo para salir adelante por mí misma con ayuda de los estudios. Mis estudios representaban una herramienta para salir adelante y tener una vida sin carencias, ya que además de estar en una posición de clase en desventaja, mi condición de mujer era considerada una limitante. Estuve sujeta a los mandatos culturales de los que hablaré a lo largo de esta tesis.

El único “problema” que tuve con mis padres, fue respecto al sexo y la custodia de mi sexualidad. Desde joven, decidí sobre mi cuerpo y por ello me enfrenté a circunstancias en las que experimenté opresión, causada por los ideales moralizantes vertidos en la construcción de la mujer-buena y virgen. Y ¿qué culpa tenía yo de eso?; no sabía que tenía que cumplir un “destino sexual” sólo por ser mujer.

Tomé conciencia de lo anterior cuando era estudiante de preparatoria y mi madre y mi padre encontraron mis pastillas anticonceptivas. En ese momento se “rompió el silencio” sobre el tema de las relaciones sexuales. Tener relaciones era “algo malo”. “El tema” dio para tanto que, incluso, mi padre pensó en casarme. Aunque no concretó su “castigo”, experimenté un tiempo la vida en “libertad” condicional: tras los muros de la casa de mis padres. Resumo que a los 20 años me embaracé de mi único hijo y, mis padres me *castigaron con su decepción*. Argumentaron que una vez más había faltado a su “confianza”, pero yo siempre entendí que falté sólo al destino “asexual”, al que se me había confinado.

Cumpliendo “mi destino”, si bien “*elegido*”, me casé, sin pensar en las consecuencias que tendría para mí, en tanto que mujer, estar casada y con un hijo. Continué estudiando la licenciatura y al terminar, seguí con la maestría. Estuve a prueba, una y mil veces sobre mi capacidad para sobrellevar mis papeles como “madresposa”<sup>5</sup>, estudiante y también trabajadora. Cuando leí sobre el género entendí lo que pasaba en los problemas humanos cotidianos y el porqué de la búsqueda de mí misma, nunca cesada. Dentro de mí sabía que había un hueco inmenso, desconocido, acerca de mí misma. Se trataba de una búsqueda permanente de un enunciado individual, sin eco “otro”.

---

<sup>5</sup> Este concepto de Marcela Lagarde (2005) lo desarrollo más ampliamente en mi apartado de marco teórico, éste es indispensable para entender y criticar la condición de la mujer en nuestra cultura, traducida en mandatos, de los cuales destaco: la virginidad, el matrimonio, la vida asexual-virginal aún en matrimonio, que se dirime en el papel de atención a “los otros” en la personificación cultural de la “madresposa”.

Como mujer he vivido en carne propia los mandatos de la sexualidad femenina. En mi juventud estuvieron presentes: el ocultamiento de mi sexualidad; el resguardo “del secreto”; el temor al castigo; el cuidado de la “imagen” de jovencita “decente” (asexual); y el cumplimiento de un matrimonio legítimo, seguido de un embarazo socialmente señalado como “ilegítimo”. También, encarné el papel de “madresposa” y además, me esforcé por superarme y construir mi “individualidad”.

Es por lo anterior que me he identificado con algunas de mis informantes, cuando mencionan la rutina de soledad, cansancio, agotamiento y estrés, producto sociocultural de la condición *histórica* de las mujeres-madres. Y estoy de acuerdo con Virginie Despentes (2006) cuando afirma que, nadie habla de la realidad del “matrimonio”, fruto del orden estereotípico que deviene en mandatos “naturalizados” socialmente, que limitan la existencia de la mujer; *convenientes* para el orden heterosocial, más sin embargo, *inconvenientes* para “ella”; es decir, para mí, en mi experiencia como mujer. Otras mujeres me han confesado que si hubiesen sabido lo que era el matrimonio, no se hubieran casado, pero no creo que yo, hubiera aprendido sin haber estado ahí, experimentando el “amor” combinado con la sobrecarga de *responsabilidades*.

Hoy entiendo que los seres humanos somos “títeres” del orden que nos rige, que no hemos elegido, pero que si podemos refutar. Por ello considero importante, hacer conciencia de nuevos discursos, que desencajen el orden hetero-patriarcal que rige y “naturaliza” devenires restringidos por el género. Por ello, es menester, construir personas, no géneros discriminados. Y como afirma Itziar Ziga (2009), *evocar un enunciado al revés* de lo que dicta la normatividad cultural-local, particularmente, en el terreno del sexo, porque el sexo refleja nuestra realidad tatuada de constricciones y postulados que, necesitan ser apropiados, para *reelaborar el discurso* mimetizado del género y el sexo; una resistencia tal que se burle de la dominación. En el cuerpo, en el habla, en la práctica subversiva, construir una auto-libertad. Las restricciones están en nuestros pensamientos enraizados a una cultura que encauza nuestra existencia como sujetos sociales además limitados por la estructura que nos constriñe.

Esta investigación está construida a partir de mi subjetividad como mujer, psicóloga e investigadora, apoyada en el terreno de las ciencias sociales, fincada en la perspectiva de género; en la teoría feminista (pro-sexo); y en el postestructuralismo, que me ayudan a

criticar el orden de género, proponiendo una nueva forma de entender la sexualidad femenina y a la mujer. A ésta última, desvinculada de los mandatos que le han compuesto históricamente.

Aunque, en esta tesis me enfoco en el campo de la sexualidad, considero que es necesario ampliar el horizonte de la comprensión de la mujer en sí misma, que amplifique la visión en todos los sentidos, con valores que viren hacia la diferencia, una inscripción que legitime y valore a la persona, posibilitando el concebir la in-completud de las mujeres, liberadas de los mandatos que las confinan y las reducen a un destino único, opresivo y “naturalizado”; en resumen, patriarcal.

Observo mi objeto de estudio con un enfoque crítico y reflexivo que me permite pensar acerca de la necesaria reivindicación de los discursos opresivos, para promover la deconstrucción de la sexualidad femenina, así como el conocimiento que pauten la experiencia libertaria de las mujeres y el sexo. Entiendo que la sexualidad se circunscribe en la cultura. Se enraíza en una opresión histórica de las mujeres, que sin embargo, se torna ambigua ante la ruptura que representan los discursos heterodoxos que promueven la libertad sexual (Nuñez, 2011); brecha en la que se plantea la aparente caducidad de la “obligatoriedad” de algunos mandatos opresivos. Es decir, los mandatos de la sexualidad femenina a desentrañar en este estudio; particularmente el “mandato de la virginidad” y lo que de éste se desprende.

Mi trabajo se funda en una crítica a la ideología que sostiene la “constricción” de género, en cuanto que, a partir de la “impresión” del sexo –vagina- en una persona, se monta una educación y un trato diferenciado, construyendo así la relación entre la mujer y su sexualidad. Construcción que deriva, en nuestra cultura, en una sexualidad femenina aureola de mitos y tabúes, nacidos de un orden patriarcal imperante. Tal construcción limitada, me ha llevado a reflexionar y criticar la condición de la mujer, que en un orden de género, es confinada a los mandatos de su sexualidad, cuyo eje lógico es la perspectiva heteropatriarcal que nutre la organización de la vida cultural, una feminidad y masculinidad obligatorias; expectativas sociales que en el caso específico de la mujer, exigen de forma general una “vida virginal” de inicio a fin (Foucault, 2011). Esto traduce un destino dirimido primero en el resguardo de la virginidad hasta el matrimonio heterosexual; que conduce a la maternidad obligatoria, seguida de la crianza, responsabilidad “naturalizada”

femenina; además del trabajo doméstico y el desgaste de “energía vital” para “el otro” (Lagarde, 2005). Con ello un eterno alejamiento de la mujer de “ella misma”, es decir, considero que, este destino cultural hace proclive un permanente desconocimiento “*de ella*”. Mi reflexión, se orienta hacia un pensamiento que posibilite la visibilización de las imposiciones de la cultura que desnude y promulgue la crítica de *nuestros cuerpos* como “tecnología” (Preciado, 2011) *cultural pura*; orden arbitrario que rige nuestras actuaciones y al mismo tiempo, promueva una “plasticidad”<sup>6</sup> posible de ocurrir y manipular. Con valores regidos por nuevos ejes que propongan otro entendimiento (ambiguo)<sup>7</sup> del sujeto; cuyos principios sean la libertad, la autonomía, el respeto y la diferencia<sup>8</sup>.

Con ese fin organizo este documento en el siguiente orden: primero planteo mi problema de investigación y mis objetivos general y específico, para seguir con la justificación en la que siento las bases de mi tema de estudio. Analizo lo que yace en el trasfondo de nuestra cultura local; terreno en el que problematizo la particularidad del tema de la sexualidad en el discurso dominante que castiga la sexualidad de las mexicalenses. Después se encuentra el marco teórico conceptual que divido en dos capítulos: el primero, versa sobre mi categoría principal de “sexualidad” y el otro, sobre la particular, “la virginidad”, a continuación explico brevemente el contenido temático de cada uno.

El capítulo I: “*El edificio sexualidad*” abarca la discusión sobre dos vertientes en el tema de sexualidad: la óptica esencialista y la construccionista; que me permite perfilar una postura en el debate. En la discusión desmantelo la aureola constrictiva de la sexualidad femenina y la feminidad tradicional, para lo cual profundizo en el “problema” del género y la ideología que lidera los discursos, de los que se deriva la construcción particular de la “sexualidad femenina”; una “sexualidad sexualizada” (Bourdieu, 2000), entramado con el que logro esclarecer el terreno sólido que construye, en la misma tesitura, el mandato de “la virginidad” imperativo sociocultural específicamente femenino, pieza clave del orden heteropatriarcal de la organización social, que deriva en el siguiente capítulo.

---

<sup>6</sup> De Giddens (1998) y también Weeks (1986).

<sup>7</sup> Irigaray (2009) propone la idea de la mujer, capacidad sensible de reconstruirse a sí misma, sin la rigidez de las limitantes de género, ideales falocráticos culturales que han compuesto a la “amujer” zona del silencio, reflejo del padre. Por ello, la necesidad de construirse bajo otra perspectiva, de su voz, de su convivencia entre mujeres, destacar el aprendizaje del conocimiento sobre sí misma, una “indecisión” que reintegra una forma arbitraria de ser, de reconstrucción de neutralidad amoral, ya que cuando la mujer se integra en este sentido es capaz de elaborar una mirada crítica y reflexiva de lo que antes “sabía” determinado y determinante.

<sup>8</sup> El feminismo de la diferencia, que no busca igualdad, sino que busca construir equidad a partir de la condición que rige cada sexo social. Lamas, (2002).

En el capítulo II: *“La construcción social de la virginidad”*, discuto las raíces de este constructo histórico fundido en la feminidad tradicional y en el ideal de la “buena mujer” descentrada del sexo. Planteo esto como punto central del comportamiento socialmente deseable para una mujer, construcción de género contenida en ideología patriarcal y religiosa, que limita la feminidad, acotándola a los mandatos de “la mujer” “naturalizados” en un “destino femenino”.

Posteriormente, se encuentra el capítulo III: *“Aproximación metodológica”* donde expongo las características de corte cualitativo con que realizo mi investigación; así como la técnica que utilicé para producir el material empírico. Después aterrizo en “el cómo” de la interpretación, esto atendiendo la forma específica de interpretación para *grupos de discusión* propuesto por Ibáñez (1979). Seguido de este apartado, me centro a estudiar el panorama general del contexto local; una mirada analítica del discurso conservador de Mexicali, donde analizo dos casos relacionados con el tema del aborto y que considero, ejemplifican el sentido opresivo de la sexualidad de la mujer y su cuerpo “ajeno” en la localidad. Recuperé estos casos a través de la investigación de archivo digitales de periódicos locales. Con este mismo propósito, analizo el “Programa de equidad de género 2009-2013” del gobierno del estado de Baja California, para demostrar las condiciones de existencia que se proveen y promueven a nivel Estado, mediante un discurso “legítimo” “naturalizado” de la mujer. De esta forma, entiendo las implicaciones que tiene experimentar una “sexualidad femenina” bajo estas condiciones estructurales. El plan visibiliza una ideología que penetra “naturalizando” la existencia de la mujer en sus mandatos genéricos.

Posteriormente, se concentra la parte de la interpretación dividida en dos capítulos siguientes. El capítulo IV: *“Sexualidad femenina: ¿concepción heterogénea?”* está conformado por la interpretación de la dimensión de sexualidad, en la que se vierten los códigos del mutismo y la censura que lideran los discursos. También se trata el tema de los retos de las mujeres en la actualidad, y la forma en que se entiende y experimenta la libertad siempre condicionada al sexo social.

En el capítulo V: *“La construcción social de la virginidad femenina”* analizo la dimensión de “virginidad”, *“Un valor que ya no tenemos”* en el que destaco que éste constructo opera en los imaginarios de las mujeres, asido como “valor” que sin embargo, no

coincide en la práctica. Aquí exploro la virginidad vinculada al matrimonio y sus significados. Finalmente expongo los hallazgos, ubicados en las conclusiones derivadas de mi investigación.

Considero que, esta tesis refleja los cambios por los que atraviesan mis informantes; y evidencia las luchas personales y subjetivas de cada una. También creo que las historias reflejan un estado más amplio que acoge la historia de la mujer como construcción histórica, definida sustancialmente contrapuesta al hombre, retratada en la sexualidad de su cuerpo. Al mismo tiempo, mi tesis intenta esclarecer esos momentos de ruptura, de resistencia, de cambio ante esta condición imperante, pero no totalmente determinante del actuar de las mujeres; intento mostrar los matices; las contradicciones y sus sentidos más profundos; y con ellos reflejar una pequeña parte (micro) de lo que ellas encarnan como seres subjetivos y como actores sociales enraizados a una cultura local.

Mi trabajo pretende ser un aporte al conocimiento de mi región, pero sobre todo representa un esfuerzo por mostrar con respaldo científico que, existen condiciones estructurales que determinan los aprendizajes y los marcos de actuación de las personas que, es necesario modificar, conociendo sus condiciones históricas que han devenido en desventajas para las mujeres. Mi trabajo pretende coadyuvar a conocer la situación de estas mujeres particulares para permitir un análisis propio y subjetivo del lector que permita ampliar su visión de la realidad social, difundir esta crítica y construir nuevas formas de entendimiento que, desnuden el constructo que somos los seres humanos en tanto “vestidos” de género.

## **II. Planteamiento**

Culturalmente, los temas sexuales aparecen como tabúes que se asocian a cuestiones fundamentales de los procesos de socialización y que se imponen de manera diferenciada a hombres y mujeres. Desde la perspectiva de género, algunas mujeres han señalado esta distinción asegurando que el orden patriarcal determina las posiciones de superioridad de los hombres y las de inferioridad de las mujeres, otorgando, consecuentemente, un poder de nominación a los primeros antes que a las segundas. Me refiero, en específico, a la

transmisión de mandatos que lo mismo involucran a hombres y mujeres pero que funciona distinto para unos que para otras. En particular, me refiero a la forma en que los discursos sobre ser hombre y ser mujer, construyen posiciones diferenciadas no sólo frente a la estructura social, si no también frente a la forma en que hombres y mujeres pueden “permitirse” entender la sexualidad. Sobre todo, cuando estos discursos son emitidos por figuras importantes en la educación, poseedoras del *poder de la palabra*, mismos que Lerer (1995) llama “transmisores de cultura”. Este concepto, siguiendo a Lerer, incluye a madres, padres, tutoras, tutores, maestras y maestros; sin embargo, para fines de esta investigación utilizo este concepto para referir a las figuras maternas y paternas principalmente. Tomando en cuenta, que estas figuras se inscriben como parte fundamental en la reproducción de los discursos prohibitivos (morales y genéricos), sin embargo, no determinantes respecto de la actuación de las mujeres, es decir, estas figuras están inscritas como parte del entramado complejo que compone a *la sexualidad*.

Desde mi condición femenina, considero esencial analizar los discursos prohibitivos de la sexualidad tomando en cuenta dos momentos. Primero, las formas en que la mujer experimenta la opresión de su sexualidad y, segundo, el significado que las mujeres otorgan principalmente a la virginidad. Por supuesto, no se trata de descontextualizar el análisis. Más bien, se trata de encontrar las relaciones entre las formas de opresión y el valor que otorgan las mujeres a la virginidad, como eje opresivo que se desprende de su sexualidad “femenina”. Considero, que la vigilancia sobre la virginidad, la prohibición de la exploración y las relaciones sexuales, además de ser producto de una construcción social de género, están íntimamente ligadas con los discursos conservadores (católico-morales) que pretenden enseñar e imponer formas de vivir y experimentar la sexualidad femenina, aludiendo a la pureza corporal.

En este sentido, Amuchástegui (2001) señala que conservar la virginidad femenina representa una condición fundamental para mantener un estatus social como mujer y que, los padres son responsables directos de llevar a cabo la protección de esa “reputación”. Siguiendo esta idea, considero que en una cultura que invisibiliza la sexualidad femenina, las mujeres son educadas para encarnar un cuerpo que debe ser respetado y resguardado en términos de pureza y virginidad. En tal sentido, planteo que en Mexicali existen formas específicas de sancionar la sexualidad femenina, que funcionan como mandatos a erigir

exclusivamente sobre las mujeres, cuya columna vertebral es la virginidad, constructo acompañado de otras prescripciones sociales *delegadas* a través de los transmisores de la cultura (Lerer, 1995). Es decir, a través de sanciones establecidas por estas figuras operando lo que indica Guillermo Núñez (2011), el sistema del androcentrismo.

Entiendo que las premisas de desigualdad de género y sexual, traen consigo desventajas en el desarrollo de las mujeres como: embarazos no planificados; confusión respecto a la toma de decisiones referentes a su salud sexual y la falta de autonomía respecto al control de su cuerpo (Ricardo Aparicio en Lerner, 2008). Afirmando con Lerner y Szasz (1998), que la sexualidad es una palabra que abarca varios aspectos en la vida de las personas, por una parte, es la expresión del comportamiento erótico que involucra al cuerpo, en un acto donde están inscritos significados subjetivos, como sentimientos agradables o desagradables, emociones de todo tipo, placer, recuerdos, vivencias, reglas, prohibiciones, dudas, etc.

Por medio de la sexualidad también, se muestran ideologías que las personas adoptan para expresar la vivencia íntima con su cuerpo y deseos personales, poniendo de manifiesto el posicionamiento de cada individuo, ante los discursos sociales-sexuales, construidos en conjunto con las instituciones, mismas que permean en la expresión de la sexualidad de cada persona. También incluye las preferencias sexuales, la forma en que cada persona se autodefine, y clasificaciones que se adjudican en correspondencia a diferencias eróticas en la sociedad moderna, por lo que podría decir que, la sexualidad está construida en el horizonte de la cultura.

Estas ideas, me permiten establecer la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuándo la sexualidad femenina se experimenta de forma opresiva? Para ofrecer una respuesta comprensible a tales interrogantes, además de establecer una ruta de análisis sólida, establezco a manera de hipótesis que la sexualidad femenina se experimenta de manera opresiva, cuando la mujer decide no llevar a cabo los mandatos de los que hablo, es decir, cuando *se da cuenta* de la obligatoriedad que prescribe el vivir bajo la sombra de la virginidad. En resumen, afirmo que la sexualidad es conflictiva en tanto que, se deriva de mandatos culturales “obligatorios” que, confinan a la experiencia de la “opresión” que, atraviesa históricamente la experiencia de la mujer con su sexualidad.

Para responder a esta pregunta planteo dos objetivos. El primero es: identificar y analizar las formas en que se experimenta la opresión de la sexualidad femenina en Mexicali; y el segundo es: analizar el valor que las mujeres mexicalenses otorgan a la virginidad, que considero el eje opresivo de la sexualidad femenina, construcción y mito heteropatriarcal. Siguiendo esta ruta, me esfuerzo por comprender las discrepancias en las actuaciones de las mujeres, su forma de conducirse ante el discurso, reproducido por la sociedad y la familia, vigilantes de la feminidad tradicional, condicionada por el género y la ideología dominante.

### **III. Justificación: Una mirada crítica a la *naturaleza* femenina**

La finalidad de esta investigación es contribuir a la creación de conocimiento científico que pueda servir para más aproximaciones al tema de las mujeres y su sexualidad; pero sobre todo, sienta las bases para cuestionar los discursos políticos y gubernamentales, respecto a la realidad que atañe a las mujeres, reflejo de una condición compartida e histórica en la localidad de Mexicali<sup>9</sup>. Por ello, conocer el tema de la sexualidad femenina, conlleva cuestionar la realidad social “naturalizada” en la cotidianidad, traducida en un devenir marcado por una ruta construida por la cultura.

Con este trabajo pretendo apoyar a una nueva perspectiva que visualice a las mujeres, esfuerzo que llevo a cabo desmantelando los mitos que anida el discurso social que aureolan la construcción “especializada” –*engenerada*- de la mujer y la feminidad, particularmente revelando la sexualidad femenina “problemática”, visibilizando el sentido de obligatoriedad de los mandatos que la componen, promoviendo una mirada crítica y reflexiva que visibilice la agencia femenina, para así también mostrar la existencia del sentido libertario que posibilite la desvinculación de la “constricción” vertida en el modelo de feminidad heteropatriarcal prevaleciente, por lo que propongo destacar las “cualidades” de *la persona* antes que la etiqueta del género, como afirma Marta Lamas (2002).

Esta investigación me ayuda a entender y criticar los aspectos que limitan a la mujer en el terreno de la sexualidad que, amplifica la crítica a un *entorno “cómplice”* de tales condicionantes. La elaboración de esta tesis coadyuva a reflexionar sobre mi propia

---

<sup>9</sup> Más adelante profundizo en este tema en el apartado del contexto mexicalense.

construcción como mujer, posibilitando la posterior comprensión de la “condición” de las mujeres que participan en este estudio. Por ello mi trabajo pretende visibilizar lo urgente de desnaturalizar el género y “desnudar”lo”, vinculándolo en su acepción primera, el sexo, también socialmente construido, desde sus orígenes (Scott, 2008). Dotando de carácter construccionista tal condición y evidenciando la necesidad de emplear este término rigurosamente, sensibilizando acerca de las problemáticas en el trasfondo *del género*, tomando como punto de partida la “ideologización” de la realidad social, empañada con juicios o mandatos de género, sustentados incluso, a nivel institucional, respaldado por la legalidad y el poder del Estado.

He argumentado que las formas de sancionar la sexualidad femenina de las que hablo, son específicas en Mexicali y estas versan sobre la particular forma de actuar que se “permiten” o no las mujeres mexicalenses en cuanto al sentido opresivo que aureola el discurso estatal, ya sea del dominio público, o bien del poder legal-constitucional, pienso que las determinaciones de las mujeres están dadas por el desconocimiento de otra forma de actuación, es decir, existe una cultura en la que se promueve cierto tipo de prácticas, contenida en mandatos de su condición, sujeta a una estructura y a una ideología que impera a un nivel general, inserta a nivel estado y también “releída” como lo “normal (normalizado)”, cuestión que es necesario reflexionar, promoviendo la desestructuración de esta ideología que actúa con medidas, incluso legales sobre las mujeres en esta ciudad, en la que se considera un delito decidir sobre su cuerpo, en la situación específica del aborto que aunque no es mi tema de estudio, radica en las manifestaciones sociales de un sentido opresivo experimentado por la mujer, como “edificio patriarcal”.

Considero que, en nuestra cultura y particularmente en Mexicali no existe apertura ni la socialización apropiada para entender la sexualidad femenina libre de prejuicios moralizantes, así como los cuidados necesarios para llevar una vida sexual libre y sana, sostengo que en todo caso, abundan los mitos y tabúes del sexo, exacerbados en el caso particular de la mujer, como explico según mi experiencia personal. Además que me sirvo de la crítica al discurso dominante, para plantear que existen formas específicas de sancionar la sexualidad femenina consecuencias rigurosas para la mujer que se salta la norma del modelo heteropatriarcal del existir en femenino, es decir, la posesión de una sexualidad “Otra”. Tal especificidad de sanciones en Mexicali, se vincula a las

determinaciones legales del Estado como ente productor y reproductor de discursos opresivos. Las condenas que existen en Mexicali no son sólo sociales, en el caso de la opresión a la que son expuestas las “acusadas” por cometer el “delito” del *aborto*, que refieren también estatutos legales, castigos nutridos del eje de género y heteropatriarcal, como lo evidencia la “moralización” social a la que fue sometida una de mis informantes, Lesly Zamora<sup>10</sup>, la que afirma con dolor: “*me destrozaron públicamente*”, consecuencia directa de ser encarcelada por un aborto espontáneo, castigo respaldado por un discurso conservador que ideologiza y señala tal acto como “contranatural”, ya que desde esta perspectiva, una mujer va en contra de la naturaleza al rechazar o ser incapaz de culminar un embarazo, está “estorbando” al paso de la maternidad (primaria) “natural” en su cuerpo (depósito del producto), se habla de que “transgrede” el mandato de su “esencia” como mujer –reproductora-, señalada como “*mala mujer*”, ya que la sexualidad para la maternidad son los mandatos que conforman el modelo ideal de ser mujer mexicana, exacerbado en localidades en las que lidera el discurso moral religioso que minimiza y sojuzga a la mujer, obligada a cumplir con su devenir castigado o bien la adhesión a los mandatos “injertos” en su cuerpo. Por ello, es menester propiciar la deconstrucción del “ser hombre” y “ser mujer” obligatorio-tradicional, me refiero al quiebre necesario entre el género y el cuerpo, para destacar las cualidades, potenciales de *la persona*, en tanto que persona, desvinculándola del sexo social y promoviendo una mirada diferente, “desnaturalizada”.

Evidencia de la “naturalización institucionalizada” es lo estipulado en el “Plan de equidad de género 2009-2013”<sup>11</sup>, documento que promueve “la esencia” de la mujer asociada a sus mandatos culturales de la feminidad patriarcal, básicamente, la maternidad, el matrimonio, seguido de la “reclusión” al ámbito doméstico y la responsabilidad de la crianza, que trasciende a todo un discurso que está presente implícitamente en la atmósfera social y cultural pero sobre todo, que es asido en las actuaciones de las mujeres

---

<sup>10</sup> Mi trabajo de campo se compone de 3 entrevistas y el grupo de discusión, por motivos de tiempo no incluyo las entrevistas en el análisis, sin embargo realicé una entrevista a Lesly de 50 páginas de transcripción material empírico que se basa en su comprensión de la sexualidad femenina y su experiencia.

<sup>11</sup> Este plan también lo discuto más ampliamente en el capítulo de la metodología, donde exploro el contexto de Mexicali, como espacio de opresión estructural para las mujeres y su sexualidad. Para ello también, expongo dos casos ocurridos en 1999 y 2008 de dos mujeres jóvenes que sufrieron las consecuencias del poder del Estado castigando una sexualidad *im-propia*, evidenciando la ejecución del “biopoder” (Foucault, 1998) en el cuerpo femenino y “su” maternidad “obligada”.

mexicalenses en su experiencia de opresión siempre que sus repertorios de actuación se abrigan de tales concepciones que derivan de la idea básica, fundamentalista de la “naturaleza” femenina que *se tiene y mantiene* sobre la mujer y su existencia como categoría social en nuestra cultura local, cuestiones centrales que afianza el discurso dominante manifiesto que circula en las voces de los “transmisores de cultura” (Lerer, 1995), vigilantes del orden “fantasma” de las prácticas y los discursos de las mujeres. La construcción “cerrada” de la feminidad en la que se vierte después la idea del “sexo” demanda una crítica a la ideología en la que todos estamos inmersos, incluso, hasta inconscientemente (Lamas, 2002), (Irigaray, 2009), ya que actuamos según patrones culturales que aprendimos y más de las veces no dominamos, como lo afirma Laura una de mis informantes “no somos libres de nuestro pensar tampoco”, por ello la necesaria construcción de una visión deconstructora de la ideología dominante tan institucionalizada y defendida en nuestro país como lo muestra una mirada analítica al discurso conservador de Mexicali.

# **PARTE II**

## **Marco teórico-conceptual**

## Capítulo I. El edificio de la sexualidad

Este apartado indica el inicio de mi marco teórico conceptual, en el que me aboco a explicar la principal dimensión que compone mi tesis, para lo que destaco algunos argumentos que giran en torno a la construcción de la sexualidad, discusiones que cargan de sentido, para unos “natural”-“esencial” y para otros, “construido”. Este capítulo representa un esfuerzo teórico por entender la sexualidad como construcción histórica. Esto, para empaparme del tema y problema de la sexualidad a través de la mirada femenina, en la que me inserto como investigadora en la escritura de esta tesis, que me aproxima a la sexualidad femenina y me permite, al final de este recorrido teórico, reordenar los discursos de las mujeres particulares, que me ayudaron a comprender y desmembrar el discurso sociocultural que guía nuestras actuaciones también subjetivas, coexistentes a un sentido ideologizado -no consciente-, sin embargo, apropiadas de forma específica por las mujeres, de esta manera es posible reordenar el discurso y los matices que se generan en la compleja atmósfera de la sexualidad.

Para entender la sexualidad, en este apartado me sirvo de algunas nociones de sexo, la perspectiva construccionista y la perspectiva de género, de autores postestructuralistas y teóricas feministas que me acompañan en este proceso de entender la sexualidad. Que, como he planteado, se vive y “enseña” distinto como derivado de la marca sexual que, denomina y esgrime una etiqueta social, derivada del “encarnar” el “signo” hembra o un macho, contenida en significados culturales complejos, que distan mucho de enraizarse a la naturaleza.

Como he dicho, en este primer momento, es necesario esclarecer la discusión que gira entorno a la sexualidad. Por un lado, la visión esencialista y por otro lado, la óptica construccionista o de carácter histórico. Estas visiones, permiten observar el debate que confronta cada visión y así tomar partido dentro del análisis de la sexualidad (Amuchástegui, 2001, p. 34).

La visión construccionista, retoma la realidad social en forma de “construcciones”, como complejas articulaciones que se cruzan para revelar un mundo social poseedor de cualidades heterogéneas. Dentro de ésta perspectiva, la subjetividad, los discursos y la

historicidad son herramientas para dismantelar críticamente los objetos de estudio (Sandoval, 2010). En este sentido es como analizo la sexualidad en esta tesis.

La visión construccionista, se contrapone a la esencialista, porque ésta última formula sus argumentos en base a “realidades” que se afirman dadas por la “naturaleza”, enarbolando la existencia de una “esencia” inmutable. A diferencia de la óptica construccionista, que argumenta la impresión de la huella humana en la creación o “construcción” de los discursos. En este entendido, se construye la sexualidad, el sexo y el género, reproducidos normativamente, partiendo de esencialismos, los cuales es necesario dismantelar, para apreciar una sexualidad liberada de eslabones que la apuntalan y, así dar cabida a reflexiones que amplíen la noción que hasta hoy se conoce y reproduce indiscriminadamente, particularmente, sobre la definición histórica del *ser mujer*.

Estos discursos, según Weeks (1998) reproducen la naturaleza y “biologicismos” del cuerpo como la justificación -irreflexiva- de las actuales relaciones sociales y reglas de género. Una lógica que, provee información “verdadera” aprisionada en el sexo, reproduciendo el enarbole de la diferencia sexual vehiculada en sus discursos que, maquinando desigualdad, producen sexismo y homofobia (Scott, 2008), (Lamas, 2002).

Según Beatriz Preciado (2011), esto se debe a la columna vertebral que sostiene el orden social heterosexual que carga simbólicamente a la homosexualidad como desviación de lo construido como “normal”, que atiende a principios que si bien, se enraízan con la ideología dominante y a un determinado orden patriarcal, esta autora centra su crítica al orden heterosexual, como el principio de la estigmatización de todo aquello descentrado de la hetero norma, esquemas afianzados en un discurso moral-religioso.

Por ello, la necesidad de analizar críticamente, con una visión de género, la realidad “escrita” para la sexualidad femenina. Tomando en cuenta que, el género, es una forma de organización en sociedad, regida por la diferencia sexual, a partir de la manipulación humana del aspecto físico del cuerpo, específicamente del área genital. Afirmando con Scott (2008), que ninguna condición de la corporalidad, es válida para definir en ningún sentido la “especificidad” social, catalogación o discriminación, ya que tales formas simbólicas representan construcciones reproducidas a través del tiempo, que han forjado también un devenir específico, diferenciado, de entendimiento de la sexualidad, basada en la “lectura” ensayada de la genitalidad.

Según Preciado (2011), los órganos sexuales como los conocemos no existen, ya que están cargados de ordenes míticos que operan tecnologías específicas, que penetran incluso en el cuerpo mismo, dotándolo de sentido completo, delimitando una existencia también determinada, acorde a la noción que argumenta la “naturaleza” de los órganos, en un principio basado en la reproducción, cuyo resultado deviene todas las veces en el género, que Preciado arguye como “una tecnología que fabrica cuerpos sexuales” (2011, p. 25).

Incluso propone que, en tanto que, somos cuerpo, depósito de discursos y contenidos particulares, devenimos en una “prótesis” entera que ingiere un orden discursivo, descarga ideología que, entabla una lógica de exclusión, de las existencias sexuales, de los placeres y de los cuerpos que no atienden la lógica binaria -genital-.

Siguiendo a Scott (2008), la palabra género, es un eufemismo de la acepción al sexo, es decir, es una forma vulgarizada que deviene en iguales discriminaciones, porque la génesis del sexo se basa en las mismas condiciones “genitales”, construcciones igualmente inválidas para emitir separatismos.

De acuerdo con Preciado (2011), el construccionismo también, está errado porque de nuevo forja el análisis final en el cuerpo como ente último de explicación, sin tomar en cuenta la existencia más allá de lo material de la carne, porque en su análisis del cuerpo como “prótesis”, los significados se desdobl原因 sin necesidad de habitar un cuerpo material-tangible y sexuado, en un sentido filosófico, todo deviene en horizontalidad, descentrando la fuerza de-construida del falo y todos sus derivados.

Y para ello, Scott (2008), propone el término de género como herramienta de análisis, que sirva para entender las relaciones desiguales que se han forjado a través de la historia que, como argumento, reclama equidad y deconstrucción. Entonces, el origen se encuentra en la primera acepción que atrapa la “esencia” del género, ordenando fielmente la separación y especialización de cada uno, definida en la “negatividad” del “Otro” (Bourdieu, 2000 e Irigaray, 2009).

Scott (2008), afirma que el género y la reglamentación que aureola a este constructo social, ordena nuestras relaciones e interacciones, en función de lo que conocemos respecto al sexo, que sobreviene en la repetición de tal “naturaleza” pautada. Afirmo con Scott, que estas condiciones de ordenamiento de la percepción, necesitan ser concientizadas, así también las formas en que se organiza la sociedad a partir del género (2008). Dentro de

esta reflexión, reclama la legitimidad del trazo de un camino que marche en contra de lo que se ha difundido y cristalizado como la “naturaleza”, es decir, la “esencia” del género.

Scott (2008) define al género, en primera instancia, como el término que nos permitirá mirar la realidad de nuestro objeto de estudio en un contexto espacio temporal particular, determinado por toda una historia detrás que espera por ser develada, criticada y deconstruida, como propongo en el caso de la sexualidad femenina en el contexto mexicalense.

El género, según Scott (2008), se divide en varios segmentos que permiten su edificación y aplicación en los discursos, prácticas y relaciones sociales. Primero, se inscribe en los símbolos disponibles en nuestra cultura, que sirven como referentes para entendernos a nosotros mismos, siempre como reflejo de los otros, segundo, los conceptos normativos que implícitos o explícitos ordenan nuestro actuar en sociedad, tercero, las instituciones sociales que, dan legitimidad a ciertos discursos ideologizados, cuarto, la identidad subjetiva que, nos compone como seres humanos, cuestiones que implican una historia personal, un contexto.

Aquí me parece pertinente retomar la propuesta de Lamas (2002), que incluye el terreno psíquico, en el que reservamos también una estructura, un orden en otro nivel de conciencia que también incide en nuestro andar, en ocasiones “inexplicable” a simple vista, un orden que también está inserto en otro nivel de conciencia, en el plano no consciente. También, Scott sostiene que el género, se ancla a un “espacio de poder”, que traduzco como la ideología dominante que organiza las relaciones sociales y el prestigio o desprestigio de los papeles de unos sobre otros, este poder, nomina, jerarquiza las relaciones entre los sujetos sociales.

### **1.1 La sexualidad como ideología**

Como ya he mencionado, el ser humano desde su nacimiento es acogido en el seno social, inserto en un mundo simbólico (Bourdieu, 2000). En este mismo sentido, la sexualidad es inventada, vaciada en un molde cultural, cuestión que desenmascara su historicidad, concibiendo una plausible transmutación sujeta a los cambios de cada época. Que como

veremos más adelante, existe un precedente que posibilita la comprensión de la sexualidad bajo las condiciones actuales (Weeks, 1998).

Weeks (1998) explica que la sexualidad, en tanto construcción, se compone de dos elementos, por un lado, la subjetividad y por otro, el aspecto social. Componentes que ya mencionaba anteriormente, anteponiendo la construcción género que actúa a través de ellos invadiendo toda percepción del mundo dividido en dos, cuestión que al igual opera en el terreno de la sexualidad.

La subjetividad, representa esta parte única, particular elaborada por cada sujeto, que dibuja una comprensión individual de la realidad, aunada a la historia personal, experiencias que le permiten integrar la forma “adecuada” o bien “permitida” de vivir la sexualidad, a partir del “personaje” a representar según el hombre o mujer binarios. En tal sentido, considero que se experimenta la sexualidad femenina, vertiendo de significación particular un discurso, “mezcla” que paulatinamente forja una postura, un carácter, esto mediante la construcción personal del bagaje de experiencias, interconectadas estrechamente con el sexo, sexualidad y familia (Giddens, 1998).

Este argumento, me ayuda a entender que los discursos de la sexualidad femenina están vinculados con los “transmisores de la cultura” (Lerer, 1995), que funcionan como eslabones en la reproducción del sentido y significados ideologizados, que abrevan de la internalización de un “destino” sexual -histórico- para las mujeres. Esto tiene que ver con el aspecto social que conforma también a la sexualidad, pautando un determinado comportamiento, derivado de reglas, juicios y sanciones, reproducidos por los actores sociales que se desenvuelven en determinado entorno. A este respecto, Preciado (2011), arguye la necesaria reelaboración de lo que hasta hoy conocemos y reproducimos dentro de la llamada “célula familiar”, sostén primario del orden heterosexual que se deriva en la defensa acrítica de los papeles, actitudes, opiniones, tareas repartidas y normados genéricamente.

Al igual que Weeks (1998), Giddens (1998) también afirma la entera inscripción del ámbito social, en la conformación de la sexualidad. Pero, Giddens explica con más detalle el proceso de entender la sexualidad derivada de la sexuación, como veíamos con el género. Éste explica, primero, el cuerpo físico, segundo, la autoidentificación, tercero, la incorporación de las reglamentaciones sociales. Entiendo que, la sexualidad se gesta dentro

de un aparato social que, vehicula discursos por medio de las relaciones sociales. Y que, de esta manera el origen de la concepción de sexualidad, se enraíza primero a un entramado histórico y posteriormente, en la reproducción “desmesurada” de los discursos que, serían legitimados como “verdaderos”, en síntesis, esencialismos que es menester dismantelar.

## **1.2 El anclaje histórico de la sexualidad**

Coincido con Butler (1993) citada en Scott, que la “naturaleza” de la que discutí antes, también ha “escrito” una historia que, escudriño sirviéndome de la propuesta de Foucault, porque en mi opinión, deviene en la construcción de esencialismos biologicistas, pautas culturales que considero perviven en el occidente actual. Para enriquecer esta discusión es pertinente indagar qué es lo que la historia aporta a la construcción de estos encauces culturales. Destacando que, en los esencialismos se vierten los discursos judeo-cristianos, que se instauran incluso antes del propio cristianismo, en el siglo IV, a.C.

Foucault (1998) propone una hipótesis represiva en cuanto al habla del sexo, esta hipótesis versa no sobre la opresión consumada, sino de mecanismos que existieron en la sociedad a partir del siglo XVIII, un interés creciente en *el qué del sexo*, cuestión que empezó a teñir las miradas, las palabras de sentidos, valoraciones, moralidades, un inicio de confinación de significados, dibujando lo permisible, señalando lo obscuro, ideando mecanismos de control en la vida del cuerpo y en el sexo. Trazada la fijación por el sexo y creada la “ciencia” de la sexualidad, se dispuso a atender regímenes y reglamentar la economía del placer, desde entonces, se vertió en el sexo la aureola del secreto. La aparición del exacerbo en el cuidado al hablar, tiñó la sensación de “transgresión” simplemente al enunciarlo, “tinte” erigido desde el poder, cuyos mecanismos derivaron en la invención del mutismo que fijó la constricción de la palabra. Foucault sostiene que: “La empresa de hablar libremente del sexo y de aceptarlo en su realidad es tan ajena al hilo de una historia ya milenaria, es además tan hostil, a los mecanismos intrínsecos del poder, que no puede sino atascarse mucho tiempo antes de tener éxito en su tarea” (1998, p. 9). A este respecto habría que indagar respecto a la realidad de mis informantes en cuanto a estos lineamientos históricos, cómo influye tal “marca” en el habla o bien en el silencio de las mujeres que participan en mi investigación.

Foucault también da luz respecto a determinadas “técnicas polimorfas del poder” que, vehiculadas por los discursos instauran un poder más amplio, bajo imperativos que advierten o animan, empero, siempre penetrando en la fibra más delgada del sujeto, delimitando sus actos, constriñendo sus deseos más íntimos. A este respecto, también se definió el perímetro de “lo permisible” (dónde y cuándo se permite), es decir, la “propiedad” y “adecuación” al hablar de sexo. Con quiénes, entre qué estratos es posible entablar tal “peligro” –protagónico- que aureola el sexo desde la edad clásica.

Explica que, desde entonces se prohibió el habla del tema de la sexualidad entre padres e hijos, maestros y alumnos, dibujándose entre ellos las limitantes de una “economía restrictiva” integrada al habla, en la organización de aquella sociedad que, continua a la nuestra, arrastra el mismo discurso consistente “mudo” y mimético (Irigaray, 2009) que sostiene al sexo. Arguyo que, este discurso sobre la sexualidad, influye también en la experiencia de mis informantes del grupo de discusión realizado para esta tesis y en algunos casos, también explica el “nerviosismo” al orillar la expresión del sexo, particularmente desde la voz femenina.

Que, como he mencionado, me aboco particularmente a los discursos que motivan, dificultan o minan ciertas pautas históricas relacionadas a la sexualidad, todo para esclarecer cómo opera en el imaginario de mis informantes, expuestas a un mundo social de discursos la mayoría de la veces “homogéneos” sobre el comportamiento “adecuado” y también tutelado de una mujer, a través de mecanismos transportados en el discurso *per se*, fibras delgadas que parecieran a-históricas (Irigaray, 2009), más sin embargo, el requisito clave es matizar en esta realidad micro de *ellas* en una localidad como Mexicali.

Reflexiono que, lo “sólido” del discurso opresivo sobre la sexualidad femenina, se mantiene es este “estatus” porque opera bajo la lógica en la que: “La sexualidad es...un punto de pasaje para las relaciones de poder, particularmente denso: entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres y progenitura, educadores y alumnos, padres y laicos, gobierno y población” (1998, p.62). Estratos específicos que es necesario focalizar en el análisis, particularmente en las figuras del Estado como ente productor y reproductor de discursos opresivos sobre la sexualidad femenina y así también los “transmisores de cultura” (Lerer, 1995) en su adscripción y vigilancia del orden dominante.

Este trazo que dibuja posibilidades en los cuerpos y sexos, atiende una ideología dominante (Bourdieu, 2000), materializada en las prácticas discursivas enraizadas a una “estructura-estructurante” que reproduce órdenes “naturalizados”, releídos como verdades inmutables (Beauvoir, 2010). De esta manera se realiza la operación de “captura” de la sexualidad y su regulación.

Mi experiencia en cuanto al aprendizaje de la sexualidad femenina, me permite inferir que en las mujeres mexicalenses puede operar la censura que explica Foucault, en cuanto al “dispositivo de la sexualidad”, compuesto de “mecanismos complejos de control” que se adaptan al contexto, introduciendo su ideología y con ello, su dominio en el cuerpo. Como he mencionado, la base de esta dinámica, tiene que ver con las relaciones de poder y el sexo que, se emplean como punto de partida para el control de tales mecanismos productores de órdenes más generales. Que opera mediante una relación negativa entre el sexo y el poder, imperando el “no”, la exclusión, trazando límites. Bajo tal reglamentación, existe una lógica de orden binario, contraponiendo lo permitido y lo prohibido, lo correcto o lo incorrecto, al mismo tiempo que instauran el enfrentamiento de figuras estereotípicas, que adheridas, vigilan el orden patriarcal, heterosexual. Según Foucault, el poder crea un discurso que apresa el sexo, dictando la regla, enuncia también lo prohibido-ilegítimo, “no tocarás, no hablarás”, pauta que instruye el ocultamiento del sexo en “la sombra y el secreto” (1998, p. 50) y por ende, todo un montaje para su actuación, ritual tutelado desde el poder.

Tales mecanismos, establecen una lógica de censura, que según Foucault, opera en tres momentos subsecuentes: “afirmar que eso no está permitido, impedir que eso sea dicho, negar que eso exista”, en resumen, indica mutismo (1998, p. 50). La implantación de tal dispositivo se finca en su verticalidad -arriba-abajo-, mediante aparatos e instituciones, efectos masivos y uniformes que a su vez, reivindican el orden social dominante a la estructura que compone y otorga un lugar al “sujeto”. Lógica contrapone dos entes, la del poder –“que legisla”- y el que deviene, obediente y sumiso. En este sentido, ambas identidades binarias son capturadas y sirven a un mismo patrón, el heterosexual, siendo

fieles siervos de una rectoría que, aunque patriarcal, no deja de embestir obligaciones, a los que “*deben o deberían*” encarnar cuerpos femeninos o masculinos.<sup>12</sup>

Foucault explica que, ante un orden construido “frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto –qué está sujeto- es el que obedece” (1998, p. 51). Aclaro que aunque, Foucault, es clave para entender la dinámica que empapa a la sexualidad y además da luz de su construcción histórica, él no explicita el tema y problema del género, sin embargo me da las herramientas para dibujar la realidad que empaña al sexo de prejuicios, ideologías y moralidades. Y también destaco que, aun con los obstáculos que la sociedad impute, ya sean instituciones, dispositivos e incluso uno mismo como “vigilante”: “la represión no es fundamental ni triunfante” (1998, p. 44). Ya que en esta minúscula cita, Foucault me permite reflexionar acerca de la libertad de elección, ante todas las formas de control que se implementan en la experiencia y los discursos de la sexualidad, particularmente para las mujeres. Por esto, la inquietud de conocer cómo se apropian las mujeres –subjetivas-, de los discursos sexuales que giran en el contexto local y cultural que las acoge.

### **1.3 Un occidente anclado a la cultura griega**

En occidente existe un anclaje que nos lleva a un punto de encuentro con la cultura griega y los constructos “esencialistas” que critico en esta tesis. En esta cultura, se trazan los esbozos de la “economía restrictiva de la sexualidad” (2011, p. 129) que, será reproducida y permanecerán restos en la actualidad. Aunque, Giddens (1998) sostiene que estos contenidos “tradicionales”, están siendo rebasados por los de carácter científico, crítico y moderno. Sin embargo, ambos edificios (conservador y heterodoxo) se enfrentan bien cimentados, según Amuchastegui (2001). Esto ha de esclarecerse de forma particular en la

---

<sup>12</sup> Aunque, si bien, en esta tesis me aboco al tema y problema de las mujeres en la construcción de la sexualidad permitida, específica, en tanto que femenina, es importante destacar que los hombres como pieza elemental del orden patriarcal, también sirven a este orden, que otorga a su vez, mandatos específicos, que sirven para la prevalencia de la estructura, una “fotografía” sin cambios, que también constriñe su actuar, es decir, todos en tanto que seres sociales somos siervos de la misma ideología que opera en el actuar de nuestros “cuerpos”-cultura-, como finca primera del orden normativo social. Sin embargo, en esta tesis persigo mis objetivos particulares para comprender la sexualidad femenina.

parte de interpretación de esta tesis, en donde me esfuerzo por matizar, desmembrar las voces y los sentidos de la sexualidad femenina en este contexto local.

Sin embargo, es necesario primero adentrarnos al anclaje histórico ya que brinda las herramientas necesarias para entender la sexualidad como dimensión de estudio y dismantelar los mitos que la aureolan.

En este punto, Foucault (1998) ilustra acerca de un ideal de feminidad que opera bajo normativas a proteger en el acto sexual. En la cultura griega, se dibujó la naturalidad del acto sexual, basada en la explicación de los órganos sexuales dados por los dioses que, posibilitan la procreación y al mismo tiempo, ordenan el confinamiento de la mujer a esta “tarea”, enraizada desde entonces a su “naturaleza” (Foucault, 2011). Vemos los cimientos de la edificación de un hombre vinculado a la tecnología y una mujer enraizada con la naturaleza y la no especialización (Preciado, 2011).

Una naturaleza que también vierte en la mujer el ideal de virginidad, profundamente valorado incluso como un estilo de vida. Que considero, evidencia el comienzo reglamentario de códigos de conducta que, no solo focalizan al sexo, sino que también orientan las actuaciones por cumplir de “la mujer” y la feminidad tradicional-obligatoria, a partir de su servicio al hombre y lo masculino.

Foucault explica que, para promover este orden, los griegos estipularon tres formas de ordenamiento, primero, “la económica”, que comprende la procreación como fin del sexo (2011, p. 157), segundo, “la dietética” que refiere una moral de la abstención, focalizado en la restricción (2011, p. 129), y tercero, “la erótica” que alude a la templanza, en la búsqueda constante de una plena relación “consigo mismo”, búsqueda que según entiendo, pretende la plenitud del hombre, en esta perspectiva, primigenio. Estas formas, representan modelos para la experiencia sexual, con fines que jerarquizan el deseo masculino, valorando la relación sexual como purgación para el varón. Dentro de este orden jerárquico, la mujer queda supeditada al esposo, como compañera fiel, pero no en paridad como ser humano digno de igualdad. Orden dentro del que, la mujer pertenece al marido, el marido se pertenece así mismo (2011, p. 29).

Como he explicado, a esta cosmovisión, se agregan los factores encargados del control, la censura (2011, p. 50) y vigilancia. Desde entonces, aparece la familia como principal fuente de reglamentaciones y “moduladora” del poder, sobre ellos y sobre los

otros, excluidos. Foucault explica que el control se ejerce, en primera instancia, a través del padre y la madre, después, a través del cónyuge, seguido de la consumación del matrimonio, considerado ley (1998, p. 65), mientras continúa operando una “economía restrictiva” de los placeres (1998, p. 65).

Destaco que, la afirmación que hace Foucault sobre la familia en la cultura griega, también la emite Amuchástegui (2001) pero refiriéndose a la actualidad, en que la institución de la familia sigue apareciendo como formadora de valores, reproductora de discursos y vigilante de la sexualidad. Por lo que, me llama la atención que muchos otros elementos construyen la sexualidad, pero creo que destacan, las instrucciones impartidas por los “transmisores de la cultura” (Lerer, 1995) que, reproducen y parecen legitimar los discursos prohibitivos de la sexualidad, específicamente femenina, por ello se propone deconstruir todo lo que la sociedad (heterosocial) ha establecido como orden siendo este núcleo, la principal fuente de reglamentaciones e institución primera ordenadora heterosexual (Preciado, 2011).

En este sentido, rescato varios conceptos de Foucault, que me proporcionan la teoría necesaria para analizar y criticar la forma “estricta” en que se ha levantado el edificio de la sexualidad, cuya estructura maquina ideología, en sí misma, bajo una lógica que esgrime una determinada “moralidad de los comportamientos” que fungen como medidas a operar sobre los sujetos, al integrarse a un entorno cultural determinado, fabricando una respuesta (actuación) que ha pasado por el filtro de tales exigencias -implícitas o explícitas- del medio (2011, p. 31). Y también, bajo la misma rúbrica, es ejecutado el “modo de sujeción”, que versa sobre la forma específica en que se adaptan los deseos personales bajo las normas culturales.

Es decir, lo que busco en esta tesis es escarbar en estos mecanismos bastante complejos para encontrar un individuo vacío de moral sexual, sin cultura, sin sexo, que me permita ver en cada una mis informantes dos historias, la suya propia, de sus resistencias y los modos en que se entienden como sujetos, y también desmembrar la historia “lugar común” depósito de la ideología heterosexual y patriarcal que dota de sentido y condiciona la existencia de todos los sujetos sexuales, para mostrar cómo se procesa por ellas, como se disuelve en el sentido que atraviesa y enfrenta lo subjetivo y “lo único conocido”, el discurso “legitimado”.

Creo que, estos conceptos me sirven para reafirmar la forma en que influye el discurso, pero también el contexto en el que se inserta, para aprender a discriminar la forma en que cada mujer se apropia de tales “instrucciones” sociales. Reflexiono que, interiorizar estos preceptos culturales, puede traer consigo un sentido de obligatoriedad en la experiencia de la mujer “sujetada”, o bien también puede devenir en una adecuación (actuación) “naturalizada”; por lo que es necesario destacar en el discurso, lo lineal pero también los quiebres y las contradicciones<sup>13</sup>, de cómo las mujeres han interiorizado los discursos de la sexualidad femenina y, esclarecer cómo han “dialogado” con ellos, para develar el sentido otorgado, que hable de la percepción de su sexualidad fundida en su construcción genérica (Lagarde, 2005).

Foucault, da un recuento de las bases culturales griegas, constructos que como digo, parecen trasladarse consistentemente en su construcción cultural occidental. De esta manera, cuestiones fundamentales como el amor, el matrimonio y la virginidad aparecen como concatenaciones indispensables de ordenamiento en esta cultura (Foucault, 2011). En este mismo sentido, la “aphrodisia” (2011, p. 48) delinea un sentido “obligatorio”, arguyendo la “recomendación” del fin procreativo en la consumación del acto sexual que, bajo esta luz, encuentra en la fertilidad una aliada. Ésta, uno de los aspectos “esenciales” biológicos de la mujer -procreadora-, “prueba” concebida como la evidencia de su enraíce a la “naturaleza”.

Foucault ilustra que, en general el placer como fin sexual, distaba mucho del régimen griego, por lo que, traigo a colación la frase “no es por vicio ni fortificio sino para dar un hijo a tu servicio” (Como agua para chocolate, 1992), porque considero que, esta frase retrata un discurso que reproduce “la norma” de la sexualidad femenina. Pienso que, al mismo tiempo que transmite el sentido oscuro de carácter conservador moralizante, mismo que requiere sopesar la práctica sexual femenina condenada a su avasallamiento por este discurso; esta frase retrata además, la expresión *i-legítima* del placer femenino que, bajo esta luz, queda subordinado al poder -y placer- patriarcal que, otorga razón fidedigna y “protege” el acto sexual, solo por vehicular la ofrenda femenina: el cuerpo al servicio del “Otro”; expresión que se jacta del motivo principal del acto sexual: la procreación y con

---

<sup>13</sup> Para una revisión más profunda ver “Arqueología del saber” (2010) de Foucault, que me ayudó a escarbar en los testimonios de mis informantes y preguntarles a tales “textos” por la discontinuidad, las oportunidades de cambios en la sexualidad femenina, en terrenos que parecen tan homogéneos, pero nunca totalmente grises.

ello, la reafirmación de la virilidad que representa para el varón “concebir” un hijo, producto del acto hetero-sexual.

