



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Maestría en Estudios de la Mujer

***“Entrecruzamiento de silencios y voces:
placer erótico en las mujeres de Amatlán”***

T e s i s

Que para obtener el grado de:

Maestra en Estudios de la mujer

P r e s e n t a:

Rosa Xochiquetzal Salazar García

Directora de Tesis:

Dra. Ana María Amuchástegui Herrera

Sinodales:

Dra. Rosío Córdova Plaza (Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales.
Universidad Veracruzana)

Dra. Elsa Muñoz García (UAM-Xochimilco)

Cd. México, Junio de 2016

“Entrecruzamiento de silencios y voces: placer erótico en las mujeres de Amatlán”

Dedico esta tesis...

A la comunidad de Amatlán, por sus enseñanzas.

A cada mujer que me compartió su historia, su tiempo, su fuerza.

A mi madre, a mi amada hija Ámbar, a mi compañero y a mis amigas.

Í N D I C E

INTRODUCCIÓN

I. TRAVESÍA: SENDEROS DEL PLACER ERÓTICO

I.1 Sobre la sexualidad en Freud y el erotismo en Bataille

I.2 Del placer erótico en la segunda ola del feminismo norteamericano

I.3 Sin mapas únicos, la brújula de algunos giros post: postfeminismo y posestructuralismo

I.4 Latinoamérica y México: de los caminos andados y algunas rutas del placer

II. PROBLEMATIZAR EL SABER SOBRE LAS MUJERES RURALES

II.1 La experiencia de traducir-producir-construir puentes de sentidos sobre el placer erótico

II.2 Mujeres de Amatlán, mi universo de estudio

II.3 Sobre los dispositivos metodológicos

II.4 Sobre el procedimiento e interpretación de las entrevistas

III. TRAZOS ETNOGRÁFICOS DE AMATLÁN

III.1 Su historia y vida comunitaria

III.2 Mujeres y espacialidad: las familias, los trabajos y las fiestas

IV. EN VOZ DE LAS MUJERES: SIGNIFICADOS DEL PLACER ERÓTICO

IV. 1 Silencio y enunciación

“Entrecruzamiento de silencios y voces: placer erótico en las mujeres de Amatlán”

IV. 2 Placer y peligro

IV.3 Vínculo de pareja

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Me interesa situar mis reflexiones sobre el erotismo en los acercamientos a las realidades de los contextos rurales en México. Esta travesía ha oscilado en vaivenes, tratando de reconocer las conexiones entre la sexualidad y el erotismo. He percibido un desfase entre las teorías sobre ambos conceptos y los acercamientos que he tenido con las mujeres del pueblo en el que me propuse hacer el trabajo de campo. Este desfase me colocó en una zona de incertidumbres sobre cómo pensar, preguntarme y problematizar el tema del erotismo en mujeres rurales y, en específico, en las mujeres de Amatlán de Quetzalcóatl, Tepoztlán, Morelos. Situando mi mirada en su cotidianidad, pretendí escuchar otras formas de concebir lo erótico y lo placentero, para acercarme a los significados que ellas construyen alrededor del placer.

La sexualidad ha sido objeto de estudio de distintas disciplinas -desde la antropología, la psicología y la sexología, por mencionar algunas- desde las cuales se han desarrollado múltiples teorías e investigaciones empíricas. El erotismo en cambio, ha sido más bien objeto de análisis de las humanidades, principalmente de la filosofía, los estudios literarios y la historia del arte. Este es uno de los elementos importantes en el planteamiento del problema, ya que pretendo hacer un cruce entre algunas teorizaciones sobre el erotismo y las líneas de análisis sobre sexualidad que tocan el placer erótico, para construirlo como un objeto de investigación.

La relación entre lo sexual y lo erótico ha sido señalada como problemática por algunas autoras (Lorde, 1997, Fuchs, 1980). Según Fuchs (1980), el erotismo para Beauvoir tiene que ver con lo sexual pero bajo determinadas condiciones: “Para Beauvoir, erotismo

es una dimensión de la existencia humana que tiene que ver con lo sexual, en la medida que denote una situación y una experiencia vivida, no una colección de hechos genitales.” (1980,16) (traducción mía). En sintonía con esta problematización que realiza Beauvoir, en este trabajo pienso al erotismo como una capacidad corporal y subjetiva de disfrutar, de sentir intensamente, una experiencia cuya calidad es sexual pero no necesariamente coital o genital.

Hernández (2013), en su tesis *Más allá de la apariencia. Experiencias eróticas de hombres y mujeres jóvenes universitarios en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, tras realizar un mínimo recorrido por diversas posturas desde las ciencias sociales, el psicoanálisis, las humanidades y la sexología, concluye que encontró múltiples acercamientos al erotismo pero no una definición concreta del mismo, apreciación que comparto con la autora. Para fines de su investigación, Hernández recapitula una definición que me brinda cierta luz en mi propia investigación: “El erotismo se presenta bajo una diversidad de posibilidades que surgen del deseo como motor de la construcción de fantasías, imaginaciones, pensamientos y actividades y que tiene como fin experimentar la pasión y el placer sexual aunque no tenga como fin la práctica sexual en sí.” (63)

Por su parte, Cela (citado en Hernández, 2013) en su *Diccionario del erotismo*, define al erotismo como “El apetito sexual contemplado en sí mismo o en función de los signos, zonas erógenas, situaciones y objetos capaces de fijar su atención o despertarlo de su sueño”(33). Junto con Cela, pienso que el erotismo conlleva al placer y deseo, que la cualidad de este placer erótico es ser más intenso que el placer en general, que provoca exaltación y sublimación de los sentidos y del deseo y que tiene que ver con los aspectos subjetivos sensoriales del placer mismo (34).

Como resultado de la travesía teórica que realizo en el capítulo I, en donde dibujo algunas geografías teóricas sobre el erotismo, la sexualidad y el placer, quiero trazar unas coordenadas conceptuales que sitúen en un punto de partida mi investigación. Pienso al placer erótico como una dimensión del ser humano tanto corporal como subjetiva para experimentar deseo, excitación, que tiene calidad sexual pero no exclusivamente genital, cuyos significados están entramados en una urdimbre social que produce sujetos generizados (constituidos en el género).

Algunos trazos que me dibujan un horizonte posible para problematizar el erotismo en la vida de las mujeres de Amatlán (y a angostar la brecha mencionada al principio), los encuentro en los estudios que se han realizado sobre sexualidad y género en México en décadas recientes (Szasz y Lerner, 1998, Szasz, 1998, Córdova, 1997), principalmente en contextos indígenas y rurales (Parrini y Hernández, 2012). Dichos abordajes tocan tangencialmente el erotismo, pues su objeto de estudio es, como señalo, la sexualidad. Los universos de significados sexuales que estas investigaciones han develado, nos hablan de cómo en nuestro país, con sus heterogeneidades sociales, económicas y culturales, la sexualidad está vinculada a la construcción de identidades de género, donde se observa una marcada presencia de normatividades diferenciadas para mujeres y hombres, y con ello, desigualdades para acceder al poder y recursos (Szasz, 1998). Algunos estudios señalan que las diferencias de normatividades, se acentúan en contextos con mayores restricciones económicas y entre estos, los contextos rurales.

Estas aportaciones empíricas –generadas principalmente en acercamientos cualitativos- me permiten preguntarme si estas asimetrías se reflejan -y cómo lo hacen- en la cotidianidad de las mujeres de Amatlán. Además, los estudios socioantropológicos del

tema (Rodriguez *et.al.*, 1995, Amuchástegui y Rivas, 1995), afirman que en esta configuración social y cultural de las identidades femeninas el espacio para el ejercicio de los deseos eróticos individuales de las mujeres, es restringido.

Dichas afirmaciones me llevan a cuestionar el lugar desde el cual se está interpretando el placer de las mujeres rurales, pues no ha permitido hacer visibles expresiones del placer erótico desde su propia concepción, dando lugar a un problema de traducción de lenguajes.

Las representaciones de las mujeres en contextos rurales en México, están construidas por discursos hegemónicos que con frecuencia producen imágenes parcializadas. Las razones sociohistóricas son múltiples y complejas, sin embargo y a pesar de ello, desde diversas disciplinas y prácticas, se están configurando esfuerzos por generar procesos de conocimiento y transformación social (Ponce, 2001, D'Aubeterre, 2002, Córdova, 2003, Rodríguez, Keijzer y González, 2002, Fagetti, 2006).

Dentro de la diversidad cultural de nuestro país, se pueden trazar algunas condiciones sociales comunes en los contextos rurales. Cada comunidad, con sus especificidades, está inserta en múltiples procesos de tensión entre la modernización global y las negociaciones y resistencias desde su cosmovisión: pero la marginación social y económica persiste. En estos universos de desigualdades sociales, la situación de las mujeres y la sexualidad es particularmente compleja.

Amatlán de Quetzalcóatl, es una comunidad de Tepoztlán, Morelos, que ha elaborado de manera particular estas tensiones sociales y económicas. Sus pobladores viven entre un movimiento organizado de preservación de sus tradiciones, la migración de

temporal a Canadá y E.U.A. y las relaciones con agencias internacionales de desarrollo comunitario. Algunas mujeres de Amatlán han sido parte de estos procesos, por lo cual cabe preguntarse de qué maneras estos factores han impactado en sus vidas y si han influido en sus formas de significar y vivir su erotismo.

De acuerdo con Córdova (1997), muchas investigaciones sobre mujeres campesinas hablan de precarias condiciones de existencia: sujeción extrema a la autoridad masculina, reclusión en espacios privados, escasa valorización del trabajo doméstico, exclusión de los patrones de herencia y ausencia de reconocimiento de su trabajo productivo, aun cuando su participación en el ámbito laboral sea cada vez mayor. A las condiciones de sobreexplotación se suma la existencia de normas y mecanismos que orientan el comportamiento femenino hacia “(...) la sexualidad inhibida, la procreación como única finalidad de su vida, la responsabilidad de la cohesión familiar, el control sobre su función reproductiva biológica, etc.” (Córdova, 1997, 16). Como si fuese una punta de hebra que no se había urdido en el entramado en torno a la vivencia de la sexualidad en las mujeres rurales, el trabajo de Córdova despliega desde las vidas de mujeres concretas, alianzas y resistencias a la hegemonía masculina.

A pesar de que en las últimas décadas, como he señalado, se han desarrollado estudios sobre la sexualidad desde las ciencias sociales, son incipientes las producciones teóricas en México sobre el erotismo de las mujeres desde su cotidianidad (Ponce, 2001, D’Aubeterre, 2002, Córdova, 2003 b, Rodríguez, Keijzer y González, 2002, Fagetti, 2006).