Afirmo con Foucault que, es necesario “liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental” (Foucault, 2010, p. 262), es decir, esa forma naturalizada en que aprehendimos la vida, los conceptos, lo simbólico, que impide una nueva forma de ver la realidad, incluso los enunciados, repetidos en el límite de lo decible (Irigaray, 2009), un lenguaje que carece de la voz y el sentido de una mujer *no patriarcal*, empero, diría Itziar Ziga: ¿pues quién escapa a este reflejo patriarcal? ¡Nadie!, Y ¿cómo se explica la felicidad en los rostros femeninos aún a pesar de todas las imputaciones y “amputaciones” culturales realizadas?, la realidad es que también existe, así como también existen, las muestras más voraces de resistencia ante tal orden son dadas por las mujeres, históricamente socializadas y habituadas para resistir (Despentes, 2006).

Entonces, en un plano social edificado y mantenido devoto al orden, es necesario visibilizar esos acuerdos “de facto”, para desenmascarar los contenidos (simbólicos) que conciben opresión de la vida humana y, posibilitando dismantelar lo represivo y reprimido, para encontrar entonces, una nueva forma de mirar la realidad, que permita visibilizar un “descentramiento que no deje privilegio a ningún centro” (2010, p. 266), en este caso, abogo por una realidad más justa para las mujeres que las deslinde de la construcción de feminidad “obligatoria” y permita su autoconocimiento no sopesado a través de los constructos -imperativos- hetero-patriarcales. En este sentido, sigo a Irigaray cuando critica la atrofia del “ser mujer” como único reflejo de lo conocido, lo patriarcal, para, de esta manera en un plano consciente “re-leer” y encontrar la ambigüedad que hace falta en la construcción de la mujer, que modele su propio lenguaje y enuncie el eco de su propia voz, o bien, su apropiación subjetiva del discurso social.

#### **1.4 Telón de fondo patriarcal**

Como he comentado, la cultura nos brinda un espacio que nos acoge como individuos nacidos “escindidos”, en una cultura que nos abriga, bajo la condición transmitida como “innata” erigida canónicamente, una organización que abreva del poder. Por lo que Lamas, explica la eterna existencia dramática del individuo, contenida en deseos que desbordan el

orden establecido, rígido y de frágil quebranto impuesto por la cultura, por tanto, ve la relación del individuo con su entorno cargada de conflictos sin fin.

Si hablamos del *desborde* de lo impuesto como “natural” se visibiliza la homosexualidad, construida como una sexualidad que atenta contra el orden imperante, sexualidad traducida en exclusión, que haya su razón de ser en una hegemonía que suprime el reconocimiento de las diferencias y legitimidad de todas las personas y sexualidades, precisamente en la eterna reivindicación del género, cargada como “armadura con la que constreñimos nuestra vida” (Lamas, 2002), cuya fijación son los separatismos orientados a la desigualdad, ignorando que todos somos seres sexuales poseedores de una libido indiferenciada y que además, todos *atravesamos por el mismo proceso psíquico* que se juega en el inconsciente, en el que nos construimos a nosotros mismos deviniendo orientados hacia la homosexualidad o heterosexualidad, cuya “resolución” se juega a nivel psíquico, en este espacio libre de pre-juicios y manipulación (Lamas, 2002). Además que el teatro del género dicotómico, se *derrumba* al salir a la luz la existencia de los intersexos, hermafroditas o las más de cinco formas de combinación que existen de genitalidad, esto quiere decir que, no podemos amparar nuestra existencia identitaria en factores que son meras “arbitrariedades” naturalizadas.

Para esclarecer el aspecto simbólico, Lamas (2002) retoma a Bourdieu que explica nuestra entrada a este mundo, mediante la construcción social que dota de sentido a nuestros modelos de actuación. Lo simbólico, refiere indiscutiblemente la entrada también al orden de lo primigenio, del dominio de una ideología, de un discurso imperante, masculino.

Explica, la dominación masculina, como un orden social que opera a través de la complicidad de las afectadas, bajo el imperio de la estructura opresora basada en el principio androcéntrico, que norma las pautas del actuar, de todo lo que pasa por nuestro repertorio de saberes, ya que cada concepto creado está atravesado por este discurso, que fija su mirada en el sendero trazado del género.

Bourdieu (2000) afirma que vivimos bajo una violencia que nos auto aplicamos al permanecer respirando en estas fronteras discursivas que, a cada enunciar reivindican el orden previo. A esto le llama “violencia simbólica”, en el entendido de las mujeres disminuidas a “objetos” subordinados, han interiorizado la ideología que les coloca en un

determinado lugar en la estructura, aun a costa de ellas mismas, fronteras que les demarca el propio condicionamiento en el mundo social.

Incluyo esta discusión porque habla de las capas más profundas que componen al ser social, en donde la mujer se inscribe, como participe de la cultura, de un saber compartido, vaciado en ella, vendido como “innato”, que la coloca en un lugar en el estructura social, de orden secundario, ciclo que se deriva de una “sexualidad sexualizante”, que se refuerza por encarnar ese lugar que dicta el orden social ideológico, que rige la construcción del mundo, un actuar sustentado por la ley social. Desde de mi visión, la problemática de las mujeres es, no solo su sexualidad oprimida por la estructura patriarcal, sino que el problema reside en la mirada sesgada, que les “presta” una imagen incompleta de sí mismas, en tanto que *“sujetas sujetadas”*, en síntesis, el problema real es la obligatoriedad de la feminidad –heteropatriarcal- (Ziga, 2006).

Para comprender los mecanismos de engranaje donde se inserta la sexualidad femenina, es esta compleja “maquinaria” es pertinente esclarecer la definición del patriarcado, como “ente” rector del sexismo, sujeción femenina y homofobia, cuya invasión se esparce hacia lo económico, social, político y sexual, como critico en esta tesis:

El patriarcado es una estructura básica de todas las sociedades contemporáneas. Se caracteriza por la autoridad, impuesta desde las instituciones, de los hombres sobre las mujeres y sus hijos en la unidad familiar. Para que se ejerza esta autoridad, el patriarcado debe dominar toda la organización de la sociedad, de la producción y el consumo a la política, el derecho y la cultura. Las relaciones interpersonales y, por tanto, la personalidad, están también marcadas por la dominación y la violencia que se originan en la cultura y las instituciones del patriarcado. No obstante, desde el punto de vista analítico y político, es esencial no olvidar su enraizamiento en la estructura familiar y en la reproducción sociobiológica de la especie, modificadas por la historia (cultura). (Castells, 2000, p. 159)

Entiendo que, esta definición esclarece que este orden esta sostenido por aristas que impregnan la vida en todos los sentidos, incluso habla de la estructura familiar como su principal sostén. En este sentido, impugno el papel que están personificando los “transmisores culturales” (Lerer, 1995) y uno mismo, como representante ideológico, que entiendo como el “esqueleto” del funcionamiento de la sociedad. Considero que, una sociedad patriarcal, organiza y gesta condiciones restrictivas de vida para los actores

sociales, particularmente para las mujeres, perfilándolas como un mosaico más del orden imperante, el único conocido, por ello la necesidad de conocer y criticar las raíces de este ordenamiento social y “re-construir” el “cuerpo” cargado simbólicamente, para dismantelar la forma opresiva en que se construye la sexualidad femenina.

Foucault, también propone algunos conceptos teóricos que me ayudan a sustentar las aristas que entrecruzan por la dimensión de la sexualidad femenina. Uno de estos es la “biopolítica” que, se ejecuta por medio de instituciones que enarbolan su verticalidad, agravando la vitalidad y sexualidad del cuerpo femenino, sujetado a la estructura que ejecuta un determinado “biopoder” que penetra “control sobre la vida”, mediante estrategias y discursos emitidos desde esta ideología, todo a través de “un complejo de operaciones derivadas del poder” (1998, p. 83).

En el caso de la mujer, este control invade de forma evidente e incluso, legal, la maternidad de su cuerpo y también, pero, de una forma completamente “naturalizada”, corrompe su vitalidad, en tanto que la mujer ha sido históricamente definida por, un género que la reduce a su sexualidad, fragmentada, en la reproducción y el placer a “Otro”, problema que desemboca en un repertorio exclusivo de tareas femeninas, “disposiciones” igualmente construidas que forman parte de la construcción de “la mujer” (Lagarde, 2005).

Marcela Lagarde (2005) esclarece la diferencia entre “campo de la sexualidad” y “campo erótico”; el “campo de la sexualidad” refiere la relación sexual con fin reproductivo, así como los vínculos de la familia. Mientras que, el “campo erótico” consiste en la naturaleza de las acciones que rigen todas las relaciones sociales que, permanecen en un orden patriarcal, de género y clase.

La sexualidad es “fruto” de una misma ideología que domina las actuaciones privadas o públicas, como un reflejo más de una organización, también proyectada en la desnudez del cuerpo erotizado, en la permanencia de su “vestimenta” personificación simbólica en el juego del sexo y del género. Creo que, este argumento me sirve para visualizar lo que sostiene Weeks (1998) al argüir que “la forma como marcha el sexo es un indicador de cómo marcha la sociedad” (1998, p. 41), ya que el cuerpo y la experiencia sexual de la mujer son un terreno político a defender, que se amplía incluso a los límites de lo privado, como “reseña” de las relaciones de poder y complicidad, que abrevan de la

ideología, en el entendido de que todo acto, se rige bajo la misma lógica, solo que éste en la desnudez que trasciende vehiculada en el plano simbólico.

Desde una perspectiva feminista, comprendo el cuerpo de la mujer, como instrumento de y para otros, utilizado como transporte y consumación de fines políticos patriarcales, ya que se emplean intereses externos al cuerpo y deseo femenino. Reflexiono que, en todo caso la idea deseada por la mujer es de origen patriarcal, porque ella es el reflejo es esta ideología, incluso en un nivel de desconocimiento o en un plano de complicidad que anida “violencia simbólica”. Entiendo a la mujer a través de los significados que socialmente le han sido otorgados, como afirma Foucault, como un ente procreador y portador “de vida”, papeles que sostengo, derivan en obligaciones que crecen y se afianzan en el seno social, sobre todo cuando es mediada por la opresión, que es el fruto estereotípico en una sociedad patriarcal (Lagarde, 2005).

Incluso, Irigaray (2009) afirma que “en una cultura patriarcal la hija no puede arreglar la relación con su madre, ni la mujer su relación con la maternidad, a no ser que se reduzca a ésta” (p. 106). Ya que esta cultura no se ha interesado en otorgar una existencia propia a la mujer, le ha posibilitado un devenir social, un futuro “digno” solo en la consecución de los mandatos, ya mencioné que uno de estos contratos culturales es el del matrimonio, que incluso, puede llegar a elevar el estatus de la mujer. Bajo esta luz, la mujer solo es ella a través de sus acciones en función de su amor y servicio a los “Otros” (Lagarde, 2005).

Para entender por completo la ideología de la que hablo es necesario ahondar en el principio rector que sustenta todo este complejo entramado de control que ideologiza toda actuación humana, situación que se acrecienta en occidente, particularmente en México, donde existe un machismo que media las relaciones entre hombres y mujeres.

### **1.5 El falo: como símbolo rector**

El falo en nuestra cultura, es un símbolo del poder simbólico, reflejo de una abstracción ideológica, basada en la ficción de los genitales como orden primero que, “aclara” determinadas posiciones y jerarquías que en todo caso traduce destinos sexuales y sexuados. Esta forma de concebir “el falo”, sostiene todas las actuaciones “genéricas” que produce y

reproduce nuestra cultura, con ello, sexismo, homofobia, en síntesis, exclusión, de todo lo que esta hegemonía considera “contranatura” (Foucault, 2011), que no está a su servicio o se aleja del interés patriarcal, que subsume a lo que no es macho-masculino-heterosexual (Nuñez, 2011).

Como he mencionado, Beatriz Preciado (2011), afirma que “el poder mítico” del pene como pretensión de falo como tal, no existe, y que nuestra *carne* contiene tecnología pura cargada de sentido. Esta autora apoya su crítica en la deconstrucción del orden heterosexual, proponiendo para ello, no solo la inexistencia de los órganos sexuales dicotómicos y reproductores del orden excluyente. Ella, se apropia del discurso y lo recompone, realizando un análisis de lo que el sexo reglamentado ha impuesto sobre nuestros cuerpos vetados por la heterosexualidad y sus mandatos, para ello recurre a su análisis del *dildo*, como metáfora y también como práctica subversiva del orden cotidiano del sexo “*amachimbrado*” que limita las identidades sexuales, así como las practicas del sexo.

En su obra *Manifiesto contrasexual*, instruye sobre las diferentes formas en que podemos adentrarnos en una forma de ser, hacer y pensar “contrasexual”. Explicando que, lo contrasexual engloba todo aquello que va en contra de la norma del sexo, impuesta sobre los discursos legitimados por la ideología dominante, un discurso que todos en menor o mayor medida, adoptamos para hacer frente a una realidad construida bajo cánones heterosexuales y patriarcales.

En resumen, Preciado alude al *dildo* como el símbolo de la “contrasexualidad”, ya que el *dildo* separa la idea del poder culturalmente vaciado en el poseedor del *pene después falo*, trasladándola a la función vacía y dismitificada del placer sexual de un objeto inanimado, a-simbólico. Es decir, el *dildo* visto desde este punto, es la evidencia que pone de manifiesto “la hoja” en blanco en que se ha vaciado todo el contenido cultural patriarcal, que coloca en distintas posiciones al hombre que a la mujer.

Esta autora promueve un pensamiento “contrasexual” para legitimar todo aquello que sale de los márgenes de la heteronormatividad, que devienen en todas las constricciones impuestas del género, que si bien, como vimos con Itziar Ziga (2009), ninguna identidad escapa al reflejo patriarcal, es necesario conocer que existen formas subjetivas de apropiarse de estos discursos dominantes, se torna imprescindible destacar

estas formas de salir de la norma, las formas de resistencia ante tal orden sociocultural que como digo, también son dictadas desde nuestro propio pensar, porque como lo dijo una de mis informantes aunque pareciera que “no somos libres de nuestro pensar tampoco”, autoras como Beatriz Preciado (2011), Virginie Despentes (2006), Betty Dodson (1989) y Itziar Ziga (2009) evidencian la abertura de un horizonte de posibilidades en el devenir de las mujeres, arrastrada por la apropiación del discurso, como lo dicen, con el gusto por ser lesbiana, masculina, viril, puta y perra, rompiendo antiguos fósiles esquemas de actuación.

Beatriz Preciado (2011) reclama, la inserción del pensamiento “contrasexual” que libere de las ataduras del sexo-genero-heteropatriarcales para construir una mirada distinta de las que estigmatizan todo lo que sobresalta tales leyes sociales, para ello recurre a la descentración del placer solo en la genitalidad “original” la vagina y el pene, es decir, promueven el *dildo*, la mano, el ano, todas las partes del cuerpo como susceptibles de placer erótico, para demostrar que la fijación del pene como dador de placer es falsa, como lo es todo discurso sobre el sexo en nuestra sociedad, por ello, propone la transformación radical de las condiciones del edificio de la sexualidad hetero naturalizada y, así la implementación de toda práctica y pensamiento que subvierta este orden.

Ejemplo de esta “subversión” es lo que el sexo anal significa para un sistema como el que se nos impone (enteramente ideologizado) que, conlleva la confrontación de ideales heteropatriarcales normativos como el de concentrar la atención y el placer en la ficción del “falo”, en este sentido, Preciado afirma que: “por el ano, el sistema tradicional de la representación sexo/genero se caga” (2011, p. 27). Este pensamiento desestabiliza un orden social y sexual que domina a niveles impensados nuestro devenir dividido por género. Se emite una misma crítica a la columna vertebral que sostiene todo el orden social y que también invade al terreno sexual –“íntimo”- jactándose de un devenir sexuado y de las formas posibles de entablar una relación con el propio cuerpo y con el de los otros, por ello se refuta las formas específicas en que apresa el sexo, intentando construir un devenir “contrasexual” que inicie con un pensamiento “desbordante” y una práctica sexual no heterosexual, no sublimada en el orden tatuado, en un cuerpo genérico que responde a estímulos condicionados o que penetra en la finca del estereotipo.

Incluyendo en este nuevo repertorio la propuesta de la “contrapornografía” y la “contraprostitución”, como formas legítimas en una sociedad “contrasexual”, liberada de la

estigmatización del sexo heterosexual y de la reubicación del orden de género. En una sociedad “contrasexual”: “el sexo y el género deberán considerarse como formas de incorporación protésica que se hacen pasar por naturales, pero que, pese a su resistencia anatómico-política, están sujetos a procesos constantes de transformación y cambio” (2011, p. 134). Se requiere de gran trabajo para dismantelar el orden naturalizado del género, que como vemos produce múltiples problemáticas, que se manifiestan en otras formas de opresión particulares en el caso de la mujer por las cualidades “prótesis” que se le han “injertado” por la cultura en su servicio al principio falócrata.

### **1.6. “Dominación en estado puro”**

Un claro ejemplo del malestar en el imperio de esta ideología es el *acoso sexual*, que según Bourdieu, denota la “mera afirmación de la dominación en su estado puro” (2000, p. 19), que agrede, operando al margen seguro de su dominación también psicológica, ya que Bourdieu explica que tales condiciones son apropiadas mentalmente, encarnadas como “esquemas mentales resultado de las relaciones de poder (2000, p. 27). Es decir, se trata de un orden patriarcal que, como he explicado con Lamas (2002) y Bourdieu (2000), se incorpora incluso, en un plano no consciente, en la parte psíquica que según Irigaray, también esta empañada de lo que nombra orientaciones falocráticas, manifiestas en minúsculos detalles que expresan “violencia simbólica”. Sin embargo, para hacer posible este despliegue “teatral”, se requiere cultivar un fino aprendizaje facilitado por la sociedad y sus instituciones, pero sobre todo, el autocuidado al encarnar “la docta” del ser mujer y el ser femenino.

A este respecto Despentes (2006) apunta, que existe una preparación social para la docilidad y vulnerabilidad del sexo femenino, condiciones que posibilitan la violación en el caso de las mujeres, como en el caso ocurrido a la propia Virginie Despentes que, reclama: “se domestica a las niñas para que nunca hagan daño a los hombres, y a las mujeres las llaman al orden cada vez que se saltan esa regla... no estoy furiosa contra mí por no haberme atrevido a matar a uno de ellos. Estoy furiosa con una sociedad que me ha educado sin enseñarme nunca a golpear a un hombre que me abre las piernas a la fuerza”. (2006, p. 41)

La lógica de la violación, abreva del mismo orden heterosocial que estoy criticando, porque, si se la mujer da un vuelco por completo al molde de la fragilidad, deviene en la figura de la puta, la institución de la prostitución, bajo los mismos principios criticada, por su condición vendible, autónoma, sexual, alejada por kilómetros del hogar -célula familiar, contenedora del libreto de “mujer buena” (Despentes, 2006). Es decir, la mujer que se apropia de su cuerpo, de su sexo y saca ventaja incluso de la caracterización de la feminidad, es una mujer que socialmente debe ser castigada, de igual forma se anexiona el sexo sin amor, deplorable y denigrante. Despentes apunta una crítica muy puntual, cuando dice que cuando “una verdad” es repetida en demasía indica su falsedad, ya que tal persuasión está en defensa de su moralidad y todo lo que defiende con ella, la familia, los privilegios, la sublimación ordenada. Por ello nuestra sociedad subraya el contraste entre la prostitución y el matrimonio, arguyendo a la primera como “violencia contra las mujeres”, siendo que es el matrimonio la institución que se encarga de violentar por excelencia, corresponde la célula a defender, donde se continúa gestando el género.

La hegemonía del falo, también se explica en la crítica que emite Irigaray (2009) al afirmar que, la existencia única y legítima es solo una, que abreva de una economía y la lógica masculina, ya que existe impera “una sola práctica y representación de lo sexual”, que refiere un modelo fálico, dentro del cual, el sexo femenino figura como soporte. Según esta autora, bajo esta condición, a la mujer le resta un “sexo que no es un sexo, es contado como no sexo. Negativo, en revés, reverso del único sexo visible y morfológicamente designable” (p. 19), como también afirma Bourdieu, respecto de lo negativo- que construye “el ser mujer” que, versa sobre lo que no es el hombre-masculino, lo es por derivación, ella femenina.

### **1.7 El “ser mujer” y la feminidad tradicional**

Como ya he mencionado, la sexualidad ha sido fundida en la definición del “ser mujer”. A diferencia del hombre, que se comprende por una serie de apartados vitales y cotidianos, acciones diferidas de la sexualidad, o bien vaciados en comportamientos sexuales estereotipados, por ejemplo las “asumidas” relaciones extramatrimoniales, convenciones

exclusivas para él en su construcción como “macho”, correlación que deviene diferente en el caso de la mujer, en la que la sola sensualidad se empareja con la mal vista prostitución<sup>14</sup>.

Irigaray también emite una reflexión respecto de la feminidad. Irigaray sostiene que la feminidad es un “espéculo”-relleno de ideología patriarcal que, sobre todo contiene la voz del padre, figura cercana y representación del orden imperante. Esta mujer que conocemos (patriarcal), según Irigaray, significa un quiebre entre ella misma (desconocida) y la “mascarada” de feminidad patriarcal, que le ofrece una existencia “legítima”, una finca donde sostener una existencia “lógica”(genérica). Esto me lleva a reflexionar, siguiendo a Lamas, respecto de cualidades humanas descentradas del sello del género, pero sobre todo, pienso en el dibujamiento autónomo de la incertidumbre “femenina”, de la (in)definición que, no constriña a la mujer en un devenir obligatorio, en la sombra de un destino heteropatriarcal.

La feminidad, es una forma de catalogar a la mujer de acuerdo a su condición de género, que la aísla y enfrenta a la masculinidad. Es definida culturalmente por la maternidad, en la expresión asignada de la experiencia sexual femenina, mediante un erotismo subordinado, al servicio de la procreación. La maternidad como forma de vida, se reproduce en las sociedades y culturas, en el proceso en que las mujeres se dedican al cuidado del otro en la vida cotidiana. Para las mujeres, los otros son su razón de ser y existir, por lo que se funden en ellos, en resumen, “en los otros se dirime la completud de las mujeres” (Lagarde, 2005, p. 249).

Tal completud de la “figura femenina” va acompañada de un “carácter”, un tono, un tipo de comportamiento vaciado en el molde de la feminidad patriarcal. Bourdieu arguye que ésta, parece ser todo “un arte de empequeñecerse” (2000, p. 24). Bajo esta lógica, se adhiere la discreción, la resignación, el sufrimiento en silencio, la agorafobia social (2000, p. 31), cautos movimientos, actuaciones reducidas, difuminadas, también, el deseo por agradar, el sonreír, el aceptar interrupciones, bajar la mirada. Este párrafo retrata el trasfondo de la feminidad que, es simplemente “una forma de complacencia respecto a las

---

<sup>14</sup> Aquí, destaco la prostitución como una forma de apropiación del cuerpo femenino, que aunque Despentes (2006) menciona que muchas veces la prostitución está vinculada a la pobreza, también existen mujeres que disfrutan de su ocupación, que considero, un acto de apropiación del discurso, tal como lo afirma Despentes en una de sus citas: “si yo lo vendía diez veces seguidas, quería decir que aquello no se desgastaba con el uso. Este sexo solo me pertenecía a mí, no perdía su valor a medida que se usaba, e incluso podía ser rentable. De nuevo me encontraba en una situación de ultrafeminidad, pero esta vez yo sacaba un beneficio neto” (2006, p. 69)

expectativas masculinas” (2000, p. 50). Así se construye el valor del respeto y la dependencia a los demás, como características que constituyen su ser, igual que lo explico con el pensamiento de Lagarde (2005). De ahí, la entrega sin medida, la abnegación, la docilidad, cualidades enseñadas que conscientes o no, “figuran el dogma de la inferioridad de las mujeres” (2000, p. 62).

Estas actitudes, como todo lo que explico en este capítulo, refieren los mecanismos y el repertorio de comportamientos adquisitivos para el devenir en femenino, operables en todo momento en el caso del entendimiento y actuación de su sexualidad. En este sentido, también se inscribe a la discusión, Virginie Despentes (2006) en *Teoría King Kong*, afirmando que aquellas normativas culturales encasillan el deber ser de la feminidad y la masculinidad plastificadamente en el modelo obligatorio del ser mujer y el ser hombre, definiciones que recolocan a la virilidad fundida en la masculinidad, cuestiones que no siempre encajan en los cuerpos parlantes de nuestra sociedad, como lo evidencian todas las mujeres que escapan o que no encajan en el modelo de *feminidad vs. virilidad* obligatoria no solo genérica, sino clasista y racista, esto habla de la mujer-blanca-“acomodada”, entiendo que la reapropiación de la feminidad tiene que ver con encarnar también lo posible de la virilidad antes arrebatada, por las normas de repartición de género. Despentes (2006) afirma que “la virilidad tradicional es una maquinaria tan mutiladora como lo es la asignación de la feminidad...privarse de su feminidad, del mismo modo que las mujeres se privan de su virilidad, no en función de una situación o carácter, sino en función de lo que exige un cuerpo colectivo”(p. 5).

Itziar Ziga (2009) en su obra *Devenir perra*, escribe desde ella misma, como “un ejercicio de anclaje consigo misma”, compartiendo sus experiencias particulares como feminista y como “perra”. Mediante una feminidad que ha escapado a la normalizada se autonombra “puta” y explora las satisfacciones que provee esta forma de vida, una identidad estigmatizada en la sociedad que, reapropiada por ella, en el “placer” *per sé*, y esa posibilidad de definirse a sí misma, feliz en su feminidad. Explica su condición como mujer de nivel socioeconómico bajo, que deviene en resistencias diversas ante el orden heteropatriarcal, encontrando que, el lugar común que desapruueba es, la imposición de la feminidad y la masculinidad como sacos de identidad obligatorios y únicos.

Esta autora me ayuda a comprender, los matices de cada construcción que aunque, todas en un asentamiento patriarcal, sin embargo, cada experiencia destaca la fineza de una postura, una actitud, de una práctica enlazada a su contexto particular, que sienta las bases para esclarecer, la propuesta de hipótesis que propongo para este estudio. En el que, el meollo del asunto es el “darse cuenta” de la opresión, que se trata de *un despertar* que permite vislumbrar las condiciones bajo las cuales es permisible la sexualidad de una mujer. De esta simple frase, se despliegan complejas articulaciones, que es necesario dismantelar mediante el discurso de mis informantes, en la fase de la interpretación. En este sentido es imprescindible, cuestionar al discurso de mis informantes, cómo es que responden ellas ante el orden de género inserto “naturalizadamente”, cómo ellas se apropian de este discurso. Un discurso que naturaliza y se esfuerza por reubicar en su lugar original, dentro de la estructura, a la mujer, asexual y dócil. En el entendido de que, “no hay dos experiencias con la feminidad ni con la masculinidad idénticas, el contexto y la percepción de los propios devenires son también únicos” (Ziga, 2009, p. 43), cuestiones a tomar en cuenta en el momento del análisis.

### 1.8 Amor en “femenino”

Marcela Lagarde (2013) habla del amor<sup>15</sup> como construcción cultural que tiñe las relaciones de pareja “disparejas”, esto por la carga simbólica que implica la socialización diferenciada y diferenciadora del ser hombre y el ser mujer. Dentro de este marco, en el transcurso de la vida social, el amor es aprehendido, traducido en virtudes construidas “propias” de cada ser genérico. Para la mujer, el amor se experimenta acorde a la lógica de la feminidad tradicional patriarcal, “virtudes” que la aproximan a la “ensoñación” del anhelo de ser amada, así como a la meta de la felicidad vertida en el amor (el alcance de la “completud”), en la entrega *por entero* al otro, en la “fusión” de su propia lectura del amor. Lagarde, advierte que el amor entre el hombre y la mujer, nunca se experimentará en circunstancias iguales y, en este sentido se inserta este *valor*, como centro de la vida de la mujer, en la que

---

<sup>15</sup> Marcela Lagarde estudió el amor como construcción cultural, cuestiones que si bien trata en su obra “los cautiverios de las mujeres, madresposas, putas, presas y locas”, lo explora más a fondo en otras obras y diferentes conferencias que están en la red. Aquí una de las ligas: <https://www.youtube.com/watch?v=1jTO1XlduTU>

ella es el *objeto* que da amor al otro (hombre: sujeto), construcción derivada de un orden heteropatriarcal exclusivo que según Lagarde (2013) otorga al hombre la cualidad de “sujeto del amor”, ser consagrado en estas sociedades, en las que la mujer que ama de esta forma, se somete, homologándose como “súbdita”.

De esta manera, el amor también atraviesa la sexualidad de la mujer, vinculándolo al orden ideológico y con ello al *poder* del “hombre”<sup>16</sup>, lógica en la cual “la virginidad” juega el papel de ofrenda, evidencia de la sujeción que atiende tales estatutos, en los que se encarna y manifiesta la desigualdad entre ambos, uno sujeto del amor y del sexo, mientras que la otra, personifica el objeto, para servir al amor y el sexo del otro, un retrato cultural del acceso desigual a los recursos simbólicos, que permite ver “la fotografía” de lo masculino-primario *versus* lo femenino-secundario.

Entonces, verter la idea del amor, implica vaciar concepciones manipuladas e ideologizadas, que en resumen, reflejan un amor femenino “patriarcal”. Pensarlo bajo estas condiciones remite, para una mirada feminista, en la vinculación de la mujer con los otros, un ciclo de existencia y de vida entregada a servir a este orden ideológico, que la lleva “fuera de sí”, sublimada en la entrega, al sacrificio, al cuidado, formas promovidas como “genuinas” expresiones de la vivencia del amor femenino, vivido a través de los otros, que deja un vacío y una espera utópica de recibir a cambio la *incondicionalidad* amorosa que, solo la mujer ha sido entrenada toda su vida para entregar. Considero que, el amor es experimentado de esta manera porque la mujer reconoce su existir solo a través de los otros, que se traduce en actuaciones y “energía vital” (Lagarde, 2005) orientada a todos ellos. Ciclo que hace girar el engranaje cultural y simbólico en el que el amor es pieza clave, que sostiene el centro que orienta las energías y los significados más profundos interiorizados por las mujeres “normales” y “normalizadas”, comprendidas en el límite de su existencia reducida, en un amor que “es para dar”, no para recibir.

---

<sup>16</sup> El hombre y todo lo que se ha depositado en esta categoría diferenciada, abstracta -ficción-, teatralizada y materializada por los actores culturales socializados en esta ideología naturalizada, que repetida y sacralizada refuerza con cada acto simbólico el poder de *uno sobre las otras*, ficciones de una cultura que promueve tales órdenes, que toda vez que se naturalizan acrílicos, coadyuvan a la preservación de lo “macho masculino heterosexual” la trilogía hegemónica de Guillermo Nuñez (2011). Por ello la necesidad de desnudar las condiciones que sujetan nuestra existencia ancladas a mitos y arbitrariedades que limitan nuestras concepciones y experiencias en tanto que “mujeres” o “hombres”, poseedores de una sexualidad nunca natural, predeterminada.

Sin embargo, Bourdieu encuentra que el amor actúa distinto, en el plano de las relaciones de pareja, se hace proclive un panorama distinto, aparece la expectativa a verse en la subjetividad de la experiencia particular del “amor”, esa “fuerza embriagante” que induce algunos devenires inesperados, escindidos del destino normal de sujeción femenina y dominación masculina. Pero también apunta que, el amor es “dominación aceptada, desconocida como tal y práctica reconocida, en la pasión feliz o desdichada” (2000, p. 79). Entiendo que el amor, provee los dos sentidos de los que hablan los autores, pero destaco, de la posibilidad que se abre, de caminar en otro sentido, “a contracorriente”, cuestión que resta esa “fuerza” patriarcal mistificada que permite la aparición de un sentido de libertad, como explica Beauvoir “ella se siente libre cuando, siente que no la quieren dominar”, de esta manera es posible crear una armonía que vire hacia otro sentido que el estereotipo opresivo de las sociedades patriarcales. Tal vez el amor, pueda colaborar en la construcción de acuerdos, nutridos de nuevos principios que viren hacia nuevos horizontes.

### **1.9 Nuevos horizontes**

Todo cambio en la forma “trascendente” y “naturalizada” de ver y experimentar la realidad social respecto al sexo, ha sido orillado por diversas actuaciones “desbordantes” que, han permitido visibilizar la inadecuación de las normas socio-sexuales, que constriñen la custodia sobre los cuerpos. La trascendencia de la que hablo, antepone el nombramiento del sello del sexo o determinadas orientaciones sexuales “tabuadas”, cuyo parámetro es lo masculino-heterosexual, problemática que promueve exclusión, que ha devenido en la lucha por el reconocimiento de sexualidades diversas. Existen reflexiones que apuntan hacia la igualdad a partir de la diferencia y a destacar las cualidades humanas antes que genéricas, que nos unen en tanto personas, individuos, como apunta Lamas.

La personificación obligatoria y opresiva de premisas morales-religiosas-patriarcales, ha sido puesta a discusión e integrada a la lucha por los derechos sexuales de las minorías, de *gays* y lesbianas, así como movimientos feministas modernos (Weeks, 1998). Sin embargo, el contexto social “estrena” acciones que contribuyen a crear una ruptura en cuanto a las formas tradicionales de concebir el orden social y familiar,

cuestiones que evidencian cambios en las prácticas sociales. Bourdieu (2000) destaca que entre estas acciones se inscribe la enseñanza en nivel superior, el alejamiento o descentración de las actividades domésticas, la no interrupción de la preparación profesional con el nacimiento-hijo, el aumento del divorcio -por iniciativa de la mujer-, disminución de nupcias, la repartición de tareas domésticas, las madres que trabajan y enseñan otro modelo de feminidad a las hijas, etc.

Bajo esta luz, salen a relucir en la sociedad contemporánea nuevas discusiones en torno al sexo y se aprecian múltiples heterogeneidades (Giddens, 1998). Incluso la feminista Marcela Lagarde, propone el avecinamiento del “derribe de la hegemonía falócrata”. Y parece cobrar visibilidad un repertorio de opciones, que suma la posibilidad de la “elección” (Weeks, 1998). Parece prepararse el terreno para la instalación de un clima libertario, según varios autores se abrigan nuevas formas de experimentar la intimidad. En este contexto se inserta, el reclamo político del deseo erótico de la mujer, sus derechos reproductivos y la apropiación del cuerpo de la mujer y el “hedonismo femenino” (Lagarde, 2005). Atmósfera que acoge, según Giddens (1998) la existencia de la “relación pura” vertida en equidad y respeto de los miembros de la pareja, como modelo a incorporar, en el que se construyen acuerdos de convivencia en el libre intercambio de ideas y criterios. En este sentido se anexa el “amour pasión” que comprende relaciones libertarias, efímeras, sin rigidez en los compromisos, se avalan simples acuerdos entre los partícipes, encuentros “practicables” en las mujeres al igual que en los hombres. También aparece una moldeable forma de sexualidad, que Giddens denomina “plástica” escindida del “mandato” reproductivo que, representa una nueva óptica de la realidad, “ajustable” respecto a todo aprendizaje social. En esta misma tesitura, se adhiere la sexualidad femenina convocando el ideal de emancipación, la búsqueda que desestabilice los discursos prohibitivos que la apuntalan, y reclamando la custodia de su cuerpo. Sin embargo, aunque las mujeres reconozcan su placer y erotismo, aún funciona para atender el placer de otro, pese a que las situaciones sociales están cambiando (Weeks, 1998), debido a que la mujer está inmersa en un orden patriarcal, en una sociedad reproductora de las pautas culturales machistas, que aún sobreviven en la actualidad (Lagarde, 2005).

Sin embargo, la propuesta que destaco es que toda persona puede “darse cuenta” y anexar la cualidad maleable del aprendizaje social de la sexualidad (Weeks, 1998), como

planteo en mi hipótesis. Y subrayo que, estos cambios requieren libertad de juicio y racionalidad, un mirada crítica indispensable para integrar en un plano consciente actuaciones que sustenten y defiendan una democracia en el ámbito sexual (Weeks, 1998). Sin embargo a pesar de tales prácticas, Bourdieu advierte que no por ello se puede afirmar la desaparición de todo el sistema complejo que opera para el mantenimiento de la dominación masculina, afirmando que “los cambios visibles de las condiciones ocultan unas permanencias en las posiciones relativas. La igualación de las posibilidades del acceso y de las tasas de representatividad no debe enmascarar las desigualdades que subsisten” (2000, p. 66)

Si bien Bourdieu se refiere específicamente al sector escolar y al área científica, me permito extender su crítica a un amplio espectro, aplicable a nivel social y personal, en la vida de la mujer, especialmente en contextos desventajosos, como lo es la ciudad de Mexicali, en cuanto a una estructura ampliamente patriarcal y religiosa que moraliza sustentándose en esencialismos de la construcción genérica de la mujer. Considero que, es necesario reflexionar que, si bien las prácticas pueden cambiar, como dicen algunos autores, los discursos también pueden permanecer “adaptados” a las “demandas” del entorno actual. Porque según mi experiencia, seguimos engarzados primero de forma inconsciente (y personal) pero también, a una historia cultural que sigue influyendo en la construcción de nuestra realidad social y personal.

Lo que me lleva a preguntarme, como se inserta el “derribe de la hegemonía falocéntrica” de la que habla Lagarde (2005), en un contexto como Mexicali. Y con este tono, reflexiono a cerca del confinamiento que refiere la “condición” de la mujer, porque entiendo que esta palabra transmite un sentido opresivo permanente y, pienso que habría que contrastarse con la experiencia particular de las mujeres mexicalenses, para esclarecer cómo influyen los cambios de la actualidad, me pregunto ¿es posible cuestionar esa “condición” en las mujeres de esta ciudad? Y, ¿cómo “conversan” las manifestaciones de conciencia y autonomía que experimentan algunas mujeres, con los valores tradicionales?

Esto porque, considero que, algunos autores parecen muy optimistas respecto de estos cambios y aunque teorizan sobre ello, valdría la pena contextualizar y analizar cómo se aplican sus preceptos en este espacio geográfico y en esta temporalidad, porque aunque he mencionado que este discurso, “ente” que atraviesa por nuestro imaginarios, parece

trascender con cualidades “intemporales”, estas propuestas novedosas de libertad tienen que debatirse en este espacio particular a partir de la experiencia de mis informantes, anidada en su subjetividad, nutrida, frágil, volátil o no, del recuento generacional e histórico que esta ciudad ha sembrado en el discurso y en la actuación de estas mujeres.

En resumen, la sexualidad femenina se ha construido opresivamente, pero en la actualidad hay nuevos discursos que se incorporan a los ritmos de vida. Discursos que han permanecido anclados a nuestra cultura por siglos, como los de tipo conservador, aire de obligatoriedad que acompaña la sexualidad femenina, que, a través de las generaciones se han reproducido como parte de la educación, la moral, las costumbres locales y culturales.

Como he mencionado, la sexualidad es ampliamente compleja. Para acercarme a la realidad y contexto mexicalense, me dispongo a comprender particularmente ¿Cuándo la sexualidad femenina se experimenta de forma opresiva?, a lo que respondo a manera de hipótesis, que, la sexualidad se experimenta de forma opresiva al dejar de cumplir determinado mandato, es decir, al darse cuenta de la obligatoriedad. Para ello, fijo mi investigación en conocer y analizar las formas en que se experimenta opresión de la sexualidad femenina en Mexicali y particularmente, me dispongo a analizar el valor que estas mujeres otorgan a la virginidad, que considero, la espina dorsal del sentido opresivo que aureola la sexualidad femenina. Sin olvidar que la sexualidad es ampliamente compleja, me enfocaré en el discurso de las mujeres mexicalenses, respecto de los mandatos aprendidos de la sexualidad femenina; a este respecto me pregunto ¿las mexicalenses repiten los discursos, los “adaptan”, los “transgreden” o construyen nuevas rutas?

Tomando en cuenta, el sentido libertario que se inserta y los fuertes cimientos del machismo en nuestra cultura, ¿cómo integran (las mujeres), en su vida personal estos sentidos “contrapuestos” (lo tradicional y lo “emergente”)? O ¿cómo construyen su criterio personal, respecto a los discursos opresivos y mandatos de su sexualidad? Y también ¿cómo incorporan la educación difundida por los “transmisores de la cultura”? Me interesa saber ¿estas mujeres, “deciden” el sentido libertario o la opresión? En todo caso, ¿deciden?, ¿encuentran este sentido opresivo en su experiencia? Porque como he argumentado, siguiendo a Foucault, el sujeto mismo se convierte en vigilante de su propia sexualidad, pero en la misma lógica, este puede dar un vuelco y apropiarse de la maleabilidad de los

“aprendizajes” sociales y reinventarse autónomamente, tal como argumenta Lipovetsky (1999).

En el siguiente apartado, desarrollo la otra dimensión que compone mi objeto de estudio, la virginidad que, abreva de este mismo campo la sexualidad, con requisitos derivados en la misma lógica específica de opresión. De esta manera continúo analizando críticamente el discurso social y su reproducción de la feminidad y el “ser mujer”, guiando esta exploración teórica sobre la ruta planteada por mis objetivos.

## **Capítulo II. La construcción social de la virginidad**

La virginidad aureola mitos y tabúes que la conforman como “patrimonio femenino” (Alizade, 2008). La virginidad es un mito, del que se sirve el patriarcado y la religión, enarbolando pretensiones ontológicas y morales (2012, p. 139). Estos, gestores de un orden normativo que dicta *lo que debe* entrañar una mujer, porque *como* “creación” e “idea reducida”, la mujer “se hace” juzgada por este orden (Beauvoir, 2012). Sumado a estos preceptos, es necesario tomar en cuenta la ruptura histórica que representa la actualidad que como he mencionado, supone un *avance democrático* y propone nuevas pautas de desarrollo para las mujeres, según propuestas de varios autores.

Ya he argumentado que, mi postura es crítica de las prescripciones sociales enunciadas desde el interés patriarcal, que a través de la educación y socialización, erigen distinción al formar como entidad discriminada, a la mujer respecto del hombre. Cuyas consecuencias se han fundido en el cumplimiento de mandatos, creados en el seno de la cultura, que moldean aprendizajes que, transmutados en experiencia subjetiva, considero, estigmatizan particularmente la experiencia de la sexualidad femenina. Siendo la sexualidad, el terreno *pantanos* del que se desprende el mandato de la virginidad, emanando una fuerte carga simbólica (Amuchástegui, 1998), que consagra la sexualidad del cuerpo, en patrimonio “carnal”, depósito de ideales, convicciones y restricciones vertidas sobre el “incauto” himen.

Freud (1917) explica los orígenes de la invención de la virginidad en los pueblos primitivos, atribuyendo una causa religiosa, que exalta el momento de la desfloración, como un ritual cargado de misticismo y prohibición. La palabra desfloración, según Simone

de Beauvoir (2012) viene de la leyenda del caballero que se aventura en un terreno espinoso a tomar una flor de fragancia nunca respirada, que “descubre” y corta. Metáfora que alude al himen, representando la “toma de la flor”. Por otra parte, el misticismo que acompaña a la desfloración, es impulsado por varios mitos, en los que la idea de la sangre aparece como fuente de todos los males, particularmente, la sangre vaginal (producto de la desfloración, o del menstruo). A raíz de estas concepciones, se infirió también la sospecha a cerca del primer comercio sexual. Al respecto, Freud agrega una cita que invade de “tabú” a *la mujer* en sí misma: “el tabú de la virginidad pertenece a una vasta trama en la que se incluye la vida sexual entera. No solo el primer coito con la mujer es tabú, lo es el comercio sexual como tal. Casi podría decir que la mujer es toda un tabú”. (Crawley en Freud, 1918, p. 4). Entiendo que esta aseveración, habla del discurso que versa sobre la “idea” vaciada en la mujer que, moldeada por medio de codificaciones misóginas, que la conforman en “lo otro”. Además, considero que una de las razones de que la mujer sea percibida como mito, sumada a su vinculación con la sangre, es que su identidad se construyó limitada a la posesión de una sexualidad (Lagarde, 2005), razón “de peso” para que proliferen en ella mitos y tabúes siendo, la sexualidad históricamente construida en tensión, entre los imperativos morales que la sancionan (Weeks, 1998).

## 2.1 Virginidad: “leyendas” y mitos

Como explico, existe un hilo histórico, que esclarece el panorama de su construcción. Para los primitivos, la mujer era flanco de agobio y sospecha, suscitada por sucesos como la menstruación, el parto, la lactancia, el puerperio (posparto), más el poder erotizador de sexualidad femenina (Freud, 1918). En la antigüedad, los tabúes desprendían ideas de *impureza* y *peligrosidad*, llegando a recluir a las mujeres durante la menstruación, evitando así, afectar con “males” a los presentes, por estas mismas razones se le repelía de los sembradíos o de la preparación de algunos alimentos, ya que su “malestar” podría arruinarlos (Beauvoir, 2012). Entiendo que, en la sangre reside la raíz que desencadena la connotación *negativa*, asociada a la mujer. Para explicar esto, dedico un espacio para explicar las formas en que se concibe a “la sangre” femenina como la razón primera de la

construcción de mitos, primero, refiero *la sangre del menstuo* y, después, la *sangre “virginal” o de la desfloración*.

## 2.2 El tabú de la sangre vaginal

Primero, el significado “destrutivo” asociado a la menstruación se vincula al asesinato, por el flujo de la sangre al exterior del cuerpo. Considero que, todavía resuenan algunos mitos del peligro inspirado por la mujer menstruante. Según Simone de Beauvoir (2012) estos mitos carecen de fundamento, sin embargo, sobreviven en el misticismo de la mujer.

Respecto a la sangre, Beauvoir (2012) afirma que representa la esencia misma de la feminidad; entiendo que esta asociación se debe a la carga simbólica que históricamente se aduce a la mujer (2012, p. 150). Que como he mencionado, tal concepción es mediada culturalmente, vinculada a tabúes, que desde esta óptica, abarcan incluso “la raíz” que reside, en los genitales femeninos (Döring, 1994). Beauvoir (2012) afirma que la niña no es considerada peligrosa sino hasta que tiene la *cualidad de fértil*, es decir, cuando presenta su ciclo menstrual. Cuando su cuerpo posibilita el engendramiento, se juzga su *impureza*. La primera regla (menarca), también le indica el tránsito de niña a mujer (Arancibia, 2002) y, también supone el primer acercamiento consciente de la mujer a su vagina. Gloria Arancibia (2002) menciona, que los primeros mensajes respecto de la menstruación moldean la percepción de los genitales y el significado de ser mujer. Por lo que, la menstruación ha consolidado mitos a cerca del propio cuerpo, basados en ignorancia, angustia y temor. Concibiendo esta experiencia como incómoda y asquerosa, por lo tanto “sufrible”. Esta mezcla de discursos y sentimientos, conlleva a pensar la existencia de algo “malo” en el cuerpo, enfermedad o quizá una fractura interna (Beauvoir, 2012).

La menstruación, transmitida como “el secreto femenino”, se llamó con seudónimos, empero, esa “incomodidad” sería recompensada en el pasar de los años, con la maternidad (Lerer, 1995). En la actualidad, existen otras prácticas asociadas a la peligrosidad y misterio de la mujer durante este ciclo, como la abstinencia sexual, justificado por medidas de higiene. Respecto a la incidencia de estas prácticas, considero que aún persiste la tradición de ocultamiento y también la sobrevivencia de algunos mitos.

Por lo que, resta camino por recorrer para que las mujeres acepten y aprecien su cuerpo menstruante (Leroy en Arancibia, p. 60).

Acerca de los mitos vinculados a la sangre, a continuación, explico la otra forma en que se vincula la sospecha, es decir, la sangre “virginal” o (de la desfloración). Que también, por su origen vaginal, la sangre “virginal” se vincula con el menstuo, adhiriéndole reservas similares. La sangre se sitúa, primero, dentro del orden primitivo, meritoria de respeto-miedo, considerada de origen divino-sagrado. Freud (1917) explica que, el primitivo creó ciertos cuidados elaborados con respeto al tabú respirado en la aureola femenina. Estos creyeron comprobar la peligrosidad, en el debilitamiento corporal producido tras el coito, así mismo, en *la incidencia* femenina sobre el macho, a través del acto sexual. Ante la construcción psíquica “satanizante” de la mujer, el primitivo se protegía, alejándose de los influjos del peligro que representaba la desfloración, apelando al uso de instrumentos (palos o piedras), rituales que proporcionaran fuerza, o bien, se recurría a la “ayuda” de sacerdotes, jefes de tribu u hombres de otras aldeas, o en todo caso, el marido que realizaba la desfloración, debía evitar la eyaculación en el cuerpo femenino (por lo menos durante tres días) evitando así ser manchado por la sangre “debilitadora y peligrosa”, incluso, el “esquive” devenía en lamentables violaciones masivas (Beauvoir, 2012).

### **2.3 La toma de la flor y su adhesión al contrato cultural**

Beauvoir (2012) afirma que la atmósfera generada en la construcción de la mujer es concatenada al resguardo de la seguridad del varón que, para ella significa el retorno al poder porque en tanto fuente de miedo, también lo es de ventaja, vigente en la modernidad. Beauvoir afirma que, el deseo o esquive de la desfloración radica en la concepción que se tenga de ésta, es decir, si el hombre la considera peligrosa, reclama a la mujer desflorada o, si se considera apto para anexionársele la exige virgen (2012, p. 154). O sea, la desfloración, pasa de ser lo evitado en la medida en que se considera peligroso, o bien, lo deseable, lo buscado, en tanto se perciba como cualidad. Sin embargo, la mujer en cualquier circunstancia, virgen o desflorada, no escapa a representar una *presa* valiosa, como esposa.

De modo que, en estadios superiores el exacerbo por la virginidad persiste, aunque transmutado en “un bien” siempre deseable (Beauvoir, 2012).

Un ejemplo de lo anterior, es que en Francia se acostumbraba, después de la celebración del ritual de casamiento, colocar las sábanas manchadas de sangre a la vista de familia y amigos, como muestra de “la virginidad” de la recién casada. Lerer (1995) y Ochoa (2012) afirman el conocimiento generalizado del truco para *simular* la “sangre virginal” de la recién casada, esto, para salvaguardar su reputación y honor del marido y así, “pasar la prueba” de las expectativas sociales vertidas en el ideal de mujer buena-virgen; si no se era virgen, el truco consistía en utilizar sangre de pollo o hígado animal, para aparentar el sangrado de la desfloración, aunque, está comprobado que el sangrado no siempre ocurre en la ésta es una creencia generalizada.

Pero, este ritual es consecuencia de una organización previa establecida socialmente, que continúa reproduciéndose. Es decir, el matrimonio. Según Freud (1918) éste, se establece como “contrato cultural”, hábilmente tejido al “principio” de la virginidad femenina, confinándola dentro del orden social. Este contrato subraya el derecho de exclusividad del hombre sobre la mujer, tal cual se poseyera un terreno o propiedad, forjando al mismo tiempo un marco que pretende incluir relaciones monógamas, marcando sus limitantes con la poligamia.

Considero que, el establecimiento de esta forma de ordenamiento, atiende una visión patriarcal, que estructura las construcciones a su favor, después apropiándose las y confundiéndolas con “verdades inmutables” (Beauvoir, 2012). Entonces, tal orden viene conjugado, primero, con el desligue de la poligamia y segundo, con la legitimización de la servidumbre sexual de la mujer. Esta servidumbre, se divide en dos tiempos, *la diurna* y *la nocturna*, la primera, encargada de labores domésticos y el cuidado de los hijos, mientras que, la segunda, es de tipo sexual, o sea atenciones eróticas para el otro (Lagarde, 2005), (Beauvoir, 2012).

## **2.4 Religión: “matrimonio” y cuerpo “depósito del discurso”**

El matrimonio como forma de organización social, se institucionaliza con la religión (Freud, 1918). A la mujer, “la castidad le es impuesta por razones económicas y religiosas” de

organización que van a influir en el esparcimiento de tabúes, que estigmatizan en particular la sexualidad femenina (Beauvoir, 2012, p. 194). Maruja Barrig (1979) explica la gran influencia que tiene la religión en la proliferación de tabúes y mandatos, nutrida de discursos provenientes de la biblia, texto que muestra aberración y desprecio por la mujer: “he aquí que tengo dos hijas que no han conocido varón (es decir, que son vírgenes); os las sacaré a fuera si os place y haréis con ellas cuanto bien os pareciere... pero no le hagan nada a estos varones”. (Génesis, p. 20, citado en Barrig, 1979)

La leyenda del génesis -perpetuada en la civilización occidental- modela el advenimiento del orden regido actualmente, ya que se siguen arrastrando los modelos de “Adán y Eva”, reflejados en el orden patriarcal y la encarnación de la sujeción femenina. A la mujer, se le consagra cualidades de pasividad, sumisión y virginidad, ésta última solicitada por “deseo divino” (Beauvoir, 2012, p. 141). Cito un sermón parroquial que resume los mandatos a impugnar por la religión católica que, como he mencionado representa el ancla opresiva que sigue sosteniendo mandatos en nuestra cultura:

La virginidad es la cualidad de las mujeres y los hombres (se enfatiza más en las mujeres) de permanecer pura y casta hasta la unión conyugal, es decir de permanecer en abstinencia, en castidad hasta el día en que dios bendiga y legitimize la unión conyugal. La virginidad es uno de los mandamientos esenciales de la Iglesia, por lo que la mujer debe cumplirlo fielmente, ya que dios quiere que la pureza y la castidad de la mujer sean guardadas y atesoradas hasta el día que dios así lo disponga. (Tomado del sermón parroquial dominical que pronuncia el sacerdote en turno del pueblo de Tulyechualco, en la Delegación de Xochimilco, México, D. F. citado por Beltrán, 2008, p. 20).

Arlaé Beltrán (2008) afirma que la virginidad es dictada exclusivamente para las mujeres, aunque en el inicio del sermón se enuncia al varón, coincido con la autora en que el discurso está dirigido particularmente a la mujer. Como he argumentado, la discusión de la virginidad devela constricción y reglas morales que enjuician, enfáticamente el lado femenino (Alizade, 2008). A este respecto, Amuchástegui afirma que la virginidad de la mujer es valorada en el discurso de los hombres y mujeres, pero la práctica sexual, trae consecuencias diferentes para cada uno. Para la mujer el acto carnal no santificado por el sacramento, es una falta, una caída, una derrota, una flaqueza; porque bajo está luz, ella debería acotarse a los mandamientos: “tiene que defender su virtud, su honor; si cede, si cae,

provoca desprecio” (Beauvoir, 2012, p. 315). Entiendo, la emisión de estos juicios, como consecuencia a la tradición católica en nuestra sociedad, infundada desde la colonización de México (Amuchástegui, 2001), también enraizada con la historia de occidente, desde la cultura griega, implantada aun antes del cristianismo (Foucault, 2011).

La tradición católica de la que hablo, construyó un ideal de “mujer buena”, como el único modelo a personificar que, acoge a la mujer como igual ante los ojos de Dios. Barrig (1979) comenta que, la iglesia ante el repudio que le esgrime la sexualidad de la mujer, creó su “reivindicación”, encarnada en *la virgen*, de cualidades “asexuadas”, similares a las de un “ángel”, todas vaciadas en “*la madre*”. Es decir, aunado al mandato de la virginidad, se anexa otro, el de la madre y sus virtudes. Al respecto, reflexiono siguiendo a Beauvoir que “la mujer solo se ha hecho libre al hacerse en cautiva” (2012, p. 193), cautiva del hombre, del hijo, cautiva del orden patriarcal que ha dictaminado su existencia. Entonces, la madre, es vaciada en el molde de la moral, convirtiéndose en su *guardiana, sirvienta y guía* (Beauvoir, 2012, p. 176), contribuyendo así a la reproducción de los mandatos, entre ellos el de la virginidad.

## 2.5 Dos modelos de feminidad: La “puta” y la “virgen”

Particularmente en México, la censura y vigilancia sexual, se ligan al arraigo de la iglesia católica, discursos conservadores sobreviven a pesar del actual “*México laico*”. Amuchástegui (2001) propone la existencia de dos figuras que sirven de modelo a las mujeres en la cultura mexicana, una, es la “virgen María” y la otra, la “Malinche”. La “virgen María”, representa el máximo símbolo de feminidad y castidad, entraña a la *buena mujer* –casta y pura-, además convertida por la gracia de la maternidad, en una pretensión “asexuada” (Barrig, 1979), (Beauvoir, 2012). La virgen, representa la identidad nacional mexicana, su imagen triangula la hegemonía del género, la sexualidad femenina y la virginidad (Amuchástegui, 2001, p. 75).

Mientras que, la “Malinche” es la contraparte del modelo *virginal* en México, que personifica las aberraciones del sexo, representando *la otra cara*, la maldad. En la leyenda, se dice que seduce a Cortés, quien la toma como amante y socialmente se juzga como traidora (Amuchástegui, 2001). Ambas figuras, representan lo que históricamente ha

encarnado la mujer, es decir, lo que el hombre ha deseado en ella que, atendiendo estos supuestos se materializó en cualidades ideales, la primera, para el matrimonio (en conjunto con los mandatos-cualidades derivados) y la segunda, para el sexo (Beauvoir, 2012), como caracteres estrictos separados binariamente, contrapuestos.

Este binarismo, provoca el salto entre una y otra cara de esta identidad femenina, tornándola ambigua y también, es motivo de confusión para las mujeres (Beauvoir, 2012). De modo que, en la experiencia de la mujer se encontrarán “elementos de placer y de opresión, de humillación y felicidad” (Vance, 1989, p. 17). Considero que, más que resumir la experiencia femenina en ambigüedad, habría que matizar en las particularidades, para acallar los mitos que se nutren alrededor de la mujer (asexual vs. sexual), pero sobre todo, habría indagar respecto al silencio del placer femenino (Vance, 1989). En este sentido, entender a la mujer particular, en su proceso de construcción del significado de los mandatos vertidos en ella.

## 2.6 “La virgen” producto patriarcal

Al respecto, de los mandatos que invaden la *condición femenina*, el mandato de la virginidad ha sido ampliamente mistificado, incluso, la virginidad concebida como hermosa, deseable e inspiradora: “*un cuerpo virgen tiene la frescura de los manantiales secretos, el manantial aterciopelado de una corola cerrada, el oriente de perla que todavía no ha acariciado jamás el sol*” (Beauvoir, 2012, p. 156). Mariam Alizade (2008), afirma que la virgen representa un milagro, pero al mismo tiempo un mandato. Explica que, la virginidad cambia la sensualidad por la trascendencia, es decir, se aleja de lo mundano elevándose a un nivel superior que la acerca al dominio de lo divino, concibiéndola como *un goce de aceptación*. Según esta autora, la virginidad refiere el *resguardo obediente* que protege de la “deshonra”. El *estado* de la virgen, tiene que ver con la regulación y control del deseo sexual o sea, pulsiones domesticadas. El himen, abraza una estabilidad que experimenta *ella misma*; ya que en esa *integridad “virginal”*, “se toma” así misma. La parte virgen, es esa parte íntima, oculta, *territorio inconsciente*, que en lo posterior se desvirginará mediante la exploración y el develamiento.

En cuanto al develamiento de la experiencia erótica y sexual, Lerer (1995) recomienda, el dejarse complacer por lo que dicte el deseo individual, en una comunicación consigo, que contemple la mente y el cuerpo de la mujer. Esta autora desaprueba la experiencia sexual iniciada y validada por el *varón*, aquella que se funda en el deseo y satisfacción *del otro*, porque arguye, lo meritorio de la recuperación del propio deseo, la aventura del sexo, *sexo para sí*. En este sentido, Alizade (2008) valora la decisión de la mujer sobre su cuerpo, aunque ésta sea para resguardar su virginidad, arguyendo que, la templanza utilizada le retorna la pertenencia a sí misma. Considero que, aunque recupera la decisión de la mujer sobre su cuerpo (respecto al resguardo de la virginidad), este argumento habla de la interiorización de los mandatos históricos y genéricos, construidos en el territorio cultural, es decir, en el exterior de la mente y el cuerpo femenino. Pese a que, la autora no contempla el resguardo de la virginidad como opresivo, encuentro que la mujer que se preserva virgen, se *adapta* a estos postulados-requisitos sociales y culturales, que le impiden buscar otra forma de vivir otras experiencias, creadas desde su propia concepción y subjetividad.

Creo que la discusión sería, cómo construir experiencias que le retornen la pertenencia y disfrute de su cuerpo, que, la liberen de los mandatos históricos de su sexualidad. Por lo que, considero pertinente reflexionar acerca de la *condición de la mujer* ya que, afirmo con Beauvoir (2012) que cuando la mujer escuche su propia voz y hable sobre sus deseos, entonces se conocerá una nueva mujer, construida desde ella misma, atendiendo sus deseos y al mismo tiempo, convirtiéndose en sujeto. Así mismo se entendería y atendería la primera experiencia sexual, ya que en ella se vacían sentimientos aprendidos e ideas preestablecidas, memorias, expectativas e ilusiones que pueden influir en su vivencia, vinculándola al miedo, vergüenza o culpa. Por lo anterior, es plausible que la primera experiencia se integre relacionada al miedo, precipitación, preocupación, inexperiencia y también temor al embarazo (Arancibia, 2002). Subrayo que, la *iniciación sexual* valorada como *pérdida o entrega*, expresa el otorgamiento de ciertas connotaciones negativas, que pueden afectar la relación que se tiene con el sexo y limitar su experiencia, por la aprehensión de sentimientos de culpa o decepción, sumados al desconocimiento e influencia de mitos (Arancibia, 2002, p. 44).

Por su parte, Lerer (1995) retrata la iniciación sexual femenina, contenida en emociones y sueños, internalizada como una entrega de amor. Comenta que, el cuidado en la penetración y la relación entre los partícipes del encuentro sexual, mitiga o acrecienta el dolor provocado por la rotura del himen (Lerer, 1995), (Arancibia, 2002). Mientras que, para Beauvoir, la idea del “amor” también se hace presente, subraya que la penetración violenta el cuerpo femenino, en un desgarramiento tal que “los sueños se desvanecen, la turbación se disipa y el amor adopta una figura de operación quirúrgica” (2012, p. 325). Es decir, la ilusión del amor se esfuma, en la sensación dolorosa del cuerpo expuesto y lastimado que, si bien espera la manifestación del “amor”, se encuentra con la crudeza y realidad del “ser mujer” extendida bajo la sombra de sus mandatos (Beauvoir, 2012).

Cabe mencionar que, la forma en que se experimenta la iniciación sexual, es congruente al grado de tabú interiorizado y, al igual que influye el tipo de relación con el compañero sexual. Beauvoir afirma que, la mujer se siente libre cuando percibe que el hombre no busca dominarla (2012, p. 331). En la misma tesitura, arguye que la mejor forma de iniciación sexual es la que carece de plazos y violencia, en una relación que invita a aclarar dudas y enseña a disfrutar de las caricias, en un proceso en el que la confianza desvanece a la vergüenza y el miedo, dibujando el sentido libertario en la intimidad (2012, p. 330). Para, posibilitar el descubrimiento de nuevas rutas para aventurarse en la intimidad, en el mismo sentido que Alizade (2008) a cerca de las “virginidades eternas”, direccionadas a la apropiación del cuerpo, la búsqueda, la exploración, de una sexualidad nunca agotada, “siempre virgen” en alguna zona del cuerpo o del inconsciente.

Al respecto, Beauvoir (2012) advierte la necesaria transformación, para propiciar que la mujer atienda su deseo y busque su placer, un cambio que la libere del complejo de inferioridad que, permita el juego con su sexualidad y al mismo tiempo promueva el respeto, la delicadez y el amor (2012, p. 334). Respecto al amor, algunos autores afirman que, no perderá protagonismo en su vinculación con el sexo, un ideal que pervive en las mujeres hasta la actualidad (Lerer, 1995) y (Lipovetsky, 1999).

El recuento anterior, revela que la sexualidad femenina está atravesada por un principio de orden religioso fundado en el mandato de la virginidad. (Amuchástegui, 1998). Estas pautas opresoras (conservadoras) empapan la condición de la mujer. Por lo que, Maruja Barrig (1979) afirma que hablar de lo femenino, implica hablar de la *represión*

*sexual*. Advierte que, los discursos ideológicos operan un “cinturón de castidad mental” en la mujer, colocado por el orden social. Este aprisionamiento, o “*constricción*” de la *virginidad*, plantea más bien la entrega no ya del himen y su “envoltura”, sino la entrega de una *presa a su cazador*, al respecto Ana María Fernández (1993) afirma que “*el concepto de virginidad no solo implicará ausencia de relaciones sexuales antes del matrimonio, sino fundamentalmente las ignorancias que garanticen a la hora del encuentro sexual que la excitabilidad de su cuerpo esté en manos el hombre*”. (Fernández, 1993, citada en Beltrán, 2008)

Entiendo, la sexualidad como un discurso que opera un poder que, bajo estas condiciones, sirve al hombre para afirmar su gobierno sobre la mujer, que asevera a través de “*la marca*” *sexual* la posesión del cuerpo femenino, que deviene en un control *amplificado* que escapa al erotismo, es decir, que involucra cuestiones de amplio espectro en la vida de la mujer (Beauvoir, 2012). En este sentido, el hombre supone que “aquello que únicamente él ha cogido y penetrado, parécele en verdad que él lo ha creado”, porque él es el activo y posibilitador, que descubre y disfruta de la sexualidad femenina y, en el entendido de que *él la “hace mujer”*, se jacta de su pertenencia (2012, p. 184). De este modo, acorde a una sociedad patriarcal, para *él*, la fractura del himen significa que “la ha domado” y la ha “hecho suya” mientras que, para *ella*, *figura* la conversión de la cualidad *pasiva* a la de *objeto* (2012, p. 156).

Entiendo que, la interiorización del mandato de la virginidad, surge del acogimiento de los discursos sociales emitidos y regulados desde un orden patriarcal, cuyos postulados son reproducidos principalmente desde los discursos de la institución eclesiástica; Creo que una mujer que adopta tales *virtudes*, ha sido instruida, toda una vida a personificar una actitud, una disposición, que ancla a la mujer en cualidades pasivas, complacientes, en resumen, *secundarias*, encarnando así, una mujer que no explora, que no conoce su cuerpo, ni el placer *para y desde sí misma* (Alizade, 2008). Esta figura de feminidad patriarcal es la que se valora socialmente, vinculada a los mandatos culturales concatenados al matrimonio, maternidad y crianza, dirimidos en la vida de la “*madresposa*”, edificio que contrapone la feminidad sexual, erótica, vertida en “*maldad*”, en síntesis, la puta (incompatible con el matrimonio).

Socialmente, “la puta” está ampliamente criticada, porque es una mujer que se ha apropiado de su sexo y del discurso dominante, “revirtiendo” en la práctica, mediante su disfrute erótico que, incluso, aparte de demostrar su custodia, también le permite decidir sobre “su rentabilidad” (“prostitución”), vetada por el discurso que estigmatiza “la prostitución” -negativa y peligrosa- para las mujeres, esto, por la autonomía económica que provee y además, por el alejamiento del núcleo familiar y de las tareas tradicionales, invisibles en la domesticidad; ciclo moralizador en el que, el sexo *per se*, el placer sexual o el sexo remunerado, aleja a la mujer de su papel “naturalizado” por la ideología dominante (Despentes, 2006). Como afirma Virginie Despentes, la reapropiación del discurso evidencia el poder agencia de las mujeres ante el entorno y los discursos opresivos, en este sentido, es necesario identificar y destacar las formas de apropiación del discurso de mis informantes.

La mujer que se enfrenta a encarnar el género que la sociedad le ha otorgado, es orillada a la “asexuación”, obligándola a negar su erotismo, su derecho al placer y la libre experiencia sexual. Reflexiono, siguiendo a Beauvoir, acerca de la triste condición de la mujer ante este orden imperante. Tomando en cuenta que, “el imaginario social a cerca de lo que es ser mujer se sustenta en los mitos” (Fernández, 1993, citada en Beltrán) que, focalizan la sexualidad negada de la mujer, adhiriendo otros mandatos, en forma de imperativos sociales, que operan como vigilantes *impidiendo* la aproximación corpórea, la mirada erótica, la exploración sensual, todo acto que se aleje del plan “original”, es decir, el cumplimiento de los cánones morales -patriarcales-. Estas bases, se instauran en el imaginario social, vehiculadas en el discurso, son vertidas en la mujer, al inscribirse bajo las instrucciones y constricciones a cerca de la negación del placer, reflejo de una concepción asociada al mal, a lo sucio (Hollibaugh, 1989). Así mismo, es juzgada la práctica de la masturbación.

## **2.7 Un placer domesticado**

Aún en las sociedades modernas, la masturbación ejemplifica la práctica específica del “placer para uno”, requisito de conocimiento del cuerpo y la relación consigo mismo, un “amor en solitario” recomendado ampliamente por Betty Dodson (1989). Sin embargo,

nuestra sociedad ha vertido una moral que señala el “sexo para uno” como sucio, peligroso, lo aberrante, asociado al pecado e incluso, es más despreciado aún más, que la función sexual “normal” (*reproductiva*). Estas creencias, vehiculan juicios morales emitidos principalmente por los padres, provocando angustia y temor (2012, p. 163) en toda persona que incurre en tocamientos y se erotiza para sí misma (2012, p. 172). Como he mencionado, la raíz histórica de estas creencias se extiende hasta la cultura griega, materia *ahistórica* que opera un discurso consistente que pervive en el imaginario social (Foucault, 2011), pero sobre todo, estos discursos son ampliamente sostenidos por un discurso imperante moral-católico.

Ante esta limitada “permisión” de la sexualidad femenina, Lerer (1995) afirma que, “somos nuestro cuerpo y esto implica nuestros genitales” (p. 82), de modo que, la autoexploración es el camino idóneo para conocer el cuerpo y las experiencias que trae consigo la desinhibición. Además de esto, esta práctica implica la apertura al sentido libertario, ya que “practicar la masturbación nos reafirma la idea de que el placer sexual nos pertenece” (Arancibia, 2002, p. 102), es decir, la masturbación permite integrar una actitud sin reservas sobre nuestro cuerpo y, posibilita el reconocerse en cada espacio descubierto.

Porque, afirmo con Lerer (1995) que, toda mujer que concientice a cerca de los mandatos que le han sido imputados por la sociedad y religión, podrá jactarse y romper el corsé de acero que la inmovilizaba (1995, p. 78). Y de esta forma, dismantelar las “obligatoriedades”, permitirá visibilizar la castidad, la pureza y el recato, en todo caso como una *opción* más, un *derecho*, enfatizando una actitud libre de mandatos. Apoyo esta reflexión, ya que se ampara en el conocimiento crítico de la realidad imputada y, esclarece el debilitamiento de cualquier imperativo social, destacando la libertad que convoca el repertorio de formas de experimentar la sexualidad y el deseo.

Como he explicado, el deseo y placer *femenino*, están inscritos dentro del orden cultural que ajusta las pautas permisibles en “el trato” de la sexualidad de las mujeres, específicamente. Bajo estas condiciones, la mujer “debe ser” vigilante de sí misma, responsable de contener y dominar el deseo, de lo contrario, se le acusa de incitadora al “mal”, es decir, el sexo. Cuestión de la que, como he subrayado, es preciso “proteger” al hombre.

En palabras de Dolto Vance (1989), *el placer femenino es sospechoso hasta que se demuestra lo contrario* (p. 14). Entiendo que, una demostración de la “inocencia” del placer en la mujer, sería el “erotismo para el otro”, que justifica “la falta” (*el delito del placer*), reivindicada en la “saciedad” del hombre. O bien, en un embarazo “legítimo”, enarbolando que “...es para traer un hijo a tu servicio” (es decir, fiel al mandato de reproducción). En todo caso, la búsqueda de “inocencia”, *somete* a algunas mujeres a elevarse a la “asexualidad”, con virtudes homologables a las un “ángel” *bíblico*. Reconozco que, históricamente, el placer le ha sido negado a la mujer, ya que preservado incauto, prevé la apropiación y el reconocimiento de la mujer en su sexo, sedimentando una desigualdad genérica.

Particularmente, el placer resulta tan sospechoso, que existen prácticas culturales que, amparadas en argumentos falsos, incluso, amenazan la vida de algunas mujeres, escondiendo una profunda aberración, irrespeto que, en síntesis, considero que refleja la “deshumanización de la mujer”. Traigo a colación lo que Döring, nombra “el asesinato del deseo”, que en algunas partes de América Latina y el mundo, se practica, esto es la extirpación del clítoris, cuya única función descubierta –hasta ahora- es el placer.

Esto consiste, en varias formas de “operar” (escisión, clitoridectomía, infibulación), eliminando así la fuente de placer en las mujeres; estas crueles intervenciones utilizan la mutilación, extirpación o la “cocedura vaginal”, para lograr sus fines. La autora reflexiona acerca de “*la mal llamada circuncisión femenina*” afirmando que es “un verdadero cinturón de castidad, vivo, encarnado” (1989, p. 13). Döring demanda que, el agravio ya no es solo psicológico, sino que sobrepasa los límites del respeto humano, siendo un atentado contra el cuerpo y la integridad femenina que, incluso, llega a consecuencias fatales (Döring, 2001).

Considero, que la razón por la que existen estas prácticas, se debe al orden que opera sobre ellas. Es decir, un imperio vigente de la “cultura fálica” (p. 124). Esta cultura se vincula al machismo, operando a través de un poder hegemónico, que venera el falo como símbolo de su dominio, bajo un orden que estipula y legitima la organización que difunde, a partir de su primacía. Bajo estos preceptos, se dibuja el placer sexual en la mujer, construido desde las emisiones fálicas, consolidadas en mandatos. Fiel a estos escenarios, la mujer aprehende a cerca de la sexualidad, gozando al “ser poseída” por su amante, ya que

es la forma en que se inscribe dentro de los límites permisibles, conocidos y reconocidos por este orden.

Así, el placer acallado, pasivo, se revela inexplorado, ignorante, yace dormido y “virgen” de sus propios deseos, sensaciones y pulsiones. Beauvoir afirma que “la mujer no reconoce el sexo porque no se reconoce en él” (2012, p. 328). A este respecto, considero que la mujer desconoce su propia libido y que, en el coito solo se sabe *objeto* que sirve al otro, es decir, comprende que el sexo no es *su* experiencia, porque ella no participa de sus deseos e, históricamente el sexo y el erotismo no son de su autoría, convirtiéndose así en reproductora de estos discursos opresivos -externos a ella- ya que, percibe que el goce tampoco le pertenece del todo. Creo que, lo anterior deriva del tabú de los genitales femeninos y la disposición encarnada de ciertas “virtudes” opresivas. Agrego a esto, la valoración social de las cualidades “asexuales”, que se vacían en la *buena mujer*, cuestiones que le instigan a la descentración del sexo-erotismo en general y, después a intentar olvidar su propio sexo (vagina).

La mujer creada como objeto ha sido despojada de toda cualidad humana, tras el tratamiento fehaciente de los mandatos que la acorralan. Hasta aquí, entiendo que la sexualidad de la mujer, es cosificada a través de la “cultura fálica”, que reproduce su subordinación. Esta historia opresiva, se retrata en la “mercantilización” del cuerpo femenino y el “cuidado” de su sexo, tal cual “un producto” que, como afirma Rubin (1979) mientras esto ocurre, se ignora a la persona que yace en el interior. Porque, marcar a la mujer como mercancía, es reducirla a objeto, *de toda cualidad, pero a la vez ninguna* (Beauvoir, 2012). Es decir, la mujer-objeto es “vendible” y deseada, pero a la vez traficada y humillada, en resumen “cosificada” ya que, *destinada* a ser “mercancía” para el varón, desde niña se sabe “un producto para caballero”.

Según Rubin (1979), estas pautas y condiciones en las que se construye la sexualidad femenina, acorralan a la mujer en la *humillación y el masoquismo*, que incluso, le preparan para la aceptación del dolor y, a encontrar lo positivo dentro de lo dañino, como en el caso de la desfloración y el parto. Al respecto, Rubin se pregunta, bajo estos términos ¿Cómo puede alguien disfrutar de ser mujer? (1979, p. 129). Considero, que para responder a este cuestionamiento, habría que preguntar directamente a las mujeres, –cada una subjetiva y particular-, a cerca del significado de las condiciones y mandatos culturales,

asidos dentro de su experiencia, es decir, indagar en cómo sopesa las enseñanzas y aprendizajes, a lo largo de su vida, para descubrir qué emociones vincula y, entender el sentido compuesto por ella, desde su experiencia de “*ser mujer*”.

Como he discutido, este “ser mujer”, se edificó escindido del deseo, inhibido y prohibido por generaciones. También considero siguiendo a las autoras que, aún en la actualidad sobreviven los mitos relacionados con la sexualidad femenina, cuestión que ha llevado a algunas mujeres a rechazar el sexo o, a sentirse culpables al sentir deseo y placer (Lerer, 1995), (Hollibough, 1989), (Barrig, 1979).

En esta misma tesitura, se inscribe la “frigidez”, definida como la falta de reacción placentera ante el coito (Lerer, 1995). Antes dictada como *padecimiento*, ahora es desnudada como un mito patriarcal más (Ochoa, 2012), revelado, inexistente. Este develamiento se funda, en la concepción de “la frigidez” como producción cultural, no ya “condición biológica”.

Al respecto Lerer (1995) apunta que, es menester reconocer que *el placer* es un aprendizaje también. Es decir, en la experiencia erótica sexual, queda latente un proceso de descubrimiento inacabable, que guarda el entero conocimiento del cuerpo y del placer. Siguiendo a Alizade (2008), el develamiento no termina, porque existen misteriosas *virginidades*, que se hayan escondidas en el cuerpo o en la mente, que han escapado a la exploración y al erotismo, que esperan ser develadas, desinhibidas, en un entendimiento y relación diferente de *ella* con su cuerpo, para dar cabida a otras experiencias, desplazando la *secundariedad* que le caracterizaba.

Siguiendo a Lerer (1995), entendiendo que el aprendizaje media las condiciones de existencia de la mujer y sus placeres, encaramos que, no existe *disfunción del deseo*, o *disfunción sexual*, sino que más bien, se enfrenta una “disfunción cultural social”, puesto que la sociedad es la creadora de las condiciones opresivas de la sexualidad femenina (Lerer, 1995). Ya que, la socialización de pautas represoras orilla a algunas mujeres a optar por bifurcarse de la sexualidad y enlistarse como “asexuadas” e insensibles al placer, es decir, se trata de “mutilaciones” psicológicas, consecuentes al impedimento cultural del goce sexual femenino. En este sentido, la búsqueda de una percepción “adecuada” vinculada con los mandatos de la sexualidad, provoca el vaciamiento de la vivencia sexual y, orilla a la mujer a preguntarse: “¿Qué es lo que *tengo* que sentir?”(Lesly).

Estos argumentos, manifiestan el impacto de la sociedad en los “sentidos” que las mujeres otorgan al sexo, es decir, en la expresión o *inexpresión* de su sexualidad, se ven reflejadas las “disfunciones culturales sociales” impresas en la *sexualidad genérica*. Además de esto, la transmisión del conjunto sexo-sucio y merecedor de censura, ha logrado deshumanizar el sexo (1995, p.42). Incluso, Lipovetsky, (1999, p. 54.) plantea que en la modernidad, existe un “desencanto del sexo” que, creo es posible explicar con la crítica de Lerer a la cultura (1995).

## **2.8 Mujer y sexo: construcción de rutas alternas**

En resumen, existen autores que manifiestan la preservación de discursos conservadores en la actualidad, sin embargo, otros observan el advenimiento de una evolución, un nuevo tránsito, una nueva generación (Barrig, 1979), (Doring, 1994) (Amuchástegui, 1998), (Beltrán, 2008), (Flandes, Guzmán y Santillán, 2008). Los nuevos senderos, colocan a la sexualidad en otro contexto en el que los imperativos culturales caen en desuso (Lipovetsky, 1999). Este cambio, incluye una nueva visión que inscribe a las mujeres como sujetos de derecho, abriendo un horizonte de expectativas en todos los espacios y, en este sentido, las reglas del juego cambian y, el sexo es experimentado bajo otras circunstancias (Beltrán, 2008).

Al respecto, Gilles Lipovetsky (1999) propone que, actualmente se vislumbra una nueva forma de comprender la sexualidad femenina, liberada del sentido mandatario, basada en los nuevos discursos de la modernidad. Esta nueva apertura posibilita el dibujamiento del destino individual, que figura un nuevo modelo de ser mujer, que éste autor nombra “la tercera mujer”, contrapuesta a la mujer que Beauvoir (2012) plasmaba en el “segundo sexo”, que ya discutí anteriormente. Por su parte, esta “tercera mujer” se mueve libre, mediada solo por su “autonomía subjetiva” que, traza una construcción “individualizada” o “personalizada” en función de sus deseos personales, atendiendo lo que ella piensa, siente y desea; lo que supone el desfase de toda norma opresiva. Lipovetsky afirma que, este reordenamiento torna caduca toda norma cultural que prive el desarrollo

individual, disminuyendo así los imperativos sociales, entre ellos el mandato de la *virginidad*. Siguiendo a este autor, se puede decir que se vive una “libertad de costumbres”, apoyada en valores como la “plenitud” y la “posesión de uno mismo”, contexto proclive para la reivindicación del individuo (Lipovetsky, 1999).

Lipovetsky (1999) propone que, el nacimiento de la “tercera mujer” se relaciona con la proliferación del consumismo, la comunicación de masas, el trabajo femenino y la independencia económica que trae consigo. También fortalecido, por la desvalorización del machismo que perpetuaba la tradicional sujeción femenina. Así mismo, la “desinstitucionalización de la familia” que comprende una nueva forma de cohabitación y nacimientos que prescinden del “mandato” del matrimonio (1999, p. 213). Igualmente, aparece la “descentración de la familia” cuya atención focalizada tradicionalmente, vira hacia otros horizontes, sumado a esto, el crecimiento de los divorcios consumados por deseo de la mujer (Barrig, 1979), (Lipovetsky, 1999). Entiendo que, todo este complejo ha intervenido para forjar rutas alternas, para el desarrollo e inserción de la mujer, al mismo tiempo que vuelca al tradicionalismo.

Como he discutido, si bien, es imposible vivir sin reflejar la historia precedente, la mujer integra su pasado histórico, desde su creación personal, anteponiendo su individualismo. Esto, mediante una “completa disposición de sí” (1999, p. 218) que, la impulsa a incorporar una propia “auto creación femenina” (1999, p. 219). Entiendo que esta propuesta, consiste en dejar atrás a la mujer-“idea” (*inescencial*, creada por el hombre), de la que hablaba Beauvoir (2012), para atender la “autocreación femenina” de Lipovetsky (1999) que, consiste en el reconocimiento de un poder que, la legitima para *ser ella* la que esculpe a su juicio, la osadía de su acaecer.

En *nuestra época* afirma Lipovetsky (1999), proliferan los valores de “soberanía individual” que, en la sexualidad, abren panoramas para la aventura erótica, sin confusión, culpa, ni la ilusión de matrimonio, como criticaba anteriormente, siguiendo a las autoras. Según Lipovetsky, las mujeres se permiten el disfrute de la libre expresión del deseo, así también, el sexo sin amor deja de ser tabú, tendiendo a la aventura sexual (1999, p. 55), además se práctica la masturbación sin vergüenza y, es posible el *cambio de rol* en el juego sexual, es decir, las mujeres pueden pasar al papel dominante-activo, siempre que su pareja asienta.

Aclaro que, estos cambios anunciados por Lipovetsky, no subvierten el orden de género, sino que más bien, se habla de que el orden de género dicotómico, se mantiene fuertemente enraizado a la organización social que prevalece diferenciada y diferenciadora, es decir, no se desdibuja el género e incluso, el “*sentido democrático*” no llega a las últimas consecuencias, ya que, sigue permeando la desigualdad entre los sexos como entes contrapuestos, empresa que produce sexismo y homofobia, en síntesis exclusión. Empero, bajo los nuevos valores se promueve el desarrollo de forma individual que, desde cada finca, subsiste el orden de género; mismo que algunas feministas planteaban su crítica y posterior desaparición (Lagarde, 2005). Siguiendo a Lipovetsky, tomo en cuenta, la caducidad del *confinamiento “mujer: destino”* (Beauvoir, 2012) porque, enunciar “destino” concatenado a “la mujer”, significa otorgarle a ésta, el sedimento de mandatos esencialistas que vacían el contenido de su vida en un devenir obligatorio, un “destino” que, entendido así, cesa de existir, porque el control, la decisión y el poder de manipularlo, está en este caso, en su propietaria, la mujer (Lipovetsky, 1999).

En el terreno de la sexualidad, la recién *apertura cultural*, promueve el sexo y placer, la diversión y libre elección. En el sexo, la mujer ya no *es tomada*, sino que “se da” bajo sus propias condiciones y deseos, reivindicando su posesión de ella misma (Lipovetsky, 1999). La “tercera mujer” retoma su poder “ancestral” en el regreso de la sexualidad a su cuerpo y mente, volviéndose para sí, sacralizada, seductora y erotizada, lista para escuchar la voz de sus pasiones: “*Quiero dejar ir, empujar mis deseos a una experiencia de mi cuerpo que me despierte, me satisfaga y no me deje con la amargura y la rabia de que otra mujer más temía demasiado a su propia pasión como para ver hasta dónde podíamos haber llegado*” (Hollibaugh, 1989, p. 20). Considero que, a través de esta cita, Hollibaugh (1989) transmite la lucha de una mujer, para sentirse libre consigo y su sexualidad. Percibo que, reclama el acogimiento de discursos opresivos, que impiden a *las mujeres*, una vivencia genuina que visibilice, acepte y valore su pasión y erotismo. Con esta autora, reflexiono a cerca de la necesaria construcción de una sexualidad libre de prejuicios y mandatos de género, así también cualquier imperativo social; en este sentido, apoyo la lucha que evidencie *una actualidad* que se escinda de discursos opresivos, manifestando así su *descontextualización*; coadyuvando a impulsar una nueva concepción de “ser mujer”, es decir, una persona sexual y autónoma en todo sentido.

Para ahondar en esto, tomo en cuenta que, el indagar en el terreno de la sexualidad femenina y sus mandatos, exige tomar en cuenta el contexto cultural actual, es decir, contemplar el viraje de lo ortodoxo a lo heterodoxo que discuto con varios autores, o bien, la confluencia entre ambos discursos, ante el quiebre histórico que legitima a la mujer como sujeto. Es necesario, continuar la búsqueda de respuestas que indiquen cómo las mujeres integran a su concepción de sexualidad, los mandatos históricos opresivos mezclados al contacto continuo con la realidad moderna. A este respecto, me pregunto, como se inserta este ideal de modernidad del que hablan los autores en el contexto mexicalense, es decir, ¿los mandatos persisten?, ¿qué aspecto permanece tradicional y cuál evoluciona?, ¿cómo procesa la mujer estos cambios? Y también, en cuanto a la virginidad, ¿en la experiencia actual de la mujer, realmente es caduca la virginidad?, así como ¿en qué aspectos mezclan ideales nuevos y viejos mandatos?

# **PARTE III**

## **Aproximación teórica y metodológica**

### Capítulo III. Aproximación metodológica

En este apartado, es dedicado al diseño de mi investigación, en primera instancia, esclarecer el enfoque que utilizo para “ver” mi objeto de estudio, para después exponer la técnica que utilicé para producir los datos empíricos, y posteriormente, explicar el cómo de la interpretación en el análisis del discurso para grupos de discusión que propone Jesús Ibáñez (1979). Aunque si bien, en este apartado escribo a cerca de la teoría que me ayudó a construir la ruta para llevar a cabo mi trabajo de campo<sup>17</sup>, también expreso la planeación dificultades y detalles que me permitieron construir la parte empírica de esta investigación.

Pretendo recoger el discurso social y cultural emitido por mujeres mexicalenses, siguiendo la ruta marcada por los objetivos de mi investigación que son, identificar y analizar las formas en que se experimenta la sexualidad femenina de forma opresiva en Mexicali, para después analizar particularmente, el valor que las mujeres mexicalenses otorgan a la virginidad. Según discuto en mi marco teórico-conceptual, la virginidad se ha construido como “virtud” *obligatoria* para las mujeres en nuestra cultura. Para llegar a comprender los sentidos que las mujeres otorgan a la concepción de virginidad, es necesaria una primera aproximación, que es posible por medio de la producción de datos empíricos. La técnica de recolección que elegí para esta labor es *el grupo de discusión* que, considero la más apropiada para destacar el discurso social que gira en torno al constructo de la sexualidad y virginidad; dimensiones que componen mi objeto de investigación.

En el entendido de que, la metodología es una “manera de pensar la realidad social y de estudiarla” (Strauss y Corbin, 2002, p. 3), examinaré los discursos de las mujeres mexicalenses a través del enfoque *cualitativo*, ya que este me permite ahondar en la realidad social a partir de la experiencia particular de los sujetos; atendiendo a las cuestiones de plena subjetividad; no generalizables. Particularmente me interesa la construcción de sentido reproducido a través de los *discursos de la sexualidad femenina* “permitida” para las mujeres.

---

<sup>17</sup> Mi trabajo de campo también abarca tres entrevistas individuales, sin embargo por motivos de tiempo no las incluyo en el análisis.

### 3.1 Una mirada “cualitativa”

Descarto la metodología cuantitativa para mi análisis, porque como he explicado se aleja del propósito de esta investigación. Ya que, la investigación cuantitativa trabaja principalmente con números o “datos duros”, enfatiza en la medición y análisis de relaciones causales entre *variables*, dejando de lado los *procesos* (Denzin y Lincoln, 2011, p.62). En cambio, la perspectiva cualitativa permite profundizar en detalles que conforman el objeto de estudio; esas características que lo diferencian, que lo hacen poseedor de ciertas cualidades. Para de esta forma, atender a la realidad compleja que se estudia, posibilitando “*tejer los hallazgos de una forma integral y comprensiva*” (Martínez, 2006, p.65).

Denzin y Lincoln (2011) afirman que, las ciencias sociales y humanidades se convierten en espacio de crítica de la realidad social, inscribiéndose en ellas temas como la democracia, la raza, el género, la clase, entre otros. Me apoyo en este espacio de crítica, orientando esta investigación en “las promesas de una sociedad libre y democrática” (2011, p. 47). Como menciono el enfoque cualitativo, es sensible a la experiencia y al sentido del discurso, construido en diálogo entre el sujeto y las variables biopsicosociales que lo envuelven (Martínez, 2006, p. 77). En la misma tesitura, se incluye al investigador, como instrumento principal que elabora, teje y revela el análisis de los datos; tras el proceso de recolección o producción de material empírico. Entonces, reconozco mi inserción como investigadora, de forma empática y también subjetiva, desde mi “condición” de mujer que, me permite el abordaje sensible de las problemáticas que atañen a las mujeres y también adentrarme en experiencias íntimas, de difícil acceso, como lo es de forma general la sexualidad y particularmente, la sexualidad femenina. Al mismo tiempo, reflexiono que, al reconocermelo como “instrumento” de interpretación, también asumo la necesidad de aprender a *discriminar*, la realidad de la informante de los “fantasmas” de la investigadora (Ibáñez, 1979), para lograr así, un proceso de investigación honesto y fructífero.

En este mismo sentido planteo que a manera de hipótesis que las mujeres experimentan opresión cuando se “dan cuenta”, de la obligatoriedad que prescribe su “condición femenina” que, aunque, esta condición está “naturalizada” en el discurso y en la práctica cotidiana, “camuflada” en “naturaleza” de” la mujer”; tal “condición” de

obligatoriedad se hace consiente, cuando ella no lleva a cabo los mandatos; lo que manifiesta una fractura al orden normado-tradicional de “ser mujer”.

En este sentido, aclaro que me costó mucho trabajo identificar aquellas evidencias que escapan al sentido opresivo, porque según mi experiencia, que ya he argumentado en la introducción, fue más fácil para mí destacar las experiencias opresivas, que son las que marcaron mi construcción como mujer, “fantasma” que identifiqué y trabajé de manera consciente, ya que mi experiencia influye en mi mirada como investigadora; cuyo riesgo, es dejar de lado las resistencias de mis informantes en “conversación” con el entorno “hostil” en cuanto a la expresión de su feminidad; una feminidad obligatoria ligada al “sello” sexual; ambos en correspondencia. A este respecto, reconozco que en mi estudio también es importante destacar los cambios que ocurren en la actualidad, para poder esclarecer y desentrañar los encuentros y desencuentros entre la opresión y el sentido libertario que según varios autores, está construyéndose en el momento presente; esto, entendido y experimentado a través de la subjetividad de mis informantes.

### **3.2 Selección de informantes**

La premisa, en la que baso mi *selección de informantes*, es que comparten una condición sociocultural, que además es apropiada de forma subjetiva por cada participante del grupo. Por ello, tomo en cuenta, motivos de pertinencia, por lo que las mujeres que participan en el grupo de discusión experimentaron la sexualidad femenina de forma opresiva, sin embargo también, traté de incluir posturas divergentes para encontrar un mismo discurso que yace enraizado en sus imaginarios. Para ello también me sirvo de la propuesta de Russi (1998), que sugiere dos tipos de operación para la selección de informantes, la algebraica y la topológica. La “algebraica” refiere la parte abstracta que engloba la “clase”. Mientras que, la “topológica” refiere el suministro de integrantes por medio de redes “topológicas”, “su origen y las relaciones de cada uno con ese origen, en ese contexto” (1998, p. 92).

De esta propuesta utilicé el criterio de la red “topológica”, por lo que se invitó a las participantes por medio de contactos primarios tratándose de personas conocidas y también, contactos secundarios, es decir, enlazadas con la ayuda de terceras personas que me apoyaron en la búsqueda de informantes dispuestos a participar en mi investigación. Como

argumento, se busca integrar a una “perspectiva totalizadora”, que construya un grupo “heterogéneo” que lleve a la “homogenización”, porque esto, conlleva a la búsqueda del consenso. Empero, la selección de informantes en mi investigación es tomada con base en motivos de pertinencia, respecto a lo que se pretende encontrar. Sin embargo, esclarezco que lo que busco entonces, es el “discurso” mismo, por lo que lo adopto como “ente” que atraviesa por los imaginarios de todos los seres sociales (Foucault, 1998) indiscriminadamente. Por ello, me abstengo de delimitar mi estudio marcándolo por edades de las mujeres participantes y, abogo por el entendimiento de un discurso o bien, discursos, tomados de la atmósfera cultural compartida en determinado plano social, traído a la mesa por las voces de las informantes<sup>18</sup>.

### 3.3 La técnica: grupo de discusión

Para lograr desentrañar el sentido de la sexualidad femenina, utilicé la técnica del grupo de discusión para estudiar la realidad, que en propuesta de Jesús Ibáñez (1979) es la forma más adecuada para acceder a los discursos que confluyen en la atmósfera social. En esta técnica el discurso es el *medio y el fin* buscado para entender la realidad social. Porque en el discurso radica el significado, materializado en acciones y experiencias, remitidas a la realidad del discurso, que se pretende develar. Entonces, el discurso representa un pedazo del lenguaje, que claramente reconoce el acogimiento del discurso sociocultural y la *opinión pública* que engendra, fundida en la “enunciación del discurso de grupo” (1979, p.137), poniendo en marcha un conjunto de “perspectivas” provenientes de los diferentes actuantes. Promoviendo así, la identificación o proyección con los demás miembros de la discusión, visibilizando las diferentes posturas en cuanto al tema a discutir; centro que rige la discusión.

El horizonte del grupo de discusión, es el *consenso* en el discurso. La clave de la dinámica grupal se basa en que: “El grupo es una fábrica de discursos que hacen uno solo, el del mismo grupo. Este discurso se produce a través de discursos individuales que chocan y se escuchan, y a su vez, son usados por los mismos participantes en forma cruzada,

---

<sup>18</sup> Las mujeres que participaron en el grupo de discusión son cinco y aunque me descentro de la edad como factor determinante de sus actuaciones, indico que son jóvenes adultas, de clase media y clase media baja.

contrastada y enfrentada” (Russi, 1998, p. 81). Russi (1998) explica que la comunicación a emerger es traída a colación a través de la experiencia del sujeto, su cruce con la realidad y él mismo, en tanto la escucha activa de los otros, se trae a la mesa de discusión lo cotidiano de sus percepciones. Sin embargo, el sujeto enuncia, emite, afirma, debate, desde su singular persona. Russi explica que “el sujeto parlante es dueño de sus opiniones, pero no de la estructura que las genera. Por eso el orden social no es consciente o se conoce fragmentariamente alguna de sus partes (requisito para su funcionamiento, como es requisito lo que decimos para que el lenguaje pueda seguir funcionando entre nosotros”. (1998, p. 82)

Subrayo que, ésta técnica, promueve la expresión en un clima libertario; atmósfera en la que, el grupo formula el orden, las decisiones y las respuestas, en un proceso de construcción de abajo hacia arriba. Considero, que esta técnica se adecua a las características que requiere mi objeto de estudio; de acuerdo a la búsqueda de expresión libre de coerción en la emisión de opiniones y experiencias de la sexualidad de cada mujer. Pienso que, la clave radica en la apertura al diálogo sin una figura de autoridad que reivindique las opiniones de las participantes de la discusión, actitud facilitada por la prescriptora.

Destaco que, si bien existen ambigüedades en los discursos; al ser compartidos de forma grupal, se motiva a la participación, crítica, contrastación y acoplamiento de la experiencia particular de cada mujer. En el entendido, de que todas ellas han crecido en un entorno cultural similar, cuyos discursos resuenan en sus memorias y sobreviven por generaciones; por lo que considero necesario, observar cómo influye la subjetividad de estas mujeres o, la influencia de los discursos emergentes que afirman varios autores,<sup>19</sup> como coyunturas que empujan el sentido libertario de la sexualidad; o bien, es imprescindible indagar cómo confluyen los discursos (opresivos y libertarios), a partir de las discusiones y consensos de las actantes.

A continuación dedico un apartado para explicar “el cómo” de la interpretación, basándome particularmente en las lecturas de Ibáñez (1979) y Russi (1998) que, proveen información para la interpretación en el caso específico de los grupos de discusión, lo que me permite dibujar la ruta metodológica que seguiré para tejer los hallazgos de ésta tesis.

---

<sup>19</sup> Amuchástegui (2001), Giddens (1998), Weeks (1986), Lipovetsky (1999).

### 3.4 La interpretación: ¿cómo?

Ibáñez (1979), también dedica un apartado para la exposición del cómo de la interpretación de los datos empíricos recabados con la técnica de grupos de discusión. Divide su apartado en tres bloques, primero, *los procedimientos al inventariar*, segundo, *las reglas y elementos a tomar en cuenta*, tercero, se aboca de lleno a la *interpretación y análisis*. En el primer apartado explica como la primera herramienta a utilizar es la *intuición* del investigador, en la selección de las citas pertinentes de acuerdo a los “fantasmas” que persiguen al investigador. Estos “fantasmas” se vinculan con sentimientos o pulsiones que el investigador debe aprender a encauzar para el trabajo científico objetivo. En el entendido de que estos “fantasmas” prevalecerán, es deber del investigador dominarlos en su tarea científica de construcción de conocimiento. Sin embargo, al inicio del proceso, estos “fantasmas” son la guía para emprender la interpretación.

La técnica de grupos de discusión lleva por objetivo la producción de ideologías. Por lo tanto, “la interpretación y análisis son, respectivamente, lectura y descodificación de esas ideologías” (p. 318). Ibáñez explica que la *ideología* influye en el actuante en dos sentidos: uno, se inserta como mediación lingüística con el entorno, y dos, la ideología permite focalizar esfuerzos y así la intencionalidad de los actos humanos. Para el análisis explica tres puntos. Primero, la selección de datos pertinentes; segundo, la selección de teorías que acojan esos datos; tercero, se refiere a la epistemología, respecto de la forma de aplicar el entrecruce o diálogo entre la teoría y los datos.

Ibáñez afirma que, siguiendo los objetivos de esta técnica, se utiliza el acceso hermenéutico y la vía analítica (de arriba a abajo), para entender el sentido e incluso *deconstruirlo*, como es el caso de ésta investigación respecto de los mandatos históricos culturales que oprimen a la mujer, que yacen determinadas en sus discursos y actuaciones. Ibáñez (1979), señala que propuestas recientes desdibujan los límites y las reglas de aplicación; con el objetivo de no limitar el análisis encerrando al signo como “cosa a descifrar”, sino más bien como “cosa a dominar” (p. 323). Es decir, propone una visión deconstructora de esa realidad que se estudia, de estos signos en todo caso normativos, enunciados desde una posición y campo *-de poder-* específico. En síntesis, Ibáñez explica

que en la actualidad se está trabajando con una nueva hermenéutica y, en éste sentido analizo mi objeto de estudio. Propone, como he señalado, iniciar con ayuda del pensamiento intuitivo, a trabajar sobre el punto de partida, la analogía que, “funda una interpretación que capta un sentido ya presente” (p. 327). Esto, para continuar con la homología, que pretende establecer un orden coherente entre los testimonios, pero que posibilite la comparación y que nunca unifique los datos.

En el segundo apartado habla acerca de las reglas a tomar en cuenta al realizar la interpretación. Se atienden las interpretaciones de los integrantes del grupo de discusión para regresarlas “enajenadas”, para a partir de estas codificaciones, realizar nuevas interpretaciones. En las cuales “la interpretación se inscribe en un proceso de codificación: para reabsorberla en códigos que ya no tengan nada que interpretar, pulidos de sentido” (p. 332).

En el tercer bloque se dedica de lleno a la interpretación y análisis. Aquí explica que el análisis se llevará a cabo en tres niveles: *nuclear*, *autónomo* y *synnomo*. El “ethos” nuclear “es la captación de elementos de verosimilitud<sup>20</sup>” (1979, p. 95) en el entendido de que no existe “verdad”, más bien, se está tratando con elementos propuestos para identificar esta forma de “simulación de verdad” (Russi, 1998); misma que implica poner en el foco de atención las “estructuras fundamentales objeto de análisis” (p. 333). Esto porque, la realidad que se estudia contiene ideologías que necesitan de la hermenéutica para posibilitar la interpretación y, así mismo, la socialización condiciona el límite de dicha ideología, dirigida por códigos a desentrañar. Esto, conociendo la realidad de los actuantes a través de su “*verosimilitud*”, que es la forma en que es percibida, *aprehendida* y *convencionalizada*, a partir del *lenguaje* que, crea la sensación de orden, de “verdad”. Ibáñez cita a Fages para explicar los niveles de verosimilitud a tratar: *referencial*, *lógica*, *poética* y *tópica*.

Primero, la verosimilitud *referencial* se vincula con el contexto que le da ese anclaje simbólico al actuante, son las referencias que él posee en su repertorio de “realidad” que le permiten clasificarlo según sus experiencias con lo que le es conocido y así también el valor que le otorga a diversas situaciones. Mientras que la segunda verosimilitud es la

---

<sup>20</sup> La Real academia española, define Verosímil, afirmando que es aquello “que tiene apariencia de verdadero” o bien, que, es “creíble por no ofrecer carácter alguno de falsedad”, entiendo que son las concepciones integradas por los sujetos parlantes de su construcción de la realidad social, es lo que es “verdad” para ellos según un discurso cultural, eje que sostiene su lógica.

*lógica que produce el efecto de la sociedad, es decir, indica el acotamiento al orden simbólico cultura normalizado*: “lo verosímil lógico se impone a cada individuo, codificando las secuencias de todos sus movimientos (y los razonamientos que los reflejan), de modo que les amputa la facultad de razonar... y queden encadenados a la lógica del sistema” (Ibáñez, 1979, p. 337).

La adhesión inconsciente de la cultura nos motiva a actuar desde el interior de una forma “imperceptible” a nuestra mirada. Según Foucault (2010), este apartado “oscuro”, también mina nuestras acciones y se inscribe en la materialidad de nuestros actos enunciativos, en toda “práctica discursiva”<sup>21</sup>. Al respecto, Russi también explica la causa del desconocimiento del sentido profundo de nuestro hablar que, escapa a nuestro entendimiento –irreflexivo–, cuyas prácticas cotidianas son “naturalizadas”, siempre repetidas, cuestión que es absolutamente aplicable a toda enunciación y se ejemplifica de manera importante en la “naturalización” del género. Cuestión que como digo, siguiendo a Bourdieu (2000) se debe a “un deseo de desconocer” los porqués de nuestras *determinaciones*, disposición que posibilita la prevalencia del orden y las bases rectoras de la ley social.

A diferencia de la verosimilitud *poética que*, implica la expresión de una frase que desenmascara un nivel más reflexivo, una reflexión acerca del lenguaje mismo. En este punto, agrega varios tipos de formas de incidencia en el significado, según la organización de la sintaxis. Las formas de interrupción, la anexión de varias repeticiones, etc. Mientras que, la verosimilitud *tópica* se refiere al consenso, al lugar común que se asienta en el tópico discutido. Cita a Fages que propone, los espacios en los que se produce “la verdad”: a) se relaciona con la enunciación de autoridades, un discurso legítimo dominante detrás, ocultando las relaciones de dominación; b) verdades y hechos, implican la generalización del consenso en cuanto a una situación, tiene que ver con la intrasubjetividad e intersubjetividad donde es reconocida la verdad; c) se relaciona con la objetividad, amparado en la confianza del “saber”; d) cantidad/cualidad versa sobre la apelación ante determinados argumentos, autenticidad, innovación; e) lo ejemplar, que enuncia la certeza sobre la opinión moral, científica, o las autoridades.

---

<sup>21</sup> “Práctica discursiva... es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault, 2010, p 154)

Respecto a la verdad y verosimilitud explica que los códigos corresponden a las instituciones -sociedad- y la hermenéutica al grupo y al nivel individual los actos conscientes de palabras (1979, p. 340), en el mismo sentido, anexa que los *actos fallidos* en el nivel individual muestran la lucha -perdida- con lo sociocultural que constriñe, actos que muestran “*su verdad*” contrapuesta a la *verosimilitud social*. Al respecto Ibáñez puntualiza que “los códigos –inconscientes- producen verosimilitud: la verosimilitud producida por los códigos es el sentido fuerte de la palabra social- los cambios en los códigos indican -los cambios sociológicos”. (Ibáñez, 1979, p. 340)

Ibáñez (1979) explica que, el “ethos” autónomo versa sobre el trabajo de descomposición “autónoma” de las posturas dentro de la discusión, todas las que salieron a colación dentro del diálogo. Son analizadas como texto, muchos, cada cual con sus leyes. Cita a Hjelmslev que, explica la descomposición del texto de forma plural, respecto a los actuantes, el tipo de personalidad, la cualidad distintiva del tal grupo o los discursos que mantienen, para esto utiliza una serie de etiquetas para clasificar los subtipos. Las etiquetas versan sobre las especificaciones que trasladan a “factores sociológicos, psicológicos, históricos, económicos, lingüísticos o semiológicos que son el contenido de estas etiquetas” (1979, p. 343). Al igual que Russi (1998) explica que la clave de la interpretación es saber captar las convenciones, “captar ese plural y cada una de sus partes” (1979, p. 343), tomando en cuenta la estructura cerrada, pero también, la deconstrucción de sus piezas elementales (1979, p. 344).

Por último el “ethos” synnomo, es el *unificador y unitario*, que cohabita el nivel micro –situación del grupo- y el nivel macro –sociedad que lo constituye-, tiene que ver con lo histórico, permite ver las articulaciones y entender el juego entre ambos niveles. Pero, insertos en un nivel totalizador, ya que en la situación micro se ve reflejada la relación macro, la sociedad sale a relucir en este orden y se proyecta mostrando su dimensión histórica y estructural. Ibáñez (1979) explica que, el consenso efectuado por el grupo refiere la palabra del “Otro”, el dominante, “es la enunciación de otra enunciación” (1979, p. 346). Por ello, la importancia de saber distinguir *dos voces* dentro de una misma evocación, incluso, en ocasiones se difumina tanto en el otro que es casi imperceptible el que yace dentro, oprimido. Por eso la recomendación de dilucidar quién tiene la palabra. Ya que, cuando se habla sin saber de lo que se habla, el aparato poderoso detrás de nuestras

palabras, es un “discurso monoaccental” (1979, p. 346), en su conciencia no quedan señas ni marcas de la enunciación dictada desde otro orden “*superior*”.

Ibáñez (1979) cierra su texto afirmando que el mundo es caótico y que *el discurso*, es el medio idóneo para poner orden; un sendero que marca un devenir –*valorado*- en tanto que abriga una noción, un “reposo seguro”, para *todo(s)* ser nacido en el mundo social. Es decir, en la cultura se encuentran esos elementos que, nos ofrecen un seno en donde reposar, aunque éste nunca podrá ser totalmente adecuado a las necesidades del sujeto, ésta, es la única forma de acogimiento que el mundo social *nos* ofrece. Ibáñez asegura que, en este contexto, el sujeto camina y tiende puentes de orden a su paso, según sus referentes, en la confluencia subjetiva de él y su diálogo interno con el entorno.