Este trabajo pretende contribuir al desarrollo de conocimientos sobre la vida de las mujeres en entornos rurales e insertarse a la tradición de trabajos cualitativos, como una

propuesta de acercamiento al abordaje del erotismo desde las experiencias de las mujeres. Por lo anterior, el objetivo general de esta investigación es explorar los significados del placer erótico en la vida de las mujeres de Amatlán.

I TRAVESÍA: SENDEROS DEL PLACER ERÓTICO

Travesía es la metáfora que me ayuda a traducir la experiencia de urdir una trama de saberes sobre el erotismo y las mujeres. Me sitúo en la urdidera, desde una posición feminista crítica.

El recorrido teórico aquí emprendido es –visto en retrospectiva- parte de un proceso de problematización del sitio desde el cual construí el problema de investigación. Explicité algunos de los múltiples discursos que atravesaban mi intención de saber sobre placer erótico, vinculados a mi experiencia feminista, mi formación disciplinar –la psicología- y mi historia de vida. Al problematizar mi conocimiento situado, atisbé a dimensionar históricamente lo que parecía ser una inquietud individual. Aquí pretendo crear nuevas conexiones que me acerquen a la comprensión de las voces y saberes de las mujeres que forman parte de esta investigación.

En este escrito quiero trazar diversos enfoques teóricos sobre la sexualidad – iniciando con dos autores imprescindibles para pensarla- y ciertos acercamientos al placer desde algunos feminismos, teorías de género y teorías de la construcción social. Delineo dicha geografía como una decisión metodológica acorde con mi postura feminista y porque considero que la producción de conocimiento desde ellas han dialogado y planteado críticas fundamentales a paradigmas teóricos sobre la sexualidad y el placer de las mujeres.

Esta tarea que me he propuesto ha encontrado una dificultad medular que delinee a continuación: en la revisión bibliográfica que he emprendido, el tema del erotismo no está formulado como central en la mayoría de las autoras revisadas y ha sido soslayado al margen de la sexualidad, de tal forma que mi lectura traza un recorrido marginal en las teorías expuestas. Incluso el vocablo erotismo no aparece en la mayoría de las formulaciones teóricas. En su lugar encuentro significantes que están asociados a él, como placer, fantasías sexuales, prácticas eróticas, deseo, etc.

Mi apuesta teórica es partir no de una definición unívoca de erotismo, sino de problematizar la categoría misma, proponiendo dejar su comprensión abierta a transformaciones no sólo desde las teorías, sino a partir del proceso de la investigación empírica desde la cotidianidad de las mujeres de Amatlán. Sin embargo, para trazar unas coordenadas mínimas, retomo algunos autores para pensar el placer erótico y el erotismo y tras ello delinear un concepto que posibilite mi acercamiento al campo.

Emprendo esta geografía de conversaciones con una breve exploración del territorio teórico del psicoanálisis con sus aportaciones a la comprensión de la sexualidad y a la obra de Bataille sobre el erotismo. Para después realizar un sucinto esbozo del lugar de la sexualidad y el placer en el feminismo del siglo XIX, en la segunda ola del feminismo norteamericano y en otros feminismos del siglo XX. Continúo el registro de caminos para pensar el erotismo, con algunos esbozos de las geografías de la teoría de la construcción social de la sexualidad. El itinerario sigue su recorrido, sin mapas únicos pero con brújula en mano, para transitar la urdimbre de críticas hiladas desde dos posiciones: postestructuralismo y postfeminismo. Trayecto en el que recorro someramente algunos de los planteamientos de autoras feministas que realizan un abordaje múltiple sobre

sexualidad, entretejiendo sus reflexiones críticas a las aportaciones de Michel Foucault (1976) con su *Historia de la Sexualidad*. Después de delinear esta trayectoria de discusiones, pretendo esbozar cómo éstas han influido, en los trabajos realizados desde América Latina y en específico desde México, profundizando en los abordajes socioantropológicos sobre género, sexualidad y mujeres indígenas y rurales.

I.1 Sobre la sexualidad en Freud y el erotismo en Bataille

Freud es un referente histórico obligado en la comprensión de la sexualidad humana. La sexualidad freudiana nos habla del placer, su búsqueda, sus fuentes y su importancia en la estructuración de la vida psíquica. En *Tres ensayos para una teoría sexual* (1973), Freud esboza algunos conceptos y sus relaciones para explicar la sexualidad humana partiendo de una base biológica entramándola con lo psíquico. Nos explica que el impulso que mueve lo sexual es una fuerza innata que tiene una representación psíquica, es decir es un instinto (pues lo compara con el hambre) que en el humano adquiere una cualidad psíquica y le nombra libido. Freud parte del supuesto de que existe una sexualidad normal, que sigue el camino trazado por las etapas del desarrollo libidinal/psicosexual cuyo objetivo es la madurez sexual, caracterizada por la heterosexualidad y su finalidad reproductiva, aunque reconoce que es común que la libido tome múltiples expresiones (a las que llama perversiones). En este ensayo el autor no usa el término “placer erótico”, se refiere al placer como sexual. Los términos que pueden estar relacionados son “zona erógena”, “erogénidad”, “autoerotismo”, erotismo oral/anal/genital, actividad sexual erógena.

Decidí no retomar la teoría psicoanalítica freudiana ya que la postura construccionista social -que describiré más adelante- de la que parte mi tesis, difiere de

algunos de sus supuestos, como el de sus bases biologicistas para su teoría de la libido y del desarrollo psicosexual. Además de que no encontré una definición del erotismo ni del placer erótico. Sin embargo, cabe señalar que en mi búsqueda de alguna aportación de esta teoría para la construcción de un concepto de erotismo y placer erótico, el trabajo de Rosero-García, Rosero y Ferney (2013), fue un tanto esclarecedor. Dichos autores afirman que en la obra de Freud, erotismo y sexualidad no tienen distinción conceptual, puesto que provienen de un tronco común: la pulsión sexual. No obstante, señalan que Nágera (citado en Rosero-García, 2013) precisa que Freud usa erotismo “(...) con relación a las excitaciones y gratificaciones vinculadas con la actividad de la pulsión y experimentadas originariamente en ciertas “zonas erógenas” (9). De tal forma que podemos decir que para el padre del psicoanálisis, erotismo designa: excitaciones, impulsos, deseos, ligados zonas y funciones corporales y que según la interpretación de Nágera (citado en Rosero-García, 2013), estos pueden ser producidos por vía afectiva o por procesos de pensamiento.

Para finalizar con las aportaciones de la teoría psicoanalítica freudiana a la comprensión del erotismo, quisiera retomar una afirmación de Rosero-García, Rosero y Ferney (2013) que sí hace sentido para la conceptualización de erotismo que construiré al final de esta travesía teórica:

“(...) en la reflexión sobre el concepto de erotismo, un asunto que recibe significativa consideración es el referido a la obtención del placer, en particular de cómo el placer puede derivarse en condiciones de desgenitalización, esto es, no solamente a través del acto sexual como tal, sino más bien, encaminando la búsqueda del placer (...)” (10)

El otro trazo indispensable para pensar el erotismo, es Bataille, uno de los pocos autores con una vasta obra literaria, antropológica y filosófica sobre el tema, es por ello que

expongo algunas de sus reflexiones vertidas en su obra titulada *El erotismo* (1997). En dicho texto, el autor nos advierte que no pretende abordar el erotismo desde la ciencia, ni siquiera desde la filosofía; expone que el erotismo es inasible y que hablará desde la “experiencia interior” (24) más que desde la objetividad del espectador (como según él, lo haría el historiador de las religiones, el etnógrafo o el sociólogo). En palabras del escritor:

Dejo entonces en un segundo plano, por más interés que me merezca, el estudio objetivo del erotismo. Mi intención es, al contrario, tomar en consideración, en el erotismo, un aspecto de la vida interior (...). (22)

Para este autor, esta imposibilidad de describir el erotismo, tiene que ver con que está más allá del lenguaje, y su experiencia diluye el “Yo” –aquello que nos da la noción de individualidad-. Por tanto, Bataille se niega a definir el erotismo, sin embargo da un rodeo y nos brinda ciertos acercamientos conceptuales para su comprensión. Alude al erotismo como una “experiencia interior” y como “una búsqueda psicológica”, cuyos elementos fundamentales son la muerte, la discontinuidad/continuidad, la prohibición/transgresión y su relación con la reproducción. La relación que Bataille establece entre el erotismo y la reproducción es compleja, ya que parte de diferenciarlos-“(…) el erotismo se define por la independencia del goce erótico respecto de la reproducción considerada como fin (...)” (9)- sin embargo las nociones Bataillianas de discontinuidad/continuidad tienen que ver con el proceso biológico de la reproducción en tanto que dos seres discontinuos (individuos) pasan por un instante de continuidad (suma del espermatozoide y el óvulo) al procrear otro ser discontinuo; y el erotismo es la remembranza de esa continuidad experimentada y perdida. Así, la discontinuidad es el proceso de ser individuo y en la cima del erotismo, en palabras de Bataille: “YO me pierdo” (22). Aquí aparece la muerte, como un elemento

inextricablemente unido a la experiencia erótica, toda vez que lo que se produce en el vaivén de la discontinuidad a la continuidad es la muerte del individuo, aunque no sea definitiva, es “*le petite morte*”. La experiencia de la muerte es el silencio, la desarticulación del lenguaje, el estar fuera de sí, la pérdida de la discontinuidad, “la disolución del ser en el vacío de la muerte.” (Tornos, 2010,14). ¿Y cómo es que se trazaron esos límites que a los humanos nos brindan la sensación de ser “discontinuos”, separados, individuales?; Bataille hace un recorrido hasta la génesis de lo social, del paso de lo animal a lo humano, para narrarnos cómo es que se construyeron dichas prohibiciones, mismas que dan sentido al carácter transgresor del erotismo. Para Tornos (2010), “El erotismo de Bataille se define en relación a la ley, instituida para reprimir la violencia de los impulsos irracionales, que constituye el mundo del trabajo y de la razón.” (3). En la obra de este autor, todos estos elementos del erotismo están articulados en la experiencia y no como categorías aisladas.

I.2 Del placer erótico en la segunda ola del feminismo norteamericano

El placer de las mujeres aparece en el corazón de las polémicas de la segunda ola del feminismo norteamericano. La IX Conferencia “Investigación y feminismo”, titulada “Hacia una política de la sexualidad”, en el Barnard College, es una referencia nodal sobre el lugar del erotismo en los discursos del feminismo anglosajón. Estos debates se convirtieron en textos en la compilación *Placer y peligro: hacia una política de la sexualidad* de Carole Vance (1989).