### **3.5 Planeación: el procedimiento que seguí para el análisis**

Para lograr el análisis, me basé en la discusión depositada en mi marco teórico conceptual; compuesta por las nociones de sexo, teoría feminista pro-sexo<sup>22</sup>, perspectiva de género y también de aportaciones de autores postestructuralistas; todos orientados a la comprensión de la sexualidad femenina que, me permitirán adentrarme en los testimonios y contrastar la teoría con datos empíricos que, retratan la realidad de mis informantes, matizada por su forma particular de asir los constructos culturales que componen el “ser mujer”. Como he mencionado, me serví también, del “análisis del discurso para grupos de discusión” expuesto anteriormente, que me orienta en la forma de pensar el reordenamiento del discurso, emitido por el grupo en su captación subjetiva del sentido social a tejer en la interpretación.

El reordenamiento del que hablo, lo elaboré “manualmente”, con ayuda de la creación de códigos que surgen de la teoría discutida en el desarrollo de mis dimensiones de análisis (sexualidad y virginidad), las cuales remiten a tales “subtemas” como a) mutismo y censura, b) feminidad católica, c) matrimonio y religión, d) libertad. Para su ordenamiento destacué cada línea transcrita que tuviera relación con cada subtema y realicé un cuadro que me facilitó la separación de los datos y me permitió pensar la teoría que

---

<sup>22</sup> Preciado (2011) menciona que este término viene de la traducción literal de los movimientos del feminismo estadounidense “*pro sex*”.

acogía a cada tema a analizar, para su posterior desarrollo escrito en el apartado de la interpretación. En el cuadro coloqué las citas textuales de fragmentos dichos por mis informantes; en correspondencia con los códigos (en familias), colocando como referente la edad de cada informante, junto a la letra inicial de su nombre y la página de donde proviene la cita, para facilitar su ubicación y contexto original en “la discusión” transcrita. El material para el análisis proviene de la transcripción de dos horas de duración de una sesión de grupo de discusión videograbado. La sesión formó parte de mi trabajo de campo<sup>23</sup> y posibilita el análisis del discurso sociocultural de cinco mujeres mexicalenses.

Sin descentrar la atención en el plano del discurso, como “abstracción” que brinda “tierra firme” al individuo acogido por la cultura, continúo con el camino trazado por mis objetivos, que resumo en: comprender los significados que yacen en una sexualidad constreñida por el género. Para ello, es necesario un espacio que explicita la forma en que se ha trabajado el tema y problema de la sexualidad y la virginidad y los significados que aureolan en el imaginario sobre el “ser mujer”, “el sexo” y “la sexualidad”, para lo cual dedico el siguiente apartado que me ayuda a pensar las formas en que se construye mi objeto de estudio en diversos espacios geográficos y culturales en América latina, respecto de trabajos e investigaciones que me permiten analizar la incidencia y consistencia del discurso sociocultural a través de diferentes entornos, múltiples análisis críticos, lo que me sirve para tener un parámetro como referencia de los hallazgos de otras investigaciones.

### **3.6 Una “tecnología”, un mismo discurso**

Este apartado representa una aproximación teórica al terreno de la “sexualidad y virginidad”; dimensiones que exploro con distintos trabajos que analizan temáticas que me ayudan a esclarecer el panorama general de estos temas y problemas como constructos socioculturales. Los trabajos que aquí exploro se insertan en contextos geográficos de América Latina, como Buenos Aires, Argentina y, también Perú, empero, una mayoría de ellos se adentra en la República Mexicana, en territorios como *Oaxaca*, *Guanajuato*,

---

<sup>23</sup> Como parte de mi trabajo de campo también realicé dos entrevistas individuales que, sin embargo, por motivos de tiempo no las incluyo en el análisis, si bien aclaro que, las traigo a colación en momentos pertinentes en el texto, colocando algunos testimonios para enmarcar mi discusión y encuadre a la discusión que me aboco.

*Ciudad de México*, el Distrito Federal, Toluca y Guadalajara. Estos trabajos, si bien versan sobre problemas y sujetos<sup>24</sup> específicos me ayudan a apreciar una “radiografía” de lo que se ha hecho en este amplio contexto cultural respecto a temas como la “sexualidad y virginidad”, derivados en otras problemáticas consecuencia de la construcción de género, como la desigualdad social, el sexismo y la homofobia, pero, más que nada me interesa destacar las formas en las que el “ser mujer” y la “feminidad tradicional” mantienen un acuerdo *de facto* con la estructura social e ideológica, para de ésta manera posibilitarme una visión cultural amplia que sitúa mi mirada metodológica, crítica y reflexiva sobre el abordaje de mi propia investigación, planteando los conceptos y discusiones centrales de mi tema de estudio, así como cuestionamientos que requieren ser matizados aterrizando en mi contexto histórico particular, que tome en cuenta las condiciones de gestación del *discurso mexicalense* sobre la “sexualidad femenina”. Es decir, estos trabajos me introducen a este campo de estudio, permitiéndome la aproximación a la realidad social actual de Mexicali, Baja California, con sentidos y significados develados través de la voz de mis informantes, cinco mujeres particulares que me ayudan a tejer los hallazgos de ésta investigación, a plasmar después de ésta aproximación teórica, no sin antes atravesar por “una mirada crítica al contexto mexicalense”.

Guillermo Núñez (2011) en su obra *¿Qué es diversidad sexual?*, discute sobre la confluencia de múltiples formas de vivir la sexualidad y apela al concepto de “campo sexual” que “nos permite comprender a la sexualidad individual como un asunto plenamente social y político” (p. 125). Explica que el campo sexual es un “lugar” de tensión, en el cual se disputa la legitimidad sexual de los sujetos, en tanto que se enuncia lo que “debería ser” juzgando como “bueno”, “malo”, “normal”, o “anormal”, cuestionando la legitimidad o ilegitimidad de una expresión o existencia sexual de los individuos. Explica que, los campos sexuales en lucha son dos, por un lado, el de orden conservador (religioso) y por otro lado, el discurso heterodoxo, que defiende los derechos sexuales. Los valores y las categorías que organiza la sociedad, son empleadas por los individuos para vivir y

---

<sup>24</sup> Los sujetos que se estudian en estos trabajos son variados, de distintas edades y contextos socioeconómicos diversos, sin embargo, aunque incluyen la participación de algunas mujeres, lo que me interesa destacar de ellos es el discurso general que los sujetos sociales enuncian, es decir, valoraciones y lógicas similares enlazadas a la cultura.

comprender su sexualidad y al mismo tiempo, posibilitan la diferencia y reproducción del ejercicio del poder de un individuo sobre otros.

Según Núñez (2011) tal exclusión, se debe al “androcentrismo” que es la ideología y práctica que valora como natural el dominio del hombre y lo masculino, por encima de la mujer y lo femenino. En una sociedad, acostumbrada a categorizar y sojuzgar toda conducta sexual, escinde binarismos genéricos y eróticos, que colocan en desventaja a unos y asigna prestigio a otros (2011, p. 126), mismos que constituyen una forma de ejercer el poder para delimitar las sexualidades. El autor también, asegura que en ese sistema de identidades se ubica “la trilogía de prestigio macho-masculino-heterosexual” (2011, p. 73). Estos conceptos, legitimados en nuestra sociedad, están contruidos al igual que el género; sin embargo, como son aprendidos es posible su reaprendizaje y transformación, su deconstrucción (2011, p. 124).

El autor agrega que, en la sexualidad, a pesar de los discursos opresivos y estigmatizantes, el contacto corporal y la vivencia afectiva, “no sólo no es mala, es una necesidad intrínseca a nuestra condición humana” (2011, p. 126), indispensable para el bienestar psíquico. Este conocimiento, forma parte fundamental de la discusión en torno a la sexualidad femenina y brinda, un argumento para seguir la lucha por los derechos humanos y la igualdad de género, la legitimidad de las existencias sexuales y las expresiones eróticas que son “invisibilidades, censuradas o deslegitimadas como patológicas o en definitiva, discriminadas” (2011, p. 73) entre ellas, apunto la condición en la que se transmite el edificio de la sexualidad femenina.

En un espacio social de tensión entre discursos confrontados, se inserta el tema de la “pornografía”. Según Beatriz Preciado (2011), “la pornografía” es tan deplorada socialmente porque afirma todas las verdades tabuadas sobre el sexo y las pasiones carnales, sin censura ni limitaciones, es todo lo que la sociedad ha tachado de impuro de insano, sucio, un sexo “desbordante”, filmado y disfrutado por su público, es el peligro que aureola el sexo, construido como pecaminoso y peligroso, algo que “hay que esconder” (Foucault, 1998).

Ante esta realidad social, ideológica, Ariel Martínez (2011) muestra varias posturas respecto al tema de la pornografía. Primero, desde la perspectiva moral conservadora argumenta que el sexo está seguro en un espacio privado, ya que “afuera” es inmoral, por

ello es “legítimo subsumirlo”. Segundo, “las feministas radicales”, consideran el sexo heterosexual es la base de la opresión femenina y de la dominación masculina que contribuye a una ideología de “objetivación sexual y de erotización de la opresión de la mujer”. Tercero, el “feminismo liberal”, la sexualidad es identificada por ser históricamente opresiva con las mujeres y minorías sexuales (Collins, 1990, citado en Martínez). Cuarto, “las feministas socialistas” identifican el deseo y las prácticas sexuales en un contexto social y material en el que todo se considera ideología, afirmando a la pornografía como parte de la representación de la ideología de género.

Destaco que, las “feministas liberales” aportan algo distintivo al debate, ya que argumentan que la pornografía muestra otra cara de la sexualidad femenina, al expresar erotismo y placer, afirmando que el sexo no tiene por qué estar engarzado con la reproducción, al ámbito doméstico o a los hombres. Estas feministas proponen que la educación sexual y creación de imágenes pornográficas pueden ser benéficas en tanto las mujeres las utilicen para recobrar su sexualidad. Me apoyo en esta visión liberal, para argumentar que puede ayudar a la construcción de la legitimidad de la sexualidad femenina, en la apropiación del discurso y del erotismo “para sí” (Lagarde, 2005), en el sentido propuesto por Betty Dodson (1989) en “sexo para uno”, pero también una pornografía que deje de ser sexista y “exclusiva” (heteropatriarcal), por ello argumento a favor de la construcción de una “contrapornografía” propuesta por Beatriz Preciado (2011) que no solo se apropie del erotismo y del sexo, sino que también se desvincule del ideal heteropatriarcal normalizado. Construir un “edificio sexual” que se apropie del discurso “y lo recite al revés” (Itziar Ziga, 2009), un placer per se sin “direcciones” normalizadas y después moralizadas.

Ante la rigidez del orden heteropatriarcal, Preciado, propone lo que llama “contrapornografía”, a construirse en una sociedad de pensamiento “contrasexual”, que promueva imágenes “contrapornográficas” de personas teniendo sexo con otras que, carezcan de estereotipos sexuales heteronormativos y patriarcales, borrados también de actitudes, pasivas o activas, mostrando individuos equitativos y eróticos, en una relación sexual placentera, lo que visibilizaría la legitimidad de dichos sexos y sexualidades y su reapropiación del discurso que en todo caso se sirve de él para su disfrute ya sea quebrantándolo, excitándose “del moralismo”.

Aunque, Ariel Martínez (2011) concluye que “la pornografía” reproduce y propaga la estructura del patriarcado, como “monumento recordatorio” de la opresión de las mujeres. Mi postura se inscribe en la reapropiación del discurso, que vire hacia la libertad sexual en el que la pornografía se inserta como una herramienta “manipulable” a beneficio de las mujeres, en su conocimiento y reconocimiento como seres sexuales. Pienso que, esta perspectiva muestra una nueva forma de adopción por parte de la mujer de su sexualidad “condicionada”, si bien, estoy de acuerdo con que la ideología permea en todo el “esqueleto” social, conductor que se amplifica incluso al terreno sexual, por ello es tan pertinente que “la mujer” se sirva de estos elementos culturales, para la apropiación del goce y una forma de conocer su cuerpo, muchas veces vetado por la interiorización de discursos moralistas. Reflexiono que, cuestiones que pueden ser “opresivas” para algunas mujeres, pueden ser al mismo tiempo, estimulantes y positivas para otras, por ello la importancia de desentrañar las heterogeneidades que se derivan de la sexualidad, en la subjetividad de las mujeres mexicalenses que me permita una aproximación que, destaque aquellos elementos que muestren el “matiz grisáceo”, de lo que ocurre en este entorno en cuanto a la forma de percibir y experimentar la sexualidad femenina.

Por su parte, Martínez y Solís (2009), en “El entorno escolar y familiar en la construcción de significaciones de género y sexualidad en jóvenes de Guadalajara”, analizan las percepciones de los jóvenes respecto al cuerpo, la sexualidad y el género, a partir de sus vivencias en la familia y escuela, es decir, espacios donde se construyen los significados de ser mujer u hombre y así también, la forma “permisible” de vivir la sexualidad. Los autores identifican, procesos orientados al cambio, así como la coexistencia de esquemas de sexualidad y de género. Se encontró, que en la familia reina el silencio en temas relacionados con la sexualidad, ya que la familia orienta en “valoraciones”, mas sin embargo no brinda información. Por lo que, los jóvenes emplean el silencio para formar su percepción en un “espacio privado de aprendizaje, descubrimiento y asimilación de lo sexual” (2009, p. 162), lo que les permite brincar de lo “socialmente aceptable” a sus propias formas de entender y practicar su sexualidad, al mismo tiempo que disminuyen posibles conflictos. Esta situación de “silencio”, es vista por los jóvenes como “normal”, ya que se asume la premisa de que, la “familia esta para formar valores” (2009, p. 162), aunque tal formación carezca de comunicación o diálogo. Los jóvenes reconocen la

autoridad de los padres, aunque difieren de ellos. Ésta afirmación, otorga el poder a estas figuras en el espacio doméstico. Y también, se reconoce que en la familia existe un trato desigual para hijos e hijas, pero al mismo tiempo coexiste la aceptación generalizada de tal desequilibrio (2009, p. 164).

Martínez y Solís (2009) afirman que, al interior de la familia se determina “lo sexual”, prohibiendo el goce y gratificación sexual, ordenándolo fuera del espacio familiar. De esta manera, los jóvenes innovan la ética de su conducta sexual, en la que al mismo tiempo, integran la autoridad. Los autores describen el ámbito sexual en la familia, como ambiguo y contradictorio puesto que los jóvenes adoptan el discurso “heredado”, que interiorizan, reconocen y enuncian, pero al estar en posible desacuerdo con las limitaciones del discurso, lo que juzga, lo que afirma, lo que castiga de la sexualidad, prefieren actuar con libre albedrío, aunque el imperativo implícito sea: “sexualidad fuera del hogar”. Esta aparente contradicción se acerca mucho a lo que Amuchástegui (2001), refiere como “doble discurso”. Si bien, este trabajo es de jóvenes en Guadalajara me brinda un panorama general del discurso “implícito” de la construcción del sexo ante la familia, cuestión que analizo pero en el caso de la sexualidad femenina.

Por otra parte, el trabajo de Helena Yrizar Rojas (2013), en Iztacala (UNAM), es una reflexión crítica que se sirve del psicoanálisis para el estudio del cuerpo, abriendo la discusión a varias problemáticas que atañen a las mujeres. Analiza temas como la maternidad y homosexualidad que, son los “aristas” que componen mi objeto de estudio. En resumen, Rojas propone desnaturalizar la sexualidad como construcción ideológica que, afecta nuestra forma de percepción, razonamiento y emociones, defendiendo el respeto a la diferencia, para construir una forma distinta en la sociedad, que vire hacia la aceptación de la diversidad sexual.

Aborda la construcción de conceptos binarios, afirmando que tal enunciación se enraíza con el poder que, detenta la cualidad de “verdad inmutable” (Beauvoir, 2012) a hechos “naturalizados” por la ideología, en una aprehensión acrítica de la realidad (Bourdieu, 2000). He aquí ideales como los de “ser señorita”, “ser mamá”, Impuestos desde la infancia. Destaco su enfoque crítico hacia el dogmatismo y la forma en que inciden estos simbolismos en nuestro cuerpo especialmente, el femenino, como vehículo de significación y mandatos. La autora refiere que, pareciera que la mujer posee un “cuerpo prestado” en el

que se vacía múltiples significaciones sociales, entre las cuales destacan la procreación y el goce sexual, es decir la maternidad aunada a la sexualidad femenina, como significante que promueve atropellos y señalamientos hacia el cuerpo de la mujer.

Critica la ignorancia de la diferencia entre el cuerpo biológico y el cuerpo simbólico que, deviene en la encarnación de un cuerpo para el goce sexual “del otro”, un “receptáculo” de carne como afirma Irigaray (2009). Entiendo que, esta aseveración habla de que, el cuerpo de la mujer es violentado como respuesta a una condición histórica, que le subordina a la ideología dominante que le hace objeto de su deseo.

También aborda el tema de la homosexualidad, criticando a la moral judeo- cristiana y sus condenas. Destaca la “libido indiferenciada” y la sexualización de los seres humanos sin discriminación, criticando el concepto cerrado y prejuicioso de “normalidad”. Afirma que, la conducta de la homosexualidad es como cualquier otro tipo de conducta sexual, inserta en la pluralidad de comportamientos. Destaca, el reconocimiento legal de adopción y matrimonio en el Distrito Federal, mientras que, rechaza los comentarios de jerarcas y legisladores que afirma, promueven el odio y la discriminación. Este trabajo me ayuda a entender lo necesario de trabajos como éste, críticos y demandantes de un orden más justo, menos ideologizante que, aunque este estudio proviene de una ciudad que favorece la apertura sexual respaldada por las leyes, creo que estos cambios estructurales motivan a las actuaciones libertarias y expresiones subjetivas, cuestión de la que carece la ciudad de Mexicali que se caracteriza por ser ampliamente conservadora y religiosa, condición que permea incluso en la mirada supuestamente “objetiva” de la legislación y aplicación de la ley estatal, como lo he argumentado anteriormente.

Ana Amuchástegui (2001), en su obra “Virginidad e iniciación sexual en México” aborda la relación entre subjetividad, sexualidad y experiencia, brindando un panorama de las construcciones discursivas que giran en torno a la sexualidad. Analiza también, los significados que los participantes atribuyen a la primera relación sexual y su postura frente a la virginidad. De acuerdo con esta autora, la virginidad está asociada con valores católicos-morales. Y así también que, las reglas morales que dominan los discursos y los saberes “subyugados” se relacionan con la tolerancia y ambigüedad, “no una simple obediencia o transgresión” (2001, p. 414). La ambigüedad, según afirma, sirve a los actores para evitar el conflicto entre la moral y sus prácticas sexuales, es decir, esta dinámica les

permite experimentar su sexualidad, sin tener que confrontar los valores morales de otros, ni reconocerlos, de manera que ambos sistemas de valores coexisten, sin llegar a la confrontación. Esta dinámica, da cabida a una libertad individual supeditada a normas morales que, son “moldeadas” o ignoradas por los actores para vivir la custodia de su sexualidad. Siguiendo esta lógica, la autora afirma que “la ambigüedad y el doble discurso han constituido estrategias de supervivencia eficientes respecto de los saberes subyugados” (2001, p.420), es decir, los jóvenes conocen el discurso moral, pero en la práctica lo desobedecen.

Esta evidencia permite, de acuerdo con Amuchástegui, cuestionarse acerca de la función de los códigos morales, ya que pareciera que existen para ser desobedecidos y, las reglas parecen estar dictadas para la transgresión. Entiendo, siguiendo las discusiones de Amuchástegui, que la sexualidad y la virginidad abrevan de la diferencia entre el imaginario de las mujeres y el de los hombres, como producto de la construcción de género. Mientras que, a los hombres se les motiva a la iniciación sexual temprana, a las mujeres se les proscriben el “confinamiento matrimonial”. A lo anterior, se agrega la inserción de discursos modernos del individualismo, que promueven la “elección” personal y la libertad sexual que, de acuerdo con Amuchástegui, emergen incluso con un nivel de autoridad igual que los discursos conservadores.

Este estudio me ayuda a entender la fuerza del discurso moral en los aprendizajes sobre el sexo y sexualidad y su operación al interior de la familia, como un espacio de silencio, que promueve la coexistencia de discursos, y con ello la posibilidad de prácticas disidentes, como lo mencionaban Martínez y Solís (2009).

También, Linares y Sologuren (2010) investigan el “significado de la virginidad y sus implicaciones sociales en la Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann de Tacna” en Perú. Las autoras afirman que la virginidad es un mandato exclusivo impuesto social y culturalmente a las mujeres, a diferencia de los hombres. Encuentran que este precepto se relaciona al machismo y la religión e identifican a las madres como principales vigilantes de tal condición, que también es vinculada con el ideal del matrimonio. Así mismo, hay que el valor de la virginidad persiste ya que no hay una muestra que le reste legitimidad y reconocimiento en el discurso, aunque en las prácticas las mujeres lo valoran pero no lo “cumplen” en congruencia con lo que afirma Amuchástegui (2001) existe resistencia y

desobediencia, por lo que persiste la ambigüedad y tolerancia de ambos discursos cuyas actuaciones se “contradicen”. Existe un vacío comunicacional respecto al tema de la virginidad y es percibido como un tabú.

Linares y Sologuren (2010) concluyen en que, la virginidad también es un constructo social ya que, es aprehendido en la socialización, como todas las conductas que yacen en nuestro repertorio de experiencias. También, se encuentra que este “valor” persiste, porque yace en los imaginarios marcado por el estereotipo genérico. Las autoras interpretan que esta realidad, muestra la condición de vida en una sociedad machista y, aunque pareciera que la ideología dominante prolifera vinculada a la religión, no se encuentra que los participantes se sirvan de expresiones de este tipo para fundamentar sus comentarios. Sobrevive la idea de que es una fortaleza de la mujer, preservar la virginidad, lo que deviene en discriminación hacia las mujeres, con juicios que cuestionan su dignidad e integridad como ser humano que, según las autoras priva a las personas -hombres o mujeres- de una vida plena de amor en las relaciones y el cuerpo, es decir, mina la forma en que se llevan a cabo las relaciones entre los seres humanos, siempre bajo la sombra de la virginidad como requisito moralizante. Y por último, se encontró que no existe un rechazo hacia la concepción de la virginidad. Cuestiones que habría que matizar a este contexto espacio temporal a partir de la voz de las mujeres mexicalenses que participan en mi estudio.

Por su parte, Serrano y Zarza (2013) trabajan el tema de “erotismo como consumo cultural que evidencia violencia simbólica” en Toluca. Explicando que, la sexualidad y el erotismo versan sobre “violencia simbólica”, ya que si partimos de aspecto corporales, las experiencias devienen diferentes para mujeres como hombres. Encuentran que, los jóvenes relacionan la sexualidad con el amor, la reproducción y el placer, pero son siempre ligados a cuestiones de moralidad, pecado y peligro, dominados por los estereotipos y las relaciones de poder.

Las autoras hablan al igual que Yrizar Rojas (2013), de la forma en que se constituye nuestra mirada, la forma en que se influencia la percepción de acuerdo al discurso general y dominante. En el tema del erotismo, las autoras refieren atentados contra la expresión, encuentran censura y satanización del cuerpo. Serrano y Zarza (2013) encuentran que, en la cultura occidental se exaltan los valores de las mujeres, entregadas a

los hijos, fieles al marido, a la pureza prenupcial, a su laboriosidad doméstica, resaltando “virtudes de lealtad, prudencia, castidad, sumisión, recato, abnegación, y espíritu de sacrificio” (2013, p. 104). De esta manera es como se polarizan las identidades, por ejemplo, la demoníaca y la virtuosa, y se vislumbra la mujer como mito, encerrada en estas dos posturas contrapuestas. Tal es la aberración que ha causado la sexualidad femenina y su peligro latente, que se ha atosigado con prejuicios, ascos y pudores, haciendo que se extrañe de su propio cuerpo, tras estas imposiciones y sojuzgaciones. Este estudio revela que, la planeación premeditada de la relación sexual por parte de las mujeres, es vista como “inmoral”, transformándose en “agentes pasivos que despiertan a la vida sexual gracias al hombre” (2013, p. 113), en tanto “anfitrión”, concededor y maestro de la intimidad, como lo explica Simone de Beauvoir (2012). Por lo que la iniciación sexual esta sobrecargada de la permanente relación de poder entre los géneros representado por el “sumiso” contrapuesto al “dominante”. Las autoras explican que esto, parece fundarse por el seguimiento y reproducción de ciertos preceptos culturales relacionados al ideal de virginidad que persisten en los imaginarios vigentes que devienen en violencia de género.

Estos argumentos esclarecen la forma y dirección de nuestro actuar como seres genéricos, por ello la importancia de conocer que las identidades están determinadas, visibilizando la construcción cultural que rige el orden social que, prohíbe y sanciona los cuerpos (Lamas, 2002). Al respecto de estas prohibiciones, se encontró que las mujeres no refieren acerca de su goce sexual, ni mencionan el orgasmo como parte buscada en la relación sexual, a diferencia del hombre. Las autoras también retoman a Amuchástegui, trayendo a colación sus conclusiones respecto del control de la sexualidad femenina, como la muestra máxima de la desigualdad de género vigente entre los entrevistados.

Por su parte, el argentino Rodríguez (2013) estudia “el cuerpo como campo de litigio religioso y político”. Discute el tema del uso del cuerpo, cruzándolo con el debate central de las concepciones de sexualidad, familia y pareja, respecto al fundamentalismo conservador (“neocon”), para el análisis del avance político en los lineamientos de la Ley de Educación Sexual Integral en escuelas y la ley del matrimonio igualitario, en Buenos Aires, Argentina. Esto trae a la mesa el debate de grupos en confrontación, como lo son los feministas (laicas-liberales) frente a los neoconservadores (religiosos-fundamentalistas), discursos que también es menester destacar y matizar en el contexto de Mexicali.

Rodríguez (2013) encuentra que, en su país se ha usado la estrategia política para legitimar ciertos ideales de orden conservador, ya que grupos religiosos se han insertado en la política y han incidido en las formas en que se aplica la ley, así como la enseñanza de la sexualidad en las escuelas. Encuentra que, la sexualidad es el cruce de las relaciones de poder disciplinario, en el sentido del “biopoder” de Foucault, legitimando sus mecanismos. También afirma que no hay nada que escape a la construcción de género, como la ideología. En este sentido la conducta sexual, se engendra en prohibiciones y prescripciones, cuyas consecuencias son una sexualidad vedada y reprimida para los sujetos a la ideología dominante patriarcal y religiosa, condiciones que considero, son absolutamente aplicables a un entorno como Mexicali.

Rodríguez (2013) evidencia la inserción en la esfera pública de ideas de origen divino, vertiendo la fe cristiana, el rechazo y estigmatización de ciertas prácticas, enarbolando la fuerza de la religión, de dios y lo divino, en resumen, naturalizando, el rechazo a prácticas como el aborto, la eutanasia, el divorcio, las relaciones homoeróticas, la prostitución y contracepción con la fuerza legítima de su posición de poder. El autor menciona que, Argentina enfrenta un problema de “ideologización de la constitución” pero, no solo eso, sino la implicación de prácticas educativas que rechazan conductas y comportamientos que claramente derivan de una moral cristiana, que condena la homosexualidad, es decir, según estos postulados, toda condición “antinatural”, operación que manipula las leyes para crear un estado sometido a una moral deseada que, permeé hasta la vida más íntima, la sexualidad de los individuos, esto, a través de programas creados que, en lugar de informar, advierten y en vez de prevenir, sojuzgan, en síntesis, oprimen la sexualidad de todo ser humano.

Martínez critica el manual “educación para el amor” escrito sobre le ideología dominantes, naturalizada, en tecnología de género basada en principios morales de la familia patriarcal destinada a la procreación, que defiende el pudor la virginidad y castidad, fundamentado en una perspectiva “naturalista”, cuya modelo es María, la mujer-madre que resalta legitimando los modelos de repartición del trabajo y el orden patriarcal. La reflexión que deja el autor, es que este orden ideológico opera a través del discurso específicamente religioso, detentando la defensa de la organización patriarcal de la existencia humana. Pero sobre todo, la discusión, es la visibilización de la “tecnología” que penetra en lo profundo

del ser, en el sentido foucaultiano, apoderándose de las convicciones de vida, dibujando el camino “correcto” de sexualidades, privando y censurando a su paso. Expone, la religión como perspectiva que monopoliza el discurso “legítimo” de sexualidad y género, promoviendo actitudes de rechazo y exclusión, intolerancia respecto a las decisiones del individuo con su propio cuerpo.

Este autor, me permite conocer el análisis profundo de la realidad social, que ocurre en países de América latina y aunque su estudio es de Argentina, considero que, este análisis crítico puede trasladarse a México, en cuanto que, la misma ideología impera el discurso y el poder de la religión operan en la consistencia de éstos que, con autoría legalizada o sin ella, siguen permeando en los discursos y actuaciones de los individuos como es el caso de la valoración vigente de la virginidad de la que hablan las autoras. Es decir, esto me permite inferir que en el terreno del sexo, hay un discurso de apariencia “homogénea” que se “vende” al pueblo latinoamericano, apuntalado por el poder y las instituciones “sincronizadas” para mantener un orden que respalda intereses más generales, implantados en toda una “tecnología” de control que, opera mediante la construcción de género, lugar para conducir sus intereses políticos, pactando una “cadena de opresión” que acompaña a la mujer condicionando su andar.

### **3.7 Un pasado de luchas femeninas en México: la percepción femenina del “ser mujer” y el presente mexicalense.**

Toda realidad social, tiene una historia que está detrás de los hechos que han marcado la “condición” de la mujer en *un devenir* y, así mismo, han abierto el camino para el entendimiento de la “sexualidad” que actualmente yace en los discursos *generales* y *particulares*. Las mujeres mexicanas han luchado y su esfuerzo ha logrado el triunfo de algunas batallas sociales, sin embargo, aún existe un arduo camino por atravesar para legitimar su existencia individual que la equipare a un “sujeto social”, “extirpado” de prejuicios y limitaciones. A continuación plasmo un breve “viaje” a través de la historia, que me permite “aterrizar” en México, para brindar un contexto de las luchas de las mujeres mexicanas en su inserción al “mundo de los hombres”, toda vez que se ejecuta una

ideología que ampara las actuaciones “naturalizadas” del sexo, como explicación única del destino social “femenino”.

Para ello, me sirvo del texto de la historiadora mexicana Gabriela Cano (2007) que, plasma en “Las mujeres en el México del siglo XX: una cronología mínima”, un recuento de las fechas coyunturales en el desarrollo e inserción de la mujer a la sociedad, en el trabajo por el reconocimiento y legitimidad de ellas como sujetos sociales partícipes en la dinámica económica, educativa, cultural del país. Muestra de que, la mujer se ha labrado en el exterior, visibilizándose en el “mundo social”, pero también, al interior de las conciencias individuales, prueba de ello es, la lucha activa por su crecimiento y desarrollo a lo largo de la historia.

Cano presenta una serie de eventos que si bien, están enmarcados en el centro del país, me brindan un panorama general y un recuento histórico de cada escalafón que la mujer mexicana ha emprendido en la búsqueda de su reconocimiento y la lucha por la paridad de género, para fines de esta tesis expongo los hechos que considero más relevantes en cuanto a la incidencia en el cambio del “destino femenino” (Beauvoir, 2012). Estos hechos coyunturales son el ingreso de mujeres en carreras profesionales, maestrías y doctorados, así como su adhesión a puestos de ministras, gobernadoras, es decir, puestos de alto mando antes propiedad exclusiva de los hombres, avances que sin duda hay ayudado a las mujeres a visibilizar su potencial de autonomía e inteligencia, antecedentes que en la actualidad, coadyuvan a posibilitar una actuación más segura, concienzuda y crítica de la realidad social, como el machismo y sexismo que habita en nuestra condición cultural, cuestiones necesarias de esclarecer en las experiencias de las mujeres mexicalenses que participan en mi estudio.

Un cambio trascendental ocurrido hace sesenta años aproximadamente, posibilita la inserción de los derechos de las mujeres a la discusión política, esto les permitió participar en “vacantes” antes monopolizadas (1952), esto ocurrió también en temas como el divorcio, violaciones, derechos laborales, el derecho al servicio de guarderías, atención a la maternidad. Pero sobre todo, destaco que en México existió una fuerte resistencia antes de lograr *el derecho de la mujer al voto* (1955), cuestiones fundamentales que, considero emprendieron el trabajo de “cimentación” del poder de “decisión” femenino, puntos básicos que fracturan la estructura que aunque, yace machista, se ha visibilizado la posibilidad de

custodiar las decisiones. Pero, cabría preguntarse si estas decisiones se forjan desde la individualidad femenina o siguen condicionadas al *papel de la mujer*, socialmente naturalizado.

También, destaco la apertura a la elaboración de obras artísticas, como pintura o música creada por mujeres mexicanas, sumado a la participación en motines y movimientos sociales (1968) ya que, como expliqué antes, la construcción de la sexualidad se sirve de todas las herramientas socioculturales que colaboran al entendimiento en donde el arte es un espacio sensible que posibilita una apertura a la reflexión, como lo evidencian algunas autoras contemporáneas<sup>25</sup> que promueven un pensamiento escindido de la feminidad tradicional, enarbolada por la ley social.

Así también, las protestas por la muerte de miles de mujeres a causa de abortos clandestinos (1971), a causa de la “proclamación” del estereotipo de la “madre virtuosa” que aún se promulga en los discursos de nuestra cultura local mexicalense, en el imperio vigente de una moral católica que constriñe particularmente a la sexualidad femenina. Éste contraste, permite comparar *el pasado* de México con el retraso que lleva (en tiempo y “forma”) *el presente* de Baja California, en su actual postura fundamentalista “pro-vida”<sup>26</sup>.

Esta “cronología mínima” muestra que aún después de conseguir el derecho al voto, la desigualdad *en la constitución*, era vigente aún después de quince años, después de los cuales, se “estrena” el debate sobre la igualdad de mujeres y hombres ante la ley, sumado a la defensa de la libre decisión de ésta sobre el número de hijos y la protección a la familia (1974).

Aunque, Cano (2007) establece que en México, desde 1996 se ha trabajado por la inserción de la perspectiva de género a políticas públicas, como respuesta a los compromisos de la conferencia de Beijín en el año 1995, destaco por lo menos en Baja California, estos planes<sup>27</sup> siguen fomentando la idea de la “esencia” femenina modelo del que es menester desvincular a “la mujer”.

---

<sup>25</sup> En esta tesis me sirvo de las reflexiones y críticas de la escritora y directora de cine francesa Virginie Despentes (2006), y también de la artista y escritora Betty Dodson (1989), que me ayudan a visibilizar “el otro lado de la opresión”, la reapropiación del discurso y su gusto por la fractura con el orden dominante, como lo son el feminismo pro-sexo y la feminidad viril, la no tradicional.

<sup>26</sup> Esto lo discuto más a profundidad en el siguiente apartado, del contexto de Mexicali, esto lo dice la abogada de “Paulina”, y también lo trae a colación “Lesly” en la entrevista individual que realicé.

<sup>27</sup> Esto, más adelante en el análisis del Plan de equidad de género 2009-2013.

El recuento de Cano (2007) retrata las acciones que ayudaron al encuentro con la lucha y crítica que continua, orientada a “la promesa” de una realidad más justa para las mujeres (Lamas, 2002). De este modo, inserto mi trabajo, coadyuvando a promover el pensamiento científico, pero también, denunciando la atención a un orden que favorezca el entendimiento de la “condición” (mítica) de la mujer, que la anteponga “construida”. Para ello, parto de la crítica a la construcción de la sexualidad femenina, subordinada al género y a la ideología heteropatriarcal, buscando revelar cómo se aprisiona a la mujer en los mandatos culturales “naturalizados” que, incluso en nuestros días sobreviven anclados a nuestras prácticas, pero, sobre todo en los discursos, aún en el supuesto advenimiento de ideas vinculadas con la libertad en los discursos “emergentes”.

Bajo esta luz, dedico un apartado a explorar la particularidad del contexto Mexicalense, para entender cómo actúa ésta estructura social en la concepción *legítima (da)* de “la mujer”, esto me ayuda a entender cómo el contexto “motiva” de forma manifiesta o implícita, a comprender y experimentar una sexualidad determinada por la “condición” de feminidad. Para lograr esto, el siguiente apartado lo divido en dos partes, primero, realizo “una mirada crítica al *pasado* del contexto mexicalense: dos casos que evidencian opresión de la sexualidad femenina”, en el que explico dos hechos particulares ocurridos en Mexicali, de dos chicas llamadas “Paulina” y “Lesly”, que si bien, son casos muy diferentes, ambas sufrieron las consecuencias derivadas de la ideología imperante que, permea en las instituciones de salud y en la jurisdicción misma.

Segundo, para reforzar estos argumentos me sirvo también de la lectura crítica del “Plan de equidad de género 2009-2013” que me ayuda a evidenciar la *visión actual* que promueve el Estado sobre el “ser mujer”, lo que me permite conectar todos los puntos coyunturales de las luchas por la equidad en México, enfrentada con los obstáculos impuestos por una ideología-moral institucionalizada.

### 3.8 Una mirada crítica al pasado de Mexicali: dos casos de opresión sexual femenina

*Mujeres no hagáis más esfuerzos. Se os ha enseñado que erais propiedad privada o pública: de un hombre o de todos. De una familia, de una tribu, de un estado, eventualmente republicano. Que tal era vuestro placer. Y que, sin sumisión a los derechos –de un hombre o de todos-, no conoceríais goce alguno. Que éste estaba, para vosotras, siempre unido al dolor, pero que tal era vuestra naturaleza. Hasta punto de que desobedecerla equivaldría a provocar vuestra desgracia.*  
(Irigaray, 2009, p. 152 y 153)

Esta cita de Irigaray me remite a dos casos ocurridos en Mexicali. El primero es el de Paulina; una niña de trece años que quedó embarazada a causa de una violación. El segundo, sucedió en la colonia en la que yo crecí. Una de mis “vecinas”, Lesly, aproximadamente de mi edad, estuvo encarcelada por “abortar”. Si bien este fue un caso público, en mi colonia fue un tema “muy sonado”; controversial y prejuiciado. Con estos casos reflexiono con Irigaray (2009) que, el cuerpo de las mujeres es de “dominio público” que, para *intervenirlo* el Estado tutela, impide y castiga la libre custodia del cuerpo femenino, condenado a su ideologización que además deviene en algunos casos, en penas “de cárcel”. Y partiendo de esta idea y para contextualizar mi análisis sobre la sexualidad femenina, presento a continuación un análisis sobre ambos casos. En estos, el “poder del discurso” actuó a nivel Estado, amputando en dos mujeres el “derecho a decidir” sobre su cuerpo. Aunque los casos presentan circunstancias distintas, comparten un mismo “dilema moral”: el del *aborto*. El “tema” esta empañado de juicios morales y religiosos que vedan las libres actuaciones de las mexicalenses, castigando su devenir con diversas consecuencias importantes.

De modo que, para vislumbrar el estado en el que se encuentra Mexicali Baja California, respecto al tema de sexualidad femenina, realicé una búsqueda archivos digitales para encontrar los casos transmitidos a través de los periódicos locales. Al adentrarme en los sitios señalados, me encontré con que el tema de la sexualidad es ampliamente omitido en las discusiones públicas así como en las noticias cotidianas. De modo que, para acotar la búsqueda referí específicamente, temáticas sobre, interrupción legal del embarazo (ILE) y virginidad, para las que encontré una sola nota que era de

alguna propuesta ignorada a favor de otorgar la custodia de su cuerpo a las mexicalenses (aprobación de la ILE).

Partiendo de este recorrido, expongo la condición de la mujer en la ciudad de Mexicali, que se haya inscrita en una tradición opresiva que materializa su ideología a través de sanciones morales emitidas desde un aparato jurídico que criminaliza a las mujeres, ejecutando la verticalidad continua de una historia de opresión, determinada por el sexo, es decir, por la posesión de vagina; anclada a construcciones que aureolan desigualdad, siempre que el orden y lo primigenio se desprenda del orden heteropatriarcal.

Me amparo en la crítica a la construcción de género para refutar estas discriminatorias prácticas sociales; ya que, como he discutido, históricamente la mujer ha sido sólo una “procreadora”. Incluso, ha sido reducida a su mayor cualidad falócrata: la “fertilidad”. Hablo de la posesión biológica de matriz que posibilita el engendramiento de toda mujer en edad fértil que, deviene expuesta ante las injusticias e inseguridad ante un aparato conservador-enjuiciador que despoja incluso de garantías individuales (González, 2010). Esto porque, cualquier mujer en edad reproductiva puede ser proclive al embarazo y así también, expuesta a la ocurrencia de un aborto espontáneo, quedando así “desnuda” ante acusaciones y juicios emitidos con todo el peso de la ley Estatal. Tal sojuzgación elevada a cánones legales ocurre en Mexicali tras la legalización del aborto en México que, tuvieron consecuencias en varios estados de la república que “se protegieron” para evitar la despenalización del aborto en sus regiones. Este es el caso de Baja California. Para ello, se realizaron reformas a la constitución Estatal, en 2008, específicamente al artículo siete, como muestra el decreto 175:

*El estado de Baja California acata plenamente y asegura a todos sus habitantes las garantías individuales y sociales consagradas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, así como los demás derechos que otorga esta constitución; de igual manera esta norma fundamental tutela el derecho a la vida, al sustentar que desde el momento en que un individuo es concebido, entra bajo la protección de la ley y se le reputa como nacido para todos los efectos legales correspondientes, hasta su muerte natural o no inducida (POEBC, p. 49).*

Esta leyenda, trae consigo todo un debate filosófico moral de lo que es el inicio de la vida humana. A este respecto, algunos autores señalan que es incorrecto homologar al “óvulo fecundado” con atributos de un sujeto de derechos (Valdés, citada en Galarza, 2013) y,

sumado a esto, la desatención hacia la mujer, como “poseedora” del producto, problemática que olvida que éste yace en el interior de “otro” cuerpo (el femenino) y su total dependencia respecto de éste. Por lo que siguiendo a los autores, arguyo que, no pueden engendrarse en el feto cualidades de sujeto-humano con derechos, mientras se atropella la protección básica de los derechos de otra persona, su derecho a decidir libremente y planear su proyecto de vida, sin intervención del Estado.

He afirmado que en Mexicali existe una historia de opresión de la sexualidad femenina. Considero que una evidencia de tal opresión es la inserción del aparato jurídico hasta las entrañas del cuerpo femenino, operando lo que Foucault llama “biopolítica” y también “biopoder” que, ejecuta a través de las instituciones, controlando la vida misma, por encima de la voluntad o la integridad de las propias mujeres, como lo retratan los dos casos que expongo a continuación. Un sistema moralista (religioso), es personificado tanto por ciudadanos comunes, pero especialmente, por figuras clave en la reproducción del orden heteropatriarcal entre los que colaboran algunos médicos y la entera jurisdicción mexicalense.

### **3.9 “Paulina”**

El primer caso ocurrió en 1999 y trata de una violación a una chica de 13 años, llamada Paulina, sucedida tras la irrupción de un hombre a la casa de ésta, cuya consecuencia devino en embarazo. Esta situación, provocó la lucha de Paulina y su familia, por el cumplimiento de su derecho a la interrupción legal del embarazo. Ya que, según lo estipulado en la ley, una razón legítima para el aborto legal es: que el embarazo sea producto de una violación, requiriendo solo la denuncia previa ante las autoridades. Sin embargo, este caso puso de manifiesto dos cuestiones: primero, el atropello e irrespeto hacia la afectada y segundo, hacia la propia legislación constitucional que pretende amparar los derechos humanos básicos. Empero, la cuestión reside en que, estas medidas se determinan por figuras dentro del aparato estatal que, operan inmiscuyendo una moral católica que, intervino todas las veces en este caso, para impedir el ejercicio “legal” de la interrupción del embarazo por parte de Paulina; una menor que a causa del retraso y manipulación del trámite legal, así como una atención médica empañada de juicios morales y religiosos, coadyuvaron en su conjunto a la violación de sus derechos, lo que devino en la culminación del embarazo; obligando a Paulina a dar a luz a sus 14 años de edad. Al

respecto Paulina afirmó: “Mi vida se cortó, fui una niña madre. Qué bueno que la mamá de Chespirito pudo decidir por ella misma (y tenerlo). A mí y a mi familia también nos hubiera gustado decidir” (La jornada, UNAM, 2007).

Al respecto, los medios declararon que, “diversas fuerzas” cooperaron para negarle su derecho a la interrupción legal del embarazo, todas ellas amparadas en justificaciones alejadas de toda ética médica y jurídica. La aplicación de estas leyes, difiere según el actor que las ejecuta, mismo que responde al contexto mexicalense, sostenido por una moral religiosa<sup>28</sup> imperante que, incluso gobierna a través de los jueces, magistrados y médicos; es decir: figuras claves en el tratamiento de estos casos que, en todo momento, en lugar de proteger el bienestar, la salud y la integridad de la mujer, ejercen control y operan estrategias que la despojan de todo sentido libertario, desde el poder de decisión sobre su propio cuerpo hasta inclusive, la privación de la libertad, como el caso de Lesly ocurrido en 2008.

### 3.10 “Lesly”<sup>29</sup>

Lesly era una joven que a los 19 años de edad experimentó un aborto espontáneo. Fue llevada al hospital y ahí, denunciada ante las autoridades. Esto, ante el reciente establecimiento jurídico de la prohibición del aborto, por la aprobación de las reformas a la constitución estatal que defendían la “protección de la vida desde la concepción”. Se le imputó la acusación de “homicidio en razón de parentesco”, por lo cual se le sentenció a 23 años de cárcel, de los cuales esperó dos años ocho meses para ser liberada. Logró salir tras la defensa y lucha de varios grupos de apoyo feministas, sumado al trabajo defensivo de su abogado. Este es su testimonio:

*acababa de cumplir 19 años, 19 años y me metieron al cerezo por homicidio calificado en razón de parentesco (voz baja). Durante tres años tuve en proceso una sentencia de 23 años en primer estancia, me sentenciaron a 23 años de prisión... y ya duraron como 2 años y cachito para sentenciarme, me sentenciaron ya que la primera estancia no se iba a “echar al saco”, el absolverme o dejarme libre por un, por un caso tan grave, eso no fue lo peor, lo peor fue que ¡me destrozaron públicamente! No, se habló de mi como si yo estuviera loca, como si esto como si el otro,*

---

<sup>28</sup> Esta moral religiosa se evidencia en todo el “caso Paulina” documentado en un cortometraje dirigido por “MariCarmen de Lara” que se puede consultar en estas ligas:

<https://www.youtube.com/watch?v=4RiDHG6W1V0>

[https://www.youtube.com/watch?v=8woLAlh\\_ync](https://www.youtube.com/watch?v=8woLAlh_ync)

<sup>29</sup> Realicé una entrevista a Lesly sobre su experiencia con la sexualidad, pero por cuestiones de tiempo no la incluyo en el análisis de esta investigación. La entrevista está compuesta de 50 páginas de transcripción. Considero pertinente utilizar los datos recabados para la publicación posterior de un artículo científico.

*¡muchas cosas se dijeron de mí, sin saber la realidad de un expediente! , sin decir ah no mira paso esto, después en, para en diciembre yo apele la sentencia que me dieron, yo apele la sentencia que me dieron y duraron 5 meses, hasta mayo fue la resolución, el 5 de mayo me resuelve la suprema corte de justicia, que en realidad las pruebas que yo había presentado eran acreditables de mi inocencia y que el ministerio publico jamás había hecho una investigación referente a lo que había pasado ellos simplemente acusaron pusieron el dedo encima de mí y dijeron ella hizo esto, esto y esto, pero nunca tuvieron con que sustentar lo que ellos decían entonces se me absolvió, y el 5 de mayo yo regrese a mi casa pero después de 3 años, a los 22 años cumpliendo los 22 años ya yo llegue a mi casa con mi hijo ya, lo deje 2 años- 6 meses por ahí 2 años 5 meses, y ya lo encontré de dee apunto de graduarse del kínder o sea ya, y hasta ahí pues mi adolescencia se puede decir que se cortó como por varios pedacitos así...*

Sin embargo, aún con la liberación de Lesly, queda un discurso misógino y criminalizante de una sociedad que, legisla bajo estos preceptos, vigila a la mujer bajo mandatos esenciales, ya no solo morales, si no “legítimos” e institucionalizados por la legislación “constitucional”, que advierte castigo legal. Estoy de acuerdo con Margarita Valdés en que, si existiera educación sexual efectiva, desde edad temprana, se construirían las medidas necesarias de prevención del embarazo; esto dentro del encuentro sexual voluntario, los casos de aborto disminuirían. Como también, disminuyen los abortos realizados en las zonas donde el acceso a estos servicios de salud proporciona el amparo de la legalidad.

Según Chávez citada en Galarza (2013), el aborto se convierte en un tema de salud pública en primera instancia, desde luego que abre el debate que antepone creencias religiosas, basadas en dogmas, como lo ejemplifica el caso de Paulina y también el de Lesly, ambos defendiendo la vida mientras que, se les arrebató la cualidad de sujetos. El género femenino está expuesto a los mandatos emitidos desde el poder, que esta carece y que determina las condiciones bajo las cuales se sojuzga, para el encauce de las normatividades patriarcales. Considero que las normas opresivas elevadas a cánones legales responden a una sociedad en la que este tipo de moral ha impregnado los discursos, incluso aun en los sujetos que no profesan ninguna religión (Scott, 2008) y (Amuchástegui, 2001).

Considero que el problema del aborto, simbólicamente, es procesado por la sociedad con los lentes de determinados “conceptos normativos” (Scott, 2008) que componen nuestro imaginario sobre el orden social. Desprendiéndose así el ideal de buena mujer-madre, contrapuesto con el de puta-sexualizada-erótica, que a su vez trae la “absolución” de

pecado del sexo al transpolar el sentido hacia una vida asexual, que personifica a la mujer fiel al bienestar de otros, aún antes que el propio; en síntesis la abnegación maternal. Esta situación versa sobre cuestiones ancladas a un discurso moralista, totalmente devoto del orden heteropatriarcal, vinculado a la religión, como ya lo he explicado en mi marco teórico. Hablo de que, se preserva el orden heteropatriarcal que acalla las voces de las mujeres que en estos casos han sido confinadas contra su voluntad, por un aparato jurídico y judicial que expide leyes que reflejan la dominación masculina (Bourdieu, 2000). Como lo evidencia el caso de Lesly:

*cuando a mí me sentenciaron, a 23 años hubo grupos de próvida y cosas así, decían que uno de los castigos que tenía que hacer era operarme, e sacarme la matriz que porque esto, que porque que porque mujer como yo, como se atrevían a tener hijos, bueno en fin, pródidas no, y luego había el otro lado por nosotros estamos de acuerdo, ultimadamente, se debería dejar abortar a las personas, porque si es, como pueden decir que crea un trauma psicológico, que más traumas que si la mamá quiere ser una mamá joven adelante pero si no lo quiere ser porque tiene un plan de vida, hay una etapa en la cual no... cada uno por su lado oprímia (movimientos con las manos, forzando para lados opuestos) para el lado contrario... La sociedad es opresora para cualquier lado porque la intención es buscar el ámbito negativo, buscarle lo negativo a lo que otros ven positivo, y positivo a lo que otros ven negativo, no pueden dejar una zona periferia en la que digan acepto lo que tú dices, pero no a lo mejor no lo comparto, lo acepto pero no lo comparto, no comparto mucho tu idea pero yo tengo esta idea pero está bien, tu no la aceptas pero, no hay problema si no lo compartes conmigo o algo así, el hecho es que si yo no acepto lo tuyo oprimo, lo otro, y si no acepto lo tuyo oprimo lo tuyo, si son opresores en el aspecto de que creen que sus ideas son e únicas, verdaderas, cuando pueda haber una periferia si ha de estar tratando de desvirtuar la otra, completamente opresora porque no permite... nunca vas a terminar complaciendo a todos, porque cada uno oprime para su lado...*

Cuando hablo de un discurso “legal”, hablo del reflejo, la instauración y aplicación de una “posición dominante y también la única posible”. Que, como manifiesta Lesly se concatena en definitiva a la religión, defendiendo la recuperación del papel “auténtico y tradicional de la mujer”, es decir, institucionalizando la esencia, los esencialismos, que es necesario combatir. Revisando las páginas en línea, me encontré con la reflexión de que aún que la constitución pretenda ser “laica”, la aplicación es hecha por sujetos por los cuales pasa el discurso imperante y ejecutan según lo aprendido e incuestionado, la norma de género, la desigualdad que genera y alimenta. Este orden expresamente es enseñado

como un dogma en “nuestras” instituciones públicas, mientras se avala la desigualdad; el privilegio de la belleza; la maternidad; el silencio; la discriminación; la cosificación del cuerpo para el otro; la etiqueta social de un producto mercantil; es decir, un modelo de feminidad que constriñe la evolución de la mujer; una subjetividad desligada de la sombra de sus mandatos.

Estos casos evidencian una realidad social en la que, *el poder* fortalece y es sostén de la condición de género así como de la opresión de la sexualidad femenina, fusionada con la tradición judeocristiana, que dirigen significantes a través de las relaciones sociales. Según Scott, el género entrelazado al poder se entiende como “el control diferencial sobre los recursos materiales o simbólicos y el acceso a ellos” (2008, p. 68). Es decir, el poder mantiene la regulación absoluta del acceso a posiciones sociales o prestigios que derivan en consecuencias de vida para los sujetos al orden y no primigenios; según Bourdieu el sexo social te coloca en un cerrado mosaico de oportunidades donde se te llama al orden y la ley social es la que reparte la realidad materializada en sus discursos y practicas posibles, en la que, la mujer se mantiene en control, excluida de beneficios, valorizaciones legitimadas por la legislación. De esta manera el “Estado” funge como la máxima autoridad (2008, p. 71) con políticas que, según Scott favorecen la natalidad; resaltan la importancia de la reproducción y la maternidad; volviendo a ideales antiguos reforzados a través de cada gobierno; en el entendido de que, una verdad absoluta -tradicional- será el destino a defender por estas políticas que “sirven para ratificar los nuevos regímenes” (2008, p. 73). Es decir, el pasado seguirá anclado “atemporal” a los discursos “verdaderos” que perviven, afianzados por medio de estos componentes, simbólicos, normativos, instituciones, la identidad subjetiva y el poder que, atraviesa todas y cada una de estas concepciones que, vacías de respeto por la diferencia (Lamas, 2002), promulgan desigualdad social, fosilizando el género como rector de este orden sexista de la realidad.

Este texto nutre el contexto de mi investigación, ya que, Mexicali atiende valores particulares apoyados en la fe católica y patriarcal. Y me propongo entender las formas en que las mujeres experimentan la sexualidad de forma opresiva, así como el sentido que le otorgan a la virginidad, como mandato dictado exclusivamente para ellas, derivado de los símbolos que alimentan el modelo de “ser mujer” tradicional y las relaciones sociales resultado de este juego de roles.