Placer y peligro son los dos significantes que configuran el escenario feminista político y académico de ese momento. Desde esta perspectiva, dichas feministas historizan las discusiones dentro de los feminismos del siglo XIX y XX, para concluir que cada cual

volcó la mirada e inclinó la balanza en el binomio placer/peligro y construyó alrededor de ello una postura política acerca de la condición de las mujeres en la sociedad.

El feminismo del siglo XIX visualizó la sexualidad de las mujeres como un camino resbaladizo, atemorizante y riesgoso; enfocándose en cómo el contexto social era peligroso para vivir el placer erótico de las mujeres. Vance (1989) caracteriza el trazo de este rumbo como *proteccionista* frente una supuesta sexualidad masculina agresiva, en contraposición a una sexualidad femenina pasiva. El peso se inclinó del lado del peligro; ahí donde la violación, el incesto forzado y la explotación sexual desdibujan el placer. Su apuesta política era construir una sociedad más segura, y para ello optaron por la desexualización de las mujeres como estrategia de protección.

En la misma línea de pensamiento de Vance, Dubois y Gordon (1989), afirman que el objetivo de las feministas estadounidenses del XIX, era disminuir el riesgo del peligro sexual, y conseguir una serie de controles sobre la sexualidad, a través de la familia, la ley y la moralidad social. Aunque no coincido con las estrategias utilizadas por dichas feministas –para disminuir el riesgo del peligro asociado a lo sexual-, rescato de esa postura el no perder de vista los riesgos que enuncian las mujeres al hablar sobre el placer erótico, producto de las desigualdades sociales de género.

Una luminiscencia en este sendero de los albores del feminismo del siglo XIX -entre la década de los 20 y los 50-, que me permite pensar en el placer erótico enunciado desde las mujeres, es una corriente minoritaria que defendía el deseo sexual e insistía “en que el aumento de la actividad sexual femenina no era incompatible con la dignidad de la mujer y que podría, incluso, ser conveniente para sus intereses.” (Dubois y Gordon, 1989,69).

Los senderos bifurcados de la segunda ola del feminismo estadounidense

El otro rumbo forjado en la segunda ola del feminismo estadounidense, pone el énfasis en el polo placentero, –sin que se desdibuje del mapa el camino trazado por las feministas del siglo XIX- guiadas por la premisa de que las transformaciones materiales logradas por el feminismo contemporáneo (el trabajo asalariado, la vida urbana, la anticoncepción y el aborto) suponían una autonomía sexual que les permitía experimentar y manifestar su sexualidad con mayor apertura.

Esta segunda ola, a pesar de que nunca fue un canto uniforme, dirigía sus esfuerzos hacia un punto en común –la liberación de las mujeres-, aunque se fragmentaría y reorganizaría en dos vertientes simultáneas y encontradas: el feminismo radical y el feminismo cultural. Con la finalidad de contrastar ambas posturas, desplegaré algunos rasgos distintivos y contradictorios –con el riesgo de homogeneizar la polifonía de ambas en rasgos muy generales- señalando el sendero con el que encuentro algunas afinidades para comprender el placer erótico.

Una de las diferencias sustanciales, mencionada por Echols (1989) como fundamental para entender la disyunción de senderos, es la conceptualización de género de cada postura. Por un lado las feministas radicales proponen desesencializar lo femenino/masculino, y por otro, las posiciones culturales toman la biología como un recurso poderoso y contraponen la sexualidad femenina –caracterizada como “pasiva, difusa, orientada hacia lo interpersonal y benigna”- a la sexualidad masculina-“compulsiva, irresponsable, orientada hacia lo genital, y letal en potencia.” (Echols, 1989, 97). En este trabajo, coincido con la noción de género del feminismo radical, como construcción social

y no como determinación biológica. En consecuencia, las significaciones socioculturales en torno al placer y la sexualidad, corresponden a un proceso de generización del cuerpo y el sujeto, y no a un imperativo biológico.

En clara disyunción, mientras que las feministas radicales emergen en simpatía con la “revolución sexual” y la “libertad sexual”, las culturales se posicionan en contra de estos movimientos, toda vez que los califican de tretas patriarcales: “la libertad sexual es una fuerza reaccionaria más que subversiva que reafirma el orden social al adormecernos y conducirnos a la apatía política.” (Echols, 1989,105).

Así, la corriente radical tomó fuerza con el argumento del placer sexual femenino, planteamiento que abrevó de la sexología norteamericana y de sus principales autores – como Kinsey (2010), Masters y Johnson (1966), Hite (1977) y Reich (2010)-. Estos discursos de la sexología norteamericana, les dieron a las feministas de la segunda ola, argumentos científicos sobre anatomía y fisiología de la respuesta sexual femenina, desde los cuales desarrollaron sus posturas críticas. A pesar de que sitúo este estudio fuera del discurso médico y sexológico, coincido con este sendero feminista en sus cuestionamientos hacia los discursos hegemónicos sobre la sexualidad de las mujeres: por ejemplo su supuesta complementariedad con la sexualidad masculina (Gerhard, 2001a), o la figura patologizada de la mujer “histérica”, “frígida” de la teoría psicoanalítica freudiana de la feminidad¹, y la indivisibilidad del acto sexual y la procreación, entre las críticas

¹ Para Gerhard (2001a), la “teoría de la transferencia erótica”-el paso de la sexualidad clitoriana/inmadura a la sexualidad vaginal/madura-, expuesta por Freud (1905) en *Tres Ensayos sobre Teoría sexual*, establece las condiciones para la comprensión psicoanalítica de la sexualidad femenina. Por lo que dicha autora, afirma que “(...) el orgasmo vaginal y su sombra, la frigidez se convirtieron en dos componentes centrales de la sexualidad freudiana.” (Gerhard, 2001a, 226).

sustanciales.

Al recorrer estos debates de la segunda ola feminista, comprendí que muchos de los supuestos que había detrás de mi intención inicial al investigar el placer erótico, estaban permeados por algunos postulados del feminismo radical norteamericano. Esta conciencia me hizo pensar que –trascendiendo lo personal- en México, algunos feminismos hegemónicos contemporáneos abrevan de dicha corriente, reformulándola desde nuestros contextos y coexistiendo con discursos heredados de otras tradiciones feministas. En este sentido, Araujo (2008) formula que en el debate sobre las sexualidades en América Latina, hay una tensión entre regulación y libertad, coexistiendo el “paradigma libertario” (gestado en la mencionada segunda ola del feminismo norteamericano) y el “paradigma de derechos” (posición feminista que aboga por una regulación más estricta del sexo). Ciertamente en nuestro país fueron distintas las condiciones sociales en que se produjeron los discursos feministas y la centralidad del placer sexual en definitiva no tomó la fuerza que tuvo en la segunda ola del feminismo norteamericano, pues otras fueron las demandas sociales protagónicas.

Proliferación de senderos

En esta matriz del feminismo de la segunda ola, se gestaron “otros” feminismos que según Gerhard (2001b), surgieron en respuesta a la centralidad del placer sexual en la acción del feminismo radical, voces discordantes que argumentaban que las mujeres no sólo querían orgasmos (ya que este discurso a su parecer, caía en el juego masculino) sino intimidad, respeto a la diferencia y transformaciones en las condiciones sociales que limitaban sus vidas. Uno de los senderos multiplicados, el feminismo negro, criticaba esta obsesión por el

placer, el orgasmo y la liberación sexual, frente a la doble opresión que las mujeres negras vivían, como víctimas de la explotación sexual y el racismo.

En la disyuntiva en torno al discurso del orgasmo del feminismo radical, Audre Lorde (1997), una de las portavoces del feminismo afroamericano, escribe un ensayo sobre la erótica de las mujeres: *Uses of the Erotic: the Erotic as Power*. Donde concibe al erotismo como una energía creativa profunda, como una fuente de poder. Dicho poder, para Lorde (1997) ha sido utilizado al servicio de un mundo de hombres, incluso en contra de las mismas mujeres. Esta escritora concibe el erotismo como la capacidad de disfrute y lo extiende a todas las cosas que hacemos, en lugar de reducirlo al orgasmo o al acto sexual como sus predecesoras. En el argumento de su ensayo, dice que se ha producido una dicotomía entre lo espiritual y lo político (que empobrece lo cotidiano y debilita las acciones de las mujeres), y señala lo erótico como el puente que los comunica.

La poeta afroamericana despliega múltiples usos de lo erótico, como “conocimiento” y conexión con una misma –que puede compartirse entre las personas-, como energía que impulsa a las mujeres a hacer cambios en sus vidas. Desde la diferencia, concibe un erotismo de las mujeres y hace un canto al poder que se posibilita en el despliegue de esta “energía” colectivizada. En palabras de la poeta:

Cuando hablo de lo erótico, entonces, hablo de una afirmación de la fuerza de vivir de las mujeres; de esa poderosa energía creativa, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestro baile, nuestro amor, nuestras vidas (Lorde, 1997, 279) (traducción mía).

En Lorde se expresa no sólo la ruptura con el feminismo hegemónico a través de su condición afroamericana, sino también de lesbiana. El feminismo lésbico trazó un cisma profundo en relación con el feminismo que proclamaba la liberación sexual. La crítica devino evidentemente del cuño heterosexista del feminismo radical. Las críticas incisivas de los *otros* senderos feministas al *mainstream* interpelaron y dislocaron mi intención inicial de concebir el placer erótico como central en la vida de las mujeres y como un lugar de liberación, produciendo algunos deslizamientos que proliferaron los senderos de comprensión del erotismo. Al tiempo de problematizar también la reducción del placer erótico a la sexualidad genital, así en esta investigación lo concibo como una cualidad asociada a lo sexual, más no exclusivamente a lo genital.

Derroteros hacia una comprensión feminista del placer de las mujeres

En esta investigación, concuerdo con la tesis principal de Vance (1989) sobre la tensión placer-peligro en la vivencia de la sexualidad de las mujeres. Placer y peligro coexisten, por lo que mi acercamiento al placer erótico pretende conocer si las mujeres que participan en este estudio, perciben –o no– algún peligro asociado con la vivencia de lo erótico, y si lo hacen, qué peligros o riesgos representan. Puesto que, de acuerdo con dicha autora, si se inclina la balanza hacia el placer, se deja de lado la estructura patriarcal dentro de la cuál actúan las mujeres y si se pone el acento en el peligro, se margina su experiencia, tanto en su elección como en su actuación sexual. Por tanto, junto con Vance pienso en un abordaje feminista que entienda el placer como “una afirmación vital, una fuente de poder, deseo de futuro y de contacto humano, y no temerlo como algo destructivo, debilitador o corrupto.” (Vance, 1989, 47). Y parafraseando a la autora, pienso que el erotismo también (en sustitución de la sexualidad):

(...) representa un desafío para la investigación feminista, ya que es una intersección de lo político, lo social, lo económico, lo histórico, lo personal y lo vivencial que enlaza comportamiento y pensamiento, fantasía y acción. (Vance, 1989,35)

De tal manera que se multiplican las dimensiones que nos permiten comprenderlo.

Tras aquilatar las tradiciones heredadas de los siglos XIX y XX, Doubois y Gordon (1989) esbozan posibles derroteros feministas, al señalar que las mujeres en la actualidad y a diferencia del pasado tienen posibilidades de subjetividad y autocreación sexuales, y una visión de la sexualidad que no está atada a la reproducción. Como lo más relevante, la masificación de la anticoncepción moderna y las capacidades para la independencia económica son condición material necesaria para la llamada liberación sexual de las mujeres.

I.3 Sin mapas únicos, la brújula de algunos giros post: posfeminismo y posestructuralismo

Las críticas al sujeto moderno –por tanto a Occidente con sus grandes narrativas y sus discursos hegemónicos- son génesis de las posiciones posmodernas, posestructuralistas, posfeministas, entre otros giros post. Si bien distintos autores han tramado una red de pensamiento complejo, aquí sólo retomo algunos trazos que me permiten ver los múltiples entrecruzamientos que atraviesan los sujetos participantes en esta investigación.

Siguiendo la huella de las olas del feminismo y el lugar del placer en los discursos implicados en ellas; recorro algunos territorios de la tercera ola del feminismo –nombrado por algunas teóricas como posfeminismo (Brooks, 1997, 4)- y sus entrecruzamientos con el giro epistemológico posestructuralista. En las discusiones posfeministas no encontré una veta clara sobre el estudio del placer erótico de las mujeres, sin embargo me son útiles para

comprender la subjetividad generizada de las mujeres que participaron en este estudio. Y desde el posestructuralismo ha sido fundamental en particular la aportación de Foucault (1976) acerca de la sexualidad.

La intención de caminar algunas posturas posfeministas –con sus críticas al feminismo- me es necesaria para cuestionar la forma en que comencé a preguntarme sobre erotismo y los supuestos subyacentes que había en mis planeamientos, varios de ellos vinculados con formulaciones sobre sexualidad y placer de la segunda ola del feminismo; y por otra parte, de manera rotunda, me es útil para construir una comprensión del placer erótico que pasa por las transformaciones formuladas por las autoras posfeministas acerca de la subjetividad, el género y la sexualidad.

Según Ann Brooks (1997), el posfeminismo: “se refiere al giro conceptual dentro del feminismo que ha pasado de debates sobre la igualdad a concentrarse en debates sobre la diferencia (...). El postfeminismo expresa la intersección del feminismo con el posmodernismo, posestructuralismo y poscolonialismo (...). De tal manera que “ofrece una concepción amplia y plural de la aplicación del feminismo, y reconoce las demandas de las culturas marginadas, diaspóricas y coloniales por conseguir un feminismo no hegemónico, capaz de dar voz a los feminismos locales, indígenas y postcoloniales.” (4) (traducción mía).

El prefijo post implica un proceso de transformación y un compromiso con el feminismo, y constituye una postura crítica frente al feminismo hegemónico de la segunda ola norteamericana. Las críticas al sujeto moderno son génesis de las posiciones posfeministas, las cuales han producido algunas desgarraduras profundas en las teorías

feministas principalmente en dos postulados fundamentales: el patriarcado y la categoría mujer/mujeres.

Las rupturas que autoras posfeministas² como Butler (2001) han formulado al feminismo son sustanciales para entender nuevas formas de leer las sexualidades de los sujetos. Su análisis sobre la categoría género en diálogo con autoras de diversos feminismos como Beauvoir, Irigaray, Wittig, y desde una posición posestructuralista, la lleva a configurar una crítica al esencialismo y a acuñar su versión desnaturalizada y performativa: “(...) no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas expresiones que, al parecer, son resultados de ésta.” (Butler, 2001, 85).

Es decir, no hay una consciencia de género que corresponda al cuerpo biológico, y que sea una esencia trascendental de lo femenino. De tal manera que la noción de un placer erótico femenino que sea intrínseco a las mujeres (o a los cuerpos de mujer) no tiene sentido desde Butler (2001) y coincido con ello. Mi búsqueda en un momento inicial de la investigación era sobre un placer propio de las mujeres, esa noción se ha ido moviendo hacia una comprensión del placer que no corresponde a una supuesta biología del cuerpo-mujer sino hacia la construcción de significados del placer asociados a las mujeres.

En esta misma línea de ideas, la crítica que hace Butler (2001) a la supuesta correspondencia normativa en los sujetos de sexo/género/deseo, rompe con dicho supuesto

² De acuerdo con Femenías (2003), la misma Butler, se considera a sí misma, postfeminista: “Tal vez lo primero que podemos marcar en referencia a Judith Butler es que ella misma no se considera una feminista y esto me parece importante, porque hay muchas lecturas que de alguna manera la interpretan como una vanguardia feminista y ella misma se llama postfeminista.” (Femenías, 2003, 2).

de univocidad así, el intento por buscar un deseo femenino es una tarea engañosa. Nulificado el referente, ya no hay una noción esencializada de cuerpo de mujer desde el cual reivindicar el placer.

Por su parte, De Lauretis (1996) en *La tecnología de género*, señala que el lugar de la noción de género como diferencia sexual, era central en el movimiento y en las teorías feministas de los años 60 y 70, y elabora la idea de que dicha noción se ha convertido en una limitación o desventaja para el mismo pensamiento que la produjo, ya que finalmente se produce en relación con “el hombre”; incluso en la versión más abstracta de la *difference* -como efectos discursivos- se mantiene al feminismo atado al pensamiento binario occidental- con todo lo que esto implica.

De Lauretis (1996), propone concebir al sujeto social de una manera compleja:

(...) un sujeto constituido en el género, seguramente no sólo por la diferencia sexual sino más bien a través de representaciones lingüísticas y culturales, un sujeto en-gendrado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio. (De Lauretis, 1996, 8).

Estas aportaciones críticas de De Lauretis me permiten pensar en las mujeres participantes de esta investigación como sujetos constituidos en el género, sujetos de múltiples entrecruzamientos: culturales, históricos y sociales. Pretendo poder leer estas dimensiones en sus narraciones.

Frente a estas condiciones constitutivas, la autora de *La tecnología de género*, anota la necesidad de una noción de género *no* coextensiva con la diferencia sexual y plantea la desconstrucción del lazo que las une. Para dicha tarea, propone como punto de partida,

pensar el género en paralelo al pensamiento de Foucault (2008), como una “tecnología del sexo”, producto de varias tecnologías sociales, discursivas, epistemológicas, prácticas y de vida cotidiana. Esta autora coloca género donde Foucault escribió sexualidad. Así entiende al primero como “*el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales*, en palabras de Foucault, por el despliegue de *una tecnología política compleja*”. (De Lauretis, 1996, 8). Con esta formulación, De Lauretis (1996) afirma ir más allá de Foucault (2008) quién para la autora, se pasa de largo frente al género.

Derivado de este planteamiento pienso al feminismo como parte de estas epistemologías, discursos y prácticas productoras de género. La autora desarrolla una crítica hacia/desde el propio feminismo como este lugar de producción de binarismo genérico y traza un mapa de salida donde propone un lugar fuera de plano, en los márgenes del discurso hegemónico, que cruza los límites de las diferencia(s) sexual(es), lugar en donde el sujeto del feminismo es en-gendrado, lugar trazado en “otra parte”.

Sobre los diálogos de algunas feministas con las teorías posestructuralistas como Foucault, Brooks señala que de acuerdo con Barrett (1992):

Las feministas se han apropiado estas teorías y no de otras por buenas razones: estas aproximaciones abordan los temas de sexualidad, subjetividad y textualidad que las feministas han puesto al inicio de su agenda. (Brooks, 1997,6) (Traducción mía).

Un giro epistemológico radical en el pensamiento contemporáneo sobre sexualidad –enmarcado en el postestructuralismo– es el trabajo de Foucault (1976), plasmado en su obra *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Retomo algunos de sus principales postulados para pensar qué de los significados elaborados en torno al placer erótico de las

mujeres de Amatlán, pudieran estar vinculados a la sexualidad y cuáles están fuera o coexisten con este dispositivo.

Una de las principales contribuciones de este autor en la comprensión de la sexualidad es la develación que realiza de su carácter histórico. La afirmación de Foucault “la sexualidad es una invención histórica”, implica que en tanto que invención: *nace, aparece, se produce*, -retomando verbos que usa el mismo autor- no en un momento único, sino a través de múltiples movimientos, en un contexto histórico determinado, a finales del siglo XVII, en la sociedad occidental. Dicho de otra forma, la sexualidad, no ha existido siempre, no es algo que recorra la historia completa de la humanidad, ni a todas las sociedades, sino que lo que nos dice Foucault es que se ha producido en una sociedad específica -la moderna occidental- y en un momento histórico determinado.

Foucault construye dicha historización de la sexualidad, a partir de poner en duda lo que él llama la “hipótesis represiva”, en donde la sexualidad es teorizada como una especie de naturaleza, que es reducida, controlada y reprimida por el poder. Al poner en duda esta hipótesis, el autor no pretende responder lo inverso, haciendo una contrahipótesis, sino colocar aquella en una “(...) economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII.” (Foucault, 1976, 18).

De tal forma que la sexualidad, no es el producto de la represión sino más bien de una puesta en discurso del sexo, una red que tiende occidente entre el sexo y cada individuo, originando una *scientia sexualis* -una ciencia del sexo- que establece una inextricable relación entre poder, verdad y placer; tanto una biología de la reproducción, como una medicina del sexo.

Esta comprensión de la sexualidad produjo en mi investigación algunos deslizamientos: me permitió descolocar mi noción de placer erótico de los discursos psicológicos y sexológicos y dimensionarlos dentro de los múltiples saberes que constituyen la *scientia sexualis*; además de interrogar mi investigación –situando mi mirada en los procesos de modernización de nuestro país, en los que la comunidad estudiada está inserta- sobre cuáles de los significados que las mujeres de Amatlán construyen entorno al placer erótico, están vinculados a los discursos de la ciencia de la sexualidad y cuáles a saberes locales.