Como he explicado con estos dos casos, la crítica del género se amplifica a un discurso que opera a nivel estado, cuyo eje es la ideología y el poder, y ciertas reglas generales de organización social. Hago este recorrido para entender el terreno que pisa la mujer que puede potenciar o minar su desarrollo; o bien, su entendimiento de sí, constreñido o autónomo, en la mezcla entre el entorno y su subjetividad; como explican los autores. Por ello, a continuación dedico un espacio de mi tesis a explorar lo que el Estado ha propuesto para integrar una “perspectiva de género”, esto me ayuda a entender por completo el papel del Estado, como ente reproductor del discurso dominante, “naturalizado” heteropatriarcal, esto a la luz de mi tema de tesis que versa sobre la opresión de la sexualidad de la mujer mexicalense. Por lo que posteriormente, aprovecho para adentrarme en un plan gubernamental que evidencia la condición estructural en la que se mantiene el discurso social dominante en la ciudad Mexicali, ya que a pesar de la inserción paulatina de cambios y luchas femeninas positivas y propositivas sobre todo en el centro del país, en Mexicali la “condición” de las mujeres pervive.

### **3.11 El plan de equidad de género 2009-2013 del Estado de Baja California.**

Este documento versa sobre las medidas a implementar para incorporar “la perspectiva de género” a las instancias gubernamentales con el fin de trabajar en conjunto sobre estos preceptos. En este texto se refiere a la perspectiva de género, como una visión que es menester adoptar para erradicar cualquier tipo de discriminación hacia la mujer. En este entendido, al planearlo se enfoca a subtemas específicos como: 1. autonomía económica de las mujeres; 2. participación en la toma de decisiones; 3. violencia de género; 4. derechos humanos de las mujeres; 5. equidad de género; y 6. Fortalecimiento y desarrollo institucional con perspectiva de género.

El “Plan de equidad de género 2009-2013”, es una *iniciativa* para “encarar” la situación por la que se atraviesa, en cuanto al crecimiento de la mujer en diversos aspectos, entre ellos, los económicos, intelectuales, que incluyen separaciones de la pareja o bien, del núcleo familiar tradicional, modificaciones que implican la personificación de algunas mujeres como “jefas de familia”, estas son algunas causas que establece dicho plan como

puntos que propician el cambio. Sin embargo, considero que en este programa, está institucionalizando el papel histórico de la mujer, dedicada a la familia, a la no especialización laboral, es decir, la “naturalización” de la doble jornada en la obligatoriedad de las tareas domésticas, como “naturaleza” femenina.

La mujer sigue comprendida en aspectos fundamentales y esenciales como lo explico en mi tesis, la crianza, las tareas domésticas, la no preparación, el matrimonio. Papeles fundamentales que la han encasillado históricamente en una existencia ligada a los otros, y así, a su desconocimiento propio como individuo, como sujeto social, con agencia. Sin embargo, estos papeles que es menester desestructurar, están empañados por una visión “natural” de la “esencia” de “la mujer”, como lo engloba el mensaje transmitido por el antes gobernador del estado de Baja California: “La mujer es el eje natural de la vida social del país” (Osuna, 2008), mensaje que aparece como introducción al diseño del programa.

En cuanto la autonomía económica, este programa refiere emprender acciones para la creación de guarderías para el cuidado de los hijos, esto con alianza con maquiladoras. Este programa ignora la inserción del hombre en el cuidado de los hijos, responsabilizándola exclusivamente a ella y como apoyo, se considera el acceso a guarderías. También se propone la iniciativa de otorgar micro créditos a madres solteras. Lo que me remite a la concepción de la mujer construida bajo los mismos parámetros que le impiden un entendimiento diferente, y de ningún manera coadyuvan al escape de su condición que le restringe en su actuar y encararse como sujeto social.

Entiendo que, lo que refleja este programa, es una ideología instaurada, que invade incluso nuestra forma inconsciente de ver el mundo; de vernos a nosotras mismas en tanto mujeres. Me refiero a limitantes construidas que guían nuestras apreciaciones y concepciones de la realidad social. Por lo que, considero que esta forma de conceptualizar la perspectiva de género así planificada refuerza las mismas condiciones de existencia para la mujer. Por lo que considero que, el cambio tendría que ser ideológico, no subsanar los encauces rotos, sino legitimar una mirada crítica sobre el género y el sexo; un plan que trabaje y se esfuerce por trastocar la ideología que nos rige como sociedad y seres sexuados.

Considero que este plan institucionaliza la existencia histórica de la mujer “esencializada” o bien, naturalizada en su papel de madre, reproductora, legitimando dichas construcciones dotándoles de peso legal, avalado por el estado y su jurisdicción,

conformando un filtro que depura las actuaciones en un marco legal, cuya estructura dispone de una sola visión institucionalizada de la existencia –genérica-. En mi opinión, esta propuesta escapa al nivel de análisis crítico y deconstructivo, dista mucho de ser una planeación de algunas propuestas necesarias para avalar, legitimar e institucionalizar el reconocimiento e impulso de las mujeres en un viraje distinto del “ser mujer” que potencie su crecimiento y desarrollo que, legitime su existencia y poder como sujeto social autónomo, otra percepción de la realidad femenina.

Considero que, el entorno mexicalense requiere un cambio estructural, y encuentro que, este plan no trastoca ninguna fibra para incentivar un cambio de régimen que sigue dominando las reglas del juego sociosexual. Carente de novedad, en cuanto a prevenir y fomentar otra forma de visualizar la existencia de la mujer, esto como verdadera “jefa”, “viril” que trabaje por un buen sustento y una mejor preparación, una fuerza que le motive y no mine sus pasos. Porque, se proponen soluciones momentáneas que no atacan la causa del problema, que es lo que analizo en el trasfondo en mi tema de tesis, la construcción de género, traducida a mandatos directos que, para el caso femenino indican la no especialización, dependencia económica, elementos que coadyuva a afianzar a la mujer en su posición ordenada por la ideología dominante masculina.

Mi reflexión es, que el plan proyecta a la mujer como ente vacío; como un relleno de una idea patriarcal de un Estado también patriarcal que continúa legislando para sedimentar este destino en femenino. Afirmo que, es necesario difundir la conformación ideológica de la construcción heterosocial del “ser mujer” (y también del “ser hombre”), visibilizar las causas de su identidad como reflejo patriarcal, su histerización, servidumbre y agotamiento, ese “ser mujer” del discurso acotado, además naturalizado que, no le ha permitido conocer las herramientas necesarias para construir otra forma de vida, de convivencia, de concebirse a ella misma, autónoma, sin tutelaje parental, filial, médico, estatal, más que el de ella misma, como sujeto social, con agencia.

Considero que, ésta es una reflexión que tiene que ampliarse, con un cambio de conciencia en un nivel más profundo que trastoque la ideología dominante que ordena y condiciona nuestras vidas anteponiendo el sexo, como es la simple y llana propuesta de integrar en un sentido plano y cuantitativo; cierta “cuota” de mujeres en puestos “de decisión”, con el supuesto de que tal estrategia retrata la “equidad de género”. Según

Preciado (2011), en su propuesta de una sociedad “contrasexual”, las relaciones entre los géneros se fundan en la equivalencia mas no en la igualdad, en la reversibilidad de los papeles antes naturalizados, este tipo de perspectiva no podría devenir en relaciones de poder asimétricas y naturalizadas. Considero siguiendo a Preciado, que este es el sentido, en que hay que hablar del género y de la deconstrucción de “la mujer” legitimidad que otorgaría la inserción de esta visión al ámbito legal. Al igual que lo propone Marta Lamas (2002); en el resalte de la diferencia, que busque relaciones entre las personas basadas en el respeto, aparte privilegios y desventajas, establezca relaciones basadas en la horizontalidad.

Pienso que es a través de la educación y socialización, que las orientaciones “tradicionales” se trazan caminos para la mujer, en donde ser mujer significa tener limitantes, como afirma una de mis informantes: *“a veces pienso que si hubiera sido hombre todo sería más fácil”* (Edith, 30 años); en el desarrollo personal de la autonomía; en la toma de decisiones; en el crecimiento personal y profesional; incluso en la sexualidad, símbolo de vulnerabilidad y acceso directo al secuestro de la identidad femenina. La sexualidad es una ideología que representa la espina dorsal de la construcción del ser mujer, anclada a los mandatos y virtudes culturales heteropatriarcales, foco de mi investigación.

Después de reflexionar sobre las posturas que sostiene la estructura ideológica estatal en Mexicali, a continuación me aboco a detallar la sesión del grupo de discusión y a presentar a mis informantes, para después tejer el conocimiento sobre la teoría; el contexto y los casos particulares que expongan mis informantes a partir de las preguntas realizadas en el grupo de discusión; cuyas respuestas son tomadas de un discurso sociocultural más amplio; empero, nunca de efectos homogéneos en atravesar por las subjetividades femeninas, que analizaré más adelante.

### **3.12 La sesión del grupo de discusión y sus informantes**

La sesión del grupo de discusión se llevó el sábado 22 de febrero del 2014. Inició a las 2:00 p.m., en la sala de la Maestría en Estudios Socioculturales del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la UABC. Este lugar fue elegido por qué cuenta con

todo el equipo necesario para la video grabación que se solicitó con anticipación a la dirección del Instituto; al igual que se solicitó apoyo técnico para la grabación profesional de la sesión, se obtuvo el apoyo adecuado y también se facilitaron los recursos para su montaje. Se realizó en una sala equipada con sillas, mesas, un ambiente sobrio, cocineta y cafetera, baño cerca, para la comodidad de las participantes. Comento que yo me encargué de ofrecerles galletas y jugo a mis invitadas. En la bienvenida, les pedí que se sintieran cómodas de decir lo que quisieran, siempre y cuando respetaran los comentarios de las demás, siempre diferentes.

Solicité a las participantes su asistencia en el mencionado lugar el día sábado, a la 1:00pm. Este día fue elegido para no intervenir en las ocupaciones de las informantes y también para disponer del espacio y gozar de privacidad. Las asistentes llegaron según el horario acordado, excepto un par de amigas que asistirían juntas a la reunión, quienes cancelaron un día antes por la noche ya que una de ellas deparó en que era mucho tiempo de sesión y argumentó que su hija pequeña (aprox. De cinco años) no resistiría tal duración.

Dos de mis invitadas (Lesly y Pamela) no asistieron a la reunión, y la espera de estas informantes fue el motivo de retraso para el inicio de la discusión, de manera que esperamos una hora para que ambas llegaran. Pamela se comunicó y explicó que se había quedado sin gasolina de modo que me dispuse a esperar, hasta que una de las integrantes, Yadira, me comentó su prisa en iniciar ya que teníamos una hora de retraso, por lo que iniciamos el grupo de discusión en ausencia de dos informantes. Lesly simplemente faltó a la cita (sin previo aviso) y Pamela llegó pero no entró en las instalaciones. Ya había dado inicio a la sesión cuando intentó marcarme por teléfono. No respondí; la sesión había comenzado.

Estos fueron algunas eventualidades que sucedieron, de manera que asistieron sólo cuatro mujeres, dos de ellas Laura y Yadira llegaron en su automóvil, por su parte, Nora y Marisela llegaron a la cita por medio de la ayuda de un familiar, que fungió como chofer para que ellas pudieran llegar a la cita planeada, ya que no contaban con transporte para asistir, pero si querían hacerlo, de modo que pedí apoyo a un familiar para que llevara a la reunión a estas dos participantes que, de igual forma las recogió al final de la sesión y las llevó a su destino.

Ante la falta de algunas de mis informantes, decidí invitar a participar en la discusión a la chica que venía a videograbar la cesión, invitación que aceptó con entusiasmo, por lo que de esta manera se completó un grupo de 5 mujeres; el número mínimo de participantes para la discusión, según Ibáñez (1979), un relator y la “prescriptora”. Considero que la presencia del relator no causó conflicto en las informantes para el abordaje de la discusión, ya que previamente fue notificada su asistencia, para la observación y la toma de notas, además que el retraso de la sesión, permitió crear empatía.

Invité a catorce mujeres de distintas edades; de éstas, sólo ocho aceptaron asistir. Finalmente cuatro de ellas asistieron de manera planificada y puntual; sin olvidar que la buena disposición de Alicia (asistente de grabación) fue indispensable para completar un total de cinco mujeres a participar en la discusión. En general fue complicado acceder a las informantes. Hice contacto con ellas vía telefónica a excepción de una de ellas con la que sostuve una conversación cara a cara. En un principio se mostraban motivadas e incluso comprometidas; sin embargo, al final desistieron; incluso algunas sin previo aviso, otras desde el inicio de la invitación mostraron negación total de participar en la reunión. El motivo fue la vergüenza al hablar del tema en presencia de más personas. Esto me lleva a reflexionar sobre las resistencias por parte de las mujeres a enfrentarse al tema de su sexualidad, tan cargada de significados, tabuados; un terreno que considero todavía regulado por la censura (Foucault, 1998).

Aclaro que, las informantes fueron seleccionadas prescindiendo del criterio de la edad como factor determinante de su discurso o actuación, más bien se intentó buscar diferentes posturas ideológicas (Ibáñez, 1979), que pudieran traer a colación aquellos discursos detrás de esas construcciones, como he dicho, un discurso que atraviesa por todos *nosotros*, en tanto seres sociales y culturales. El único criterio que seguí para la selección de informantes es que hubieran experimentado su sexualidad de forma opresiva. Para resguardar la confidencialidad de mis informantes, me refiero a ellas con seudónimos. A continuación explico rasgos característicos que identifiqué en cada una, así como algunos datos que pueden ayudar a comprender el contexto singular que las envuelve y distingue y, también resumo algunos posicionamientos en su participación:

La informante 1, Laura tiene 47 años. Se dedica a las labores del hogar, aunque también trabaja en casa realizando diversas actividades como: vestidos, invitaciones, venta

de zapatos, entre otros. Tiene 27 años de casada, en su presentación afirmó dedicarse en síntesis al cuidado de “chamacos”; aunque también explica en un tono peyorativo, su trabajo remunerado, y se refiere en diminutivo a sus ingresos al decir que realiza acciones “para tener su dinerito”. Tiene tres hijos, destaco que el mayor de ellos enfermero, por lo que aparentemente influye en cierta medida en la postura que Laura adopta; como algunos datos respecto a la salud y puede hacer proclive una postura más abierta respecto a la sexualidad. Su hija mediana es joven y estudia la universidad. Su último hijo estudia en nivel secundaria. Laura, en su discurso se hace notar por que representa el papel de la madre-esposa (Lagarde, 2005). Ella destaca en su participación reflexiones profundas a cerca de la sexualidad en su vida personal y durante la plática en grupo descubre la condición de la mujer en cuanto a su escisión de la “libertad” y las condicionantes que determinan su actuar, afirma “no somos de nuestro pensar tampoco”. A Laura la contacté porque es muy crítica de las imposiciones y gusta de hablar libremente. Su condición socioeconómica es estable, pertenece a la clase media; ella y su esposo se hacen cargo de los gastos en el hogar.

La informante 2, Yadira tiene 28 años. Es profesionista, estudió la carrera de comunicación; actualmente estudia una segunda carrera que no especificó, pero si destacó su estado civil. Mencionó que hace un año se casó por la iglesia; aún no tiene hijos, y aunque tiene poco tiempo de casada, reconoce la desventaja de la mujer en cuanto al mayor número de responsabilidades en el hogar. Ella se caracterizó por su participación activa en la discusión, tiene una capacidad crítica de la cultura y la historia que nos determina. Sin embargo, aún con un discurso consistente y bien argumentado, ella fue la primera en defender la virginidad como una “virtud”; a pesar de que a lo largo de la discusión se posicionó del lado del discurso emergente, heterodoxo que destacaba en sus argumentos. Ella mantiene una vida social activa al exterior del hogar, sale constantemente a divertirse con sus amigos; la mayoría *gays*. Aclaro que, aunque mi contacto principal fue Yadira, me interesó mucho invitar también a su hermana mayor, devota de la moral cristiana, la cual se mostró interesada cuando fui personalmente a explicarle en qué consistía mi proyecto, sin embargo, aunque ya se había comprometido en asistir, canceló su asistencia para asistir a un congreso cristiano, por lo que me mandó un mensaje a mi celular que decía que le daba prioridad a las cosas de dios. La condición económica de Yadira es estable, “acomodada”,

en la actualidad no trabaja, porque se dedica a la escuela, aunque antes trabajaba como maestra de preparatoria en programas gubernamentales.

La informante 3, Marisela, tiene 27 años. Desde hace 12 años está casada, se dedica al hogar y al cuidado de sus tres hijos pequeños. Tiene un varón (el mayor) y dos niñas (de nivel primaria y preescolar). Esta participante, se mostró reservada y ansiosa durante la discusión. Su experiencia contrasta con la de Yadira que, con edades similares, atienden un contexto totalmente diferente, incluso en su experiencia con la sexualidad, aunque coinciden en su valoración de la virginidad. Marisela otorga gran valor a las cualidades que se atribuyen a la mujer, como constructo genérico, virtudes “naturalizadas” como: el sacrificio; la abnegación; la entrega total a su familia, principalmente a sus hijos; es muy reservada y le cuesta trabajo hablar de sexo, en varias ocasiones ríe nerviosa. Ella se mostró empática con Laura, por el papel que desempeñan al interior del hogar en el cuidado de “los otros”. Su nivel socioeconómico es bajo, comparte su necesidad económica pero afirma su papel como madre antes que proveedora.

La informante 4, Nora tiene 20 años. Estudia la carrera de psicología; es lesbiana y vive en la casa de la madre; cuenta que sus padres están separados. Ella es consistente en su discurso liberal, pro-sexo, es la única participante que en su discurso, se desliga de algunos valores patriarcales, su presencia y los temas que trajo a discusión, son muy importantes para la discusión y reflexión del grupo, como el hecho que se enunciara lesbiana ante el grupo. Ella estuvo muy interesada en participar y se enteró cuando uno de mis contactos primarios realizaba la invitación a una de sus compañeras del grupo, en la Universidad Vizcaya de las Américas; una chica virgen que se negó tajantemente a participar en el grupo de discusión, sin embargo esto sirvió para que Nora se enterara de la existencia de mi investigación y se uniera con entusiasmo y compromiso a colaborar en el grupo.

La informante 5, Alicia es estudiante de comunicación, tiene 22 años. Actualmente realiza su servicio social en la universidad en un área dedicada a los medios audiovisuales. Tiene novio y vive con sus padres; es la única hija- mujer en una familia de mayoría de varones. Ella se muestra muy reflexiva durante la discusión y encuentra en la actualidad un momento de transición, para dar cabida a nuevos escenarios para la mujer. Aunque también, imagina el retroceso del tiempo para la “recuperación” imaginaria de la virginidad que, valora en su persona, pero destaca su caducidad en el entorno.

Para dar inicio a la discusión, les agradecí su asistencia y puntualidad, ofrecí disculpas por la larga espera, recordándoles el propósito de la investigación y de la importancia de cada uno de sus pensamientos. Expliqué el objeto de investigación brevemente y les proporcioné papeletas para que escribieran sus nombres y coloqué hojas blancas con algunas plumas para que escribieran si era necesario. La hora de retraso sirvió para entrar en calor y romper el hielo entre nosotras, ya que todas estuvimos a la espera todos juntos, las cinco informantes, mi compañero y yo. Bromearon sobre los *muffins* y galletas comentando que tales bocadillos les iban a engordar, chiste que compartí con ellas empáticamente al igual que mi compañero participaba de los chistes y bromas. Se habló incluso de nombres extraños y de una nueva ley que se aprobó que impide poner nombre “extraños” en los nuevos registros, tema que causó controversia y asombro de algunas de las participantes. De forma general expongo que, durante la sesión todas se mostraron reflexivas, aunque algunas incómodas ante ciertos temas. Considero que, en general expresaron sus puntos de vista, mostrando respeto hacia los comentarios divergentes de las participantes.

A continuación, plasmo las preguntas creadas para motivar la discusión en el grupo, formuladas en tres órdenes, de apertura, introductorias, claves y finales, las primeras adentran en el tema, para continuar con la inducción al tema de la sexualidad y después de lleno a la virginidad, para poder sentar las bases de la discusión y desarrollar los diálogos, traducidos en ideologías, y evidenciar el esfuerzo del consenso para al final cerrar con una reflexión abrigada por la plática que promovió la crítica y la reflexión en todo momento.

#### PREGUNTAS DE APERTURA:

1. ¿Qué es lo primero que se les viene a la mente cuando piensan en sexualidad femenina?
2. ¿Cuáles son los principales retos que enfrentan las mujeres?
3. ¿Qué piensan de la libertad que tienen las mujeres en la actualidad?

#### PREGUNTAS INTRODUCTORIAS:

4. ¿Actualmente existe libertad para hablar de sexualidad?
5. ¿A ustedes les parece que la mujer se ha liberado en el plano sexual?

#### PREGUNTAS CLAVE:

6. ¿Ustedes creen que ser virgen sigue siendo importante?
7. ¿La familia (padres y hermanos) deben decidir con quiénes podemos tener relaciones sexuales?
8. ¿Deben resguardar nuestra virginidad?
9. ¿Qué opinan de las mujeres que tienen sexo antes del matrimonio?

**PREGUNTAS FINALES:**

10. ¿Están de acuerdo en que las mujeres tomen sus propias decisiones?
11. ¿Qué reflexión les permite la discusión que hemos tenido?

## PARTE IV

Interpretación: sexualidad y virginidad

#### **Capítulo IV. Sexualidad femenina: ¿concepción heterogénea?**

La realidad de la que hablaron mis informantes manifiesta un fuerte vínculo con el discurso hegemónico, respecto a la construcción de la mujer “posible”. Reflexiono esto, porque a pesar de los nuevos discursos, entre ellos los científicos que, hablan sobre los cambios que atraviesa la realidad actual y así también, la caducidad de algunos mandatos femeninos. Aunque en el grupo de discusión, se mencionó el factor del “cambio”, en Mexicali existen otras condiciones estructurales que, como he mencionado, dificultan el crecimiento del *sentido libertario* por parte de las mujeres, que persiste atendiendo una “estructura estructurante” (Bourdieu, 2000) que condiciona las miradas hacia otros horizontes, que permitan el desligue total de la desigualdad.

Establecí la siguiente interrogante: ¿Cuándo la sexualidad femenina se experimenta de forma opresiva? y a manera de hipótesis arguyo que, la sexualidad femenina se experimenta de manera opresiva, cuando la mujer se da cuenta de la obligatoriedad que prescribe el vivir bajo la sombra de sus mandatos. En resumen, afirmo que la sexualidad es conflictiva en tanto que, es mediada por la opresión que, atraviesa históricamente la experiencia de la mujer con su sexualidad. Mi objetivo general es identificar y analizar las formas en que se experimenta opresión de la sexualidad femenina en Mexicali. Y mi objetivo específico es analizar el valor que las mujeres mexicalenses otorgan a la virginidad.

Inicié el grupo de discusión dándoles la bienvenida agradeciendo su asistencia y también disculpando la demora, por la espera de algunas integrantes del grupo, les recordé de lo que trataba mi investigación y la importancia de sus testimonios para mi trabajo de tesis, pidiéndoles respeto para las diferentes opiniones y posturas a expresarse en la discusión. Para iniciar con la producción de datos empíricos les solicité se presentaran y después de ello, decir lo primero que se viniera a su mente al pensar en “sexualidad femenina”. Las respuestas se acotaron a lo que indica nuestra sociedad como el “sexo social”, el género. La mujer entiende su sexualidad a través de este “sexo social” que posibilita una coherencia y tierra firme donde pisar. El género como invención primera de organización en sociedad haya su finca primera en el sexo (pene/vagina) como significante simbólico del ser hombre o ser mujer, cuyo destino social es demarcado la cultura (Lamas, 2002).

Pensar en la sexualidad femenina remitió a la mayoría de las mujeres del grupo a evocar las raíces del sexo como “sello social” (Lamas, 2002); cada una con distintos matices. Uno de éstos matices es la sexualidad posible sólo a través del “saco del género” (Lamas, 2002), es decir, un lugar social que es otorgado por el ordenamiento “genital” de la sociedad, forma “legítima” de comprenderse como sujeto *sexual*, hablamos de una sexualidad femenina construida en contraposición con la masculina, como lo dice Alicia (22 años): “*la palabra sexualidad es algo que creo que nos diferencia dentro de lo que es ser un hombre y lo que es ser una mujer no, entonces es más básicamente eso que nos diferencia de un hombre...*”.

Aunque antes del nacimiento la sociedad ya nos ha imputado “el sexo social” (Preciado, 2011), la sexualidad también incluye nuestra propia autoidentificación y orientación sexual,<sup>30</sup> aunada a la forma subjetiva en la que nos adaptamos a los condicionantes sociales (Giddens, 1998); en este sentido se inscribe en la discusión el testimonio de Nora (20 años), que evita acotar *su sexualidad* a la definición conjunta a la “feminidad tradicional”, prefiriendo destacar una sexualidad compuesta por una aureola de cualidades de *persona* antes que “mujer”, *aquí su testimonio: “lo que es la sexualidad de cada persona porque de ahí viene como vas aprendiendo la vida, como llevas tus experiencias vividas de ahí viene todo” (Nora, 20 años)*. Entiendo que esta frase habla acerca de la sexualidad como constructo que reclama -sin decirlo-, la forma en que socialmente se constriñen las sexualidades; manifiesta la posibilidad de recobrar a “la persona”, *antes que al género* y retrata cambios importantes en la forma de vivir y concebir la sexualidad para ésta mujer, subjetiva y subversiva, una sexualidad expuesta al cambio, de potencial “plástico” (Giddens, 1998), en este punto se pone de manifiesto, ciertos “aires” de “contrasexualidad” (Preciado, 2011).

Otra frase destaca trayendo a colación un sentido de reapropiación del cuerpo femenino, se orienta al develamiento sexual propio, como lo afirma Yadira (28 años): “*sexualidad femenina, yo creo más que nada es conocer nuestro cuerpo*”. Pareciera que éste testimonio evidencia “un saber” de la sexualidad femenina, vinculada a la construcción,

---

<sup>30</sup> Este testimonio retoma la posición de persona, antes que el “saco del género”, cuestión que versa sobre otro sentido alterno al social tradicional, desde este primer punto, Nora denota se escisión de la norma del discurso, esto incluso, antes de enunciarse lesbiana ante el grupo. Es decir, su propia experiencia como lesbiana le provee una visión más amplia de la realidad, no precisamente acotada al género tradicional obligatorio. Ella vive una sexualidad subversiva al orden heteropatriarcal dominante y en este sentido inscribe sus testimonios.

por lo menos en el plano del discurso, de un “sexo para uno” como explica Betty Dodson (1989), lo que en un primer momento, permite inferir ciertos cambios en la forma en que *es posible* concebirse en la actualidad la sexualidad femenina, cuestiones que históricamente le han sido “amputadas” por la cultura (Dodson, 1989), (Lerer, 1995).

Las respuestas restantes respecto a la sexualidad femenina, dan información más especializada derivada del género; refieren dos formas distintas de concebir un mismo discurso. Una de ellas, se acota a la imagen *tradicional de la mujer y el sexo (tabú)*, mientras que la otra, *muestra resistencia* ante el lugar que le dicta su “sexualidad sexualizada” (Bourdieu, 2000) que por lo menos en un plano discursivo, la defiende como primigenia anteponiéndola al mandato de “servidumbre sexual nocturna” para “el otro”, derivada del discurso dominante, que atiende el edificio de “la feminidad patriarcal” criticado por Lagarde (2005), así refuta Laura (47 años) su sexualidad patriarcal: “*que pienso de sexualidad, que me quiero mucho, [Risas de Nora, las demás serias], eso es, me quiero mucho yo, porque no nomás el sexo, si la sexualidad hay el hombre, no, no, primero soy yo y mi cuerpo y este, primero soy yo...*”. Desde la perspectiva construccionista, se ha esclarecido que la forma en que se construye la sexualidad femenina está predeterminada por su condición de complementariedad que entreteje la feminidad a partir de su “*opuesto*”, postulados culturales que sobre todo, promueven el desconocimiento de la mujer de su sexualidad y su sexo (Lerer, 1995), (Dodson, 1989).

Bajo esta luz, se inserta el último testimonio a cerca de la sexualidad femenina que, denota el aprendizaje del dúo *sexo = tabú*, como lo expresa Marta (27 años): “*siento que el sexo es como, como te diré, pues como el sexo pa mi es, algo muy... como un respeto, como... si pues pa mí es un respeto. Pa mí*”. Este testimonio evidencia el aprendizaje social del sexo como algo oscuro, como lo explica Foucault (1998) el tema escabroso del sexo indica censura e incluso mutismo, al que son confinadas las palabras sujetas al orden que acalla, alertando señal de peligrosidad que inspira veneración e incluso miedo (Arancibia, 2002), que como planteo esto es especialmente bajo la “lectura” femenina.

En las concepciones respecto a la “sexualidad femenina” resumo que, existen varios matices que proveen nuevos discursos para evidenciar los cambios que se están gestando en nuestra sociedad mexicalense, que si bien, el discurso del género es una ideología bastante arraigada, sólo una de ellas (Alicia, 22 años) lo trajo a colación como ordenador social de

una sexualidad diferenciada del otro. Mientras que Laura (47 años), *refuta* la posición que le otorga el orden dominante reivindicándose en un plano del discurso. A su vez, Marta (27 años) retrata el “tabú del sexo” exacerbado por su condición de feminidad, mientras que las informantes restantes (Yadira, 28 años y Nora, 20 años) se escinden de lo tradicional, instalando las “palabras primeras” de un nuevo discurso sobre la sexualidad femenina, mientras que Nora (20 años) argumenta a favor de la persona, Yadira “denuncia” un saber sobre *su cuerpo*, cuestiones que se abren paso, visibilizándose posibles aún en la tradición histórica “naturalizante” opresiva de Mexicali. Ellas emprenden nuevos discursos, incluso refutando a los “rectores” socioculturales que aparecen bien cimentados en “el sexo” como portador del “orden hetero-social” (Ziga, 2006). Aunque, en ésta primer parte predominan “los cambios”, es necesario continuar con el análisis para desentrañar el fondo de los testimonios que siguen contrastando e informando ciertos cambios que coexisten junto a los obstáculos que, en ocasiones logran estancarse antes que conseguir desestabilizar el orden dominante.

En este apartado también se habló de un discurso dominante que yace enraizado en lo social y cultural, por ello es necesario sentar las bases de los ejes que ordenan nuestra sociedad. En este sentido, se inscribe la propuesta de Beatriz Preciado (2011) que afirma a la sexualidad como ideología que se finca a un orden histórico que es una invención que se jacta de realidades inmutables amparadas en la “fotografía” arbitraria de los genitales femeninos y masculinos dicotómicos. Esta lógica se desprende de una ideología más amplia que domina las actuaciones sociales más simples, así como los discursos que giran en el imaginario social respecto al sexo, esta ideología está enraizada a la heteronormatividad del sexo, vinculada inmediatamente con una sexualidad reproductora, posibilitada sólo con los órganos sexuales dadores de esperma y óvulos para la fecundación, concepciones que son fruto de preceptos de origen religioso (Barrig, 1979), (Beauvoir, 2012).

Sin embargo, este orden atiende un dominio de unos individuos sobre otros, un imperio vigente de la “dominación masculina” (Bourdieu, 2000), que ha consignado repertorios, que se derivan de una organización patriarcal de la vida, bajo un modelo normativo de “ser mujer”, pero también del “ser hombre” (Despentes, 2006), de la repartición de cualidades de género, (a) sexuadas para la feminidad (Barrig, 1979), que deviene en problemáticas como la “naturalización” de los mandatos de la ideología

dominante que, a su vez, instauró la “verdad sobre el sexo” anidada entre las piernas, delimitando así, los destinos de los sujetos a tal condición del deber ser, acorde al sexo. (Beauvoir, 2012), (Bourdieu, 2012), (Lagarde, 2005). Bajo esta rúbrica, se inscriben los retos de las mujeres empañados por el género.

#### 4.1 Los retos actuales de las mujeres

En el apartado introductorio de mi guía de entrevista, pregunté acerca de los retos a los que se enfrentan las mujeres en la actualidad y las respuestas las dividí en dos grupos: 1). El tema vigente del sexismo en el trabajo y 2). Las tareas femeninas de la atención del hogar y de los hijos en la que incluyo la “doble jornada”; la lucha por acotarse a su papel “obligatorio” de mujer; la “prótesis cultural” (Preciado, 2011). Éste es el comentario de Alicia (22 años) respecto al sexismo:

*discriminación a veces y lo relaciono mucho con lo que es el machismo, de que todavía este no, no se a este a veces en muchas partes todavía no se le da ese respeto, de lo que una mujer debe de tener como como aunque seas hombre o mujer tu trabajo es lo mismo no, o a veces hay.. Bueno en mi caso mucho como, como no sé si es discrimina.. no es discriminación, pero mucho a veces acoso así o muchas de las cosas que tú haces piensas que te las ganas piensas que te las ganas porque por tu cuerpo, o porque eres de cierta manera no, entonces nunca se le ve como una mujer como que es inteligente, ... esa discriminación que todavía hay eh pero que ya no se hace ver tanto como antes, porque se sabe qué pues está mal (Alicia, 22 años)*

Tal como lo dice Alicia, actualmente existe el conocimiento del sexismo como “negativo” (Lamas, 2002) empero, existen todavía problemáticas por atender en cuanto a la construcción de la “mujer” como “categoría” diferenciada, ya que aún existen discursos misóginos que se jactan de su poder para depositar en *ella* un sentido “cosificador”, como cuerpo sexual, siempre “abordable sexualmente” (Despentes, 2006). Creo que la prevalencia del acoso femenino se debe, a la concepción de la mujer cargada de una existencia contenida en sexualidad pura (patriarcal), pero además, también, es la causa de las cualidades complementarias en las que se socializa a las niñas respecto a una feminidad subyugada a lo masculino (primario), “cualidades” como la docilidad, sumisión, de no agresión al varón, de acallamiento; la imposibilidad de adoptar una postura viril, fuerte, potente, por ser “virtudes” propias de la masculinidad; estereotipos que devienen en

problemas graves como es el caso de violación femenina, como lo critica Virginie Despentes (2006).

En este sentido, me apoyo en la crítica que emite Despentes (2006) al reclamar a la sociedad y a la cultura, la forma de educación y domesticación especializada que provee y promueve una vulnerabilidad de pensamiento que metafóricamente “amarra las manos” ante tal forma de violencia. Según, Despentes (2006) la sociedad “infantiliza” a las mujeres dotándolas de “cualidades” que producen su exposición a las condiciones sociales desventajosas que, incluso, son “autoaplicadas” por las propias mujeres, cooperando a reproducir “violencia simbólica”, como seres socializados o bien “habituados” por el género, una aceptación “naturalizada” de tal condición de existencia (Bourdieu, 2000). Considero que, las mujeres nos autoaplicamos “violencia simbólica” cuando cooperamos para nuestra propia recolocación en “nuestra” posición, reducida, invisibilizada, teñida por el género y el sexismo.

Además, de evidenciar el discurso sociocultural complementario de la construcción de la mujer, contrapuesta al varón, en esta discusión, también se dejó ver la “obligatoriedad” de la crianza, como un mandato más “naturalizado” para la sexualidad femenina que, aun en condiciones económicas adversas, “el reto” persiste en la personificación la feminidad tradicional a través del papel de la “madresposa” (Lagarde, 2005), pese a las circunstancias desventajosas:

*a veces si me gustaría ser comoo como dicen hay mujeres que trabajan tienen a sus hijos y todo eso y a mí se me da que a mí no me gusta el trabajo a mí no me gusta irme a trabajar, no es que no lo necesite si lo necesito pero a mí mi reto es como estar con mis hijos, con mis hijos, tenerlos a ellos cuidarlas a la niña porque más a los hombres también, pero las niñas somos más ps como siempre como dicen las mujeres corremos más peligros, entonces yo mi reto es, para mí, cuidar a mis hijas yyy no irme a trabajar que aunque a veces si se necesita pero hasta ahorita no, no quisiera irme a trabajar ese es mi reto pa mí. (Marta, 27 años)*

Entiendo que, Marta (27 años) ya no está concibiendo el papel de la “madresposa” (Lagarde, 2005) como totalmente “natural”. A pesar de que lucha por mantenerse en esa “condición”, más adelante, avanzada la discusión, afirma desear salir a trabajar “para ser libre un rato”. Así también subrayo, que este testimonio manifiesta la infantilización u vulnerabilidad femenina, contrapuesta a lo masculino protector, fuerte, viril. Socialmente,

existe la creencia bien cimentada e internalizada, de que la mujer necesita de una figura protectora que le defienda y acoja, sobre todo, cuando ella ha aprehendido el “ser mujer”, homologable a su infantilización, que en todo caso, existe un orden que deviene en el tutelaje de sus movimientos, primero, por los padres y madres y, después a través del “contrato matrimonial” por el esposo (Freud, 1918; Foucault, 2011).

La “construcción de la mujer” atraviesa finas fibras que incluso penetran de forma inconsciente, edificando “esquemas de actuación” (Bourdieu, 2000; Lamas, 2002) que coadyuvan a perpetuar este orden rector, las jerarquías y la organización hegemónica excluyente (Despentes, 2006; Foucault, 1998; Irigaray, 2009; Lamas, 2002; Bourdieu, 2000). Sin embargo, las mujeres también hablaron de nuevos retos, que insertan el factor del cambio y con ello, resistencias a sobrellevar para el orden imperante; espacio en el que, la “elección” se hace visible, destacando la capacidad y *posibilidad* de agencia; aún en contra de la permanencia de la desigualdad entre el hombre y la mujer que la cultura defiende. La mujer “ha ganado terreno” en la toma de determinaciones, apropiándose de sus pasos y sus decisiones, como lo dice Nora (20 años): *“han ido cambiando los tiempos vamos aprendiendo y hemos salido adelante nosotras, por nosotras mismas ya ver nosotras mismas ver por nuestros hijos, ya no nos basamos más en el hombre ya es más nosotras solas si el hombre no me apoya yo sola voy no me detengo es un reto”*.

Incluso el “estreno” de “la elección” en custodia femenina conforma un dilema para las mujeres como lo menciona Alicia (22 años): *“también el dilema no, como de de decidir porque ahorita antes a lo mejor la mujer no tenía tantas oportunidad de estudiar o de trabajar y ahorita es como que es tu dilema de estudio trabajo, o bueno, estudio trabajo o me quiero tener una familia”*. Considero que, si bien es positiva la apertura y visibilidad de la posibilidad de elección, también percibo cierto tipo de confusión que causa para *ella*, la posibilidad de elección, antes imperada como “destino”, hoy posible de “manipular”.

Considero que, es necesario forjar las herramientas necesarias para construir una autonomía, que le permita a la mujer discriminar sus intereses –femeninos-, permitiéndole tomar decisiones en las que se inscriba ella como autora fidedigna, actriz de su decisión y con ello hacer proclive su libre actuación. Sin embargo, la mujer ha sido orientada a encarnar una disposición a “la servidumbre voluntaria” (Lagarde, 2005), que deriva en lo

que Beauvoir (2012) resume en el “destino femenino” asociado al casamiento y las tareas que se desprenden de ello, como lo sostiene Yadira (28 años):

*que las mujeres tenemos muchas más responsabilidades que que un hombre, pero pues depende mucho de la actitud y de lo que tú quieras hacer en tu vida para para ver los retos que tienes o sea los retos a lo mejor que tengo yo, no los va a tener ella o ella si me explico, porque eso ya depende de de tu forma de ser de lo que tú quieres en tu vida, de lo que quieres hacer, o que quieres lograr, entonces también o sea hablar de de retos de todas las mujeres sería muy muy general pues porque en realidad yo creo que si es algo muy particular es lo que yo pienso, entonces en base a mis necesidades verdad a lo mejor a lo mejor yo nada más quiero estar en mi casa y si me explico es diferente porque a mi es lo que me gusta pero pues cada quién depende de su plan de vida.*

Todos estos comentarios traen a colación aspectos nuevos que insertan la reivindicación del poder de decisión respecto al “eterno femenino” del que hablaba Simone de Beauvoir hace varias décadas (2012). Estos testimonios están motivados por la presencia por lo menos en el discurso, del poder de “*agencia*” *inscrito como posible*, en el dibujamiento, por lo menos en el discurso, de una “autonomía subjetiva” de la que habla Lipovetsky (1999). En estos horizontes posibles, se inserta la palabra “depende” que, antepone un contexto y un deseo particular, “un depende”, como dice Yadira (28 años).

Alicia (22 años) no olvida las desventajas que tiene la mujer en tanto su existencia “naturalizada” determinada por el seno cultural que, “la marca” como madre-reproductora encargada de la crianza. Alicia entiende que si bien, tiene poder de decisión, su vida está condicionada a su mandato de género fundamental, algo que yace en ella, “latente”, algo a lo que está expuesta en tanto que mujer (biológica y fértil), aquí sus palabras: “*qué quiero hacer o que es lo que voy a hacer con mi vida, no porque no, todo el mundo como de que, un hombre de que él diga bueno pues yo... ¡él no va a tener hijos o sea no!*” (Alicia, 22 años). El testimonio de Alicia resume los retos que la mujer enfrenta ahora, heterogeneizados con los mandatos de los que la mujer no ha logrado deslindarse aún en la actualidad. Según Irigaray (2009) en la personificación del mandato de la maternidad, no hay arreglo que no devenga en la reducción de la mujer a ésta, cuestión culturalmente desligada de “lo masculino” en la que los hombres, son desagregados de tal vínculo considerado “natural (femenino)” ya que, ellos están contruidos vinculados a la “tecnología”, mientras que la mujer se enraíza a “la tierra” dadora de vida, toda esencia y

naturaleza (Preciado, 2011). Encuentro que, aunque existe la posibilidad de “elección” Weeks (1998), las mujeres persisten aunadas al papel “esencial” que les “acompaña” en su devenir sumado a la prevalencia de la separación del trabajo por sexo, visiblemente desigual.

También, dentro de esta discusión acerca de los retos de la mujer, Laura (47 años) evoca una crítica, a lo que llama “la liberación femenina”, al mencionar el arduo trabajo femenino traducido en beneficio para “el Otro”, ya que, la labor “multifacética” de la mujer deviene en “*restarle trabajo al varón*”, es decir, ésta es una “extensión” más de su servicio para “el Otro” que, en la actualidad, se camufla en “autonomía económica”, sin embargo, se siguen atendiendo las funciones primeras, “naturales”, “femeninas”, o bien, tal “disposición” funge como imán que atiende al orden primigenio, heteropatriarcal. Según Laura, las mujeres “caemos en la trampa” de *autoexplotación consentida* que nos infringimos en el cumplimiento de la rutina de la división del trabajo, también “naturalizada”, en una disposición al trabajo continuo que sirve a “los otros” (Lagarde, 2005), (Bourdieu, 2000). En este sentido, sostiene su postura Laura, (47 años):

*yo creo que no podemos generalizar este sobre si nosotros somos mejores que ellos o tenemos más responsabilidades, si estamos hablando sobre los hijos creo la responsabilidad es de dos no es de uno lo que pasa es que nosotras las mujeres en este tiempo nos creemos tan aca que decimos solas podemos, solas hacemos comida, solas limpiamos, solas cuidamos chamacos, y solas vamos a trabajar y solas regresamos, no lo ocupo que tal vez, tal vez pueda decir ese fue el error de nosotros de la bendita liberación femenina donde a ellos los hicimos unos holgazanes, los hicimos atenidos, porque ella trabaja, ella trae su dinero, para que, para que lo hago yo? Sí. Ahí están las consecuencias de la mentada liberación pero nosotras quisimos ser más quisimos ser más, en lo personal, quisimos salir que yo también puedo ayudar, nuestra idea de de trabajar y de salir de prepararnos fue ayudarle a nuestra pareja...yo en lo personal no trabajo, no salgo de mi casa pero yo en mi casa hago invitaciones, hago vestidos de novia, hago vestidos de quinceañera, este vendo zapatos, vendo perfumes, vendo zapatos, vendo, entonces yo me agarro mi dinerito y ese dinerito dices no pues ya tienes pero no salgo de mi casa y no descuido a mis hijos tampoco, yo estoy dentro de mi casa, pero no lo hago tanto por ayudarlo sino me gusta a mi tener algo extra para lo mismo para ayudarnos todos si, entonces, ¿cuál es mi reto? Mi reto claro es aprender, porque todos todos los días se aprende algo nuevo.*

Aunque, Laura (47 años) emite una crítica al orden patriarcal, que deriva en la explotación “consensuada” de la mujer, encuentro en su crítica un contraste o bien, una contradicción, ya que la crítica la compone en el nivel del discurso y, en la práctica, ella actúa a favor de la estructura imperante y creo que esto traduce, la “batalla perdida” de la que habla Ibáñez (1979) de ella como sujeto que reclama su sujeción al orden dominante, si bien, el sonido de su voz no repara los arreglos impuestos por el orden hegemónico, también destaco que este reclamo evoca un desacuerdo inconcebible en otro momento histórico, es decir, antes el servicio al patriarcado era una deber incuestionable, lo que retrata un primer paso del darse cuenta al dismantelar la dominación. También, me percató de que Laura (47 años) libra la misma *lucha femenina* que critica al mismo tiempo que “minimiza” su trabajo remunerado, invisibilizándolo por faltar al requisito de “exterioridad” (fuera del hogar), ya que al trabajar al interior de su casa, espacio prioritario para la mujer-madre, sobrevive como vigilante del orden cultural, contribuyendo a su permanencia, “naturalizada”, y defendida por ella en tanto que “transmisora de cultura” (Lerer, 1995). Después de traer a colación todos estos datos, concluye que, su reto es aprender cada día, cuestión que evidencia a lo largo de la discusión, en sus reflexiones y críticas, a través de las cuáles logra *darse cuenta* de la existencia de una opresión también “naturalizada”.

Resumo que, en esta parte del grupo de discusión, el análisis de las respuestas de mis informantes evidencia la existencia de “la marca” del género en las “prácticas discursivas” (Foucault, 2010), manifestándose los encauces culturales, los *destinos “proclives”*. Encuentro que, se siguen reproduciendo las pautas de género, los estereotipos del “ser mujer”, como lo es un devenir en femenino, contenido en la construcción de un destino emparentado con la familia y los hijos, o bien, una mujer siempre expuesta a la agresión, porque socialmente, es construida como “objeto sexual”, traducido en un trato diferenciado, que discrimina según el sexo, atendiendo la ideología dominante, sexista y homófoba, así como los papeles naturalizados del ser hombre y el ser mujer. Empero, ante esta situación ya instaurada de antemano, se hacen notar los testimonios que destacan por su contraste, visibilizándose opciones antes inconcebibles en el devenir femenino, el problema parece ser ahora, dilucidar y ejercer el poder de decisión (en el plano de la práctica), jugar con la elección posible y emitir la pregunta ¿qué quiero?, como se cuestiona Alicia (22 años). En tal panorama, es necesario adquirir nuevas herramientas para llevar la

rienda de cada destino femenino, facultando las *posibilidades*, construidas desde la “elección” subjetiva, posibilitando la construcción de la “autonomía subjetiva”, fiel a los deseos y pensamientos de su actor social principal. (Lipovetsky, 1999).

Así también, la discusión del “depende” sostenido por Yadira (28 años), creo que se vincula con la concepción de “feminidad tradicional” que, según Itziar Ziga (2009) existen mujeres que se sienten bien siendo amas de casa y “ultra femeninas”, atendiendo las cláusulas del “libreto” de actuación ideológico, pero, la cuestión es preguntarse ¿qué pasa con el destino femenino y el modelo de feminidad tradicional obligatoria? para responder a esto, me sirvo de la reflexión de Yadira, anteponiendo un “depende” contenido en subjetividad, capacidad de decisión y agencia que, considero posible cuando una mujer se pregunta “*qué es lo que <ella> quiere*”. Esto, retrata la inconsistencia de los discursos que parecen llenar las filas de la obligatoriedad genérica cultural, fábrica de ideología heteropatriarcal que, sin embargo, ya puede vislumbrarse (o escucharse) que, las mujeres han trabajado por construir alternativas, por optar o desechar en el devenir, al parecer ya no solo dotado de “destino”, sino además de “elección” que puede crear caminos paralelos a lo tradicional, siempre y cuando la mujer decida escuchando su propia voz y en este sentido, *se dé cuenta de las obligaciones impuestas por la cultura*, parte fundamental para la experimentar opresión, como afirmo en mi hipótesis.

El *tema de la libertad*, provocó tal controversia que me permitió matizar sobre las actuaciones específicas de las mujeres del grupo de discusión, que incluso, llevó a una de las participantes a solicitar a la moderadora una definición “legítima” del término “libertad”. Primero expongo, los dos comentarios que, destacan el poder de la “elección” en la actualidad. Aquí Nora (20 años) esclarece lo que es para ella la libertad:

*Es como ser tú mismo, hacer lo que tú quieres... como soy muy liberal ehh, ahorita como que no tengo barreras así, pero muchas veces también tener libertad es como que te da miedo dar un paso pero esa misma libertad es como que si lo doy, lo hago bien o mal voy a aprender, de la libertad aprendes, yo siempre he aprendido de mi libertad me ha enseñado mucho.*

Alicia (22 años) sostiene que existen nuevas oportunidades:

*ahorita tenemos que darnos esa oportunidad de que podemos tomar responsabilidades y o sea y creo que es más que nada eso o sea tomar este ehh la responsabilidad de todos tus actos y decir yo, pues aja, yo puedo este eh, yo puedo resolverlos o o sea o tengo la oportunidad de de decir que es lo que quiero hacer y qué es lo que no porque no me están diciendo que es lo que tengo que hacer.*

Estas citas versan sobre los ideales de la “tercera mujer” de la que habla Lipovetsky (1999), una mujer que forja su devenir, con la ya mencionada “autonomía subjetiva”, de la que es posible servirse, atendiendo sus pensamientos, deseos y emociones, enfrentándose a una realidad construida desde *ella misma y para ella misma*, que sabe que sobre todo, puede elegir según su criterio, responsabilizándose y encarando las consecuencias de sus decisiones. Considero que, la “tercera mujer”, está en construcción en el grupo, porque se habla de ella, sobre todo a nivel discurso que, considero, el arte de *su* “escultura” se encuentra delimitada por los discursos afianzados en la localidad que, en todo caso, considero, dirigen su flujo sobre los encauces culturales, constreñidos por las normas de género que ordenan nuestra sociedad. Por lo que, la construcción de la “autocreación femenina” es también una nueva vertiente que se manifiesta en el discurso de las mujeres, más sin embargo, por lo que argumento, no logra edificarse tal “completa disposición de sí” porque este modelo requiere de la escisión de la voz del Otro, tarea difícil de completar como veremos a continuación (Lipovetsky, 1999). El próximo testimonio refuerza la existencia de una libertad, pero condicionada, según Yadira (28 años):

*no hay una libertad absoluta, o sea nunca vamos, yo en mi caso, yo creo que nunca va a haber una libertad absoluta porque siempre estamos o sea siempre tenemos a a alguien a nuestro lado o la sociedad o equis circunstancias que en realidad no podemos ser totalmente libres sí, porque por ejemplo en este caso por ejemplo en nuestra pareja o en este caso nuestros hijos, que a veces o sea quieres hacer quieres hacer cosas pero pero o sea siempre hay alguien en quien pensar, no es porque sea malo o bueno si no que creo que que o sea que siempre hay un conjunto de cosas si me explico que no podemos ser individualistas a eso me refiero entonces sí creo que haya libertad en decisión o sea porque tú decides y en mi caso yo también o sea yo con mi pareja tengo una buena relación y puedo hacer lo que quiera y no me reprimo para nada, pero siempre hay el punto en de que tienes que pensar en los demás si me explico entonces yo ahí no creo que, por eso yo creo que no hay una libertad absoluta siempre, o tienes que pensar también en lo que dirán si me explico cómo cuestiones así entonces en si la sociedad te impone varias varias cosas que yo no creo en la libertad absoluta siempre tenemos en quien pensar ... aquí sería como por ejemplo tenemos la libertad ya*

*hasta el punto que no dañes a los demás. Ya cuando lastimas a personas deste, pues yo creo que ahí si ya es otro tema, [risas].*

Este testimonio, retrata la experiencia de una mujer que intenta construir su devenir, sin embargo, se enfrenta a los deberes “naturalizados”, como modelos de feminidad, sujetos al orden patriarcal que infringe control, dependencia y subordinación. Ésta es una voz que permite escuchar dos discursos enfrentados, la de ella resistiendo el orden imperante y la del discurso dominante, que habla sobre el atender la legitimidad de su existencia femenina trazada en un contorno “Otro”, sin dibujo individual, ni trazo independiente, a pesar de que afirma una libertad de decisión, en su discurso se manifiesta “fuera de sí”, ya que el discurso social (los mandatos) es el que domina su habla.

Escuchando la discusión de las demás participantes, Nora (20 años) refuta el orden que las sujeta como mujeres, mimetizado por algunas de las participantes, pero al mismo tiempo, también se anexa, hablando de ciertos límites que es menester considerar: “*ya sería cada quien no? O sea no salirnos como que, tenemos que poner un límite también no no nomás hacer las cosas por hacerlas, es ponerte un límite y es porque está bien tener libertad pero no tampoco exagerar*”.

Considero que, estos comentarios muestran resistencia ante el orden dominante que, intentan defender su propia voz, como mujeres apropiadas de un discurso más liberal que reclama *su decisión y su determinación libre, subjetiva* y como menciono, con argumentos propios de la “tercera mujer” de Lipovetsky (1999). Sin embargo, tales enunciados son seguidos de las normativas culturales que siguen determinando o bien, constriñendo las acciones de las mujeres que, terminan por acotarse por lo menos en el discurso, al eje ideológico que las define como seres sociales engenerados, con “obligaciones”, requerimientos de actuaciones normales-normalizadas que no se “desvíen”, mujeres “meduradas”, una cualidad más bien adherida a la feminidad tradicional<sup>31</sup>. Por lo que, el tema de la libertad de las mujeres en la actualidad, también desembocó en las limitantes del “ser mujer”, particularmente el papel de la “madresposa” y la “buena madre”, dirimida en los hijos (Lagarde, 2005). Esto lo evidencia el testimonio de *Laura (47 años) en su crítica al “libertinaje”*:

---

<sup>31</sup> Al igual que muchas otras “virtudes”, que ya he comentado anteriormente, en resumen, todo lo que no es el hombre-masculino, lo personifica ella, definida en negativo (Bourdieu, 2000), (Irigaray, 2009)

*de libertad ya paso a libertinaje a veces, ese es el detalle, o sea ¿qué es la libertad? Salir, divertirse, que es la libertad en la mujer, eh no tener una pareja soy libre, yo las puedo sola, o sea no, o sea es es amplio el tema porque libertad de libertinaje, o libertad de estar sola y hacer lo que yo quiera, este libertad de no quererme casar, quiero ser libre, sin tener una pareja o tener una pareja de vez en cuando, o sea ¿no?... O sea tu tu decisión es cuidar a tus hijos que bien, que bueno felicidades hay quienes no les interesa y tienen y tienen chamacos y a la guardería con la mamá con la abuelita y he ese si es libertinaje para que veas o sea lo que es muy diferente, porque porque para que tienen hijos si digo van a seguir trabajando pues, o sea cuida a tus hijos un tiempo tu todavía estás en tu tiempo cuidando a tus hijos porque tienen que porque te ocupan y cuando tengan la edad de Nar de Nora 22 años... te va a seguir ocupando!... nunca vamos a dejar de ser mamás , siempre vamos a ser mamás, si entonces no vamos a librarnos aunque tengan 20, tengan 22, tengan 27, no vamos a dejar de ser mamás, no nos vamos a liberar de ese pequeño detalle.*

Considero que, la repetición exhaustiva y además, “naturalizada” de tales mandatos, promueve que la mujer se escinda de su potencial “autónomo”, entendiéndose a sí misma sólo a partir de su imagen- reflejo de los otros, cuestiones que desde esta perspectiva, le impiden su libre determinación. Encuentro que, las voces que resuenan aquí son repeticiones del “ente” dominante, un discurso im-propio. Considero que, esta dominación ideológica opera motivando a acotarse a un “modo de sujeción” (Foucault, 2011), que en ocasiones logra minar las actuaciones mediante el sistema de opresión que puede derivar en represión o bien, actúa manteniendo los discursos mientras que subyuga las prácticas “femeninas” –posibles-, preservando la orientación normal-normalizada en este entorno cultural-local, como lo muestra la experiencia de Laura, que en la práctica se mantiene nutrida del orden ideológico dominante, que no coincide con la crítica que emite en el plano del discurso. En este contexto, la dominación se traduce en la moralización de las “prácticas discursivas” (Foucault, 2011) que nacen de la matriz heteropatriarcal, que coloca a la mujer en su lugar dentro de la estructura, acorde al orden de género, fincado en la posesión de una “sexualidad sexualizante”, ordenadora del orden, mosaico en el que la mujer representa una presa del orden, personificado por la “madresposa” (Lagarde, 2005), reforzado por la “servidumbre voluntaria” y las cualidades de abnegación y sacrificio (Lagarde, 2005), (Bourdieu, 2000) como lo corrobora el testimonio de Marta (27 años): “*a veces digo yo hay quisiera a veces como a veces me da que hay que me quiero ir a trabajar pero para paraa para ser libre un rato pero a veces veo papás y miro a las niñas al niño y a veces me dice*

*mi marido no no te vayas a trabajar y ya y me detengo entonces de ahí yo siento que no soy... libre [risa]”*.

Los dos últimos testimonios son dichos por dos mujeres del grupo que llevan una larga vida en matrimonio. Hablan desde su experiencia dentro de esta institución, repitiendo el discurso dominante, pero también resistiéndolo como lo dice Marta (28 años) que, aun reconociendo su deseo de trabajar, se detiene por los límites que dibuja el discurso, que le susurra su “deber” como mujer, un mandato instaurado incluso en el inconsciente, posición además “recolocada” por el esposo. Al igual que Laura (47 años), Marta evoca una voz posesora de dos órdenes, el mimetizado y el de su propia resistencia, como mujer que, se ha acotado al “modo de sujeción”, estático, fiel en su actuación, pero inconforme en el discurso que, muchas veces, se convierte en destino, ya que este modelo de “ser mujer” se respeta como un acuerdo “de facto”, pese a sí misma.

Marta (27 años), pone de manifiesto dos “mandamientos” socioculturales, percibe “la libertad” vinculada al exterior, a la lejanía de su papel doméstico como “madresposa”, “puerta” que abre el empleo asalariado que requiere *salir al exterior* del hogar e indica un descanso de la “servidumbre voluntaria” al igual que de la pérdida de la “energía vital” que trae consigo las tareas domésticas *sin fin* (Lagarde, 2005). Por deducción, entiendo que, para Marta, las tareas propias de la “madresposa” son experimentadas vinculadas con la esclavitud, la abnegación y la entrega. Mientras que, Laura, habla del papel de la “madresposa” como valioso, moralmente legítimo, “castigando” a la existencia femenina que se desliga de tales mandatos, en síntesis, la asocia al personaje de “*la puta*”, para Amuchástegui (2001), la “*Malinche*” *seductora y subversiva*. Es decir, la que no se dedica totalmente, a la estancia doméstica (interior), cerca de la familia, a la entrega “maternal” con virtudes homologables a la “virgen María”, que no asume las “obligaciones” de la esposa “buena” -sublimada-, escapa al modelo ideal de feminidad obligatoria, heteropatriarcal, por ello el castigo social, la sojuzgación de la puta, lo que ella engloba su referencia acerca del “libertinaje”. Aunque Laura (47 años) lo llama “libertinaje”, considero que la palabra que engloba su expresión, refiere a lo que desborda del modelo de “buena mujer”, madre, en este caso, el modelo acotado de la “virgen María” que propone Amuchástegui (2001) funge como matriz que nutre los ideales construidos también a nivel local. Este “libertinaje” también es apoyado por Marta (27 años), ya que, existe una

sublimación con el discurso sociocultural que gira de forma inconsciente, en su adopción “naturalizada” que, aunque se reconoce las desventajas autoaplicadas, están tan naturalizadas que se sigue argumentando y actuando a favor de tales prescripciones. Así también, considero que esto se debe *al deseo de desconocer* la realidad, que explica Bourdieu (2000), es decir, este deseo por ignorar y no escudriñar en las causas de nuestra condición desventajosa, subyugada, lo que permite la adopción acrítica de las condicionantes, posibilitando el funcionamiento del “engranaje” social y con ello la preservación de la dominación.

Resumo que, el discurso de “la libertad” es defendido por las mujeres más jóvenes (Alicia, 21 años y Nora, 20 años) del grupo, que no han pasado por la experiencia de la “madre-esposa”, como Laura (47 años) y Marta (27 años) que personifican este papel y salen en la defensa de la obligatoriedad de la feminidad tradicional, de reflejo patriarcal. También, encuentro un punto medio -ambiguo- de algunas “voces” de Yadira, 28 años y de nuevo *Nora, 20 años* que hacen eco, refutando y a la vez incorporándose al orden impuesto por la cultura.

#### **4.2 La empresa de hablar de sexo**

Ya adentradas en el tema de libertad, se cuestionó a las informantes acerca de la posibilidad de hablar sobre sexualidad, emitiendo el cuestionamiento: ¿actualmente existe libertad para hablar de sexualidad? Comento que, al inicio hubo mucho “ruido” respecto a ésta pregunta por lo que Nora (20 años) se adelantó a esclarecer, desde su perspectiva, el discurso moralizado en cuanto al “habla del sexo”: *“hay muchas personas que lo toman mal cuando si ven aa no se vamos a poner dos de mi edad platicando sobre sexo en la calle es como que, se quedan así como que ¿por qué están hablando de sexo en la calle? Se ve mal ellos lo mira mal”*. Este testimonio, fue el primero en enunciarse en la mesa, emitido por mi informante de orientación sexual lesbiana que, sin dudar, trajo a colación los aspectos constrictivos de la sociedad al ordenar sus imperativos sexuales, de acallamiento, devenido en censura, percepción “escabrosa” que incluso ha consolidado el mutismo, como explica Foucault (1998). Esta cita versa sobre, las condicionantes sociales que se han instaurado para hablar del sexo, la “propiedad”, los tópicos, los lugares adecuados, para entablar “el

tema”, ordenado al ámbito privado, lugar cerrado que, en todo caso, antepone prohibiciones y niega el flujo del habla de forma general, que particularmente infringe su control sobre *figuras especiales*, que lideran con mutismo orientaciones acerca de la “ley social”, me refiero a las figuras importantes en tanto que, “transmisores de cultura” (Lerer, 1995) que, poseen la “autoridad” y en algunos casos el “saber” para hablar, pero que son acalladas por el sistema moral patriarcal que promulga silencio en cuanto al sexo, moralizado, considerado “pecaminoso” (Foucault, 1998, 2010, 2011).

Foucault (1998) explica que, la empresa de hablar del sexo no puede más que fracasar en su tarea, preservando los silencios, las tensiones además tendidas en el terreno en el que se construye la sexualidad, aunada a los imperativos sociales que la sancionan como también sostiene Weeks, (1986). A este respecto, considero que, el establecimiento del mutismo y censura de la sexualidad promueve ignorancia, mitos y tabúes acerca del propio cuerpo y del sexo, obstáculos que dificultan la construcción de una “sexualidad plástica” (Weeks, 1998), moldeable, sana, que atienda sus deseos y exprese sus dudas (Beauvoir, 2012). Considero que, esta regulación del habla del sexo o bien los límites de lo decible “transborda” también al terreno de la práctica, limitante y “naturalizada” de la relación sexual hetero, que reclama “respeto” de las jerarquías heterosociales “actuadas en la cama”, es decir, el sistema actúa sobre los cuerpos, filtrando lo designable, lo posible según su ideología.

También destaco que, tres de mis informantes trajeron a colación el papel de la “educación institucionalizada”, también filtrada por una *moral compartida*. Existe la percepción de la escuela como “formadora de valores (más bien, valorizaciones)”, institución “primera” *designada* a abordar el tema de la sexualidad, según Marta (27 años): “*ya se anda usando que ya debes de hablarle a tus hijos de sexualidad ya cuando ya van a entrar a la secundaria o en la primaria ya ya en sexto ya les hablan de sexualidad*”. Si bien, la escuela retoma el papel “obligado” de hablar de sexo, en la “casa” sigue habiendo ese vacío en cuanto al “tema”, como comparte Alicia (22 años):

*ya hay educación sexual en la escuela pero no hay educación sexual en la casa, o y entonces yo creo que eso es lo que, ese es el problema [...] como que a lo mejor a veces en la casa está prohibido, y es como que pues ya entran muchos problemas, entonces si como que falta más por parte de la casa, yo creo que exista ese vínculo, esa confianza y en mi caso.*

También se anexa Yadira sumando las aportaciones de “la educación” vinculada a los valores, como la “prudencia”, cuestiones que evidencian la consistencia del discurso moralizante, reflejo de una moral traspasada al sentido común, como evidencia el testimonio de Yadira (28 años): *“si está abierto pero obviamente siempre tiene que ver en el caso de la educación los valores, también porque hay situaciones que puedes hablar, hay situaciones que a lo mejor no son prudente que hables”*. Estos testimonios, muestran que detrás de sus enunciaciones, existe una estructura que sostiene una lógica de censura que opera en los sujetos parlantes, un edificio bastante complejo que reclama “cuidado” al enunciar el tema de la sexualidad, “leída” con una mirada moralizante, que recoloca, acotándose a la “ley social”. Foucault (1998), afirma, que existe una tradición bien cimentada sobre el sexo, mudo, tabuado, en la que se inscriben enfrentadas, acalladas respecto al sexo y el “arribe” escabroso del diálogo, particularmente las figuras de los *padres y los hijos, los maestros y los alumnos, el Estado y sus gobernados*.

Sin embargo, en el grupo de discusión existe una ruptura que permite el intercambio entre tales estratos antes “enfrentados”, ya que se afirmaron posturas que si entablan el tema del sexo, esclareciendo que, no todo es *luz u opacidad*. Sólo Nora (20 años) obtuvo información sobre sexualidad, experiencia que contrasta con las demás que carecieron de esta formación. Así también, se inscribe la experiencia Laura (47 años) que, fungió como representante del discurso social dominante en su papel de “madre”, que sin embargo, destaca, por desbordar los límites impuestos por el discurso, “rompiendo el silencio” respecto al sexo, “habla” que concibe como necesaria y positiva. Aunque ella careció de esta apertura con sus padres, Laura (47 años) comparte su experiencia al permitirse hablar del tema del sexo con sus hijos:

*mija si tienes relaciones sexuales cuando viene tu menstruación puedes quedar embarazada, este mijo puedes hacer un niño cuídate hay que cuidar a su hermana, este cuídate en la forma con quien lo haces donde lo haces, hay muchas formas de cuidarse, Nena, yo a mi hija le digo Nena cuídate tú tienes un hijo y se a cabo muchas cosas, porque se acabaron muchas cosas, la libertad, tienes un hijo se te acaba la libertad, no te adelantes a los hechos para todo hay un tiempo, yo en lo personal creo que para todo hay un tiempo si, que dices que ahorita se les están hablando a los chamacos, apenas se les está hablando pero y porque hay niñas de trece años embarazadas, porque hay niños a los quince años ya son papas, o sea porque...*

Laura (47 años), entiende que el tema de la sexualidad se ha vuelto una problemática social, una “sexualidad” que es menester deconstruir para poder formular las palabras y las

acciones que caminen hacia una relación más sana con nuestro cuerpo y el sexo, herramientas a obtener, sobre todo, mediante un discurso posible y disponible. Considero que, en el caso de Laura, ésta visión positiva acerca del sexo y su diálogo, es motivada por su cercanía al conocimiento de temas de la salud, por la influencia de su hijo como profesional<sup>32</sup> de este campo, pienso puede fungir como pieza clave, entre la censura “de facto” con la que se construyó el tema del sexo, sin embargo ya vemos los cambios que trae consigo la inserción del diálogo, posible mediante *la decisión* de los actores sociales. Destaco que, en este testimonio Laura (47 años) también advierte a la hija “mujer” sobre su destino sexual, subrayando *la esclavitud vinculada con el papel de la madre* que, deviene en la problemática del cuidado de la prole, responsabilidad atribuida exclusivamente a la mujer, como presa del orden patriarcal que, toma de la sexualidad las piezas claves para su funcionamiento y reordena el “juego” del género, sujetándola a la organización de la sociedad (Freud, 1918).

Así también se inserta, la experiencia de Nora (20 años) personificando su papel de hija, que afirma *poder* hablar con su madre y padre respecto al tema del sexo: “no tendría ningún problema si hablo de sexo, o cosas así no, no tendría, porque con mis papás siempre he tenido la libertad de hablar, gra, gracias a dios”. Destaco que, la lesbianidad de Nora (20 años), no le impide afirmar la posibilidad de diálogo con su madre y padre. De igual forma, subrayo que Nora se enuncia lesbiana dentro del grupo de discusión, pese a los estigmas sociales que son imputados por la heteronormatividad que continúa rigiendo los discursos. Ante el orden heteropatriarcal, el discurso de Nora resalta por ser “desbordante”.

Si bien, existe un discurso previo, anterior al subjetivo, que ella escucha e incluso a internalizado, Nora se apropia de tal enunciado, subjetivándolo en su experiencia de resistencia, ante el orden que prevalece en sociedad. Reflexiono que, aunque la información acerca de sexo que le fue brindada a Nora, por parte de su madre, atendía el orden heterosexual, me llama la atención que ella se ha apropiado del discurso y es consistente en escuchar “su voz interna”, aunque diga después, que *ella es ella misma*, aunque “las consecuencias duelan”. Nora, afirma haber hecho siempre lo que quiso y enunciándose lesbiana, quebranta el orden que, reclama en todo momento, afirmándose como sujeto

---

<sup>32</sup> El hijo mayor de Laura es enfermero y se dedica a la docencia dentro de este campo.

social, con una actitud de fuerza y poder, en todo caso, viril, que se separa del ideal de feminidad tradicional –heterosexual- (Despentes, 2006).

Pienso que, la mujer como sujeto genérico ha aprendido la lucha y la resistencia, aunque, según Despentes “de todas formas no teníamos opción” y por ello, las mujeres somos el sexo “del aguante”, por lo que, entiendo *la sexualidad lesbiana* resistente a un orden “primigenio”, que por su “*naturaleza*” -contra la norma-, posibilita la composición de sí misma, en una “autonomía subjetiva” que, rechaza la idea que tenemos del sexo, o del género al servicio heterosocial, pautando una existencia que quebranta el “suelo firme”, de lo normalizado por el discurso, aquello que emite el estigma de la homosexualidad. Bajo esta luz, considero que Nora es firme en su convicción discursiva de “autocreación femenina” (Lipovetsky, 1999) ya que esculpe su devenir más sin embargo se enfrenta a las condiciones del entorno social, como veremos más adelante, se torna necesario acotarse a los lineamientos, en menor o en mayor medida.

En el grupo hablar de libertad en el terreno de la sexualidad, conllevó a la discusión sobre la homofobia, traído a colación por Yadira (28 años):

*como los discriminan y los golpean, los humillan, y crearon así como si fuera un club satánico pero contra los homosexuales, entonces cuando identifican a uno los maltratan, etcétera no, entonces ahí me queda la duda, de que digo, estamos peor, aquí nosotros yo creo que tenemos, o en las frontera también es más abierto, o sea el contexto que nosotros tenemos es como más abierto pero hay en otros países o en otras ciudades a lo mejor en el sur o por ejemplo, bueno y me han tocado situaciones aquí también, deste que a veces no tenemos es respeto o esa, como le puedo llamar, el respeto pero, esa como esa, conciencia pues, de de de que, de de la sexualidad en sí y que tenemos que respetar...o sea en realidad a veces no estamos tan abiertos como pensamos, porque en nuestra realidad igual y si pero, hay muchas partes que todavía no, en si en general... (en el entorno)... o sea no hay elección, o sea todavía hay represión pues, en base a esto, en sí.*

Yadira (28 años) entiende muy bien la problemática social que estamos tratando, y aunque en un primer momento, considera la ciudad de Mexicali un espacio “menos negativo”, *por su cercanía con la frontera*<sup>33</sup>, también reconoce la homofobia que existe a

---

<sup>33</sup> En esta investigación no me centro en las relaciones que puede traer el territorio fronterizo, como fuente de discursos del sexo, más bien, analizo el discurso en sí mismo, “desterritorializado”, aunque creo que sería importante retomar un análisis a profundidad en una tesis doctoral. Ya que, como argumento, en esta tesis analizo y critico el discurso, descentrándome de la frontera como espacio o territorio, como fuente primaria, más bien destaco los discursos que giran en este entorno local cultural “mexicalense”, como ya expuse en mi apartado de “una mirada crítica al discurso sobre la sexualidad en Mexicali”, atendiendo los objetivos generales y particulares de mi investigación.

nivel local, lo que le lleva a concluir que la represión persiste y que el entorno no brinda un *repertorio de elecciones* a tomar en cuenta para determinarse como sujeto autónomo que custodia su sexualidad. Es decir, existe un discurso sociocultural que afianza este problema invisibilizado (Lamas, 2002), lo que se debe a la conceptualización social de lo “natural” *versus* lo “contranatural” (Foucault, 1998), mirada “tutelada” en todo caso hetero-patriarcal.

A este respecto, es menester criticar la concepción de “heterosexualidad obligatoria”, que en todos los casos deviene en los mandatos que componen la construcción de “la mujer”, como receptáculo de los deseos falócratas (Irigaray, 2009) que, es necesario esclarecer, para descentrar las identidades basadas en el sexo binario y así también, las sexualidades “únicas” -dos-. Reflexiono con Preciado (2011) que si se derrumba “el teatro” de la heterosexualidad decaen también los estereotipos de género que constriñen al hombre y a la mujer, mandatos específicos (especializados) para cada uno, fieles sirvientes de una historia específica que, como hemos visto, se enlaza con la leyenda del génesis y, los personajes de Adán y Eva, mística bíblica, máxima representante del orden heteronormativo, amparado en la “divinidad”.

Esclareciendo esto, somos seres sexuales dotados de una sexualidad “corrompida” por los órdenes culturales, que es necesario trastocar emitiendo una crítica al orden llamado y venerado “natural” de la existencia legítima de la mujer heterosexual, blanca, buena, bonita, dócil y “acomodada” (Ziga, 2009). Salir del “tráfico” heteropatriarcal reclama un análisis crítico de la realidad que descentre todo lo que conocemos, las historias mimetizadas del género y todo lo que conocemos del sexo, ya coloreado, manipulado y a *su* servicio ideologizado.

Como he mencionado, el sexo que conocemos se ha “enseñado” la mayoría de las veces en el silencio, o viene del predominio de la censura, condiciones experimentadas particularmente por una de mis informantes, que repite el aprendizaje “mudo” del sexo, estas son las palabras de Marta (27 años):

*pues yo, como están chiquitos los míos pos yo sigo cual será la edad para decirles, o sea hay es que a veces hay preguntas que a veces vienen los niños y te hacen una pregunta que a veces como yo de mamá yo no no me sale la manera de decirle, no darle mal un mal.. una mal respuesta, es lo que yo no... a ¿cómo te diré?... en en en mmm del sexo paraaa pa con mis hijos no... pues yo pa mí no se me hace que hay libertad. (Marta, 27 años).*

Aquí otra evidencia del alejamiento cultural de los padres e hijos en cuanto al tema del sexo, protagónico de condicionantes que lo restringen, según afirma Alicia (22 años):

*estoy un poquito confundida, por ejemplo si tengo libertad, para hablar de eso, si podría yo hablarlo, abiertamente, pero pues obviamente tenía que haber una confianza para yo poder hablar sobre eso, en este caso por ejemplo yo podría decir que que por ejemplo con mi mamá yo no podría, ella siempre toda la vida o sea cuídate, esto, nos regalaba condones y todo, hemos hablado así, pero ya de esas cosas, íntimas (voz baja) yo la verdad, sinceramente, de eso, nunca ha podido hablar con mi mamá, porque yo la verdad, no, voy a..., no he podido, pero o sea yo libertad, para mí, yo siempre he pensado que si hay, para hablar con mis amigas, si hay para hablar con mi pareja también la hay, también la hay este para darle a mis primas que son más chiquitas, y decirles pero muy leve, como que, si está la libertad, pero depende de la confianza que haya.*

Esto evidencia los mecanismos instaurados de regulación y control de “lo dicho y de lo hecho” que como hemos visto, éstos dos planos (el discurso y la práctica) en algunas ocasiones se muestran “incongruentes” los unos con los otros. Destaco que, este comentario pone de manifiesto que existe cierta apertura al hablar de sexo, cuestiones que hablan de cambios importantes en el terreno de la apertura de la sexualidad. Más sin embargo, encuentro que, el “habla posible” de Alicia *está en todo momento* “condicionada”, esto porque en cada frase se fija los límites de lo decible, los grados, la intensidad, siempre racionalizando un contenido moral que, como vimos ha acompañado al sexo como construcción histórica.

Resumo, que la mayoría (cuatro) de mis informantes afirmó poder hablar de sexualidad, sin embargo, subrayo las particularidades, dos de ellas se mostraron firmes respecto al “habla del sexo”, mientras que las otras dos, se abocaron a una libertad “condicionada” por la moral social y por los límites que constriñen “el habla”, mientras que, sólo una de ellas manifestó una concepción del sexo, resumido en la interiorización del mutismo y la censura. A este respecto, considero que, en el grupo se evidencian avances considerables en cuanto al tema de la libertad para “hablar del sexo”, cuestiones que coadyuvan a construir un “saber sexual” que beneficia a las mujeres y les motiva a desligarse de miedos, mitos y tabúes, para de ésta forma fomentar el abandono del papel histórico de la mujer como “presa sexual”, que critica Ana María Fernández (1993), además que, construir un *habla entre mujeres*, promueve un conocimiento *propio* de éstas (Irigaray, 2009) y posibilita la ruptura con algunos esquemas constrictivos, que como vimos, aún sobreviven en el habla o el silencio de mis informantes, y además, visibilizar la

pertinencia de la ruptura del estereotipo de *la madre “muda”* que, como propone Marcela Lagarde (2005) la apertura, la información y el habla de la sexualidad femenina, sienta nuevas bases para hacer proclive un devenir “sexual” menos desventajoso y así promover la paridad en el terreno del sexo, que pueda ampliarse a los demás estratos sociales.

Como han dicho varios autores, en el terreno del sexo también penetra el orden dominante, construyendo vigilantes de la “ley social”, en el que nosotros mismos fungimos como el “juez” de nuestras propias actuaciones, ya que la existencia de represión se debe a que se ha percibido “la sutileza” de los mecanismos opresores que orientan *los deseos* en prohibiciones, vertidos sobre nuestros propios cuerpos, enlistados en las reglas implícitas del “juego” cultural del sexo, por lo que éste retrata la realidad ideológica que rige nuestra existencia social. Por ello en este punto, es necesario desentrañar el diálogo “femenino”, condicionado, pero al mismo tiempo subjetivo, que existe entre las mujeres y “la cultura” en el terreno del sexo.

### 4.3 Una sexualidad cautiva

La discusión sobre la libertad de la mujer en el plano sexual, se resume en un consenso que, afirma a *la mujer cautiva de la “ideología de la sexualidad”* (Preciado, 2011). Las informantes explicaron, que si bien *existen avances* en cuanto a la “elección” que se le ha otorgado a la mujer, el campo de la sexualidad se encuentra ampliamente vedado, anclándose directamente a restricciones, moralidades, condicionamientos sociales vigilados por un discurso que gira en el entorno cultural que pervive constriñendo las formas plausibles de comprenderse como sujeto sexual, anteponen una ley, incluso (*auto*) aplicada, por un discurso previo y determinante. Hablo de los modelos sexuales impuestos por la cultura, como la potencia (“hiper-sexual”) de “lo masculino” y por *deducción*, “lo femenino” consignado a la “asexualidad” (Barrig, 1979), porque socialmente es imposible construir la sexualidad sin sexo (Bourdieu, 2000), ya que, *se atienden preceptos que limitan los pensamientos* y las actuaciones (Foucault, 1998) según la “norma” cultural que, como argumento, es también de género, lo que deviene en el ciclo reproductor de complementariedad y exclusión que, en el caso de la mujer, queda supeditada a *un sexo que no es (para) uno* (Irigaray, 2009). En el grupo, después de cuestionar acerca de la libertad

actual de la mujer en el plano sexual, hubo un momento de silencio y la primera en contestar fue Yadira (28 años):

*yo creo que si se ha liberado, pero todavía hay muchos prejuicios, o sea todavía hay muchos prejuicios, de de por ejemplo de hablar de ese tema, a lo mejor si, te escucha, dicen bueno esta muchachita, si me explico, creo que hay muchos prejuicios, en la sociedad, deste, si nosotras tenemos más decisión, yo creo que si si si podemos, decidir experimentar, etcétera pero yo creo que hay muchos prejuicios en la sociedad, en base al tema en las mujeres, si lo creo, y a veces lo hacemos inconscientemente, hay una cultura si me explico, hay una cultura y es difícil deshacerte de esa cultura, deste y a veces inconscientemente juzgamos a las personas y más respecto a ese tema y más a las mujeres, yo sí creo que todavía hay prejuicios, muchos... a veces marcan a las mujeres por eso, o sea te marca.*

Yadira (28 años) está enunciando, los dos discursos que coexisten y que componen nuestra visión de la realidad social, es decir, dos perspectivas que caminan paralelas, una es la vertiente dominante, “ortodoxa” de la que se nutren los “prejuicios” que aureolan la sexualidad de la mujer, sostenidos sobre todo, por una moral católica<sup>34</sup> mientras que, la otra, es la vertiente “heterodoxa<sup>35</sup>”, como lo son la toma de *decisiones “autónomas” que se desligan de la feminidad tradicional “obligatoria”*. En la actualidad, es posible apreciar la inserción de “la voz femenina”, *un poder de decisión que es pauta* para el inicio de la construcción de “autonomía” en la mujer, ya que *sienta las bases para la entrada al juego*

---

<sup>34</sup> la vertiente “ortodoxa”, juega en un mundo básicamente, construido según los mandatos religiosos, nutridos de moral católica, que como sostengo, “naturalizan” la existencia del hombre y la mujer, fincados en la leyenda que la biblia proporciona, la cual es enarbolada como digna de veneración, promoviendo el “estandarte” de la “verdad” sobre la vida que, para la mujer, deviene, en la construcción de un devenir sujeto a la “feminidad” tradicional católica. (Amuchástegui, 2001), (Barrig, 1979). Este texto bíblico, promueve la leyenda de Adán y Eva, en la que Eva es un trozo de hueso de la costilla de Adán, una metáfora que pronuncia al patriarcado mientras que subyuga a la mujer, minimizándola como producto de y para el varón (Barrig, 1979), (Beauvoir, 2012). Al respecto, Simone de Beauvoir (2012) sostuvo que, la religión “confabula” con el patriarcado y que, ambos se sirven de su poder para “mediar” los pensamientos y actuaciones, también insertas en el campo erótico, es decir, filtrando el erotismo “legible”, brindando un esquema general de lo prohibido, constricciones –ideologizadas- y después “naturalizadas” en “verdades inmutables”.

<sup>35</sup> También habitan el discurso heterodoxo, los argumentos por la lucha de los derechos de las “minorías sexuales”, mejor dicho, la “diversidad sexual” (Nuñez, 2011). Esta es la contraparte, todo lo que desborda la norma del género binario, heterosexual y patriarcal. Este discurso se compone de pensamientos críticos, como el feminismo, los movimientos sociales a favor de las comunidades lésbico, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti e intersexual (LGBTTTI) (Laguna, 2013). En este se integran la crítica del género y las perspectivas que intentan deconstruir una realidad marcada por el género. La brecha que abre esta perspectiva, visibiliza la construcción “tangibile” de caminos a “contracorriente”, en el sentido de Óscar Laguna (2013), o bien, existencias, pensamientos, modos de vida, “contrasexuales”, en el sentido práctico pero también filosófico, que propone Beatriz Preciado (2011) en “Manifiesto contrasexual”.

de “la tercera mujer” un nuevo “modelo” que antepone “autonomía subjetiva” por encima de los mandatos (Lipovetsky, 1999).

“El sexo” está cargado de moral, de un sentido oscuro que al conjugarlo con el tema del género, resulta una combinación que exacerba el estado problemático del sexo. Socialmente, “la mujer” es valorada como “buena” solo mediante el reflejo “asexual”, una “virtud” cuya raíz es la “virgen María”, que funge como modelo de feminidad en México (Amuchástegui, 2001), por ello, la “suma” simbólica de *sexo + mujer* deviene “escandalosa” porque antepone una mirada moralizante, una construcción de la feminidad que Maruja Barrig (1979) sostiene, “consecuenta” la “*represión de la sexualidad femenina*”, afirmando que el discurso es como “un cinturón de castidad mental”, en el que “la mujer buena”, *debe encarnar* las “virtudes” de *abnegación* y sacrificio, una existencia sólo a través de “los Otros” (Lagarde, 2005), (Amuchástegui, 2001). Yadira dice bien, cuando afirma que “hay una cultura”, que incluso se “guarda” en el inconsciente<sup>36</sup> (Irigaray, 2009), esto porque la realidad se ha construido determinada por el sexo, “argumento” suficiente que amparado en “el cuerpo” brinda la ficción de “realidad irrefutable” (Beauvoir, 2012). *De modo que en lo cotidiano se “naturaliza” la ficción* y se vive sobre un orden que re- coloca a los personajes en sus papeles (“esenciales”) “naturalizados”, en los que *aparentemente* “no caben” las existencias que escapen a este orden “heterosocial” (Ziga, 2009).

Sin embargo, aunque la estructura está bien cimentada, Foucault sostiene que “la represión no es fundamental ni triunfante” (1998) y si bien, se moraliza las “salidas de la norma”, éstas existen<sup>37</sup> y construyen mecanismos de resistencia al orden que les sojuzga, de manera que *la opresión no logra siempre sus cometidos*. Estamos hablando de un discurso que opera en nuestras mentes, pero que puede ser “canalizado”, “desbordado” siempre que el sujeto se “sujete” a sus deseos *subjetivos*, juegue y promueva la construcción de su autonomía y con ello defienda *su ambigüedad, su no definición*, su fractura con la “ley social” y escisión del estereotipo, en el sentido que reflexiona Irigaray (2009), encontrar a una mujer desconocida, ambigua, “deconstruida”, la “irreverente” posible, en síntesis, la “reapropiación” del discurso dominante (Ziga, 2009). Empero, en el tema de sexualidad

---

<sup>36</sup> Según Irigaray (2009) el inconsciente, también está empañado de género e ideología.

<sup>37</sup> Weeks (1998), afirma que lo diverso supera lo uniforme. Que más bien la norma es la heterogeneidad de sexualidades, “pluralidad” que es invisibilizada por el discurso dominante.

vemos que la mujer es excluida de ventajas, por el discurso que la esclaviza para acceder a una existencia social “legítima”, cuya única vía (lineal) es la “pureza virginal” seguida de una “vida virginal” aún en el matrimonio (Foucault, 2011), seguido de la maternidad, para lo cual es obligatorio, la heterosexualidad que posibilite la procreación “naturaleza”-ciclo de la vida, de lo contrario se erige la marca, el “estigma”, como comparte Nora (20 años):

*yo soy, yo soy lesbiana y haz de cuenta que, en la sociedad tú no puedes ir agarrada de una mujer, porque ya están (pasa saliva) pensando lo peor, y es como que en ese aspecto como que te reprimen, o sea la sociedad hace que tú te reprimas y como que ya no puedes hacer lo que tú quieras, no te dejan ser... y no (voz muy baja).*

Y aunque, la empresa heteropatriarcal sea consistente en su discurso “exclusivo”, de todos modos, aparece la voz que se enuncia a sí misma, fuera del orden, abriéndose paso, reclamando *su lugar* en la arena social. Todos estamos contruidos y mediados por una misma ideología, que nos convierte en “siervos” del orden heteropatriarcal, del que se desprenden los mandatos bajo la misma lógica (si bien específicos), para la mujer, fincados en una “feminidad obligatoria”, “incompleta” hasta que se logra cumplir con los preceptos del *matrimonio heterosexual* que, según Bourdieu (2000) incluso, eleva el estatus de la mujer, seguido de la *gestación y crianza* de la progenitura, mandatos que sólo son posibles (estrictamente), bajo las normas que condicionan los cuerpos sexuales hombre + mujer =reproducción. Evidencia de esto, es el reclamo de Laura (47 años) “posea” del discurso imperante:

*claro que no somos liberales , porque para empezar nadien es abierto, sea hombre, seas homosexual, seas lesbiana, es la misma, yo como afronto que mi hija sea lesbiana a no, ¡cuando tu hija se va a casar!, ¡cuando tu hija va a tener un hijo!, como te quedas, no mi hija es lesbiana, y!... o sea no es cierto no somos libres, nunca en ese tema no lo vamos a ser, ni como padres tampoco lo vamos a aceptar, están contadas la gente que puede hablar del tema , de que mi hijo es!, y que la gente que lo escucha lo acepte... sin embargo la sociedad así lo manejamos, es tu hija y tú eres la culpable, sí, pero los hijos van creciendo y van teniendo sus propias ideas, sus propias tendencias, sus propias creencias y una es la que tiene que respetarlo, mas sin embargo no lo aceptamos porque no nos criaron así, entonces no somos libres de nuestro pensar tampoco (Laura, 47 años)*

Laura castiga la lesbiandad (“contrasexualidad”), que escapa a la norma heteropatriarcal, promulgando la idea de la mujer “destino” (Beauvoir, 2012). Sin embargo, la intención de Laura es reflexionar y se da cuenta de la “operación discursiva” que interviene en nuestros pensamientos y en la forma en que percibimos la realidad, sesgada y prejuiciada, vertida en

*preconceptos* contruidos desde enunciados ajenos, aprendidos como ideales “compartidos”, en síntesis, se da cuenta que la ideología dominante se camufla “normalizada” en nuestro propio discurso (Foucault, 2011). Considero que la repetición exhaustiva de éste discurso se debe a la lógica “acrítica” que reproduce los “esencialismos” de la realidad social, agilizando la re-colocación desmesurada del mosaico ordenado por sexo y como dice Bourdieu (2000) garantizando con ello su preservación.

Más sin embargo, ante el discurso opresivo aparentemente “homogéneo”, es posible encontrar fracturas y quiebres que “desnaturalizan” la concepción cerrada de la sexualidad, descubierta por las informantes mediante la reflexión del grupo, como lo evidencia Alicia (22 años) que, aunque en un primer momento, confronta *las sexualidades* atendiendo el esquema del discurso dominante, esto le permite una visión diferente, afirmando que: “*si nos ponemos a pensar en ya si en este en que, en que si las parejas del mismo sexo o nosotros también somos a iguales o somos libres? Hay ya no hay ya no podría yo decir que somos libres, no somos libres, en eso no y socialmente no creo*” (Alicia, 22 años)

Aunque en un primer momento, Alicia manifiesta su adhesión al discurso “heterosocial” que discrimina la heterosexualidad (“nosotros”) de la homosexualidad (“los otros”), desde mi perspectiva, esto le permite “darse cuenta” y poner en evidencia un “espacio de inclusión” en un campo común que desnuda la condición en que se construye la sexualidad *per se*. Reflexiono que este es un discurso que *apresa todos los cuerpos*, encapsulándolos en “hombres”, “mujeres”, heterosexuales u homosexuales, nutridos de una misma lógica que se rige de mandatos bien conocidos, que dirimen existencias algunas “visibles” y valoradas, incluso dotadas de “legitimidad, pero no por ello “libres”, ya que si analizamos ambas orientaciones damos cuenta de que “la prisión” es compartida, en tanto que aureola obligatoriedad y ahí radica el problema, según Itziar Ziga (2009). Por ello la búsqueda de equidad, de lo equitativo, no ya de la igualdad (Preciado, 2011), más bien se busca dismantelar la “esencia”, la “naturaleza” del género, para evidenciar la desigualdad, por ello se aboga por “la diferencia” (Lamas, 2002). Si bien, la ideología dominante propina su porción de opresión a cada cuál según su sexo, cuerpo, orientación sexual, posición social, color de piel, la opresión es derivada de un discurso mismo en el que, la

mujer construida como reflejo patriarcal es un “receptáculo”<sup>38</sup> de cualidades que sirven a la prevalencia del género y del discurso hegemónico que lidera “lo cotidiano”, las instituciones<sup>39</sup>, la educación y el sexo, en el que también se inmiscuye delimitando las condiciones posibles de erotismo, *vigilancia* dentro de la cual se acentúa el placer masculino como la finalidad del sexo, es decir, la “servidumbre nocturna” de la que habla Marcela Lagarde (2005) mientras que, recoloca a la mujer en su papel “asexual” (Barrig, 1979), como “cuerpo entero”, “prótesis”<sup>40</sup> para satisfacer al macho-masculino-heterosexual (Núñez, 2011), protagonista del ritual y “dador” de placer, acto que pone de manifiesto las jerarquías sociales (Weeks, 1998) que se erigen en la arena social en la puesta en escena del sexo ritualizado (Despentes, 2006).

A continuación coloco dos testimonios de mis informantes con largo tiempo de vida en matrimonio<sup>41</sup> que comparten su experiencia respecto a la falta de libertad en el plano sexual, vivido a través de limitantes y juicios que erige la ideología patriarcal “interpretada” por sus parejas, que tabuan e ignoran los deseos sexuales y eróticos de estas mujeres, demostrando que la sexualidad femenina está construida en erotismo “para el otro” (Lagarde, 2005), en este caso *el esposo*, como lo manifiesta Laura (47 años):

*porque no hay libertad, porque sabes que si tu marido te dice sabes que ahora te quiero volteada así, ¿pues a quién se lo hicistes? o sea no vamos, a pensar que no (Nora se rió, Marta muy seria) o si a tí se te ocurrió ver una película, donde te vean viendo una película triple equis no no no ya eres de lo peor no, y te gustó quieres probar (voltea simulando ver a alguien) ¿pues quien te lo hizo?!, o sea no hay una libertad no así (Nora asiente), no que hables que sexo, sexo oral sexo anal a olvídate, es lo peor donde lo mirastes o donde lo aprendistes, hablando así ni con la pareja hay libertad, (Marta está de acuerdo con Laura y niega con la cabeza).*

También Marta (27 años) coincide con la falta de libertad el terreno del sexo “en pareja”:

---

<sup>38</sup> (Irigaray, 2009) de que la mujer está construida por el discurso falocrático, lenguaje masculino, que le impide construirse a sí misma sin empañarse de juicios, de cultura.

<sup>39</sup> Esto hace referencia a la biopolítica que promulga con el poder de las instituciones y políticas que legitiman el discurso que ejerce control sobre la vida, especialmente femenina, es decir, la prevalencia de el “biopoder” de Foucault (1998).

<sup>40</sup> Preciado utiliza este término para referirse al sentido cultural depositado en los cuerpos “plastificados”, depósito de discursos, de ideología. El cuerpo de la mujer es una prótesis entera de tecnología de género para el servicio de la ideología dominante, así lo reflexiona a partir de su análisis *del dildo*.

<sup>41</sup> Esclarezco el tiempo de vida en matrimonio para contextualizar la experiencia de mis informantes. Laura (47 años) con 27 años de casada y Marta (27 años) con su años dentro de esta “institución”, esto me permite reflexionar respecto a las dos experiencias “similares” de vida en matrimonio, devienen en testimonios (particulares) que aunque afirman una misma ideología, criticada por Laura, mientras que Marta se “da cuenta” al escuchar y compartir su experiencia.

*No hay libertad porque (voz baja seria), como, ahorita estaba oyendo que, como cuando tú quieres, como la persona, la pareja, quiere hacer una cosa y la pareja no quiere, la otra no quiere, pues ahí ya no hay libertad (Laura: ¡mm! (asiente) como si yo, yo quiero hacer una cosa y él no quiere pues donde queda mi libertad, en el sexo, no, (niega con la cabeza) yo digo que no hay libertad.*

Weeks afirma que, “la forma en como marcha el sexo es un indicador de cómo marcha la sociedad” (1986, p.41). La puesta en escena del sexo, proscribió una actuación condicionada por la ideología que, domina las actuaciones y orientaciones, hasta el punto de “naturalizarlas”, en síntesis, normaliza, el “sexo”, las “jerarquías”, la “sujeción”; entonces, el sexo retrata la *desnudez* del orden desigual, llevado a cabo a través de la dominación ideológica materializada en los cuerpos (“homúnculos”), constructos heteropatriarcales impuestos en las fibras más delgadas del cuerpo y las prácticas que atienden su discurso. Subrayo que, estos dos testimonios atienden el mismo eje ideológico, que limita la experiencia sexual femenina y aunque existe deseo sexual, éste no se atiende porque está constreñido por el discurso dominante “falócrata”.

La sexualidad es un constructo, como afirman varios autores (Weeks, 1986), (Amuchástegui, 2001). El “esquema” del sexo inició en occidente, esbozado por la cultura griega, según explica Foucault en la historia de la sexualidad (1998, 2010, 2011). Desde ésta cultura, se valoraba la relación sexual como purgación para el varón, acto en función de él, que buscaba un placer -dado por él-, de aquí la lógica del orden sociocultural. El centro que irradia las jerarquías y la desigualdad, se rige en la *pretensión* de “el pene” convertido por la ideología en “falo”, el símbolo de la dominación que, muestra *potencia* y *como, fuente de virilidad*, afirma su papel construido como “activo”, en tanto que penetra connota prestigio, es el símbolo de poder de nominación de uno sobre otro. Ante esta situación de desventaja e inequidad, es pertinente traer a colación la propuesta de Beatrizpreciado (2011), que analiza el *dildo* como una forma de ver la realidad con unas “gafas” distintas, en la que, desnudamos al pene de su falso poder y entregamos el placer sexual descentrado, al deseo, libre de etiquetas que le aten, “depósito” ninguno, indistinto, cualesquiera. Siguiendo a las autoras, reflexiono que si “la mujer” conociera su sexualidad la situación de Marta (27 años) y Laura (47 años) pudiera devenir diferente, aunque si bien, las condiciones también están determinadas por la estructura que es menester dismantelar, considero que también, la mujer necesita escindirse de su papel de “objeto sexual” para “legitimarse” como sujeto social y ampliar su concepción de sí, para concebir su *propia*

*elección*, escuchar su deseo, hablarlo y posibilitar su experiencia, sin embargo al parecer nos enfrentamos a una “disfunción social cultural” que edifica las concepciones que aureolan a la sexualidad femenina (Lerer, 1995).

Concepciones reguladas mediante imperativos sociales reforzados por los demás *actores sociales* que desempeñan su propio papel acorde al “libreto” de la “sexualidad patriarcal”<sup>42</sup> como lo manifiestan mis informantes, que aunque ellas si experimentan *deseo sexual*, tales deseos son ignorados o bien moralizados por sus *esposos*. Así también, se inscribe el tema de “la pornografía”, vetada para Laura como “mujer” amputada del derecho del placer *per se*, así como de *ver* y disfrutar de la *desmesura del sexo* filmado, esto porque existe una “*estructura estructurante*” (Bourdieu, 2000) que recoloca a la posición “deseable”<sup>43</sup> acorde al libreto de *una sexualidad de género que* mimetiza las restricciones y prohibiciones del sexo, que como dicen las autoras<sup>44</sup> coadyuvan a afianzar la represión del *deseo femenino*, que sin embargo, se haya presente en el discurso de ambas informantes, constreñido por la lógica de poder y censura que opera en el terreno de la sexualidad.

Aunque según varios autores, la sexualidad combinada con nuevas formas de “relaciones de pareja” torna el panorama cambiante, en el que es necesario matizar las particularidades dentro de los acuerdos entre los miembros, así como las “aportaciones” que brinda el tema del “*amor*” (Giddens, 1998) (Weeks, 1998) (Bourdieu, 2000). Y, aunque nunca estamos exentos de repetir los discursos del “género”, existen nuevos caminos en construcción de una sexualidad que se escinde del ideal estereotípico de las sociedades patriarcales. Así lo evidencia el testimonio de Yadira (28 años):

*Yo creo que si influye pero si lo vemos en el plan de pareja no, a la mejor ya en el plan de pareja ya es diferente o sea ya es diferente porque ya es algo más particular... Es que depende de la personalidad, de ti, es algo muy general pero yo en mi caso yo si tengo la libertad o sea, de en el plano sexual...*

---

<sup>42</sup> Lagarde (2005)

<sup>43</sup> El disfrute femenino de “la pornografía” se sincroniza con juicios de valor emitidos desde el orden heteropatriarcal, en su defensa del edificio “pulcro” de la feminidad tradicional, es decir, el disfrute de la pornografía es un atentado contra la imagen de mujer buena (madresposa) “asexual” de “vida virginal”, “pasiva”, ideales que históricamente se han depositado en ella como constructo patriarcal. Por ello, es necesario que las mujeres se reapropien del discurso y así mismo, criticar este orden regulador del sexualidad.

<sup>44</sup> Lerer (1995), Barrig (1979).

Yadira (28 años), está experimentando la construcción de una “sexualidad plástica”, como lo propone Giddens (1998), una sexualidad libertaria, en la que los papales sexuales son cambiantes, y se pueden apropiar según las decisiones tomadas en pareja libres de coerción. Así también, el poder de la “elección” (Weeks, 1986), es una variable que se ha insertado en esta dinámica cambiante, “la elección” es un punto clave que destaco en los hallazgos de mi investigación, que reincide en el discurso de las mujeres del grupo y puede informar acerca de la posibilidad actual de *construcción femenina* y puede indicar cambios en los tradicionales “destinos femeninos”. Aunque habría que puntualizar si estas “elecciones” son llevadas a la práctica, ya que se habla de esto en el plano del discurso, sin embargo, considero que el simple reconocimiento de estas posibilidades puede coadyuvar a sopesar las condiciones de vida y motivar la custodia de nuevas actuaciones.

Sin embargo, aunque Yadira (28 años) construye su experiencia particular con la sexualidad<sup>45</sup>, también reconoce las dificultades del edificio de la sexualidad femenina que existen en su entorno, problemas que se acrecientan al anteponer el sello de “mujer” inserto en el “campo de la sexualidad” (Núñez, 2011). Según Ana María Fernández (1993) la sexualidad de la mujer está conformada por mitos que la enarbolan como “estandarte” patriarcal que pervive en el imaginario cultural históricamente aprisionada e invalidada para una comprensión diferente. Por ello, es necesario tomar en cuenta las condiciones de su construcción, porque como afirma Weeks (1998), “la sexualidad está construida en tensión entre los imperativos culturales que la sancionan”, como lo retratan las experiencias de Marta (27 años) y Laura (47 años) que evidencian la tensión germinada en censura<sup>46</sup> que anida represión sexual, cuestiones ancladas a la sobrevivencia de una “feminidad patriarcal” y “servidumbre sexual”, muestra de que por lo menos en ellas no aparece la construcción del “hedonismo femenino” o el “cuerpo para mí y placer para mí” (Lagarde, 2005), situaciones que parecen develarse “problemáticas” en la discusión de grupo, sin embargo, estas construcciones si pueden ser apropiadas por Yadira, (Lagarde, 2005)

---

<sup>45</sup> Esto lo dijo desde el inicio cuando habló de qué era para ella “la sexualidad femenina”, a lo que respondió que indicaba los conocimientos del propio cuerpo, cuestiones nuevas que se escinden de “la mujer tradicional” desconocedora del sexo y de su cuerpo.

<sup>46</sup> Las demás informantes, no ponen de manifiesto abiertamente su experiencia particular en el terreno sexual, pero puedo inferir que Alicia se siente libre en tanto que heterosexual, como muestra su testimonio, citado anteriormente. Mientras que, Nora posee una sexualidad “contrasexual” (Preciado, 2011), subversiva *per se*, también afirma que *siempre nos estamos reprimiendo por todo, es decir, el discurso sexual dominante si afecta de manera negativa en las actuaciones de las mujeres del grupo, aún en el caso de las más subversivas.*

(Foucault,1998) (Barrig, 1979). Entonces, si bien existen cambios mencionados en el grupo, coincido con varios autores en que el discurso dominante sobre la sexualidad femenina persiste afianzado, pero al mismo tiempo criticado por las mujeres del grupo, por lo que destaco que puede indicar cambios en la percepción de las mujeres, otro nivel de reflexión, o bien versa sobre una lucha manifiesta que se abre paso en el discurso social en el contexto mexicalense. Sin embargo, también los discursos ortodoxos persisten anclados a prácticas arraigadas en nuestra cultura, como evidencia el caso de Yadira (28 años) que aunque parece escapar al modelo “asexual” del ser mujer, destaca las limitantes del discurso que domina incluso de forma inconsciente<sup>47</sup>, como *da cuenta* respecto de su *propio* deseo de casarse por la iglesia:

*pues me acabo de casar por la iglesia y entonces tú vas a la iglesia y tienes que ir a platicas prematrimoniales, para que miren no, en las pláticas prematrimoniales, sexo anal te vas al infierno... donde queda la libertad pero como, como y homosexualidad olvídale no (Nora asiente), también, o sea eso no existe también, hombre y mujer, entonces que obviamente bueno, todos los que estábamos ahí estábamos en contra con ese pensamiento no, pero al fin y al cabo seguimos con algo que nos indica la sociedad, o sea si me explico por eso si somos libres o no, porque porque yo me quería casar ¿sabes cómo?, entonces yo mi forma de pensar era totalmente diferente... pero lo respete, pero pero si me explico de repente nosotros mismos caemos en ese juego, y de ahí para empezar la educación, las escuelas católicas, etc, no la educación que ya les están dando a los hijos o sea van con esa mentalidad.*

Aprendemos “la ley social” a través de la socialización brindada por todos los “transmisores culturales” (Lerer, 1995), no solo la institución de la familia, sino también las escuelas, la religión, los medios masivos de comunicación<sup>48</sup> transmiten construcciones ideologizadas sobre un devenir condicionado por el sexo. Según Amuchástegui (2001) las personas reproducen esquemas morales católicos aún escindidos de la religión como tal. Sobre todo, cuando se atienden discursos ampliamente venerados, respaldados por la religión que, en México, particularmente en Mexicali, tiene un peso importante, cuestión que ya exploré en el segmento que le dedico al contexto de Mexicali y a la campaña de “satanización” del aborto.<sup>49</sup> Esta situación, me permite reflexionar acerca de “la

---

<sup>47</sup> Sobre esto habla Marta Lamas (2002), e Irigaray (2009).

<sup>48</sup> Lipovetsky (1999), Castells (2000)

<sup>49</sup> Existe un video de la declaración del obispo de Mexicali José Isidro guerrero Macías, jactándose de la influencia de la iglesia en las determinaciones de la suprema corte de justicia. Aquí su declaración ante los medios: <https://www.youtube.com/watch?v=bJMgbAoMXSg>

naturalización” de la moral católica, convertida en “sentido común”, cuestión que es afianzada por “la condición acrítica” (Bourdieu, 2000) que coadyuva al mantenimiento del orden social, conservador, hetero y patriarcal. Considero que, esto se debe al profundo control que se requiere para mantener el orden “legitimado”, para fijar los límites de las actuaciones, en síntesis, “enajenar” los cuerpos. Para comprender la sexualidad de la mujer es necesario sopesar a cerca del sistema social y la ideología rectora del orden que promueve el control sobre la vida, un determinado “biopoder” sobre la maternidad del cuerpo femenino, como la prohibición del aborto, legalizando *el cuerpo* para “el otro”, en resumen, un despliegue de “biopolítica” que tiñe de moral la jurisdicción mexicana para servir a la estructura y colocar en el lugar social naturalizado, reasignando cada vez que se transgreden las líneas de lo “permisible” (Foucault, 1998) (Despentes, 2006).

Los mandatos sociales y culturales atienden una misma lógica constrictora, de carácter “obligatorio”, como lo son la construcción del matrimonio heterosexual, la maternidad, la crianza, concepciones “fracturadas” por la construcción de género. Sin embargo, la práctica del matrimonio, si bien, se sienta en las mismas bases estructurales, como ya critica Rubin (1978) respecto al “intercambio de mujeres”, en la actualidad se ha insertado la decisión de la mujer, “la elección” ejecutada para determinar al “prospecto” deseado como marido, que en sociedades patriarcales devendrá en el tutelaje de ésta y su infantilización (Despentes, 2006), el cautiverio (Lagarde, 2005) combinado con *el amor* “feliz o desdichado” (Bourdieu, 2000), pero si bien, “elegido”, de nuevo se reitera una libertad femenina condicional, aclara Alicia (22 años):

*Aunque si nos regresamos poquito creo que nos brincamos un paso súper grande de ya de que cuando a veces se casaban porque a veces ya por intereses ya de la familia que tu papá era el que te casaba, bueno ya después ya hubo un momento en que la mujer tuvo la oportunidad de decidir con quien se podía casar no, ya te podías casar con alguien que tu querías, y con el que tu decidiste formar una familia, o sea creo que ya en esas cositas creo que si hemos avanzado, o sea no hemos avanzado, del todo porque, porque todavía hay personas que no están de acuerdo y otras personas que ...ahorita que ya estamos hablando ya pues si es como que te das cuenta de que, e o sea si pensamos si estamos viviendo en tiempo totalmente diferentes...*

Lo que apunta Alicia, es la coexistencia de los discursos heterodoxos y ortodoxos. Aunque las generaciones siguen reproduciendo un mismo discurso, aparentemente homogéneo, “ente” que atraviesa nuestras mentes, las prácticas van evolucionando, como también los “desacuerdos”, manifiestos en los “enunciados contradictorios” y todas las

“contrasexualidades” (Preciado, 2011) que se rebelan al orden. Sin embargo, considero que “la elección” de la que hablamos en este caso, viene constreñida al mismo camino trazado por la cultura, que versa sobre “reglas generales” asidas y *deseadas, materializadas en dichas “elecciones de vida”* como el ideal del matrimonio aunado al deseo de ser madre, tan indispensable que en el cumplimiento de este modelo “la mujer” deposita su devenir, una reducción asumida, existencia minimizada, vacía sin los otros y dependiente de ellos para su visibilidad.