Sobre el origen de la construcción de significados de la sexualidad, Amuchástegui (2001) señala cuatro fuentes – los discursos sociales y la experiencia; discursos locales y la cultura; diálogo y significado y la experiencia del cuerpo- en este trabajo, retomaré los discursos sociales y locales como fuente de significado del placer erótico y exploraré sus conexiones entre tradición y modernidad.

Para Foucault (2000) los discursos son tácticas vinculadas al poder y la verdad, de tal forma que se producen en un campo de relaciones de fuerza; en una pugna entre multiplicidad de discursos dominantes y saberes subyugados. Los discursos dominantes, son sistemas de ideas que delimitan lo que debe ser verdadero en un momento histórico determinado, “(...) una cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder” (Foucault, 2000,34).

En este campo social de fuerzas, los discursos sociales no son recibidos pasivamente por los diferentes grupos locales, sino al contrario, son resistidos y reelaborados transformándolos en adaptaciones locales, de tal forma que partimos del supuesto de que las mujeres que participaron en esta investigación recrean los discursos dominantes y

presentan reelaboraciones en donde coexisten jerárquicamente diversos discursos sociales y locales. La matriz en que se gestan estos discursos es en la multiplicidad de conexiones complejas entre tradición y modernidad.

El concepto de modernidad está saturado de reflexiones desde múltiples disciplinas del conocimiento, y se trata de una noción abierta que se refiere a complejos procesos socioeconómicos y culturales, que se gesta en el vientre de la sociedad occidental y es ombligo de profusas discusiones inconclusas. Aquí quiero situarme en algunos enfoques teóricos desarrollados desde nuestra geografía latinoamericana que según Alfonso de Toro (1999) tienen una inflexión posmoderna en tanto que son reformulaciones que trascienden el binomio tradición-modernidad hacia la concepción híbrida de la condición Latinoamericana.

Para este trabajo es de suma importancia situarse dentro de dichas discusiones acerca de los cruces entre lo tradicional y lo moderno, puesto que la comunidad objeto de esta investigación es atravesada por estos procesos sociales y la hibridación la dimensiona en sus complejos cruces; no de manera lineal, sino justo así, con interconexiones múltiples y complejas, simultáneas y contradictorias entre lo tradicional y lo moderno. En este sentido, concuerdo con Nelly Richard, como se cita en Toro (1999,38) en cuanto que algo rescatable de la flexión posmoderna es abandonar el antagonismo de lo viejo y lo nuevo, al desorganizar la linealidad y reorganizar conexiones trastocando el orden convencional.

Szurmuk (2009) en su vasta revisión sobre los debates de modernidad desde las ciencias sociales, plantea que a dicho concepto le es intrínseco un imperativo de tiempo-espacio, en donde la construcción geo-histórica de “Occidente” sería la matriz tempoespacial de dicha modernidad, con lo que se devela la jerarquización inherente al término,

cuya ruptura con el pasado denota una supuesta superioridad, y opone jerárquicamente mundos sociales tradicionales y modernos.

De las diversas posturas teóricas sobre la modernidad latinoamericana, retomo dos enfoques: el cultural y el punto de vista sociológico.

Desde el enfoque cultural, una postura crítica de la que se nutre este trabajo es la de Néstor García Canclini (1989), quien presenta cuatro argumentos sobre la modernidad latinoamericana: la coexistencia de sociedades heterogéneas, de tradiciones culturales múltiples y racionalidades distintas, para lo que acuña el concepto de hibridación cultural - frente a las lecturas monádicas y lineales- en tanto que intersección de diferentes temporalidades históricas -criticando el determinismo económico como génesis de la modernización-; la calidad creativa –no imitativa de la modernidad europea-; y la acentuación de la hibridez de la cultura latinoamericana con los procesos actuales de desterritorialización, transnacionalización de los mercados simbólicos y las migraciones culturales.

Desde un enfoque sociológico, Brunner (1992), se opone a los enfoques que califican de pseudomoderna a América Latina y analiza los peculiares procesos modernizadores latinoamericanos vinculados a la cultura tradicional. Para este autor latinoamericano:

La América que tenemos, hecha de ese entrecruzamiento –muchas veces destructivo y doloroso- de tradiciones, -y también de expoliaciones, dependencias y servidumbres- es la América estructurada bajo la forma de producción capitalista periférica inserta en los mercados internacionales; cuya cultura de masas se halla articulada por la escuela, las instituciones de conocimiento y los medios de comunicación; y donde el campo de las luchas hegemónicas refleja la contradictoria composición de esas sociedades nacionales (...). (Brunner, 1992, 26).

Así nuestra modernidad periférica forma un “verdadero caleidoscopio de heterogéneos fragmentos” (Brunner, 1992, 87), retazos que entreleo en las narrativas de las mujeres participantes, que evocan a la par nociones de saberes locales, de la psicología y la sexología en torno a lo que piensan sobre el placer.

I.4 Latinoamérica y México: de los caminos andados y algunas rutas del placer

Con la intención de esbozar *grosso modo* cómo repercutieron y se resignificaron los debates feministas de la segunda ola norteamericana en Latinoamérica y específicamente en México, retomo el análisis de Araujo (2008) en su texto *Entre el paradigma libertario y el paradigma de derechos: límites en el debate sobre sexualidades en América Latina*. Esta autora delinea las formas en que dichas discusiones hicieron eco en estas latitudes latinoamericanas, y marca que:

En la corriente hegemónica feminista regional, las dos posiciones (refiriéndose al paradigma libertario y al de derechos) no aparecen ni confrontadas ni diferenciadas completamente. Ellas aparecen, más bien, muchas de las veces entrelazadas de modos paradójicos y contradictorios. (29).

Según esta autora, el pensamiento feminista relativo a la sexualidad, se sitúa en las proximidades de la propuesta del feminismo de la igualdad, caracterizado por su interés por las estrategias institucionales y jurídicas:

(...) reflejadas en la importancia otorgada a intervenir en la demarcación de la relación entre el Estado y la sociedad, especialmente enfocadas en la generación, respeto y ejercicio de derechos (...) (30).

De tal forma que las ideas más radicales están entrelazadas por una perspectiva regulatoria de las sexualidades, construidas en relación con la noción de derecho.

Me interesa señalar que en mi investigación pretendo pensar la regulación más allá de esta noción jurídica del derecho, sino más bien como un ejercicio de normalización. Retomo mi aproximación a la noción de regulación de la propuesta por Gallego (2009) en su texto *Sexualidad, regulación y políticas públicas*, en donde entiende la regulación sexual:

(...) como el conjunto de acciones que desarrollan los actores sociales, a veces con intereses contrapuestos y antagónicos, que tienden a normalizar la sexualidad y producen formas de sexualidad marginales tanto espacial como simbólicamente en este proceso. (1,2).

En este escenario latinoamericano, pienso junto con Araujo (2009), que:

No es posible dejar de lado el problema de la regulación de las sexualidades, pero hacerlo desde una perspectiva que prioriza una lectura basada principalmente en el enfoque de la subordinación y que a partir de ella propone como regulación a los derechos, parece ser insuficiente y, en ocasiones, contraproducente. No es posible dejar fuera el problema del placer y del goce, pero un enfoque que no hace la pregunta por los rendimientos éticos que ello exige, en los ámbitos de la esfera moral social pero principalmente en el subjetivo individual, obvia una pregunta fundamental en el campo de las sexualidades. (38)

Por lo que en esta investigación pretendo reflexionar sobre la dimensión ética y el cruce entre placer erótico y regulación, en un intento por integrar ambas dimensiones.

El erotismo es un aspecto de la sexualidad de las mujeres que no se ha investigado a profundidad en América Latina y específicamente en México, debido a que se han privilegiado los aspectos biológicos, demográficos y reproductivos. Sin embargo, una breve exploración a las investigaciones sobre sexualidad devela un terreno fértil para pensar el

erotismo, he podido reconocer algunas simientes sobre el placer erótico, desde el cruce de la sexualidad, el género y la antropología.

En nuestro país, la discusión sobre el placer que mantuvo el feminismo anglosajón, no se reprodujo literalmente. Los feminismos en México tuvieron otras demandas que correspondían a los complejos procesos sociales que vivía la sociedad, demandas más vinculadas con la libre elección de la maternidad que con la reivindicación del placer erótico. Ciertamente los planteamientos del feminismo *mainstream* norteamericano –sobre el placer como lugar de liberación- hicieron eco y se entreveraron en las múltiples voces que conforman los feminismos en México, como es el caso del activismo feminista a favor de los derechos sexuales y reproductivos, donde el placer tiene algunas resonancias discursivas. A diferencia del feminismo anglosajón, en México la discusión no se da en la academia feminista, sino que el discurso sobre el placer de las mujeres aparece en la producción teórica desde las ciencias sociales, en el terreno de la sexualidad como campo de estudio. En el trabajo de Parrini y Hernández (2012), *La formación de un campo de estudios: Estado del arte sobre sexualidad en México, 1996-2008*, se bosqueja una rica cartografía de las discusiones y vertientes que han producido la sexualidad como un campo de estudio en nuestro país. En esta investigación se afirma que en su gestación los estudios sobre sexualidad han estado ligados a los estudios de género y a los abordajes sobre salud reproductiva, y marca que recientemente se han ido independizando -conservando nexos teóricos, analíticos y empíricos. Para el autor, este proceso de entrelazamiento tiene dos niveles, uno local y otro global. El global está ligado a un creciente interés en la academia sobre el tema, particularmente en la academia estadounidense, dando lugar en la década de los noventa a una proliferación de estudios desde diferentes disciplinas, aunado a la puesta

en escena de la sexualidad generada desde los setenta por algunos feminismos en diversas latitudes y a las Conferencias Internacionales de Cairo y Beijing.

El nivel local de la discusión, aunque se ha gestado exclusivamente dentro del ámbito académico, ha estado inmerso en procesos sociales y políticos intensos como las intervenciones de los movimientos feministas y de la diversidad sexual. El eje principal de las investigaciones se ha desarrollado desde un enfoque etnográfico que ha permitido pensar a la sexualidad vinculada con instituciones relevantes en el orden social mexicano - la familia, el estado y la iglesia-, y su relación con el sistema de sexo-género, las distintas formas de moralidad, la diversidad cultural y las relaciones de poder entre sujetos, grupos, comunidades e instituciones. Parrini y Hernández (2012) señalan que los aportes empíricos se han realizado principalmente en estudios sobre comunidades indígenas y rurales, y comparto con este autor su apreciación de que en dichas investigaciones se ha colocado el placer en un lugar menos importante que la regulación social.