En el grupo existió un pequeño diálogo entre Laura (47 años) y Alicia (22 años). Esta discusión trata respecto a la meta femenina de ser madre, como fin primordial de la existencia femenina, aparentemente, se vislumbran dos “posturas” enfrentadas, una crítica el deseo “prematureo” de ser madre y la otra, lo concibe como “autonomía subjetiva” (Lipovetsky, 1999) que goza de “libertad de elección” (Weeks, 1986):

*-Laura (47 años): depende en dónde, porque tu vete al valle y las niñas de 15 años su única ilusión es tener un hijo, ¡a los 15 años!, a he tratado de embarazarme, ¿cómo que has tratado? ¿Tienes 15 años?, ¿tu mente no va más allá de, de ser mamá?*

*-Alicia (22 años): Y es de la libertad que estamos hablando, por ejemplo para lo que nosotros pensamos que es libertad por ejemplo para una mujer puede ser eso no?, yo quiero tener un hijo la edad que tenga no, pues tal vez no quiero ser la gran cosa pero yo quiero hacer esto... (mueve hombros)*

Una mirada crítica a la realidad social nos informa que la *meta idealizada de ser madre* es una construcción cultural, como lo es toda la existencia de “la mujer” como reflejo patriarcal. Aunque, según Itziar Ziga (2006) no existen dos experiencias iguales de aprehensión de la realidad respecto al devenir “obligatorio” genérico tradicional, por lo que antes de categorizar (moralizar) es necesario contemplar la subjetividad y el contexto en el que nacen las concepciones particulares, que a algunas mujeres pueden sentarles bien, no a todas las existenciales sociales y sexuales les ocurre igual. Sin embargo, considero que es posible y pertinente criticar tal maternidad “elegida”, en un campo sombrío de opciones, en el que el ser madre (sexo para cumplir con mi rol) es el fin único del ser mujer, determinadas prácticas culturales, o bien, “decisiones” condicionadas que desembocarán en cautiverios que suman más “madresposas” (Lagarde, 2005) a su posición auto-re-colocada, en la tradición “servil” de género, que muchas veces minan su desarticulación con el esquema de actuación (repertorio cerrado), así como “la mirada” para sí, o la

deconstrucción de un futuro alejado de las “instituciones” del matrimonio y la familia, alejándola de una sexualidad “para sí” (Lagarde, 2005).

Cuestiones que la encierran en la tradicional separación del trabajo y la subliman a su existir genérico, dotándola de las herramientas culturales necesarias para reclamar la repetición de los cánones para ella familiares, conocidos, “normales” (normalizados), en resumen, “naturalizados”, concepción que permite perpetuar la reproducción estable del orden de género heteropatriarcal. Este entramado trae como resultado, la dedicación de la mujer, como afirman varios autores, a la vigilancia de los mandatos de género, particularmente los femeninos, como es el caso exclusivo de la “virginidad femenina”, obligatoriedad transmitida pese al mutismo y la censura característica de nuestra sociedad moral-machista. En el siguiente apartado analizo los testimonios del tercer bloque del grupo de discusión, contenido en las preguntas clave que se vierten en la dimensión de “virginidad”, categoría particular de mi tema de estudio en esta investigación.

## Capítulo V. La construcción social de la virginidad femenina

Las reflexiones que se compartieron en el grupo de discusión, por una parte, parecen dividirse entre las que piensan que actualmente, “la virginidad” no es importante, en cuanto a las prácticas sociales visibles de su realidad más próxima y por otra parte, las que continúan otorgando valor a “la virginidad”, pensándola sobre sus propios cuerpos, lo que me lleva a reflexionar que, el discurso (conservador) imperante sobre “el valor de la virginidad” es consistente y aún prevalece en los imaginarios de las mujeres del grupo, si bien, existen algunos testimonios que refutan tal esquematización (machista).

Entiendo que, en un primer plano la respuesta se divide en que, primero, habla de un “discurso heterodoxo”, que versa sobre la libertad de la práctica sexual y las experiencias sexuales efímeras, “el amour passion” del que habla Giddens (1998), en esta parte también encuentro la reivindicación por lo menos en el discurso, de valores que reclaman la paridad de género en el aspecto sexual, es decir, reclaman el requisito de “la contención”, la existencia de una virginidad *sólo femenina*. Sin embargo, a pesar de tales encuentros y desencuentros, posteriormente adentradas en la discusión, algunas afirmaron que si el tiempo volviera atrás, hubieran preferido resguardar su virginidad. Así, en un discurso, heterogéneo, destaco que, se trajo a colación “la ventaja” de la mujer -“no virgen”- de experiencia sexual, pero si bien tales “ventajas” son valoradas en función del otro -el varón-, como lo manifiesta Alicia (22 años): *“no puedo hablar por todos los hombres pero a lo mejor ya es un poco más atractivo que la mujer tenga un poquito más de experiencia o que sepa que es lo que tiene que hacer”*. Destaco que los pensamientos femeninos también son orientados “al otro”, es decir, parece ser más importante la experiencia sexual “del otro” que la propia, es decir, esto podría traducirse en que es posible la custodia (“promiscuidad”) de la sexualidad femenina porque es bueno para “el otro”, no ya para ella misma, para su disfrute propio. Esto ya lo afirmaba, Lipovetsky (1999), al mencionar que si bien, se inserta más libertad en el ámbito sexual, estas orientaciones devienen en el mismo patrón que atiende el orden primigenio, masculino. Y aunque las informantes mencionan que en la actualidad las practicas visibles del entorno no denotan el resguardo “virginal”, lo que permite inferir la existencia de “amour passion” (Giddens, 1998) que circula en las

prácticas que ellas observan en el entorno, sin embargo aclaro que, ellas<sup>50</sup> no se manifiestan incluidas en estas prácticas libertarias, por lo que destaco entonces, que aunque es posible concebir en el imaginario social la idea de la mujer inmiscuida en terrenos sexuales antes inexplorados, como lo son las relaciones efímeras de intercambio sexual desvinculadas del matrimonio (Giddens, 1998), puntualizando esto, arguyo que se siguen atendiendo y valorando las mismas reglas sociales generales, los ejes ordenadores de la realidad social, los porqués, el centro parece seguir siendo el mismo, masculino, heteropatriarcal. Lo que informa que sin bien, las prácticas en el entorno cambian, y es posible la construcción de una “sexualidad plástica” (Giddens, 1998) los discursos permanecen anclados al orden primigenio, en un sistema que vuelve al orden, jerarquías y valorizaciones. Y lo que destaco de este punto, es la evocación del discurso que informa de cambios visibles del entorno mexicalense en las mujeres que se permiten este intercambio sexual.

A este respecto, considero que los testimonios ponen de manifiesto que, no se está “deestructurando la feminidad patriarcal” ni tampoco, derribando la “hegemonía falocéntrica” que propone Marcela Lagarde (2005). Y aunque, la inserción del “amour passion” en las prácticas que mis informantes destacan del entorno (Giddens, 1998) promueve la construcción de los cimientos de un “hedonismo femenino” (Lagarde, 2005), sin embargo, es necesario tomar en cuenta, las condiciones que siguen dominando *los discursos* que, como afirman varios autores, estas nuevas acciones se pueden ver minadas por los “discursos tradicionales”, de los cuales ya he expuesto su sobrevivencia, bien cimentada en los discursos de mis informantes, expuestos mayormente por las mujeres en el grupo que encarnan el papel de la “madresposa” (Lagarde, 2005).

Y así también, es necesario destacar las condiciones estructurales de Mexicali como fuente de “discursos conservadores”, contexto en el que se están llevando a cabo estas prácticas que conllevan un discurso que nomina y reitera la atención de un orden primigenio. Sin embargo, existen matices que se abren paso dentro de “la subjetividad” en la que también se construye la sexualidad (Weeks, 1989), (Giddens, 1998). En este espacio,

---

<sup>50</sup> Alicia, discute las ventajas del saber sexual femenino, de la experiencia sexual como positiva, lo que me permite inferir que puede apropiarse de este discurso, para experimentar su sexualidad más libremente. Otra que aboga por la libertad sexual es Nora, pero refuta que siempre nos reprimimos, pero es crítica y consistente en su discurso heterodoxo.

es donde confluyen las formas de resistencia al orden, como manifiesta Nora (20 años) en su total desacuerdo con la importancia otorgada a la virginidad:

*yo, yo digo que ya no es importante ahorita ser virgen, (Marta asiente con la cabeza) ya en una relación ya, como ya perdió el valor eso, y es como que, como dice una frase, que miré en Facebook, es un poco vulgar pero, “búscate una mujer que tenga cerebro en vez de vagina”, ya porque ahorita la verdad es como que las, buscamos más cómo piensan a que eso, yo no me, yo, ya no tiene valor para mí, no, la perdí hace mucho.*

Aunque parece que en las prácticas locales la virginidad es obsoleta, también de forma personal Yadira (28 años) continúa valorándola:

*Yo creo que si es importante que no o sea creo que si es importante porque al fin y al cabo si lo miramos en el plano del amor, de tu pareja (Marta asiente), deste, para mí si me hubiera gustado que que hubiera sido mi esposo (Marta se ríe y se soba la nuca), la verdad porque es como que una forma de decir te amo y sería lo ideal no, pero pero no creo que, o sea ya ahorita en la actualidad es muy raro la verdad, o sea no lo quita la importancia pero no es algo común ya, o sea como que se ha perdido esa, ese no se ese significado pues y lo subestimamos (Alicia asiente) que sí, pero pues ya no, es muy raro pues, pero yo si lo considero importante y hay persona y y y y si, y si hay personas que son vírgenes o sea que todavía no han tenido relaciones y me ha tocado pero, y tú dices ¡que padre no!*

En el grupo también se imagina la virginidad de ambos miembros de la pareja, empero vinculada al ideal del “matrimonio”, es decir, en el plano del discurso pervive la valoración del dúo virginidad-matrimonio (Foucault, 2011), evocada en palabras de Alicia (22 años):

*Por ejemplo de que ya cuando ya con el novio que quiero y que amo y que me quiero quedar con él, y que los dos seamos, o sea sería como un cuento de hadas, (Yadira: mm -asiente-) o sea de que, si, de que hagamos, este, que los dos seamos vírgenes, y que experimentemos los dos uff, pues eso estaría súper bien no, o sea sería no, de que aha no cerrarse aha, (Yadira: -asiente-, lo ideal) Que el hombre también este igual que tú.*

Seguido de este comentario, Laura (47 años) que, si bien es la única que llegó *virgen al matrimonio*, reflexiona sobre tal “requisito”, apoyándose en un discurso heterodoxo crítico de la construcción que estigmatiza a la mujer, encontrando desventajas de tal concepción:

*creo que si te piden ser virgen es porque tú también lo eres, o sea tú me estas pidiendo, ¿y tú que me estás dando?, si, entonces, este, ahorita hay muchas cosas hay mucha maldad y deste pueden suceder muchas cosas, este y y quiere decir que si no eres virgen te van a, te van a encasillar de que no, ya no eres virgen ya no me puedo casar contigo, ya no puedo tener una relación bien<sup>51</sup> contigo...*

---

<sup>51</sup> Ella está refutando la discriminación, sojuzgación de la figura de la sexualidad femenina vertida en el mandato del matrimonio, que si no se cumple se encasilla a la mujer en el modelo de mujer mala, la “puta”,

Existen *aparentes* contradicciones, testimonios que contrastan en la particularidad de cada experiencia; puntualizo que Laura (47 años) que si cumplió con el mandato de la virginidad hasta el matrimonio, refuta<sup>52</sup> tal imperativo social e infiero, con ello también critica su acatamiento personal, ya que, entiendo le hubiese que gustado tener más encuentros sexuales que restringirse a una sola pareja sexual y el cumplimiento “honesto” de la fidelidad<sup>53</sup> en el matrimonio. Mientras que las demás, de forma contraria, aunque ninguna de las chicas llegó virgen al matrimonio o bien, no se han casado y mantienen una vida sexual activa, es decir, las mujeres que transgredieron el mandato de la virginidad (además “caduco” aunado al matrimonio), empero, hubieran querido cumplir dicho *destino virginal*, como más adelante se esclarece con los testimonios, esto exceptuando a Nora, que es consistente en su crítica a la virginidad y a esa feminidad heteropatriarcal de la que se escinde.

Así también, es reiterativo que algunas de las participantes destacan que la virginidad ha dejado de ser protagonista de las prácticas que marcan el “destino”<sup>54</sup> de la mujer, como lo afirma Marta (27 años): *“antes pues era importante, antes si era importante antes tenías que casar virgen, pero ya en la actualidad ya no, ya no es importante, hasta se ve, pues que ya, ya las cha, ya las niñas ya no pierden nada, hay me voy a casar, no ya no”*. Encuentro que estos argumentos hablan sobre la visibilidad de las prácticas sexuales efímeras en el entorno, como ya he expuesto antes, que destacan la

---

personaje que es socialmente “mal visto” por qué no coincide con las cualidades deseadas dentro de la institución patriarcal. Creo que a fin de cuentas ellas está defendiendo el ideal del matrimonio, por su construcción deseable, meta valorada y vinculada con el amor como fin y centro de la vida de la mujer, sin embargo también critica la obligatoriedad del resguardo, visto como constrictivo, critica las condicionantes sociales y culturales que se anteponen a cada paso (moralizado) que da la mujer a diferencia del hombre, al que socialmente si se le permite la promiscuidad.

<sup>52</sup> Laura (47 años) se adelantó a contestar el cuestionamiento: ¿qué piensan de las mujeres que tienen sexo antes del matrimonio? a lo que respondió en tono de broma – ¡qué rico!, sin embargo, considero que su respuesta es acorde a sus críticas ya que coinciden con el reclamo de la opresión de la sexualidad femenina, encarnada por ella misma, matices que descubre y manifiesta dentro del grupo.

<sup>53</sup> Más adelante Laura también critica la condena social de la infidelidad femenina contrapuesta a la permisión social de esta en el caso masculino en todo caso considerada viril.

<sup>54</sup> Me refiero al ciclo de la vida en femenino: resguardo de la virginidad, matrimonio, procreación, vida virginal, “asexual”, vida a través de la encarnación del modelo único legitimado del ser mujer, existencia secundaria. Aunque, considero que el destino que la cultura promueve es el mismo, existen cambios en las prácticas, por ejemplo, algunas reglas del juego cambian, como la libertad *aparente* en el plano sexual (beneficio para el otro) pero como dice Simone de Beauvoir (2012), la mujer no escapa a ser *una presa deseable como esposa, pareciera que la organización se desestabiliza pero más bien se vuelve al mismo orden, general. Aunque si bien existe la posibilidad de reapropiación del discurso, como también evidencian mis informantes.*

existencia del “amour passion” (Giddens, 1998) que está sosteniendo las *prácticas* que se escinden del mandato de la virginidad, sin embargo, los discursos detrás de estas actuaciones “libertarias”, evidencian la sobrevivencia del valor de la virginidad, construido como virtud, que en el plano del discurso pervive fuertemente afianzado, por lo menos en tres de mis informantes (Yadira, Marta, Alicia) lo que me permite reflexionar e inferir que pueden existir consecuencias derivadas de interiorizar estas concepciones sobre el sexo, ya que si internamente se valora la virginidad y en la práctica no se lleva a cabo, puede traer sentimientos como explica Rubin (1979), vinculados al masoquismo, al sufrimiento o bien la humillación, esto por la fractura que puede implicar la “violación” consentida de la valoración interna de la virginidad.

Hablo de dos planos distintos, en la experiencia sexual o práctica y por otra parte, el anclaje de los discursos y su enraíz profundo en la cultura, por ende en nuestra valoración incluso inconsciente, ya naturalizada. Explico que, en la situación del grupo, pareciera que *dos informantes* consideran que la virginidad ha dejado de ser importante en la actualidad, más sin embargo, adentradas en la discusión, comparten una visión distinta, que cambia al pensarlo respecto de sí mismas, imaginando que, si el tiempo volviera atrás se hubieran preservado vírgenes. Surgen nuevos matices a la luz de una pregunta emitida por Laura (47 años): “*Ok, pero yo te estoy preguntando, si se vuelve el tiempo atrás ¿lo vuelves a hacer?*”, a lo que Alicia (22 años) responde: “*...volvería a tener relaciones, a no, me hubiera esperado*”.

En esta misma tesitura se integra Marta (27 años), compartiendo su valoración personal de la virginidad en el plano del discurso, valoración que le lleva a evocar su deseo de la virginidad de la hija: “*Ahora, pues, a mí si yo volviera a ser joven a mi si me importara, (ríe)... A mí si me importara, (también) que mi hija, no sé a mí si me importara que mi hija se esperara, se me haría muy bonito...*” Marta, comparte la razón que la motivó a “perder su virginidad”, una decisión vinculada a la presión ejercida por la madre, ante el reclamo constante de “*la virginidad*”. El testimonio de Marta (27 años) denota el valor simbólico que posee “*la virginidad*”, “*valoración*” articulada al discurso social dominante:

*en mi caso, yo pues yo tenía 14 años (avergonzada, se ríe), 13 tenía 13, y mi mamá dale y dale y dale, y que ya no eres esto y que ya no eres virgen... si, y a los 14 años ya tenía un año con mi novio, de la secundaria, pos metí las patas... cuando ella estaba dale y dale y dale, dale y dale como pues dándome lata, dándome lata, que hice yo, tuve que tener relaciones para darle en la torre a mi*

*mamá , cuando ella me llegó otra vez a preguntar a darme lata lata lata, yo le dije no, ya no soy virgen, y que hizo no hizo nada, se volvió y se fue...*

Marta (27 años) con su acto *subversivo*<sup>55</sup> muestra resistencia hacia la opresión que erige el mandato de la virginidad, experimentado así por la manifestación aversiva de la madre como vigilante de los mandatos de la feminidad tradicional, que aureolan también la virginidad, en igual sentido “obligatoria”, sin embargo, Marta (27 años) se une al grupo de mujeres que valoran “la virginidad”, pero, sólo en el plano del discurso, ya que como vimos según los testimonios en este terreno práctico, parece nula su aparición. Es decir, hablamos sobre dos aspectos, en uno versa sobre la opinión de éstas mujeres respecto de las prácticas de su entorno social y, otro es la valoración personal, producto de su aprehensión y socialización del discurso dominante depositado en la concepción de la virginidad, todas las veces (hetero) patriarcal.

Después de ligar todos los testimonios, encuentro que a pesar de que se trajo a colación aspectos de los discursos heterodoxos, estos se construyen paralelos a la parte del deseo interno y la valoración que yace en lo profundo del terreno psíquico (Lamas, 2002). Entonces, resumo que, Yadira (28 años), Alicia (22 años) y Marta (27 años), valoran el resguardo de “la virginidad” por lo menos en el plano del discurso, ya que, en el terreno de la práctica, no se llevó a cabo por ninguna de ellas y con lo que respecta, al entorno, predominan las prácticas sexuales “amour passion” desligadas del matrimonio, requisito caduco, según el consenso de mis informantes, sin embargo ellas lo vinculan de forma inconsciente en el dúo de virginidad y matrimonio, vigente en su valoración personal, en el discurso.

A diferencia del resto de las informantes, Nora (20 años) es consistente en su discurso libertario, desligado del mandato de la virginidad, una postura que subyace a la separación del orden heteronormativo, ya que su orientación sexual lesbiana, la desvincula del valor de “la virginidad” como entero constructo heteropatriarcal. Nora concibe “la

---

<sup>55</sup> Aparentemente Marta transgredió el mandato de la virginidad, experimentó opresión, sin embargo, tal acto le relocaliza a su posición de “delito” o “amonestación”, “remordimiento” que se auto reclama, ya que se obligó a realizar el acto solo para demostrar la custodia de su sexualidad ante el imperativo, pero al mismo tiempo se sintió afligida, por lo que vemos que cae en el juego de servir al discurso dominante, ella no lo disfrutó, más bien afirma “metí las patas”, es decir, puede significar: *no debí hacerlo, me arrepiento, me equivoqué, no era lo correcto, valoraciones nutridas del discurso opresivo de la sexualidad femenina, al final mimetizado por ella y contradictoriamente (a pesar de que fue opresivo para ella) es deseado al mismo tiempo para la hija.*

virginidad” carente de importancia e impugna los imperativos socioculturales que valoran la feminidad tradicional (patriarcal), destacando cualidades diferentes al “receptáculo” falocrático (Irigaray, 2009) como el pensamiento e inteligencia, cuestiones ajenas a la construcción de la feminidad machista de “cuerpo-objeto de placer”, o bien “virginidad femenina”-honor masculino (Bourdieu, 2000). En este mismo sentido, también se destaca el conocimiento del principio patriarcal que sostiene la concepción virtuosa de “la virginidad femenina”, origen puntualizado por Laura (47 años): *“que hayas sido la primer mujer, es machismo es este, deste, hombría de ellos de decir, no yo fui el único, que la tocó y eso, o sea así... es mía aha, si, y te tratan con la punta del pie pero sigues siendo de ellos”*.

Como bien retrata el testimonio de Laura (47 años) la virginidad, es una prescripción histórica particularmente femenina (Arancibia, 2002) que, data desde la cultura griega (siglo IV antes de cristo) occidental. La invención de “la virginidad” funcionó para *regular la sexualidad* femenina anclándola a principios de ordenamiento social, principalmente para el poblamiento de ciudades y el otorgamiento de los bienes (Foucault, 2011), pero sobre todo, es un constructo tejido sobre la carne misma, ya que, la virginidad es la coyuntura entre el matrimonio y la procreación, pero también indica el inicio reglamentario de la monogamia (Freud, 1968), cuestiones enlazadas después con la construcción de la fidelidad.

La virginidad socialmente enlazada a la organización de los pueblos, convertía el *matrimonio en ley* y principio ordenador, al mismo tiempo que gestaba desigualdad entre las “estatuas” contrapuestas del hombre y la mujer, construcciones que promovieron la cosificación del cuerpo femenino en devenir histórico. Con ello, el modelo de feminidad tradicional y sus “cualidades adheridas” vigentes en el discurso de mis informantes, pasividad, fidelidad, sacrificio, abnegación, entrega y con ello la forma particularizada de entender y experimentar “el amor”.

Según Marcela Lagarde (2013) el amor “ en femenino” se vive en la desigualdad, forma parte central en la vida de las mujeres, cuestiones que sostienen también la valoración de la virginidad, vinculada al amor, un amor que convierte a la mujer en “súbdita” del hombre que ama y al que *se entrega*. El amor se vive en la entrega y el cuidado, es un amor que implica sacrificio, es un anhelo de “fusión” que se vive en la

disparidad y desigualdad, ya que la mujer no recibe lo mismo que ella ha sido socializada a entregar, con ello, su cuerpo y su virginidad, para después ofrendar sus atenciones y su trabajo, toda su “energía vital” en la experiencia de un amor que la descentra de ella misma. Ella funge como “objeto” del amor y con ello del sexo (para el otro) mientras que el hombre funge como “sujeto” del amor y de la sexualidad. En nuestra sociedad patriarcal así es vivido el amor, manifestado por mis informantes, al servicio de este orden ideológico, que conlleva el seguimiento del amor tradicional, legible para la *mujer patriarcal*, que le envuelve en un ciclo que la lleva a “naturalizar” su entrega de amor en sacrificio y muchas veces sufrimiento y humillación (Rubin, 1979), por ello Lagarde (2005) propone emplear una nueva visión crítica que permita desnaturalizar esa forma de amor, para construirnos como “sujetas” del amor, activas en las relaciones y sobre todo, aprender a vincular la afectividad con la razón, palabras “incompatibles”.

El modelo del ser mujer que gira en el imaginario cultural de México es fundamental para entender la construcción de la “esfinge” sociocultural que se ha vertido en “la mujer”, compuesta de personajes contrapuestos por nuestra cultura patriarcal-católica, cuyas imágenes veneradas, pero también, repudiadas son, “la virgen María” y “la Malinche” (Amuchástegui, 2001). Estas dos identidades (contrapuestas), refieren cualidades enfrentadas que derivan en dos ideales, ambos contruidos en función del “Otro”, el primero, es para servir al modelo de la “madresposa” (Lagarde, 2005) “asexual” (Barrig, 1979) ampliamente defendida en el grupo de discusión particularmente por las dos mujeres que han encarnado este papel (Marta y Laura).

Mientras que, el segundo ideal, es la mujer prototipo para el sexo, la mujer mala, “indigna” de matrimonio, pero ejemplar para el sexo, “la puta”. En relación a esta figura puntualizo que las mismas mujeres que defienden los valores del modelo tradicional de mujer madre y esposa, (Marta y Laura) fueron juzgadas de forma peyorativa por sus madres. Marta fue sojuzgada por la madre cuando le reclamaba su virginidad, dándole a entender que ella era un “puta”. Mientras que Laura, como la única hija mujer, era insultada por la madre, la que en “las peleas” defendía a los hijos varones, mientras que desvalorizaba a Laura, llamándola “pajuela”<sup>56</sup>, afirma que le gritaba así y esto la desconcertaba mucho, esto

---

<sup>56</sup> Coloquialmente este término es homologable a la “puta”. Llamar a una mujer “pajuela” es una metáfora que alude a la “ligereza” y “soltura” de ésta para desenvolverse en lo sexual.

a pesar de que ella era virgen al igual que Marta. Creo que este trato diferenciado se debe a la primacía de lo masculino por encima de lo femenino, ya que socialmente la forma de denigrar a una mujer es llamándola “puta”, por el valor que se le da al resguardo para el servicio patriarcal, del cuerpo femenino virgen, desconocedor y además requerido vulnerable, como ya lo hemos visto con las autoras. Encuentro que, estos discursos se arraigan en los imaginarios de estas mexicalenses y se circunscriben en el límite de tales emisiones históricas, instauradas en los ideales, en el horizonte proveído por la cultura en el discurso dominante mexicalense.

### 5.1. Sexo y familia: “no me van a pedir permiso”

Cuando se habló de la “familia y relaciones sexuales”, se mostraron varias posturas al respecto y se expuso la disputa sobre la decisión de “la custodia sexual”. En este punto se ratificó lo que ya se había dado a conocer en el apartado del “*habla sobre sexualidad*” que, como lo muestran varios autores, la familia y la sexualidad de las hijas, “no se llevan”, es decir, existe un acuerdo “de facto” de incompatibilidad de estratos (Foucault, 1998), resumido en la desagregación de *lo sexual*, en tanto que, “estructura” asimilada por ambas partes del “juego”, por los padres y madres, así como por las hijas. Los temas tocados en este punto fueron las posturas de “los padres y las madres”, el “pensar de los hijos” y las expectativas vaciadas en una construcción cultural de “la virginidad”, así también, el conflicto que causa “la trasgresión” del mandato de “la virginidad” y sus componentes. Para esclarecer estos puntos, la prescriptora emitió el cuestionamiento –“¿con quiénes deben tener relaciones sexuales los hijos?” Seguida de una rápida respuesta en voz de Laura (47 años): -“¿con nadie!”-, repetición del discurso dominante –ortodoxo- bien conocido y aparentemente de fácil acceso en el imaginario social. Laura (47 años) responde así, escenificando la *postura arriba abajo* que compone la relación jerárquica entre tales miembros de la familia y, como dije en la discusión del grupo, ella fungió como la figura cultural de “la madre”, una “recitación” del discurso sociocultural interiorizado. Entiendo que la “postura cultural” que se orienta a la “abstención sexual”, es el producto del edificio de la sexualidad asociada al peligro (Vance, 1989). Sumado a esto, los acuerdos “de facto” afianzados por el aprendizaje del discurso “ordenador, que derivan en el acuerdo

“implícito” del secreto, el silencio o bien la “no confrontación” como explican Foucault (1998) y también Amuchástegui (2001), teorías comprobadas por Laura (47 años): *“mis hijos no van a venir y me van a preguntar si pueden tener relaciones o si estaría bien o, o, tener relaciones con sus parejas ahorita, que yo sé que las tienen, más sin embargo no me lo van a preguntar, no me lo van a pedir permiso”*. Ante tal disposición, Nora (20 años) habla en su “rol de hija” que no concibe solicitar permiso para la relación sexual, asumiendo que, la respuesta anticipada sería negativa: *“yo digo que no, no, no, no no puede ser posible, (le pega a la mesa) la verdad, no me imagino pidiéndole permiso a mi papá a mi mamá para tener relaciones, ¡me va a decir no!, pues claro ¡un papá te va a decir que no! (se ríe y se ríen todas)”*. Bajo esta luz, Laura (47 años) aprovecha para aclarar las razones del discurso reproducido por “las madres y padres” para orientar la escisión del sexo conceptualizado en “peligro”<sup>57</sup>, aquí sus razones:

*son situaciones que muy así que nosotros como papás no no queremos que nuestros hijos sufran, ni batallen (Yadira asiente con la cabeza), ni que, queremos que vayan así derechitos (señala un camino recto con las manos), que que no pienses ni en sexo que no piensen ni en una relación sexual, que no pierdan sus valores que no se los inculcamos pero no queremos que los pierdan, entonces este es imposible, yo pienso así y mis hijos piensan completamente diferente*

Este preámbulo motiva a Yadira (28 años) y Alicia (22 años) a compartir como reaccionó su madre cuando se enteró de “la pérdida de la virginidad” de ellas como hijas; la situación de Alicia (22 años) invadida de tensión y la de Yadira (28 años) devino en sentimientos de decepción-desilusión por parte de la madre cuestiones que ya advertía Beauvoir (2012) desde que escribió “el segundo sexo” en los años cincuenta, ésta es la experiencia de Yadira (28 años):

*a mí también me tocó con mi mamá ¿no?, se dio cuenta y todo pero mi mamá nada más hablo y del futuro que tienes que cuidarte, me aconsejó, si lo tomo, a mí no me regañó, deste pero si al final siento yo que es una desilusión una decepción porque, porque quieren por ejemplo que no piensen en sexo, si no enfócate en el estudio, enfócate en esto no, en lo que ellos miran tu vida perfecta, al fin y al cabo creo que para que, para ellos si es como que una desilusión, un desilusión porque esperan, esperan que, no sé, que continúes adelante, sin ese paso porque ellos lo miran como, como ¿ahora que va a pasar?, ¿si me explico?*

Todo este entramado, responde a aprendizajes sociales y culturales afianzados en el seno local, que como he argumentado, en Mexicali resuena el conservadurismo que aureola la

---

<sup>57</sup> Aclaro que este comentario se deriva también de la reflexión sobre la homosexualidad femenina

feminidad tradicional y con ello pervive, de forma implícita “el valor la virginidad”. Respecto, de la preservación de la castidad, Beauvoir, sostiene que la mujer debe contenerse ante el deseo, para cumplir con “el valor” que la cosifica y al mismo tiempo la “eleva” –celestial-, “lectura social” que colorea su devenir, bajo imperativos que aureolan su condición de fémica. Bajo una mirada social enjuiciadora, ella “tiene que defender su virtud, su honor; si cede, si cae, provoca desprecio” (2012, p. 315). Bajo esta misma luz se inscribe la experiencia de Alicia (22 años):

*Yo creo que es el miedo, porque por ejemplo mi mamá, cuando obviamente se dio cuenta, me encontró pastillas anticonceptivas y yo estaba muy chiquita tenía 16 años, entonces este, no, eso no fue, como, por eso yo le tengo resentimiento a mi mamá yo creo que por eso yo jamás volví a hablar con ella ¿no?, o sea no habló conmigo ella, o sea puso a mi papá ahí a un lado y los dos ahí, me agarraron así y yo (tensión, brazos rígidos), ¡hí!...pero en este caso yo hubiera preferido que, para mí, o sea yo hubiera preferido que mi mamá me hubiera platicado conmigo...*

Al respecto de la relación entre “la madre” y la hija, Irigaray (2009) menciona que “no se puede arreglar la relación con la madre, ni con la maternidad”, más que reduciéndose a ésta, es decir, el entendimiento de estas mujeres es concebido sólo a través de la reproducción cíclica del “legado cultural” de feminidad tradicional y, con ello los mandatos que rigen su existencia como ser social, antes que nada, sexuada y sostenida por eje opresivo, el mandato de la virginidad. La madre se muestra en estos testimonios como pieza clave, líder de los significados al final, valorados, mimetizados. La madre, funge entonces como pieza clave del ciclo de opresión de la mujer y su sexualidad, como vigilante primera de la castidad de la hija, en el deseo de resguardar no ya “el himen intacto” si no las significaciones que abriga esta construcción y, con ello coadyuva a la preservación la estaticidad de la estructura imperante.

Entiendo que, estos dos testimonios versan sobre el momento en que Yadira y Alicia “se dieron cuenta” de la existencia de un sentido opresivo vinculado con la sexualidad. Esto, a través de *la primera* manifestación de un discurso “evocado” por la madre (vigilante del orden heteropatriarcal), resumida en enunciados específicos que castigan la custodia del cuerpo femenino, capturando el sentido opresivo de una sexualidad apropiada por los “Otros” que, regida de un discurso “Otro” (masculino), opera su veneración y afianza su sobrevivencia *lineal*, un sentido que logra sobrevivir transmitido por generaciones. Estas acciones son muestra de los ideales vertidos en las existencias

sexuales y su deseo de control por parte de estas figuras como vigilantes de la “ley social” (Bourdieu, 2000); organización que domestica a la mujer en la sujeción y aprehensión de estas constricciones exclusivas de la sexualidad femenina, condicionada por su sexo, en palabras de Bourdieu (2000), poseedoras de una “sexualidad sexualizada”, que según Beauvoir (2010) “la virginidad” se enlaza a ideales, constructos ontológico-morales, que sirven solo al patriarcado y a la religión para preservar sus fines compartidos, que se funden en dominio y sujeción, que como vemos aún a pesar de sí mismas el discurso es interiorizado a pesar de las consecuencias negativas en la experiencia de estas informantes que tras el reclamo y sojuzgación permanecen ancladas acríticamente a la valoración inconsciente de la virginidad como significado asociado al bien, a la “virtud”.

Así los autores explican que “la virginidad”, bajo tal condición de “lectura”, es “asida” como un valor, una virtud, homologable a la virtud de un ángel, a la inocencia y pureza, cualidades “elevadas” vinculadas a un discurso separado de “lo terrenal”, en síntesis, enarbola a la “mujer buena”, fractura difícil de conciliar con un deseo sexual<sup>58</sup> “andrógino”, *simplemente* humano. Bajo esta rúbrica, el género es el molde que también encauza la valoración de “la iniciación sexual” como tal, asignándole valor moral ideologizado, concebido como “pérdida”, asociado a la falta y por lo tanto vinculado a “lo pecaminoso”, como lo expresan la experiencia de tres de mis informantes, las que valoran la idea de la preservación de una virginidad no consumada, es decir, manifiestan su experiencia traducida en “pérdida”, en quebranto, en “falta” como sostiene Arancibia (2002).

Habiendo sentado las bases teóricas que sostienen la ocurrencia de las concepciones patriarcales asidas por algunas de informantes, aclaro la postura de dos integrantes [Laura (47 años) y Nora (20 años)] que atienden contextos diferentes que explico a continuación. Laura (47 años) incorporó los mandatos de la feminidad tradicional sobre su comprensión de sí misma, “naturalizando” para sí los mandatos de la mujer, ella “perdió su virginidad” dentro del marco legítimo del matrimonio y, encuentro en ella un reclamo, acerca de la concepción cargada de machismo que implica la construcción y valoración *social* de “la virginidad” que si bien, percibe que, las prácticas del entorno dan muestra de que “la virginidad” actualmente carece de importancia, ella afirma que: “*eso antes era un valor que*

---

<sup>58</sup> “Libido indiferenciada” de la que habla Lamas (2002)

*ya no tenemos...ya perdió el sentido*”, lo que evidencia la caducidad del mandato de “la virginidad” por lo menos en la práctica y también se desdibuja su “función” como vía al matrimonio, antes considerado ley. Considero que, Laura se *da cuenta* del sentido opresivo que yace en la construcción de la sexualidad femenina, tras las reflexiones que se dan en el grupo que, aunque ella reivindicaba su papel de “madresposa” (Lagarde, 2005) y sus cualidades “naturalizadas”, también posee una capacidad crítica que le permitió ver más allá de las prácticas cotidianas, lo que posibilitó reflexiones profundas que desentrañaron el discurso ideológico dominante que sostiene la dinámica de nuestro entorno cultural local.

Mientras que, Nora (20 años), es consistente en su discurso de “libertad sexual” al denegar valor a “la virginidad”, reclama la represión que todavía se sufre a causa de las normativas y la mirada social que sojuzga a la mujer y su sexualidad. Considero que Nora experimenta su sexualidad opresiva todas las veces que tiene que acotarse a la norma heterosocial, por lo que ella también se da cuenta de la existencia de opresión por que la experimenta en cada expresión de ella misma como mujer que subvierte el orden “naturalizado” de las cosas, las relaciones, los amores y las sexualidades “permitidas”, a pesar de que ella menciona que tiene que adherirse en determinado momento a la lógica social y cultural, en el grupo Nora manifestó convicción y deseo de escucharse sí misma antes que dejarse reprimir de nuevo por las prohibiciones y leyes sociales que también terminan por afectar su forma de acotar *su libertad a la cultura*.

## **5.2. Virginidad: “Un valor que ya no tenemos”**

Por otra parte respecto al sexo antes del matrimonio, resumo que, reivindican su capacidad de decidir la *custodia sobre su cuerpo* y refutan al discurso dominante, aquellas valoraciones que “marcan” y empañan de juicios morales la relación de la mujer y el sexo. A continuación el consenso de las voces de las mujeres del grupo que refutan la construcción que socialmente estigmatiza el sexo antes del matrimonio, discurso histórico que aprisiona la existencia de la mujer a una sexualidad “rellena” de mandatos, que particularmente éste pierde vigencia en la actualidad como sostiene Yadira (28 años): *“yo creo que en la actualidad ya quedaría, no puedes pues juzgar a una persona porque tenga relaciones antes del matrimonio o de tener una persona estable, bueno estable m, deste,*

*creo que queda ya ahorita fuera de lugar*". De igual forma se inserta el reclamo de Nora (20 años): "*¿Porque reprimir nuestros deseos sexuales?*", a lo que se suma Marta (27 años) que avergonzada expresa: "*pues si si si como uno, si uno lo quiere hacer, y todo pues, uno, pues, como te diré, pues ¡sí! (se ríe)*". Estos testimonios reflexionan sobre el valor de la decisión propia, una voluntad posible *de custodiar* para moverse en la práctica aparentemente más abierta de la sexualidad femenina, discursos que son propios de las cualidades que componen el discurso heterodoxo de la "tercera mujer" de Lipovetsky (1999). Sin embargo, considero que estos testimonios traducen la resistencia de estas mujeres ante el entorno hostil que les sojuzga al incumplir las reglamentaciones sociales y culturales locales. Ya que, considero que existen "auditorias" que promueven la preservación estática del orden imperante, vehiculado en nuestras actuaciones más cotidianas que permanecen esquematizadas en el inconsciente, manifiesto en el *discurso que pervive valorado*, ensoñado, transportado en silencio o en orientaciones manifiestas, es decir, como "mujeres" respondemos a todas las formas en que la cultura nos ha comunicado e inscrito los significantes "naturalizados" en nuestros *cuerpos y mentes*, al final captados y la mayoría de las veces interpretados como lo "normal", lo deseable, lo esperado, lo valorado, lo requerido, un *deber ser* reclamado.

## 5.2. Libertad condicionada

El cierre del grupo de discusión, versa sobre el tema de la *libertad de la mujer* en cuanto a la toma de decisiones, para lo cual se emitió la pregunta: ¿están de acuerdo en que las mujeres tomen sus propias decisiones? Para lo que transcurrieron diez segundos de silencio y reflexión antes del primer comentario. Destaco que, la primera respuesta fue de Laura (47 años) y se resume en un "depende", palabra en la que deposita el pesado "cargamento" que "nomina" su experiencia en tanto que, antes que *mujer*, es "madre y esposa":

*En lo personal yo soy una mujer casada, con hijos, (lo remarca) con familia, hablo de mi es, de mi madre, y hablo de mis hermanos, si mi decisión que voy a tomar, lo va a perjudicar a alguien de ellos, y más en especial a mis hijos, yo estoy mal en tomar esas decisiones, esa decisión... si yo tomo mi decisión, de ser libre, saben que váyanse todos,...yo soy libre a quien voy a perjudicar, a mis hijos, a mi marido, a mi familia, ahí yo estoy perjudicando a alguien si (Nora asiente), o sea mi entorno en lo personal yo como mujer casada, madre, e hija todavía, si, si si tomo una decisión,*

*buena o mala si perjudico a mi familia, si, entonces, si yo tomo la decisión de dejar a mi marido, porque ya no amo, ook mire mijo voy a dejar a su padre, no voy a dejar de ser su madre, pero voy a dejar de ser la pareja de él, es mi decisión, si, y ahí dejo de ser nuera y dejo de ser, cuñada y dejo de ser, o sea son muchas cosas las que yo dejo en ese momento, por mis decisiones, entonces yo como mujer casada, mnn, no soy libre de tomar una decisión...*

En este punto la prescriptora le cuestionó acerca de su decisión simplemente como mujer a lo que Laura (47 años) contestó: *¿“soltera”?*<sup>59</sup>, *como mujer soltera, es mi decisión tomar una decisión*”, esto porque la mujer se comprende a partir de la definición patriarcal del “ser mujer”, “destino” (incompleto) al que aparentemente se escapa la mujer soltera (incompleta) que aún no atraviesa por la encarnación de la “madresposa” (Lagarde, 2005), o bien, parafraseando a Laura todavía no alcanza *el fin de la libertad*<sup>60</sup>.

En el grupo también se habló separadamente de dos momentos o bien, dos “mujeres”. Pareciera que, la mujer se separa en dos facetas: la soltería y el matrimonio, también “instituciones” contrapuestas, como también lo afirma Marta (27 años):

*como las solteras toman sus decisiones, pero están solteras, noo, no dañan a nadie, pero uno de casada pues sí, uno es libre de tomar su decisión pero siempre pensando en pues, en mis hijos, yo digo que si libre de decidir mí, de tomar mi decisión pero, tengo que, siempre pensar en mis hijos, eso es lo que yo opino de mí*

Estos testimonios, hablan sobre las ataduras que tenemos *las mujeres* como producto de la ideología, “prótesis”<sup>61</sup> de imperativos socioculturales que consolidan un horizonte sombrío en el que la mujer “sólo se hace libre al hacerse cautiva” (Lagarde, 2005). Como bien dice Despentes (2006) la idea del matrimonio es “vendida” *corrompida*, ya que nadie habla de esta institución como fuente de opresión femenina; en este sentido Laura y Alicia (que *habla de la experiencia de su madre*), ejemplifican dos experiencias de mujeres que tomaron la decisión de casarse porque pensaron que conseguirían su “libertad”<sup>62</sup>. Al

---

<sup>60</sup> En palabras de Laura: si tienes un chamaco “se te acaba la libertad”, pero menciona que para todo hay tiempo, hay un momento adecuado, es decir, algún día irreparablemente se te acabará esa libertad, esto habla sobre el ciclo de la vida femenina, un destino que cumplir o que postergar.

<sup>61</sup> Preciado (2011) afirma que nuestro cuerpo es una prótesis tamaño realista de producciones culturales de tecnología pura, de género, heteropatriarcal.

<sup>62</sup> Como mencioné anteriormente también Marta opinó que, en ocasiones desearía “salirse a trabajar para ser libre un rato”, ideal que no consuma ante el impedimento del esposo reforzado por la mirada abnegada de la

respecto, Alicia, comentó la situación de su propia madre, al decidir permanecer en matrimonio aún a pesar de ella misma, para no abandonar a sus hijos, así reflexiona sobre la experiencia de su madre: “no está tomando decisiones importantes de su vida, porque porque prefiere cuidar, este, la integridad de sus hijos y sus y todo lo que, ¡aunque ya estamos grandes!, ya estamos grandes, o sea todavía refiere cuidar eso y ya está a gusto así...” Estas cuestiones trajeron a la mesa, el tema de la infidelidad, como reclama Laura (47 años):

*si una mujer casada con hijos se va con otro hombre, estando casada que decimos es una puta, con perdón, es una prostituta, ella dejo a su familia no vale la pena, pero si el hombre se va con otra, ah es bien macho, mm, es bien macho, el sí, y una mujer tiene que disculpar o perdonar al hombre, por los hijos, pero si una mujer lo hace, no te quieren perdonar, no te quieren disculpar, y ahí entran a juzgarte por tanto tu familia, o los hijos, por los vecinos, por quién se enteró del problema ya te señalan, pero si él te hubiera hecho no lo señalan a él, (Alicia: asiente, seria: si), no hay una libertad tampoco ahí...*

Aquí están anunciadas las cuestiones que impiden muchas veces a las mujeres separarse del camino trazado para ellas, del “destino” del que habla Beauvoir (2012) y sus mandatos del cuidado de los otros (Lagarde, 2005), con ello, la abnegación, el sacrificio y la entrega que se antepone aún a pesar de ellas mismas (Bourdieu, 2000). Considero que los mandatos de la mujer son la raíz de sus actuaciones, por lo que el tema de *las decisiones* fue un tema muy debatido en el grupo ya que, las decisiones de estas mujeres están ligadas primordialmente a “los otros”, llámese hijos, esposos, madres, incluso el miedo a la sojuzgación, “el qué dirán” que mencionó Yadira, complejo que recoloca en el encauce genérico, en el que existen miradas “otras” (discurso social) que coadyuvan a la “domesticación” propia, “unión” que refuerza el “juego” controlador de la cultura. Laura (47 años) reitera el discurso básico sobre el “ser mujer” que le otorga una conceptualización de sí, aunada al valor de la “responsabilidad”, *manifiesta en contraposición con la “libertad” y seguida de su equiparación con el “libertinaje”*<sup>63</sup>, aquí su testimonio:

*somos seres humanos, desgraciadamente todavía nos rige la sociedad hasta cierto punto nos sigue, nos nos nos sigue rigiendo a nosotros, el antes el después, seguimos en este, puede ser muy liberal*

---

madre hacia sus hijos, esto retrata la experiencia de la “madresposa” (Lagarde, 2005) experimentada opresivamente, construcción que reaparece contrapuesta a la “libertad”.

<sup>63</sup> Laura llama “libertinaje” a las actuaciones desbordantes que se escinden de la construcción de la norma (destino) patriarcal, el casarse, el cuidado de los hijos, la personificación de una actitud femenina básica para preservar el ciclo de la cultura.

*pero a fin de cuentas tienes una familia... siempre vamos a depender de alguien, siempre, seas grande seas chica, seas vieja, vamos a depender siempre de los demás, o los demás también van a depender de uno mismo, si, entonces somos responsable de nuestros actos, lo que hacemos, siempre va a haber alguien al que le va a beneficiar al que le va a afectar, tratamos de hacerlo más conscientemente o o o no tratar de perjudicar a la gente si, a los demás, llámese familia, llámese amigos, si dependemos de los demás, no somos libres, pero si somos y tenemos que ser responsables de nuestros actos ...*

Beauvoir (2012) afirma que, la mujer no se conoce a sí misma, porque ella es una construcción del “Otro”, ella representa lo “inescencial”, definida en la “negatividad” (Bourdieu, 2000) en síntesis, la fundición con “los otros” y con ello su vaciamiento<sup>64</sup>, por ello sus decisiones son sopesadas en función de aquello, *la forma en que ha sido socializada y habituada*. El contenido de la mujer está vinculado, entonces, a mandatos históricos a los que ella *se ha entregado*, por desconocimiento de su “ella misma”, en el reflejo socialmente condicionado de la “a-mujer”<sup>65</sup>, que significa carencia de ella misma-original, mujer *muda* y repetida que representa “el sexo que no es uno” (Irigaray, 2009), que traduce el desconocimiento de *una misma*, “vetada” por el reflejo patriarcal que la rellena de “jerga” mientras que edifica una feminidad “ajena”.

Aquí están vertidos todos los mandatos que compone la sexualidad de la mujer, aunada a la reproducción, pero no solo eso, sino también el cuidado eterno de los hijos y su “adopción” de la ideología dominante, el “pensarse” sola –individual-, es difícil; en el grupo aparentemente, se ausentan el tipo de decisiones que se enraízan con la individualidad femenina. Pensar en los mandatos culturales conlleva tomar en cuenta el “mundo simbólico” en el que nos insertamos como seres humanos desde el nacimiento en un “mundo social”, existencia “pactada” por la *simbolización* de la cultura (Bourdieu, 2000).

Tales contenidos significantes son refutados en el grupo reiteradas veces y destaco el testimonio de Nora (20 años) que aunque siempre mostró resistencia ante los imperativos sociales así como la persistente reivindicación de la sexualidad femenina cuyo *deseo* es legítimo, válido a escuchar, practicar y defender. Empero, ante el orden general de los

---

<sup>64</sup> Su “v(i)olatilización” (Irigaray, 2009), la mujer individual no existe, se esfuma mediante la repetición del discurso, ley patriarcal.

<sup>65</sup> La “amujer” que propone Irigaray (2009) la nombra “zona del silencio”, compuesta por el discurso repetido de los imperativos del padre, representante más cercano de la figura protagónica del discurso patriarcal. La “amujer”, indica falta, carencia “afasia”, falta de *sí misma*.

comentarios en el grupo y el discurso protagónico, eje que domina las enunciaciones, como bien advertía Ibáñez (1979), destacó que al final, Nora (20 años) se adhirió a la normativa social y cultural en la que, afirma el protagonismo de *los demás*, el fantasma de “los otros” en las vidas femeninas. Al respecto, entiendo que ella desearía suprimir la sojuzgación a la que se enfrenta la mujer (sexual) como constructo social, sin embargo, incorpora la atmósfera de opresión en la que viven las mujeres ancladas en sus virtudes construidas y a los imperativos sociales que las determinan. Nora afirma su “libertad” *ante todo*, pero su tono de voz parece indicar cierta *impotencia* ante un orden ajeno a ella misma, que la arrastra a su adhesión, a la cohesión de la cultura local, una “pre-ocupación” de “los otros”, reincorporándose al sentido compartido en las experiencias de las demás participantes, aquí su testimonio: “*Mm, Yo pensaría que mientras esa decisión no te, no dañe a los demás, todo estaría bien, todos somos libres de... Decidir lo que queremos (voz muy baja)*”

Estas decisiones de las que habla Nora, están siempre concatenadas a limitantes que abrigan las constricciones culturales que nos determinan como sujetos “sujetados” (Foucault, 1998). Weeks (1998), afirma que *la sexualidad está construida en tensión con los imperativos sociales que la rodean*, es decir, existe un filtro que juzga las actuaciones y decisiones de las mujeres, nominándolas a partir de un eje moral que funge como engranaje de la tensión entre tales imperativos particulares del contexto mexicalense, traducidos a la mezcla ideológica entre la moral religiosa y el Estado en un solo aparato, un solo discurso.

Agrego que, en la discusión de grupo se trajo a colación *la decisión* de Nora de reconocerse *como lesbiana*, en relación a la “afectación de los otros” particularmente de sus padres, a lo que ella contestó que aunque las consecuencias<sup>66</sup> de “ser lesbiana” *duelen*, de cualquier forma ella sostiene su determinación. Entiendo que, el proceso de “crearse” a una misma, como en el caso de Nora, tiene que ver con la interiorización de un lenguaje tabuado que deviene en el caso de Nora que aunque valora su convicción y deseo de voluntad propia, está envuelta en una estructura que se encarga sustentada en una moral, cuyo trabajo es el regreso “esencial” de las identidades a un orden “requerido” *homogéneo*, según los beneficios de la ideología dominante. Bajo esta luz, la homosexualidad es

---

<sup>66</sup> Ella comentó esto sin ahondar en más detalles, tampoco habló en ningún momento de su enunciación ante la madre y el padre, cuestiones que tampoco son centrales para mi tema de estudio.

juzgada principalmente por el discurso religioso emitido por la *Iglesia*<sup>67</sup>, promulgando supuestos postulados divinos que relegan al pecado determinadas conductas sexuales, incluso, esta institución es la vigilante mayor del seguimiento del mandato de la feminidad tradicional, virginidad y procreación, primacía del varón y en el desarrollo de virtudes de resignación, que permiten el atropello muchas veces “voluntario”<sup>68</sup> de los derechos de las mujeres.

En nuestra cultura ampliamente machista se anexiona el “amparo” de la divinidad para continuar su orden prevalente. Por lo que, considero que el discurso que promueve el Estado juega un papel determinante en la comprensión de la sexualidad de una mujer que es articulada en la opresión que considero sigue siendo característica de Mexicali<sup>69</sup>, discurso que sojuzga la existencia sexual de Nora (20 años) y la orilla a acotarse a los límites erigidos por todos “los otros”<sup>70</sup>, minando la entera disposición a “la libertad” de la existencia femenina.

Es contrastante que Nora se mantuvo en un discurso consistente a lo largo de la cesión, sin embargo, al finalizar la discusión concluye centralizando el reflejo de la sociedad, la familia, los otros, todos, prescripción construida que logra ganar “la batalla” en su interior, que lucha hasta ser enunciada, cuestiones exteriores a estas mujeres que logran un cometido, una consecuencia, una condición bajo la cual se sigue entendiendo las actuaciones femeninas, existe una libertad pero condicionada a los otros, que incluso, en el caso “las decisiones” femeninas y también en las actuaciones en el plano sexual, *pueden ser corrompidas por la entrada “al juego” de la “represión”*<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> Amuchástegui arguye que la iglesia casi gana el papel de emisora de discursos esencialistas, filtro de moral católica para cada acto y enunciación, especialmente en nuestro contexto cultural mexicano.

<sup>68</sup> Este atropello permitido y aceptado por muchas mujeres, lo vinculo al sentido de la “violencia simbólica” propuesto por Bourdieu, (2000), que consiste en este tipo de violencia en la que “confabulamos” o bien nos autoaplicamos como mujeres “secundarias”, una autodiscriminación “de facto”.

<sup>69</sup> En el entendido de que Mexicali es una ciudad nutrida de una moral católica, adhiriendo concepciones *moralizadas y moralizantes* (Bourdieu, 2000) legitimadas desde poder del Estado, como lo discuto en el apartado del contexto mexicalense.

<sup>70</sup> Aquí utilizo “los otros” para referirme particularmente a todos los representantes ideológicos, al Estado y todos los demás “sujetos parlantes” (Ibáñez, 1979), a los hombres y mujeres esenciales que con cada “juicio de valor” coadyuvan a reforzar la estructura opresiva del discurso en Mexicali, que reivindican la posibilidad de salir de la norma social y cultural sin verse señalado, violentado.