Un referente nodal de los trabajos incipientes sobre sexualidad en México, es la compilación realizada por las investigadoras Szasz y Lerner (1998), *Sexualidades en México: algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, que recoge una selección de trabajos que abordan el tema desde diversos enfoques teórico-metodológicos y publican avances de investigaciones sociales sobre sexualidad.

De acuerdo con Szasz y Lerner (1998), en la última década—y desde que se publicó el libro, ya más dos décadas-, se ha comenzado a explorar el territorio de la sexualidad de las mujeres desde las ciencias sociales. *Grosso modo*, se han recorrido dos trayectorias distintas; en un principio se comenzó a estudiar desde un enfoque epidemiológico y

sociodemográfico, en el que se privilegian los aspectos cuantitativos; y más recientemente, se ha desarrollado un abordaje que comprende a la sexualidad como un fenómeno complejo y la enfoca desde las subjetividades desde los actores sociales. Este último recorrido epistemológico considera a la sexualidad como una construcción sociocultural e histórica en el que el significado de las prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores en torno a la satisfacción de los deseos eróticos, así como los deseos mismos y su sentido para la subjetividad e identidad de las personas varían de una cultura a otra y de un grupo humano a otro (Vance 1991, Parker y Gagnon 1994, Weeks 1986, Caplan 1982). Desde estas prácticas de las ciencias sociales, Szasz (2004) indica el carácter polivalente, cultural e histórico de la sexualidad.

En su artículo *Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México*, Szasz (1998) presenta una síntesis de conclusiones de diversas investigaciones a finales del siglo pasado. La autora anota que el tema de sexualidad en México se ha desarrollado en torno a la construcción de identidades de género, a una normatividad diferenciada entre mujeres y hombres y a las desigualdades sociales expresadas en el acceso al poder y recursos entre ambos sexos. Según los estudios revisados por la autora, los significados de la sexualidad que se han encontrado alientan la valoración de la penetración vaginal, y la eyaculación como las prácticas sexuales más deseables, construyen a la procreación como una reafirmación de identidades de género y alientan la ignorancia sobre la sensualidad y el placer en las mujeres. Según esta revisión, autores como Rodríguez *et.al.*, (1995), Amuchástegui y Rivas (1995), afirman que la única sexualidad normativamente aceptada para las mujeres es la que se da en el marco de la vida

conyugal y la procreación. Estas investigaciones marcan normas sexuales diferenciadas para las mujeres en relación con los contextos desde el punto de vista socioeconómico.

En torno a los contextos con menos restricciones económicas, algunas autoras como Amuchástegui y Rivas (1995), Rivas (1998), señalan que “Las mujeres conciben la posibilidad del erotismo y sus propios deseos y necesidades sexuales se diferencian del deseo de satisfacer a sus parejas” (Szasz, 1998,81) y la configuración de las relaciones hombres y mujeres es más igualitaria y expresan erotismo en sus relaciones sexuales. En tanto que en los contextos rurales (asociados con menor acceso a recursos tanto económicos como simbólicos), “(...) las normas sobre el control social de la sexualidad femenina son más estrictas y las desigualdades de género más marcadas” (Szasz, 1998, 82). Quizá en este estudio, tambalee un tanto, esta división entre mayor o menor acceso a recursos económicos y simbólicos, vinculado al ámbito rural y citadino, en tanto que las restricciones mencionadas y las posibilidades de expresar placer, coexisten entre las mujeres de la misma comunidad.

Para Szasz (1998), la incipiente investigación sugería que los significados y prácticas sexuales de las mujeres son tanto una forma de adaptación o resistencia a normas culturales, como también estrategias relacionadas con condiciones materiales y sociales por lo que piensa que:

El estudio de contextos específicos permitirá definir las condiciones que construyen la sexualidad como una restricción o como un medio para obtener otros recursos, así como las condiciones que posibilitan que algunas personas vivan la sexualidad como una actividad placentera, sin que eso les signifique perder poder o legitimidad social. (81).

Es en este sentido, que la presente investigación se inserta como un estudio en un contexto específico, planteándose en qué sentidos las mujeres entrevistadas asocian con sus vidas el placer erótico.

En la década de los noventa Rivas (1998) estudió las significaciones sociales, los valores y las creencias en torno a la sexualidad en tres generaciones de mujeres mexicanas - Oaxaca, San Miguel Allende y Distrito Federal-: abuelas, madres e hijas. Tres generaciones, tres narrativas: en las abuelas la sexualidad se organizaba en el silencio-secreto, con una escisión de la sexualidad “buena” y “mala”- la primera vinculada al matrimonio, a la procreación y al cuidado del otro, la segunda a escenarios abyectos y siniestros, el disfrute era asunto de varones, el placer y el deseo no parecían estar constituidos como registro posibles; en las madres aparece un mayor gusto por las relaciones sexuales aunque hay una continuidad en su asociación con la reproducción y la genitalidad, permaneciendo la posibilidad de que muestren su deseo; las hijas, a pesar de los residuos del imaginario social de sus antecesoras surgen deslizamientos de significados, como el derecho a saber sobre sexualidad, el cuerpo asociado a sensualidad, como un objeto sexual, biológico e higienizado, el erotismo aparece validado en esta generación, conservando su espacio legítimo dentro de la pareja matrimonial y heterosexual, entretejiendo amor-placer-erotismo.

Una aportación nodal en este territorio de producción de conocimiento sobre la sexualidad y género, es el trabajo de Amuchástegui (2001), referente de varios estudios posteriores. En *Virginidad e iniciación sexual en México, experiencias y significados*, el objeto de investigación son los significados de la virginidad y la primera relación coital entre jóvenes mexicanos de tres diferentes comunidades: una indígena de Oaxaca, una rural

de Guanajuato y una colonia popular de la ciudad de México. En dicha obra, explora *cómo se construyen* dichos significados y de qué manera inciden en las prácticas sexuales y en la configuración de las experiencias personales; y a través de la deconstrucción de las conversaciones, devela los *discursos dominantes* frente a los *saberes subyugados*. De acuerdo con Ayús (2002), la investigación y el análisis de los datos de esta autora, se organizan en torno a dos ejes: “la constitución de sujetos genéricos de sexualidad y el papel que desempeñan en este proceso los saberes sexuales y, por otro, la exploración de la dimensión moral de la sexualidad” (429) generizada, que al actuar como dispositivos de control, orientan tanto las conductas como las imágenes de sí de los jóvenes. Una aportación clave de este texto, -y que me ha servido de referencia para esta investigación- es la explicitación de los procesos metodológicos para la interpretación de los resultados.

Un referente de gran importancia para la comprensión del contexto en que se realiza mi investigación, es el trabajo de Gabriela Rodríguez y Benno Keijzer (2002), *La noche se hizo para los hombres: sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos*, texto que constituye un estudio profundo y sistemático de la sexualidad en un pueblo del México rural contemporáneo. Siendo un estudio etnográfico –desde una perspectiva de género y generacional- de las prácticas de cortejo y cambios en el entendimiento de la sexualidad en Chietla, comunidad mestiza del sur de Puebla. En donde analizaron las transformaciones intergeneracionales -en las regulaciones sociales, en el tipo de guardianes del orden sexual y en los modos de control de comportamiento sexual- y de qué manera la formación de dos sexos está en la base de las construcciones simbólicas y de las regulaciones sexuales construidas. Sobre las permanencias: el cuidado de la virginidad, el control en los espacios y horarios de cortejo; sobre las transformaciones: el

posicionamiento frente a las regulaciones, la conformación de un conjunto de representaciones donde los/las jóvenes tienen una actitud reflexiva y un discurso tímidamente contestatario a las prescripciones genéricas y generacionales.

Patricia Ponce (2001) narra historias de mujeres de la costa veracruzana que han transgredido las expectativas que trazan los imperativos de ser mujer: “ser primero virgen, siempre bien portada, sumisa, y sobre todo, y para toda la vida, madre sacrificada (...)”, experiencias de vida en donde apreciamos la heterogeneidad del mundo femenino habitado por la contradicción. Con un tono desenfadado – acorde con el tono de las narraciones- enuncia algunas de las vivencias cotidianas de estas mujeres, en donde se traslapan el amor y los golpes del marido, las carencias económicas, la festividad de vivir y la cadencia de los bailes de la costa, el placer y el peligro. Algunas de estas mujeres se autodefinen como *bramudas*, “como un calor que te empieza por la patas, te va subiendo y, cuando te llega al *culo* perdiste la decencia” (Ponce, 2001). De acuerdo con la autora, las mujeres que muestran una actitud de disfrute sexual –*bramudas, calenturientas*- trasgreden los límites impuestos socialmente pues disfrutaban el placer, el gozo, el erotismo.

Ponce apuesta por el carácter histórico de las transgresiones, renegociaciones y violaciones de las mujeres frente a los preceptos dominantes que enajenan sus cuerpos. En sus estudios, explicita que de alguna manera las prácticas sexuales de estas mujeres contradicen el mito de que la sexualidad de las mujeres *siempre* se restringe a la reproducción y responde al deseo masculino, puesto que nos hablan de las posibilidades de transgresión de lo establecido.

Puebla ha sido sitio de procesos de investigación etnográfica, emprendidos por dos antropólogas: Fagetti (2006) y D’Aubeterre (2000), en San Miguel Cuexcomac, comunidad

de origen nahua. Fagetti (2006), trae a proscenio las voces de las “mujeres anómalas”: fracasadas, solteras, queridas, adúlteras, estériles y solas. Analiza los discursos que guiaban las prescripciones y prohibiciones entre los sexos de la comunidad configurando dos ejes: los binomios pureza-exclusividad sexual de las mujeres y el matrimonio-procreación, ambos, pilares de la identidad femenina en esa comunidad. D’Aubeterre (2000) por su parte analiza los rituales para conformar un matrimonio, prácticas marcadas por procesos de modernización y migración. En su trabajo muestra las tensiones y los cortos circuitos entre las ideologías de género y las nuevas prácticas en materia de la división sexual del trabajo y los procesos de desconstrucción y reconstrucción simbólica de las categorías hegemónicas del ser y hacer de mujeres en esta comunidad, a fin de someter a un orden legítimo las transgresiones y deslizamientos de sus fronteras.

Es de especial interés profundizar en el trabajo de la antropóloga Rosío Córdova (2003 c), por sus aportes teórico-metodológicos sobre sexualidad pues sus reflexiones ofrecen universos posibles para pensar esta investigación. En su libro *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*, analiza los protocolos culturales sobre el cuerpo y la sexualidad, en una comunidad campesina veracruzana, y cómo estos favorecen el ejercicio de una sexualidad femenina diversificada logrando:

(...) evidenciar las percepciones, normas y valores culturales que reglamentan y sancionan conductas en apariencia reñidas con la moral tradicionalmente atribuida a las sociedades rurales, y analizar la manera como se articulan y refuncionalizan al interior de una configuración cultural específica. (28).

Mi interés sobre el cruce entre regulación y experiencia erótica, se ha nutrido de sus reflexiones en torno a esta tensión, cuando señala que:

(...) un orden de sexualidad no limita las multívocas manifestaciones posibles de las conductas mediante la coerción y la represión, sino que llena de contenido las potencialidades humanas al proporcionar los cómo, cuándo y con quiénes, necesarios para el desarrollo del erotismo y las prácticas procreativas.(Córdova, 1997,92).

En la topografía de las investigaciones sobre sexualidad femenina que Parrini y Hernández (2012) reseña, los temas que traza como centrales son los cambios generacionales, la participación económica y cultural de las mujeres, el trabajo sexual, las relaciones matrimoniales en contextos de migración y transnacionalización, y la coexistencia híbrida de discursos diversos sobre la sexualidad. El investigador señala los cambios y continuidades, como quizá el hilo conductor, y aunque estos estudios regularmente partan de relaciones de poder y regulaciones constrictivas, lee una insistencia en los desplazamientos y las transgresiones.

II PROBLEMATIZAR EL SABER SOBRE LAS MUJERES RURALES

II.1 La experiencia de producir-construir puentes de sentidos sobre el placer erótico

En la presente investigación quiero explicitar mi postura feminista. Sitúo mis reflexiones metodológicas en la multívoca discusión sobre epistemología y metodología feminista. Quiero aclarar que el orden lineal que despliego en este apartado corresponde a las características de la escritura académica y sus fines explicativos, a pesar de que la entreveración de los supuestos teóricos sobre el placer erótico y las mujeres, y las formas de construcción de conocimiento con las mujeres de Amatlán, aluden más a una imagen de redes, por sus múltiples y complejas conexiones. Ha sido en la escritura, donde los recorridos en el momento inconexos, adquieren nuevas dimensiones. Aquí apunto algunas

coordinadas metodológicas de esta travesía. Comienzo por exponer algunas reflexiones desde el feminismo que me han dado elementos para trazar los caminos para abordar mi pregunta de investigación. Acorde con las reflexiones y críticas de Sandra Harding (1998), mi apuesta es construir una investigación feminista en el sentido de dos rasgos metodológicos que Harding analiza. Primero, reconozco mi intención de colocar en el centro del trabajo la experiencia de las mujeres (aspecto que desarrollaré con mayor énfasis más adelante en este texto) en lo que Harding caracteriza como un rasgo metodológico, los nuevos recursos empíricos y teóricos de las investigaciones feministas:

Un rasgo distintivo de la investigación feminista es que define su problemática desde la perspectiva de las experiencias femeninas y que, también, emplea estas experiencias como un indicador significativo de la `realidad` contra la cual se deben contrastar las hipótesis. (21).

Segundo, interesa sostener y explicitar una reflexión constante sobre cómo influye mi situación de clase, experiencia personal, formación disciplinaria y varios aspectos más, en el proceso mismo. Harding, señala lo anterior como otro rasgo metodológico y enuncia que:

Así, la investigadora o el investigador se nos presentan no como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la de un individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos (25).

Aquí quiero apuntar que el eje principal de mi investigación, el placer erótico, era un proceso desde el que yo pretendía mirar a la comunidad de Amatlán. Fue a través del trabajo de campo, de la reflexión y de las conversaciones sostenidas con mi asesora, que fui

problematizando ese lugar. Erotismo era un anudamiento de experiencias corporales, teóricas y literarias que tenían sentido desde mi lugar de enunciación y que fui (y sigo) cuestionando y transformando. Dicho nudo entremezclaba fragmentos de discursos psicoanalíticos, sexológicos, feministas y literarios -novela erótica- que configuraban la formulación inicial de explorar las fantasías eróticas de las mujeres de la comunidad. Tras la relectura de *La historia de la sexualidad* de Foucault ubiqué mi deseo de *conocer las narrativas eróticas de las mujeres* en el dispositivo de la sexualidad. En el acercamiento a las llamadas "olas" del feminismo, comprendí las conversaciones que éste sostenía con la sexología y el psicoanálisis y con todo ello, los supuestos detrás mi ímpetu por colocar el placer erótico como *locus* de la liberación de las mujeres. Por otro lado, en la cotidianidad del trabajo de campo, vislumbré el desfase de dichas teorías cuando se trata de comprender la experiencia en una comunidad rural como Amatlán. Estos cuestionamientos se produjeron al tiempo en que conversaba y convivía con la gente de la comunidad. En lugar de “encontrar” el erotismo que yo concebía, fui produciendo-construyendo puentes de sentido(s) sobre los placeres de las mujeres, con ellas mismas.

Estos puentes los tejimos en lo cotidiano, puesto que para conocer los significados del placer erótico de las mujeres de Amatlán, elegí dentro de la tradición de la metodología cualitativa, un enfoque etnográfico, utilizando tres dispositivos metodológicos; la observación participante, un taller y entrevistas individuales a profundidad. Abundaré mas adelante sobre cada elemento de la estrategia y sus implicaciones.

La elección de la metodología cualitativa está ligada con la postura epistemológica que he ido delineando en el entramado teórico-metodológico de esta investigación y, por supuesto, con el abordaje de la problemática en particular. Sólo quiero subrayar uno de los

aspectos que ilustran mi posición con el pensamiento de Delgado (1995) sobre la investigación cualitativa cuando afirma que en las descripciones del investigador, se respeta e incorpora lo que los participantes “dicen, piensan o sienten así como sus experiencias, actitudes, creencias y reflexiones tal y como ellos lo dicen, y no como el investigador lo describiría”. (1995,199).

Al construir mi estrategia de abordaje del placer erótico he retomado algunas de las reflexiones y consideraciones teórico-metodológicas propuestas por Córdova (2003 c), quien fue un referente medular en este proceso de investigación, debido a su trabajo desarrollado en torno a la sexualidad y el erotismo, con mujeres de comunidades rurales en nuestro país, principalmente en el estado de Veracruz. Dichas consideraciones son: el lugar del erotismo en su abordaje teórico sobre sexualidad y la pauta metodológica de estudiarla desde la perspectiva del sujeto participante.

Para Córdova (2005), las concepciones del erotismo, están insertas en una trama coherente del mundo:

Las concepciones que observa un grupo social en torno del fenómeno del erotismo y de la reproducción humana se encuentran insertas en una visión relativamente coherente y ordenada del mundo (...). Todos estos aspectos se encuentran categorizados con relación a sistemas de valores particulares que evalúan las conductas, en función tanto de determinados tipos de personas y de los vínculos que mantienen entre sí, como de un conjunto de instituciones sociales encargadas de regular su ejercicio. (291)

Para posibilitar esta investigación sobre el erotismo desde la observación de la cotidianidad, al principio me fue importante, acorde con Córdova (2005), pensar a esta

comunidad como un entramado cultural con cierta lógica interna, que categoriza y jerarquiza en relación a un sistema de valores que son aplicadas por un conjunto de instituciones sociales, sin perder la noción de que no es un sistema cerrado, sino entendiéndola dentro de un flujo global de procesos de modernización. Sin embargo, dicha coherencia se ve trastocada por el proceso local-global, de tal forma que lo tradicional y lo moderno se superponen, generando, contradicciones, fracturas.

La observación de las expresiones sobre el placer erótico y su regulación a la que aludo como posible tras esta concepción de trama sociocultural, múltiple y contradictoria, pretende ser “una puerta de acceso al conocimiento de una situación cultural dada” (Castañeda, 2010). De tal manera que el reto de esta investigación ha sido establecer las relaciones entre lo escuchado, lo observado, lo vivido, las formas en que la gente significa su entorno y el andamiaje teórico construido para esta experiencia.

Las dimensiones socioculturales interconectadas también nos llevan a plantear otra dimensión más, la de los individuos -en el caso de esta investigación, las mujeres. En este sentido, Córdova (2003 c), marca como una pauta metodológica medular el abordaje de la sexualidad –que pretendo aplicar sobre el placer erótico- desde la perspectiva del sujeto participante. Fue en el trabajo de esta autora, en el que encontré explicitado conceptualmente el placer erótico y con ello la posibilidad de estudiarlo desde una perspectiva antropológica. El camino para trasladar el abordaje de la sexualidad al placer erótico consistió en ubicar la relación que se establecía entre ambas categorías. Córdova (2003 b) piensa las experiencias eróticas como elemento de la sexualidad, esto me permite plantearme su estudio en tanto que no pretendo –ni creo posible- acceder a la experiencia del placer, sino a lo que las mujeres *dicen* del mismo. De tal forma que a pesar de que

considero que el placer erótico y la sexualidad no son sinónimos, y que el primero excede al segundo, concuerdo en que los significados que las mujeres construyen alrededor del mismo, no se dan fuera de relaciones sociales específicas que están circunscritas a la sexualidad como dispositivo histórico.

Por tanto, retomo la dimensión individual para estudiar el placer erótico, que es señalada en palabras de esta autora:

Un estudio sobre sexualidad debe, asimismo, abordarse desde la perspectiva del sujeto que la práctica, en el entendido de que –no obstante la compleja red de poderes en los que se encuentra inserto– el individuo posee la suficiente autonomía en este terreno como para elegir: ya sea plegar su conducta a los modelos que se le ofrecen, o bien oponerse a ellos. (351)

Córdova trae a la discusión la tensión entre la experiencia individual y la regulación social, nudo principal de esta investigación. Por una parte, la autora señala la configuración social del erotismo al aludir que:

La necesaria activación social de las capacidades sexuales no sólo hace posible su ejercicio, sino que delimita y constriñe (y yo agregaría: genera, construye) de manera naturalizada la clase de experiencias eróticas que se encuentran al alcance de los sujetos. (344).

Por otra parte, también reconoce una dimensión de acción ética de los sujetos (de la que parte en sus investigaciones), ilustrando dicha tensión con estas palabras:

Tales directrices, aun cuando no determinan directamente las conductas, enfrentan las acciones individuales a una evaluación ética sobre el propio desempeño, por lo que inducen al sujeto a realizar una suerte de interrogación sobre su propia actuación de acuerdo con ciertos fines que orientan su comportamiento. (352).