<sup>71</sup> Barrig (1979), habla de la represión (particularmente de la sexualidad femenina) “gestada” por el aparato tecnológico cultural que sostiene su edificación, como “idea vendida” sobre el contenido específico que aureola la feminidad patriarcal. De esto también habla Lerer (1995) respecto a la “disfunción cultural social” de la que se desprende la concepción de sexualidad femenina.

Por lo que, se puede afirmar que las mujeres siguen ancladas al “ideal cultural”, sojuzgadas por lo que dicta el orden “correcto”, única *posibilidad* de existencia y actuación social “legítima”. Sin embargo, ante la compleja red cultural de la que desprendemos como seres culturales, tomo en cuenta que “la represión no es fundamental ni triunfante” (Foucault, 1998) ya que también abrevan formas de resistencia y “escape” a los imperativos que tensionan las existencias sexuales (Weeks, 1998). Al respecto, las participantes del grupo reflexionan y critican la imposición *que* constriñe las actuaciones de “la mujer”, *estas mujeres reivindican en su poder de decisión* como seres humanos descentrados del género que les ha otorgado la sociedad y la cultura, evidenciando que, donde exista opresión nacerá la resistencia, la búsqueda y lucha (Foucault, 1998) aunque, por lo menos en el grupo se hace presente en el *plano del discurso* al refutar la forma constreñida de la toma de *decisiones* femeninas nutridas de la construcción cultural que “ata” a la mujeres a “los otros”, como reflexiona Alicia (22 años):

*si estoy de acuerdo que las mujeres tomen sus propias decisiones... (pero) depende mucho en el lugar en donde este parado, para poder decir si eres libre de tomar tus decisiones, y no debería de ser así. Pero pues si una persona en realidad no es feliz y pues, avientate ¿no?, decide por ti, o sea sé feliz, que es lo que ahorita yo preferiría mil veces...o sea te pones a gritar a decir que si eres libre pero ya uno a veces no lo hace*

También se alza la voz que reclama la custodia del habla, subrayando un *potencial de autonomía* que puede ser apropiado por las mujeres, un valor necesario de visibilizar, como critica Yadira (28 años):

*como ser humano uno decide cada paso que das, y la consecuencia en este caso o, quedarse con el esposo y seguir viviendo con la situación, (Laura y Alicia asienten) o sea pero nadie o sea nadie, nadie tiene el poder de decidir por ti, si me explico, donde vas a a estar o que vas a hacer, habrá consecuencias que te lleven a tomar esa decisión pero al fin y al cabo yo creo que tú tienes el poder de decir si no, si me explico, pero habrá consecuencias, que a lo mejor te llevan y sean buenas o malas la decisión es tuya, no hay nadie más ahí...*

Como he mencionado, la “posibilidad de elección” (Weeks, 1998) es un punto crucial en la actualidad del que ya han hablado algunos autores, sin embargo, creo que esa “posibilidad” está determinada por el repertorio de opciones que ofrece el discurso dominante, afianzadas por el entorno local mexicalense, condiciones que evidencian la constricción de tal “repertorio” carente de un libre espacio de creación, así como de aspiraciones libertarias separadas del modelo ideal de feminidad tradicional

(heteropatriarcal), que en todo caso, considero el discurso promulga con la prevalencia y permanencia de la mujer “v(i)olantizada” de Irigaray (2009) para sustentar el trazo *certero* de ésta, una “certidumbre” que la reduce a los “esencialismos” de la feminidad, que en algunos casos “evaporan” su potencial de libre acción y decisión, como lo muestran los testimonios de mis informantes, creo que el testimonio de Yadira está librando la “lucha perdida” de la que habla Ibáñez (1979) en el enfrentamiento de su voz con la ideología que lidera el discurso cultural, destaco la pertinencia de esta “estruendosa” voz porque al parecer está “desescombrando” una novedad que está marcando una profunda reflexión grupal, Yadira (28 años) está revelando un *potencial, una “voz” acallada e inutilizada*, retratada en algunos casos (de decisiones “sublimadas”) experimentados por las informantes.

Irigaray (2009) arguye que es necesario empezar a construir un campo compuesto por voces de “nosotras”, espacio en el que se produzcan reflexiones y críticas, un lugar del habla que acoja el encuentro de la mujer *consigo misma*, composición de *su* autoría y, en este sentido, permita reivindicar las *decisiones propias*, retomando la “autonomía subjetiva” de Lipovetsky (1999), que en este grupo *destaca por su ausencia*. A este respecto, creo que los testimonios muestran que la mujer *está reconociendo su poder de decisión*, un inicio importante para la planificación y construcción de los cimientos del edificio de una “autonomía subjetiva”, concepto que según Lipovetsky (1999) implica la “creación” femenina y un entendimiento individual, que no se constriña por las “medidas” de un modelo socialmente impuesto, cuestiones que en el grupo siguen obstaculizando las posibles alternativas, otras de construcción femenina.

### **5.3 “Es muy difícil deslindarte de tu pasado, de tu educación, de tu cultura...”**

La reflexión con la que se termina el grupo de discusión, manifiesta “cualidades” a trabajar, nuevos *valores* en construcción, posibilidades que abran paso a la legitimidad de la mujer, necesaria de visibilizar y *auto-otorgarse*. A lo largo de la discusión, se concibe que en la actualidad existe *una transición*, que atraviesa también la vivencia las mujeres, pero

se reconoce que esta “transformación” es de lentos avances, como lo manifiesta Alicia (22 años): *“no nos quedamos en lo mismo y con eso contribuimos que ya las cosas cambien, o sea que se vean, que hay prejuicios, que poco a poquito, pero ¿nos vamos dando cuenta no?”*. Este comentario destaca el reconocimiento de la mujer como “pieza clave” para *el cambio*, visibilizando como necesario, habla de una “*trascendencia*” otorgada por una misma, posibilitada a través el “darse cuenta” del que hablo en mi hipótesis.

En este mismo sentido, se subraya el potencial de “una misma” para enfrentar las adversidades, imposiciones del discurso y el entorno social, sobre todo, “puliendo” la escucha de la voz femenina y la subjetividad de sus deseos, como advierte Nora (20 años): *“que la vida te va a poner muchas pruebas y cada una de ellas superarlas y salir adelante, no quedarnos estancados en eso y reprimirnos, porque normalmente nos reprimimos por tooodo, y pues salir adelante hay que vivir la vida”*. Existe un diálogo entre el individuo y el entorno, que es del que nos servimos para formular las concepciones de la realidad social, que se hayan empañadas de limitantes ideológicas, por ello, el diálogo que es menester promover, es toda vez interno, crítico y reflexivo. Así también, como propone Irigaray (2009) promover reflexiones que abriguen *el lenguaje de la mujer*, como “motor” para el cambio, el aprendizaje sobre su propia voz y sus deseos, una visión que le permita “desnaturalizar” sus perjuicios<sup>72</sup>, como bien apunta Yadira (28 años):

*siempre es importante, recibir, retroalimentarnos... retomamos mucho del pasado, siempre entonces, aunque sean nuevas generaciones, ella lo ella lo vive, no sé con su hijo con su hijo pero al fin y al cabo yo siento que es muy difícil deslindarte de del pasado, de tu educación, de tu cultura, ... es un crecimiento constante, ya sea en el ámbito sexual y cualquier todo ámbito, es un crecimiento que como persona tienes que tener para poder ser mejor, ser mejor humano no y bueno, transmitirlo en este caso a las familias o a la pareja, a la pareja que tengas y al fin y al cabo te tienes que adaptar a la sociedad, te tienes que adaptar, pero nunca dejando de creer en ti, y de lo que es bien para ti, aunque a los demás les afecte ¿no?, a lo mejor mi forma de pensar no es igual a la de ella, pero a mí me hace sentir bien, entonces creo que si es un conocimiento constante en que traen que hace y mientras te mejore como persona y deste, pues creo que es válido*

Se traen a la discusión cualidades de la “tercera mujer” de Lipovetsky (1999), pero sobre todo aparecen las resistencias de estas mujeres ante un orden imperante, básicamente en la evocación de las palabras primeras, contenidas en desacuerdo y reclamos a una historia y a una cultura que empaña las formas en que nos orientamos *como mujeres*, que como

---

<sup>72</sup> Irigaray (2009)

esclarezco, tales condiciones se manifiestan a través de la sobrevivencia de la *represión femenina*. En el grupo se trabajó el diálogo femenino y con ello se logró una crítica reflexiva a la “naturaleza” vertida en el molde cultural de la mujer, se esclarecieron las formas de experimentar opresión, todas derivadas del ideal-modelo de mujer hegemónico heteropatriarcal y sus virtudes construidas.

# PARTE V

## I. Conclusiones

Estudiar la sexualidad femenina condicionada por el género y una ideología instaurada en las fibras más delgadas del cuerpo y de la psique, en un orden vigilado por la familia, particularmente por la madre, cuya *moral* opera en las instituciones y el Estado, me permite comprender la forma particular en que se construye la sexualidad femenina en Mexicali. Una ciudad donde se dificulta la escucha y el avance del discurso heterodoxo, en la que mediante mecanismos de control, el Estado se esfuerza por regular las formas posibles de experimentar el “ser mujer” -sexual- sin riesgo de desestabilizar la estructura que impera.

En mi investigación encuentro la sobrevivencia de la censura de la sexualidad que, si bien ya se tiene conocimiento de la urgencia de una discusión abierta sobre sexualidad, estas cuestiones informan sobre *un discurso* moral estancado y una práctica visible en el entorno “adelantada” en una proliferación del “amour passion” (Giddens, 1998), lo que retrata que, la práctica y el discurso coexisten incompatibles. En la actualidad sobrevive la censura del sexo, construcción histórica pecaminosa *per se* que continúa encauzando y constriñendo el habla sobre sexualidad, delineando los límites de lo permisible, de lo “digno” de enunciación. Mientras que, específicamente, el mutismo aparece en el grupo de discusión pero en menor medida, si bien sobrevive. Destaco que dos mujeres (Laura y Nora) del grupo afirmaron poder hablar del sexo por completo, escindiéndose de las “vetas” que culturalmente se imputan en el habla sobre estratos específicos como afirma Foucault (1998). Evidencia de ello es que Laura (madre) habla con sus *hijos* y Nora (hija) habla con sus *padres*, es decir, hablamos de cambios en los dos estratos históricamente vetados.

La censura se manifiesta al prevalecer las condiciones de enunciación, “hablas” “normadas” por la cultura y su vinculación con los “valores<sup>73</sup>” enlazados con la moral religiosa, pero no de forma manifiesta consciente, más bien trasladada al “sentido común”. En el grupo la “institución religiosa” aparece como fuente de discursos misóginos y homófobos, promoviendo un discurso fundamentalista sobre la existencia femenina, según el testimonio de Yadira, reafirmado por las ideas morales asociadas al sexo evocadas en el grupo, como el rechazo a toda sexualidad no hetero. Destaco que, en “el habla del sexo” se juegan nuevas posibilidades, aperturas abrigadas en terreno subjetivo, como respuesta y

---

<sup>73</sup> Yadira enunció el valor de la prudencia.

resistencia a la opresión (Foucault, 1998), que fabrica concepciones que viran hacia un lado diferente, cambios trascendentes que aparecen en las experiencias relatadas por mis informantes. Tales cambios se suman a la visibilización de la *posibilidad de “elección”* (Weeks, 1998) en el conocimiento de la posible custodia de la toma de decisiones femeninas; “determinaciones” que más que en el plano de la práctica brillaron en el *plano del discurso*, cuestiones que no dejan de ser cambios favorables para la construcción de caminos alternativos a los encauces tradicionales. Sin embargo, también reincide “la mujer” respaldada por un entendimiento de su existencia social limitada en los preceptos marcados por la cultura, la religión y la columna vertebral de ideología heteropatriarcal que sigue dominando los discursos, por lo que las decisiones son tomadas en función de los mandatos que la incapacitan de su individualidad, en este sentido también se inscribe el tema de la libertad femenina “condicional” a tales lineamientos.

Existe un eje que regula los comportamientos, que gira en nuestras concepciones y orientaciones, que es teñido de moral católica que nutre “los prejuicios” y el estigma de la “mujer sexual”, “la puta” castigada al igual que la “contrasexual”<sup>74</sup>, como evidencia de la sojuzgación de la lesbianidad por el rechazo y transgresión de los “mandamientos” primarios del existir femenino: los cuales persisten en la virginidad patriarcal, la procreación, el matrimonio heterosexual y “energía vital”<sup>75</sup> para “los otros”, sexo “legítimo” obligación matrimonial aunado a una “vida virginal”<sup>76</sup> de la esposa respetable y además fiel.

Las mujeres del grupo mostraron que mimetizaron los lineamientos generales del “buen comportamiento” de la mujer “buena”, siguiendo el modelo tradicional que el discurso conservador de la localidad les proveía; incluso a nivel inconsciente, cuestión revelada en el grupo mediante la reflexión, como lo ejemplifica el seguimiento del destino

---

<sup>74</sup> Preciado (2011) la define como sexualidades y modos de pensamiento que se desliguen del eje ideológico del falo como principio rector del sexo y la vida.

<sup>75</sup> Lagarde (2005), habla de todas las tareas sin fin que realiza la mujer en su acatamiento del orden social y cultural que le dicta su desgaste y vida entera en función de atenciones a “los otros”, para los que ella es “carne pura”, comida para éstos.

<sup>76</sup> Foucault (2011) no solo se promulga el mandato de la virginidad sino también una vida de contención aún en matrimonio, ya que esto le acerca a la mujer a la divinidad, la aleja de lo mundano, del deseo sexual “sucio”, le acerca a las cualidades de un ángel bíblico (Barrig, 1979). Si permanece asexual cuida su imagen de mujer pulcra y “buena”, “apta” para la vida en matrimonio, depósito de obligaciones, “contención” contrapuesta a la puta -mujer sexual- que ofrece buen sexo pero la premisa es la fractura con el matrimonio.

femenino, “acrítico”<sup>77</sup> respecto al deseo de casarse “por la iglesia”, compartido y criticado por la misma Yadira, el cumplimiento de la “buena mujer” a través de la encarnación del modelo específico de la madre entregada a los hijos y así también con la valoración de la virginidad, inconscientemente vinculada a la idea que existe en el imaginario social respecto de la “mujer buena”.

También encuentro que, la nueva inserción de “la elección” (Weeks, 1998) apunta nuevos *dilemas* para las mujeres en tanto que, históricamente su existencia ha sido limitada a sus mandatos genéricos. Por lo que, en el grupo no encuentro sustento sólido para afirmar un desligue como tal de la “hegemonía falocrática” (Lagarde, 2005), más bien existe resistencia al orden dominante que, evidencia en un primer momento, una fractura con *la mujer patriarcal*, manifestado en la reapropiación de una “sexualidad plástica” (Giddens, 1998) moldeable y cambiante, como lo manifiesta particularmente la experiencia de Yadira y Nora. Pero, estos discursos nuevos coexisten con los afianzados en lo tradicional<sup>78</sup>, por la norma social y la historia que les antecede, incluso reconociendo la existencia de la dominación y la trampa de la “naturalización” de los mandatos.

Por lo que, encuentro que *existen pautas para la construcción de un “hedonismo femenino”* (Lagarde, 2005), reclamado por algunas de mis informantes y en construcción en la experiencia de otras (Yadira y Nora), sin embargo, considero que el entorno limita las actuaciones de liberación respecto de sus mandatos históricos, como lo son las cualidades reducidas, secundarias, nutridas del estereotipo de feminidad tradicional católico, como lo retrató la experiencia “cautiva” de mis informantes casadas (tres: Laura, Marta y Yadira), ya que solo una de ellas (Yadira) afirmó tener libertad en el sexo con su pareja.

En esta misma tesitura, el tema del placer femenino “domesticado” fue ampliamente omitido en el grupo de discusión, que si bien, el tema de la masturbación como tal no fue cuestionado de forma directa en las preguntas planteadas al grupo, pudo darse cabida en la discusión por ser un tema inserto en el tópico central de la experiencia en cuanto a la sexualidad femenina, por lo que se puede inferir que tal temática se omite del discurso de mis informantes debido a la censura que representa en un primer momento, el habla del sexo, seguido de la moral que juzga el tocamiento del cuerpo, vertiendo de

---

<sup>77</sup> De esto habla Bourdieu (2000).

<sup>78</sup> De esto ya hablaba Amuchástegui (2001) y otros autores en investigaciones recientes.

“pecaminosidad” y “suciedad” que culturalmente se asocia en el imaginario social sobre la mujer y su sexo (vagina), un sexo requerido pulcro de deseo –asexual-, en algún sentido bíblico angelical, “virginal”, ideas claramente marcadas en orientaciones emitidas por la religión católica promulgadas fuertemente en Mexicali en los valores tradicionales ya “normalizados”.

Apareció la idea de “la madre”, la maternidad y la crianza, contrapuesta a la libertad, experimentada por las que encarnan tal obligación (Marta y Laura), como esclavitud. Bajo esta misma luz, en el discurso de las que valoraban la virginidad, pervive su valoración inconsciente aunada al *ideal y meta* de matrimonio<sup>79</sup>, aunque en las prácticas no es visible, ni se cumple, esto representa una “ensoñación” del discurso. Pervive la “servidumbre sexual” (Lagarde, 2005) para el otro, la encarnación del modelo de la “madreposa” que termina por dirimir la existencia social de la mujer en mandatos que le legitiman pero al mismo tiempo *invisibilizan, suprimiendo* su individualidad y la construcción de otro devenir –subjetivo-, obligaciones que la alejan del ideal de la “autocreación femenina”<sup>80</sup> (Lipovetsky, 1999).

La “autocreación femenina” (Lipovetsky, 1999) aparece particularmente en el discurso de Nora, una mujer lesbiana que habla y lucha, que se visibiliza, escindida de “la mujer” “requerida” por la ideología dominante, que sin embargo, al final se agrega al discurso dominante que regula, constriñe y obliga a fijar la mirada sobre “los otros”, mientras que descentra el protagonismo de sí misma que lucha por construir. Por lo que hablo de una *individualidad* difícil de concretar *en el grupo de discusión*, por lo que considero que la “autocreación femenina” representa un ideal “utópico” de forma general en el grupo, que hasta este momento histórico no se ha consolidado, ni una mera “disposición de sí”, terreno en el que una “simple” decisión conlleva la antelación de “los otros” y la supresión de sí.

En el grupo también se evidenció el valor de la virginidad asociado al machismo, desvalorizado particularmente por Laura, la única de mis informantes que cumplió tal requisito en “el altar”. La virginidad es valorada a nivel del discurso por tres de mis

---

<sup>79</sup> Si bien es deseable su postergación, no deja de ser “destino”, ya que según el dicho popular: “no hay tiempo que no se llegue ni plazo que no se cumpla”, un deseo socializado.

<sup>80</sup> Esta versa sobre una construcción y protagonismo de la individualidad femenina, cuestión inconcebible en las discusiones del grupo.

informantes (Yadira, Marta, Alicia) ya que a nivel práctico el resguardo no es llevado a cabo, es decir, su valoración, no coincide en la práctica ya que no se consuma tal resguardo. Sin embargo en cuanto a las prácticas del entorno, las informantes destacan que, la virginidad ya no es importante, porque a nivel práctico en el entorno predomina el “amour passion” (Giddens, 1998) y en este mismo sentido según los testimonios, en el plano del discurso se afirmó que en las prácticas del entorno se desliga la virginidad del matrimonio, sin embargo la valoración aunada a este ideal social (matrimonio) pervive implícita en los testimonios de estas tres mujeres. “La virginidad femenina” se sigue valorando como algo bonito, positivo, ideal, asociado al amor de pareja<sup>81</sup> y con ello se sigue pensando vinculada al matrimonio de forma inconsciente, cuestión que se manifiesta prevaleciente en el imaginario de estas mujeres, aunque en la práctica no es llevado a cabo.

Una construcción que pesa de manera importante en la “escultura” del ser mujer es el amor (idealizado) central en la vida femenina, porque socialmente ha sido entrenada en amar al otro, sin embargo, el aprendizaje de ese amor, implica la aprehensión también de su secundariedad, por lo que una mujer no se ama a ella misma con el mismo protagonismo con el que ama a los otros. “El amor” sirve también al discurso ideológico que domina nuestras concepciones y es la parte fundamental que motiva a las actuaciones constreñidas de las mujeres del grupo, mientras que la vacía de sí, le aleja de la individualidad, convirtiéndola más bien en utopía. En la experiencia del amor patriarcal, se sublima a los mandatos de su feminidad tradicional, en el “ser” completa, en cuerpo y energía para el otro, resguardo de la virginidad “trampa” significada en amor y exclusividad, el sacrificio y abnegación de la madre, el amor de cuidado, el pensamiento y (pre) ocupación por los demás, los otros, la mirada social.

Subrayo que las mujeres que fueron confrontadas por la madre respecto de la “pérdida de la virginidad” son aquellas que siguen mimetizando este “valor patriarcal”, cuestión que devela una experiencia cargada de arrepentimiento, vehiculando la vida femenina al “masoquismo” (Rubin, 1979). En este punto, también aparece la figura de la madre como vigilante primera del estereotipo de feminidad tradicional, “prótesis” cultural, y así mismo principal “veladora” del mandato de la virginidad. Así también destaco que, dos de mis informantes estuvieron en total desacuerdo con el mandato de la virginidad,

---

<sup>81</sup> Lerer (1995), Lipovetsky (1999), Lagarde (2013).

percibido como machista. La existencia de dos posturas firmes que rechazan la importancia de la virginidad representa un cambio importante, pero sobre todo, el conocimiento manifiesto del origen hetero-patriarcal de la virginidad, este es un aspecto que habla sobre la posibilidad actual de desvalorización del machismo (Lipovetsky, 1999) y su percepción negativa, que aparece como problemático, necesario de visibilizar y cambiar; sin embargo sigue existiendo inscrito bajo los “esquemas de actuación” (Bourdieu, 2000) seguidos por las mujeres del grupo, a través de su experiencia en la feminidad tradicional, a través de su seguimiento de los estereotipos que traen consigo desigualdad, como lo son, la cantidad de trabajo y responsabilidades “femeninas”, la aceptación y repetición de cualidades que “minusvalidan” a la mujer y la encauzan al destino femenino.

Entonces esclarezco mi pregunta de investigación: ¿Cuándo la sexualidad femenina se experimenta de forma opresiva?, respondiendo que, la sexualidad femenina se experimenta de forma opresiva cuando las mujeres del grupo se dan cuenta de la opresión como tal, cuando descubren a través de cada experiencia particular, la obligatoriedad prescrita condicionada al “ser mujer”. Las mujeres del grupo experimentaron opresión de su sexualidad al darse cuenta de los imperativos sociales que le son reclamados solo por su condición de feminidad, como lo son, particularmente el reclamo de las madres de Marta, Yadira y Alicia, respecto al resguardo de la virginidad; así también una sexualidad “para el otro”, una servidumbre sexual “nocturna” experimentada por Marta y Laura; una vida destinada a un camino trazado por la cultura a través del cumplimiento de los “contratos culturales”<sup>82</sup>, como el matrimonio monogámico de moral católica como lo evidencia el caso de Yadira y, la vida femenina encarnando el papel de la “madresposa” experimentada vinculada a la esclavitud por Marta y Laura. Mientras que, tener que acotarse a una vida heterosocial obligatoria provoca que las sexualidades que no caben en esta “categoría” sean presas de la sojuzgación, pero sobre todo, de la represión que se experimenta, como en el caso de Nora que, muchas veces no puede “*dejarse ser*”, lo que ella quiere ser, por estar constreñida por una cultura que pesa sobre los hombros de este tipo de feminidad en sociedades heteropatriarcales.

También, destaco que, en el grupo se dio cuenta de la construcción de la sexualidad que sin bien considerada “normal” (heterosexual), al ser ligada a la tensión del “campo

---

<sup>82</sup> Este término lo utilizó Freud (1968) para referir el matrimonio, como coyuntura para la organización social.

sexual” (Nuñez, 2011) permitió ver las diferencias que devienen en desigualdad, exponiendo que la “naturalización” de los mandatos de la sexualidad como tal, oprime a los individuos, cuestiones que permitieron a las integrantes del grupo darse cuenta y criticar que la condición de la mujer dista mucho de ser “natural”. Reflexiono que mi estudio aporta la visibilización de la palabra “*posibilidad*”, ya que en el caso de mis informantes la experiencia opresiva de la sexualidad femenina conlleva el nacimiento de esta “posibilidad”, que puede ser motor para el cambio, que aunque es más visible en unas informantes que en otras, esta “posibilidad” emergió de la reflexividad que se gestó en el grupo de discusión, cuestiones que en el cierre del grupo se esclarecieron con la necesidad de un trabajo constante de reflexión, crítica, en síntesis, de desnaturalización de los *perjuicios* que social y culturalmente componen el “ser mujer”.

La reflexión que evoco, es que la mujer, se entiende a sí misma y a su sexualidad según el ideal y sendero marcado por la cultura. La forma en que se entiende la mujer se encuentra apuntalada en mandatos genéricos que es necesario dismantelar, ya que “desnaturalizar” estos mandatos que, en todo caso, privan a la mujer de su pleno conocimiento sobre sí misma (subjetivo) y por ello es necesario un “desdibujamiento” de “ella” como se conoce hasta ahora, que permita un “desencuentro” de lo que conocemos, un olvido que nos regrese al interior idea sin tinta, ni añadiduras, que visibilice en su propio reflejo un ser humano, de propia voz, una propia persona, por primera vez (Irigaray, 2009).

Pensar en un individuo “vacío” de cultura y moral sexual conlleva a reflexionar acerca de la deconstrucción de *la mujer y el hombre* como categorías problemáticas que anidan relaciones de desigualdad. Reflexiono que es sumamente difícil y demanda un trabajo constante el dismantelar las imposiciones cotidianas, interiorizadas como “naturales” a través del bombardeo que ordena nuestro mundo social, por lo que, enunciar la arbitrariedad de los contenidos culturales que empañan la forma en que nos entendemos como seres sexuales, representa un esfuerzo y un compromiso por visibilizar la construcción problemática del género, edificado en la obligatoriedad, en cada nacimiento “sexuado” que tiñe un “bosquejo” que re-marca la constricción de lo “normal”, amputando de legitimidad a la pluralidad de sexualidades.

Escudriñar en ese individuo “vacío” en el caso concreto del grupo de discusión requiere de dismantelar la ideología que se le ha depositado a cada sujeto sexual,

“peregrino” del orden y a la vez súbdito de “la voz” heteropatriarcal. Reflexiono entonces que, hablar de un “vacío” de cultura y moral sexual, implica la desmantelación de los mandatos experimentados particularmente por cada una de las mujeres del grupo, para encontrar a la parte genuina (subjetiva) que en determinado momento reclama con *su voz* la desigualdad que le imputa su condición de género. Son esos quiebres los que permiten visibilizar la inconformidad y desde mi perspectiva, coadyuvan a avanzar paso a paso hacia un cambio, por lo menos a nivel simbólico (Lamas, 2002), para poder concebir de forma diferente la existencia sexual de las mujeres.

Considero que eventos trascendentes se manifiestan en el grupo de discusión marcando una pauta, un inicio que deja un precedente, que ocurre cuando ellas visibilizan la existencia de *la posibilidad* de cambio y con ello la apertura al diálogo e información con otras mujeres, como ocurrió en la reflexión del grupo. Coyunturas que ocurren cuando las mujeres del grupo reclaman, cuando rompen el silencio, cuando se dan cuenta, cuando se escinden de la feminidad tradicional obligatoria. A continuación retomo cada caso particular de las experiencias relatadas por estas mujeres, para puntualizar sobre las rupturas con el orden dominante, determinados quiebres con la obligatoriedad, espacio que aprovecho para concluir con cada caso específico de las mujeres participantes en el grupo de discusión.

### **Laura**

En el discurso del grupo Laura representó la figura de la madre vigilante del papel del modelo de la “madresposa” (Lagarde, 2005), papel que encarna. Mimetiza el discurso sociocultural en sus testimonios y a partir de eso logra desentrañar el sentido opresivo que nos compone como sujetos sujetados a la ideología, “naturalizada”. Ella concientiza que “no somos libres de nuestro pensar tampoco”. De esta manera logra rescatar su propia voz, que reclama con fuerza la forma en que se violenta a la mujer, particularmente critica el sentido machista que yace en el valor de la virginidad. Y también evidencia que el darse cuenta permite escindirse del estereotipo de feminidad, ya que ella retrata la fractura con el estereotipo de la madre vigilante de la virginidad, estereotipo que se cumple en el caso de las tres informantes que la valoran, en una ciclo de repetición del discurso opresivo, que como sostengo, con Rubin (1979) conduce al masoquismo por las contradicciones que provocan en el interior de la mujer.

Ella también se escinde de la madre “muda” tradicional, quebrantando el marco que indicaba mutismo entre las madres y las hijas. Este es un cambio importante ya que, como propone Lagarde esto es clave para el cambio, para que la mujer se inserte al terreno del sexo con conocimiento y apertura. Aunque en la experiencia de Laura, su madre se refería a ella como “pajuela”, ella no asocia negativamente las relaciones sexuales antes del matrimonio, es decir, con la “puta”, como apunta en el caso de su hija, al afirmar que ella sabe que tiene mantiene relaciones sexuales fuera del matrimonio y no emite juicios en su contra. Esto representa un quiebre entre la figura estereotípica de la madre veladora de la opresión. Ésta madre se da cuenta, critica y reivindica, lo que abre un panorama distinto que puede anidar cambios positivos y como sostengo, indica también *posibilidades diversas*.

Laura defiende su papel de madre ante todo, por la interiorización del ideal de la “mujer buena”, además porque el amor es el centro de la vida de la mujer (Lagarde, 2013), socializada para amar a los otros. Sin embargo, no consciente la explotación a la que se somete a la mujer en el espacio doméstico. Se da cuenta y critica que la infidelidad femenina sea tan fuertemente castigada cuando al hombre “si se le perdona” socialmente. Así también, está en desacuerdo con la forma “femenina” en que tiene que vivir el sexo en pareja, ya que su esposo la juzga por disfrutar de la pornografía o por querer experimentar nuevas formas de placer, esto es, ella emite una fractura con la feminidad tradicional al tener el deseo de tener la iniciativa, un deseo sexual manifiesto, papel activo, sexual, ya que socialmente debería tener un placer “más domesticado”. En este sentido, el tema de la masturbación no es tocado, porque está prohibido en el dominio patriarcal del sexo, ya que el hombre debe ser el dador del placer, entonces si ella disfruta al tocarse por sí misma, ha de hacerlo en el silencio. Ella fue la única que llegó virgen al matrimonio y contrasta su expresión *-que rico-* respecto a este, tono lúdico en el que vierte su desacuerdo con el esquema rígido en el que se socializa a las mujeres, en la aprensión de los mandatos de existir en femenino.

### **Marta**

Marta representa a la joven mujer madre que inició su vida temprana en la adhesión del papel de la “madresposa”, que reconoce experimenta en la esclavitud, sin embargo, “el amor” aprendido en la abnegación y la entrega, le dan “fuerza” para continuar encarnando

la exhaustiva tarea. Ella vino al grupo a compartir miedos, tabúes y mitos internalizados respecto al ser mujer, que sin preparación profesional y con escasos recursos a diferencia de las otras mujeres<sup>83</sup> se enfrentó y adentró en una discusión “ruidosa”, a veces incómoda, que le permitió una mirada distinta a una vida que experimentaba de forma “naturalizada”. Ella se une a los reclamos a cerca de la carencia de libertad, en cuanto al papel de “madresposa” pero también, destacó la falta de libertad en el aspecto sexual, cuando sus deseos sexuales son ignorados por su pareja. Una muestra más de la disparidad que se vive en la experiencia femenina al combinarse con el amor de pareja, una desigualdad que también se inmiscuye en el sexo. Ella a diferencia de Laura si mimetiza el valor de la virginidad y lo extiende hacia la hija, en el deseo del resguardo virginal de ésta. Reproduciendo este valor patriarcal que le fue reclamado por su madre cuando ella era más joven, mandato que, si bien transgredió en la práctica, en el discurso se mantiene sublimada a él, ya que esta experiencia le produjo arrepentimiento y sufrimiento, en vez de goce y liberación, por la interiorización fuertemente enraizada con el discurso social dominante que cataloga su acción de manera negativa, vinculándola simbólicamente con “la puta”, o bien con la “mala mujer”, ya que no cumplió con el resguardo de su pureza. Situación que entendió en el silencio de la madre, ocurrido la última vez que acudió a reclamar la virginidad de Marta, que al afirmar -¡ya no eres virgen!, Marta contestó, -no ya no soy virgen-, entonces recibió una respuesta “muda”, ya que al escucharla la madre se volteó y se fue. En este punto Marta preguntaba al grupo ¿por qué su madre se había volteado y se había ido?, cuestión que no se respondió por la interrupción de Laura, perdiendo aquella retroalimentación, sin embargo, creo que Marta percibe que esa acción indicaba una inconformidad, un juicio de valor, que asoció a la “falta” cometida del sexo custodiado, la violación del mandato de la virginidad, del ser “mujer buena”, ideal para el matrimonio, el ser el reflejo de la madre, receptáculo patriarcal, lo que en el imaginario social le desvirtúa convirtiéndola en “la puta”. Ella reproduce el mutismo y la censura del sexo con sus hijos pequeños. Después de la discusión del grupo repara en el nuevo saber de *la posibilidad* de la reapropiación del discurso imperante, cuando a partir de que en las prácticas del entorno existe más libertad sexual, lo que ha llevado a desvincular el ideal del matrimonio, motivó a que afirmara que

---

<sup>83</sup> Laura si bien no tiene una profesión, goza de estabilidad económica. Mientras que, las demás (Yadira, Alicia y Nora) integrantes todas son estudiantes de licenciatura todas de clase media.

si la mujer desea tener sexo antes del matrimonio -“está bien si ella quiere” lo que la motivó a reflexiones más profundas que la llevaron a *darse cuenta* de la condición de desigualdad en la que lleva su experiencia como mujer, para *posibilitar* una postura que “invita” a dudar de lo que se ha aprehendido como normal-normalizado, encaminando a Marta a una mirada crítica de la (su) realidad –social-, antes pensada como “naturaleza” aceptada.

### **Yadira**

Yadira destacó en el grupo por su capacidad crítica de la realidad social y por su defensa del discurso heterodoxo, argumentó a favor de escuchar los deseos femeninos y por su evocación pese a la incompatibilidad con los mandatos que limitan las actuaciones de las mujeres del grupo. Ella es la única del grupo, que *casada* disfruta la construcción de una “sexualidad plástica” (Giddens, 1998) y puedo inferir que en este sentido, puede incorporar también la edificación de un “hedonismo femenino” (Lagarde, 2005) ya que afirma que ella no se reprime en nada en el sexo con su pareja. Decisiones que conoce son manipulables en el sexo, si la pareja *está de acuerdo*, como afirma Lipovetsky (1999) experiencia que contrasta con la de Laura y Marta. Pero al mismo tiempo se reconoce dentro del modelo de feminidad tradicional, estereotipo que le reitera la incapacidad de *individualidad* femenina, mujer que tiene que atender y otorgar una mirada a los otros, a diferencia del hombre socializado en ser el sujeto de su propia vida (Lagarde, 2013), contraposición que la aleja como mujer, de la libertad, limitándola a una libertad “dosificada”, en síntesis, condicional. Sin embargo, destaca la palabra *depende*, que retoma el poder de “elección” (Weeks, 1998) y manipulación del destino femenino, de un plan de vida manipulable cuando toma custodia de sí misma.

Yadira afirma que vivimos en la desigualdad respecto al trabajo femenino, cuestión que conoce por ser esposa, sin embargo, aún no ha experimentado el papel de “la madre”. Ella destaca los prejuicios que existen hacia las mujeres refiriendo a la figura de la “puta” que incluso se liga de forma inconsciente con la valoración de la virginidad, interiorizada por Yadira, vinculada en el imaginario social con la bondad de la “mujer buena”. La contradicción que encuentro en Yadira es que aunque es muy crítica y es consistente en defender la voz femenina, empero, “ignora” el significado que implica el valorar el cuerpo femenino virgen, prescinde de que valorar esto conlleva la cosificación de la mujer, que

atendiendo esta lógica se concatena a la “permisión” de la desvalorización de la mujer por “la falta”, por tal incompletud de este requisito, que no sirve a nadie más que al poder rector del orden social, lo que permite afianzar la desigualdad de la experiencia amorosa y sexual. Yadira prefiere centrarse en la virginidad vertida en el sueño del amor de pareja, en el anhelo de que hubiera sido su novio al que ella *se entregara* virgen, lo que se debe a la construcción de la mujer centrada en el amor, un amor que coloca “al otro” como primigenio. Cuestiones que se contradicen respecto a su práctica de la sexualidad libertaria, si bien legítima dentro del “contrato matrimonial”, del que sí destaca la crítica que concientiza en el grupo, respecto de su adhesión al deseo –social- de casarse por la iglesia, una meta cultural que recién descubre que, también revela a la iglesia como una institución heteropatriarcal más, que promueve la constricción moral de la sexualidad y la sojuzgación de la diversidad sexual.

### **Nora**

Nora abastece mayormente el discurso heterodoxo en el grupo, ella es firme en su postura libertaria respecto a la sexualidad y a su escisión de la feminidad tradicional obligatoria hetero-patriarcal. Ella también está construyendo una “sexualidad plástica” (Giddens, 1998) e infiero que tal postura que adopta en el discurso informa sobre la edificación de un “hedonismo femenino” (Lagarde, 2005). Nora destaca por hablar libremente sobre sexo en el grupo y también rompe con el estereotipo del silencio respecto a los padres y madres. Ella al igual que Laura evidencia cambios benéficos en el habla del sexo, que pueden ayudar a construir rutas alternas que motiven a la sexualidad femenina a liberarse de los estereotipos de género patriarcales. Lo que destaco de Nora es la fractura que representa su adhesión al discurso dominante que la obliga a adherirse a su lógica de focalización en “los otros”, postura que al final de la discusión quebranta la defensa de su posición subjetiva, de la voz que atiende sus deseos. Lo que evidencia, la forma en que el discurso social orienta las actuaciones, que en todo caso se acotan para insertarse en tal orden. Aun con esto, considero que Nora está construyendo también una “autocreación femenina” (Lipovetsky, 1999) porque ella está custodiando la lucha por entenderse y escucharse a sí misma, otorgando legitimidad a su existencia social y sexual. Nora evidencia la separación de la mujer del hombre y permite contemplar una mujer independiente, autónoma que ha podido construir un destino sin enraizarse a un hombre,

cuestiones propias de la “tercera mujer” (Lipovetsky, 1999). Nora rescata este punto en el plano de la práctica culminada, no ya del discurso, como la mayoría de las reflexiones del grupo que si bien brindan la pauta para consecuencias diversas que tejen, como explico *la posibilidad* de cambio. Esto es importante porque está visibilizando la capacidad de independencia y por ende de agencia femenina posible de ser apropiadas por la mujer, cuestiones que para otras mujeres resultan inconcebibles.

### **Alicia**

La experiencia de Alicia como joven estudiante pareció ser empática con la postura liberal de Nora. En el grupo Alicia compartió su aceptación de un repertorio amplio de placeres sexuales que se extiende más allá de la relación sexual considerada “normal” (hombre-mujer, -pene-vagina) usos del cuerpo estigmatizados por la ideología patriarcal, como lo son el sexo oral y anal, prácticas que las demás participantes no manifestaron abiertamente, exceptuando a Laura que comenta acerca de su deseo sexual regulado por la “lectura” de prohibición moralizada por su pareja. Aunque Alicia no manifestó abiertamente sentirse libre en el aspecto sexual, infiero que así vive su experiencia, que cuando la contrasta con la homosexualidad, descubre que existe una profunda desigualdad en el terreno de la sexualidad *per se*.

Alicia es una chica que gusta de lucir un aspecto femenino y sensual, y también reclama que socialmente se le encasilla en la feminidad asociada al cuerpo sexual, abordable y como tal, escindido de la inteligencia contrapuesta además a la belleza. Lo que demuestra la sobrevivencia de este tipo de constructos sexistas, que recolocan a las mujeres en una posición de género, diferenciada y desigual. Lo que demuestra que seguimos viviendo en un entorno local que es cíclico en la repetición de un discurso bien establecido, que sigue dominando, categorizando según los mitos del género.

Respecto a la actual posibilidad de elección Alicia afirma que este nuevo “escenario” inmiscuye a las mujeres en nuevos *dilemas*, ya que culturalmente, las mujeres atienden el destino femenino del que habla Simone de Beauvoir, sin embargo, con la inserción de la mujer en el mundo académico, el empleo, los divorcios, se he visto inmersa y ha aprendido a tomar custodia de sí misma, “problema” que manifiesta Alicia, en este mismo tenor, preocupándose por la maternidad latente en su cuerpo y en su destino como mujer, cuestión de la que no tienen que preocuparse los hombres, respecto a su “plan de

vida”, lo que evidencia una vez más que, incluso aunque Alicia no es casada y tampoco tiene hijos, da muestra de la vida femenina intrínsecamente ligada a la maternidad en el discurso y además en la práctica, como corroboran las experiencias de Marta y Laura.

Alicia también comparte un habla prohibida de sexualidad, pero contradictoriamente después comparte que su madre siempre les ha dicho ella y sus hermanos, que usen condón y aspectos básicos sobre sexualidad. Sin embargo, destaco que Alicia experimentó los juicios morales de ambos padres, situación de regaño motivada por el descubrimiento de la pérdida de la virginidad de Alicia, particularmente reclamada por la madre, que devino en el resentimiento de ella para con su madre, regaño que provocó la “veta” perpetuada, de Alicia respecto al habla del sexo con su madre.

Esta joven si bien parece rescatar aspectos libertarios de la sexualidad, puntualiza tales experiencias en función del otro, evidenciando la nominación del orden primigenio, mientras que “gradúa” su propia vivencia, viéndola a través de la ventaja, del disfrute del otro, cuestiones que retratan nuevamente las condiciones de existencia sociales que también se vehiculan a “la cama” o al sexo, a través de la ideología, que da prestigio y superioridad, que funciona focalizando las ventajas para el *macho, masculino, heterosexual* (Nuñez, 2011). Situación que desnuda la condición de nuestra sociedad como explica Weeks (1998), que retoma aspectos libertarios pero sigue atendiendo los vectores estructurales ideológicos generales, que demarcan a la mujer su orientación al otro, a diferencia del hombre que se le enseña a orientarse a sí mismo. (Lagarde, 2013).

En un discurso que parece reivindicador, esta joven “sueña” la igualdad entre el hombre y la mujer en la sexualidad, que imagina en la virginidad de ambos, ensoñación que realiza asociando el amor que como dice Lagarde (2013), conlleva también la ilusión que equipara amor con igualdad, sin embargo, el amor es un aprendizaje (también nominal, patriarcal) diferenciado para la mujer respecto del hombre, que como dice esta autora, se vive en la desigualdad. Por lo que este discurso está informando del ideal de amor vertido en la sexualidad femenina, que como se evidencia, pervive en la actualidad tal como lo dicen Lerer (1995) y Lipovetsky, (1999). Así también, a pesar de que el discurso de libertad sexual que se destaca respecto de las prácticas del entorno y de la vigente caducidad del dúo normado de matrimonio-sexo, respecto al plano concreto de las prácticas, empero Alicia persiste valorando en su discurso, el amor, la virginidad, una sexualidad femenina

para el otro, aunada al matrimonio, esto, de forma inconsciente. Lo que da muestra de cómo opera el discurso en nuestras mentes, que si bien, luchan por levantar la voz en algunas ocasiones, mimetizan de forma acrítica las categorías culturales, en su aprensión “maquinal” del orden que provee el horizonte social y cultural del entorno. Por ello la necesidad de reflexión y crítica que implica el darse cuenta de la “no naturalidad” de nuestra condición como mujeres, cuestiones que sostengo, pueden impulsar desde la subjetividad y la resistencia, la toma de custodia de las elecciones, decisiones, una reapropiación de la definición diferenciada de libertad femenina, un aprendizaje moldeable de nuestra sexualidad en función de una misma, un discurso nuevo que retome nuestro propio interés, una práctica que sea del disfrute femenino y una experiencia de amor que no obligue al sacrificio (Lagarde, 2013) y que sobre todo retome una visión crítica que le permita una experiencia con la sexualidad construida por ella misma.

Como he mencionado, la sexualidad es un tema bastante complejo, por lo que esclarezco que mi investigación representa un esfuerzo por tener una primera aproximación a la sexualidad femenina, trabajo que sienta las bases para continuar con la investigación que permita profundizar en este problema y adentrarme en la respuesta a nuevas dudas en las que he aterrizado, como lo son el tema particular de la homosexualidad femenina, el silencio respecto a la obligatoriedad de la sexualidad masculina o bien el discurso que se gesta en Mexicali a partir de la relación particular con Estados Unidos y así también su comparación con los discursos que anida “la frontera”, que aunque nutrida de un mismo discurso dominante, se requiere una nueva ruta que demarque una nueva búsqueda de conocimientos por develar, críticas que emitir y realidades que desentrañar.

## II. Bibliografía

- Alizade, Mariam. (2008). *La sensualidad femenina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Álvarez-Gayou, Juan Luis Jurgenson. (2009). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. Editorial Paidós mexicana, S.A.
- Amuchástegui, Ana. (2001). *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*. México D.F: EDAMEX S.A. de C.V.
- Amuchástegui, A. (1998). Virginidad e iniciación sexual en México. La sobrevivencia de saberes subyugados frente a la modernidad. *Debate feminista*, 9 (18), 131-151.
- Arancibia, Gloria. (2002). *Placer y sexo en la mujer*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Arau, A. A. (Prod.) y Esquivel, L. (Escritor). (1991). *Como agua para chocolate*. México: IMCINE.
- Barrig, Maruja. (1979) *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú*. Mosca azul editores.
- Beauvoir, Simone. (2012). *El segundo sexo*. México D.F: Random House Mondanori, S. A. de CV.
- Beltrán, Arlaé. (2008). *La virginidad en voz de una católica*. Reflexiones y experiencias sobre la sexualidad. Tesis de licenciatura, UAM-Xochimilco, México, D. F.
- Bourdieu, Pierre. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

- Cano, Gabriela. 2007. "Las mujeres en el México del siglo XX una cronología mínima" en Marta Lamas Miradas Feministas sobre las mexicanas del siglo XX. Fondo de Cultura Económica. México, pp. 21-75.
- Castells, Manuel. (2000). El fin del patriarcado: Movimientos sociales, familia y sexualidad en la era de la información. En: El poder de la identidad (III). Siglo XXI Editores, México.
- De Lara, M. (Directora). (2000). *Caso Paulina: en el nombre de la ley*. México. GIRE. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=4RiDHG6WIV0>
- Denzin, Norman y Lincoln, Yvonna. (2011). *El campo de investigación cualitativa. Manual de investigación*. Editorial Gedisa, S.A.
- Delgado, Juan Manuel y Gutiérrez Juan. (1995). *Métodos y técnicas de investigación cualitativa*. Madrid. Editorial síntesis, S.A., Vallehermoso.
- Despentes, Virginie. (2006). *Teoría King Kong*. España: Melusina.
- Dodson, Betty. (1989). *Sexo para uno. El placer del autoerotismo*. España: Temas de hoy.
- Döring, Teresa. (1994). *El mexicano ante la sexualidad*. México, D.F., Fontamara, S.A.
- Döring, Teresa. (2001). *El asesinato del deseo. Sexualidad y cultura*. México, D.F., Fontamara, S.A.
- Flandes, A., Guzmán, M. y Santillán, P. (2008). *Sexualidad femenina*. Tesis de licenciatura, UAM-Xochimilco, México, D. F.
- Foucault, Michel. (1998). *Historia de la sexualidad I. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, S.A. de C.V.

Foucault, Michel. (2010). *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, S.A. de C.V.

Foucault, Michel. (2011). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, S.A. de C.V.

Foucault, Michel. (2010). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores.

Freud, Sigmund. (1918 [1917]). *El tabú de la virginidad*. Amorrortu. Recuperado en: <http://www.centrodedifusionyestudiospsicoanaliticos.wordpress.com/>

Freud, Sigmund (1968). Obras Completas. Conferencia 33 sobre la feminidad.

Galarza, K. (noviembre, 2013). Centro de salud femenina. Legalización del aborto, ¿solución o problema?. Recuperado en noviembre de 2013 en <http://www.saludymedicinas.com.mx/centros-de-salud/salud-femenina/articulos/legalizacion-del-aborto-solucion-o-problema.html>.

Giddens, Anthony (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad., amor y erotismo en las sociedades modernas*. Juan Ignacio Luca de tena, Madrid: Cátedra, S.A.

Heras, A. (10 abril 2007). *La mujer es la que debe decidir sobre su cuerpo y no terceras personas: Paulina*. La jornada. México. Recuperado en noviembre de 2013 en <http://jornada.unam.mx/2007/04/10/index.php?section=capital&article=036n1cap>.

Hollibaugh, Amber. (1989). El deseo del futuro: la esperanza radical en la pasión y el placer. En: Placer y peligro. Vance, Carole. (comp.). Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. (pp. 191-204). Madrid: Editorial Revolución, S.A.L.

- Moreno, Hortencia (2004). Ninfómanas y vírgenes, en *Nexos*, 26 (313), 19-28.
- Ibáñez, Jesús. (1979). Más allá de la sociología. El grupo de discusión técnica y crítica. España. Siglo XXI editores.
- Irigaray, Luce. 2009. *Ese sexo que no es uno*. Madrid; Akal.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela. (2005). *Los cautiverios de la mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, A.C.
- Lagarde, M. (2013). *Desmontando el mito del amor romántico*. Conferencia de la Escuela de Pensamiento Feminista Clara campo amor, presentada en el Centro para la Igualdad "8 de Marzo" el lunes 9 de diciembre de 2013. Fuenlabrada, España.  
Recuperada en: <https://www.youtube.com/watch?v=1jTO1XlduTU&spfreload=10>
- Lerer, María. (1995). *Sexualidad femenina. Mitos y realidades*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lerner, Susana., & Szasz Ivonne. (2008). *Salud reproductiva y condiciones de vida en México*. México D.F.: El colegio de México, A.C.
- Lerner, Susana., & Szasz Ivonne. (2001). La investigación y la intervención en salud reproductiva: encuentro de enfoques y tendencias. *El cotidiano*, 17, 53-65.
- Lipovetsky, Gilles. (1999). *La tercera mujer*. México, D.F.: Anagrama S.A.
- Martínez, Ariel. (2010). La pornografía a debate. Notas sobre sexualidad e identidad de género en los argumentos feministas. *Nomadías*, 11, 69-93.

Martínez, Miguel. (2006). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. Editorial TRILLAS S.A. DE C.V.

Núñez Noriega, Guillermo. (2011) *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones sobre la academia y el movimiento ciudadano*. Quito Ecuador: Abya-Yala.

Laguna, Oscar. (2013). *Vivir a contracorriente. Arreglos parentales de varones gay en la ciudad de México*. México: Librero de la Administración Pública S.A. de C.V.

Lamas, Marta. (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.

Ochoa, Anabel. (2012). *Mitos y realidades del sexo joven*. Santillana, México.

Inmujer. (2009). *Programa estatal de equidad de género 2009-2013*. Mexicali, Baja California. Recuperado en:

<http://www.transparenciabc.gob.mx/portal/documentos/programas/peeg.pdf>

Preciado, Beatriz. (2011). *El manifiesto contrasexual*. Barcelona, España: Anagrama.

POEBC, Periódico Oficial del Estado de Baja California (2008). Decreto 175. Tomo CXV, no. 63, pág. 48. Recuperado en:

<http://www.bajacalifornia.gob.mx/portal/gobierno/legislacion/periodico/SECC-VIII-26-12-2008.pdf>

Rodríguez, Alberto (2013). El cuerpo como campo de litigio religioso y político, en Punto Género, 3.

Rojas, Helena. (Enero, 2013). Una mirada al cuerpo desde el psicoanálisis y algunas implicaciones psicosociales. *Errancia*. Recuperado en:

[http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v5/PDFS\\_1/POLIETICAS2%20ERRANCIA5.pdf](http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v5/PDFS_1/POLIETICAS2%20ERRANCIA5.pdf)

- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad*. La reconstrucción del análisis social. Quito: Abya-Yala.
- Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Nueva antropología*. 8:30, México.
- Russi Alzaga, B. (1998). *Grupos de discusión. De la investigación social a la investigación reflexiva*. En J. G. Cáceres, Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación (p.p. 75-115). México: Addison Wesley Longman.
- Scott, Joan. (2008). *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México.
- Torres, Laura. 2008. Enseñanza e investigación en psicología. Vol. 13, Num. 1: 77-89.
- Vance, Carole. (1989). El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad. En: Placer y peligro. Vance, Carole. (comp.). Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. (pp. 9-49). Madrid: Editorial Revolución, S.A.L.
- Weeks, Jeffrey. (1998). *Sexualidad*. México, D.F.: Paidós Mexicana, S.A.
- Ziga, Itziar. (2009). *Devenir perra*. Barcelona: Melusina.

### III. Anexos

Categoría	Operacionalización
Sexualidad	Designa ciertos comportamientos, prácticas y hábitos que involucran al cuerpo, gustos y preferencias, así como la auto identificación de la orientación sexual. Es un conjunto de ideas, moralidades, discursos y significados que las sociedades e instituciones construyen en torno a los deseos eróticos y los comportamientos sexuales. (Ivonne Szasz, 1998)
Virginidad	Es un símbolo de pureza y valor de las mujeres que sigue el modelo de feminidad católica. En este orden, se espera la preservación de la castidad en la mujer hasta la culminación del matrimonio, ritual que legitima la relación sexual. (Amuchástegui, 1998)

## **Guía temática**

### **PREGUNTAS DE APERTURA:**

1. ¿Qué es lo primero que se les viene a la mente cuando piensan en sexualidad femenina?
2. ¿Cuáles son los principales retos que enfrentan las mujeres?
3. ¿Qué piensan de la libertad que tienen las mujeres en la actualidad?

### **PREGUNTAS INTRODUCTORIAS:**

4. ¿Actualmente existe libertad para hablar de sexualidad?
5. ¿A ustedes les parece que la mujer se ha liberado en el plano sexual?

### **PREGUNTAS CLAVE:**

6. ¿Ustedes creen que ser virgen sigue siendo importante?
7. ¿La familia (padres y hermanos) deben decidir con quiénes podemos tener relaciones sexuales?
8. ¿Deben resguardar nuestra virginidad?
9. ¿Qué opinan de las mujeres que tienen sexo antes del matrimonio?

### **PREGUNTAS FINALES:**

10. ¿Están de acuerdo en que las mujeres tomen sus propias decisiones?
11. ¿Qué reflexión les permite la discusión que hemos tenido?