Hay varias posturas sobre el grado en que la normatividad social determina lo individual, en este trabajo concibo que las mujeres que participan en el estudio, tienen alguna capacidad de negociación sobre su experiencia de placer.

Esta dimensión ética que Córdova señala, sustenta el uso de entrevistas a profundidad con algunas mujeres de la comunidad, marcando la centralidad de su experiencia de las mujeres en este estudio. Coincido con Delgado (1995), cuando alude a la importancia de partir de la subjetividad concreta –retomando esta noción de María Mies-: “Empezar por la experiencia personal es fundamental porque permite que las mujeres se definan por sí mismas, y al hacerlo se resisten a los estereotipos y cosificación, valorando su propia experiencia” (204)

En este sentido, la observación participante y la entrevista a profundidad resultan complementarias, puesto que ambos procesos se redimensionan, y las narrativas desplegadas en las entrevistas me “ofrecen los elementos necesarios para comprender no sólo la experiencia cotidiana, sino los procesos de adaptación y resistencia a transformaciones sociales y estructurales” (96).

II.2 Mujeres de Amatlán, mi universo de estudio

La dificultad que conlleva trabajar sobre sexualidad y específicamente sobre erotismo, debido a las cargas emocionales asociadas a la secrecía y el veto que pueden estar ligadas a estos temas, me llevó a elegir una comunidad rural con la que tengo una experiencia previa de investigación participativa en mi formación como estudiante de psicología. Los lazos de convivencia que construí en esta comunidad, a pesar de que sucedieron hace ya catorce años, me otorgan un lugar dentro ella. Vivir cuatro meses entre su gente, participando de sus

fiestas y costumbres cotidianas y viviendo en casa de una familia, configuraron una cierta cercanía con la comunidad. Esto me ha permitido regresar y recontactar a las familias, quienes me han recibido cordialmente. El lugar que ocupé durante el proceso de investigación, lo interpreto como el de una investigadora que sin dejar de ser una presencia externa fue recibida y aceptada respetuosa y empáticamente por la comunidad.

De acuerdo con Córdova (2003 c), en los estudios de comunidad, “que abordan (...) contextos de pequeña escala, es posible establecer los límites del universo de estudio a partir de redes de interacción cotidiana de los individuos.” (23). Por ello construí mi universo de estudio con las participantes de los talleres del programa *Oportunidades*- único espacio colectivo e institucional en el que convergen mujeres de diversas edades- con seis mujeres entrevistadas –pertenecientes a tres generaciones, criterio construido a partir de las observaciones de campo- y con tres curanderos jóvenes quienes han sido un referente nodal para esta investigación.

II.3 Sobre los dispositivos metodológicos

Urdir la trama cotidiana: la observación participante

Reencontrarme con la comunidad fue un proceso amable, pues fui bienvenida desde el primer día. Las primeras visitas fueron a las personas que eran mis referentes como líderes comunitarios, con quienes conversé mi intención de investigar sobre “*las mujeres de Amatlán*” y escribir una tesis de maestría. Arreglé hospedarme con Doña Irene Ramírez, quien se ha convertido en mi informante clave –término antropológico que alude a una persona que por su posición en la comunidad, su experiencia y capacidad empática, abre posibilidades y escenarios a la investigadora (Robledo,2009)- y me ha acompañado con su

perspicacia y alegría que le caracteriza, en el proceso de conocer la vida cotidiana de la comunidad. El grupo de medicina tradicional *Atekokolli*, ha sido otro referente importante para esta investigación, sus integrantes, contemporáneos míos y curanderos tradicionales, han tejido con sus saberes y sus habilidades -para ver desde fuera a su propia comunidad-, tramos importantes de los puentes comunicantes.

Me parece significativo que durante mis visitas y estancias en la comunidad (a partir del 5 de mayo del 2011) no mencioné abiertamente el eje principal de mi investigación, pues no encontraba la manera de nombrar mi búsqueda por los significados del placer erótico de las mujeres de la comunidad. Fue hasta los talleres y las entrevistas que construí con las mujeres participantes acercamientos explícitos al tema, y me sorprendí de su apertura y disposición para abordarlos. En cada uno de los apartados correspondientes narraré cómo sucedió esta construcción -realizada a lo largo de un año, entre el 2010 y 2011, uno o dos fines de semana al mes y en 2 periodos vacacionales estancias de dos semanas- traté de observar a las mujeres en distintos espacios, conversar con ellas, escuchar sus pláticas y participar en algunas de sus actividades cotidianas. Aquí sólo quiero señalar que la observación participante fue por momentos angustiante puesto que no sabía cómo lo que observaba tenía relación con el placer erótico. Me preguntaba si dicho placer era observable y si sólo estaba observando su regulación y tomé la decisión de considerar lo observado como el contexto de relaciones sociales donde aquél se produce y regula, enfocándome en lo que las mujeres decían en las entrevistas.

Un cuestionamiento que surgió en mi primera estancia, fue dónde estaban las mujeres de la comunidad. Aunque tuve la posibilidad de entrar a varias casas, en invitaciones a comer y fiestas, no las veía en los espacios comunitarios (y cuando aparecían

no era en momentos propicios para entablar una conversación). Cuando me recibían en sus casas estaban atendiendo a los demás (incluyéndome a mí), acompañadas por sus familiares. ¿Cómo iba a establecer vínculos para hablar de un tema que todo indicaba no aparecía en los espacios cotidianos en los que yo participaba? Fui entendiendo lentamente la organización espacial y temporal de la vida cotidiana de las mujeres en la comunidad hasta convertirla en el punto de partida para construir espacios metodológicos propicios para escuchar sus percepciones sobre el placer erótico.

“Desear y disfrutar: el placer de nuestros cuerpos”: el taller

En búsqueda de un espacio donde se reunieran las mujeres para poder conversar con ellas colectivamente y plantear un taller, encontré que el único grupo formado por mujeres en ese momento era el del programa de *Oportunidades*. Dicho programa gubernamental se lleva a cabo a través del Centro de Salud comunitario, en donde se imparten pláticas sobre temas de salud. Conversé con la trabajadora social, responsable del programa, y tras plantearle mi interés de realizar talleres con las mujeres de la comunidad para mi investigación, me permitió trabajar con los grupos. En el programa hay tres grupos formados por mujeres de distintas edades, agrupadas por la edad de sus hijos: madres de infantes, adolescentes y adultos. Sólo en uno de los grupos participan 2 hombres. Las reuniones eran una vez al mes.

Para iniciar la relación y conocer a las participantes (de acuerdo con los temas que trabajan en el centro de salud), planteé un taller sobre salud sexual que después se transformó en el taller sobre sexualidad, hasta llegar a ser un taller sobre el placer de nuestros cuerpos.

El 13 de septiembre del 2011 llevé a cabo el primer taller. Tras una lluvia de ideas sobre lo que ellas sabían sobre la sexualidad –órganos reproductores, enfermedades de transmisión sexual, la planificación, entre las nociones que asociaron- planteé frontalmente si creían que la sexualidad, podría estar relacionada con cuestiones sobre lo placentero. Al decirlo, pensaba en el dilema interno que me producía –pues no había surgido de ellas sino de mi interpelación, sin embargo, no renuncié a la posibilidad de enunciarlo. Sentí sus rostros y su silencio. Creí ver un desconcierto generalizado. Unos segundos largos. Una mujer lo irrumpió diciendo que “*sí se disfruta*”. Otra mujer de alrededor de cincuenta años dijo: *Yo llegué al matrimonio sin saber nada, y no lo disfruté, no sabía qué era, nadie me lo explicó. No fue una buena experiencia*. Fue hasta entonces que se produjo en nuestra relación, por primera vez, el habla sobre el placer. Cuando construimos juntas dicha posibilidad de hablar sobre lo placentero, surgieron durante el desarrollo del taller, expresiones como: “*el sexo tiene que disfrutarse*”, “*el hombre es como un gallo, que siempre quiere*”, “*(...) pues mejor el mañanero*”.

Después de este primer acercamiento de presentación y sensibilización que consistió en una sesión de dos horas, llevé a cabo el taller *Desear y disfrutar: el placer de nuestros cuerpos*, con dos grupos que se reunían una vez al mes, en cuatro sesiones de hora y media. El número de asistentes oscilaba entre cinco y siete mujeres por grupo. El acuerdo con las participantes fue que la información que se produjera en el taller se utilizaría para escribir una tesis de maestría sobre el placer, que se grabaría cada sesión y que no se revelaría su identidad. En dicho espacio trabajé con técnicas participativas –dinámicas lúdicas, de relajación y visualización- y con algunas herramientas artísticas -como una muestra de fotos eróticas tomadas por mujeres y la creación de un poema partiendo de una canción que

habla de placer-. Las asistentes se mostraron colaborativas, pero no se produjo una verbalización fluida sobre lo que pensaban y sentían acerca del placer erótico. Así, el taller se convirtió en un puente hacia las entrevistas, en parte porque produjo en mí la certeza de que se podía hablar sobre el tema, y en ellas la confianza para externar algunas de sus ideas sobre el mismo.

Sobre los curanderos/curandera y sobre las mujeres: entrevista individual a profundidad

Tras la experiencia de los talleres, me propuse otra estrategia de investigación, que a pesar de que ya estaba trazada, adquirió un nuevo sentido, toda vez que el taller –como lo señalo líneas arriba- no produjo el material verbalizado para analizar, sino que solo posibilitó el horizonte temático. Así que consideré que la intervención grupal era una limitante y quizá una interacción de una a una, como es la entrevista- resultase más propicia, pues incluso al finalizar cada taller alguna mujer me abordaba para platicar sobre sus problemáticas personales. Entrevisté por ello a seis mujeres de la comunidad.

También entrevisté a tres curanderos (dos hombres y una mujer) tradicionales de *Atekokolli*, quienes al igual que Doña Irene, fueron considerados informantes clave, dado que son al mismo tiempo, líderes comunitarios y figuras de cierta autoridad a pesar de ser jóvenes. Estas entrevistas brindarían una visión de la comunidad desde dentro. Además de que al considerarse a sí mismos los custodios de la tradición de los abuelos, me brindarían algunas nociones de los saberes locales acerca del cuerpo y sus placeres. La herramienta a utilizar fue la entrevista individual a profundidad, la cual, como expuse al principio del capítulo, me permite abordar el problema a partir de la perspectiva del sujeto (Córdova, 2003 c).

Sobre los curanderos y curandera

Como comenté párrafos atrás, los curanderos de *Atekokolli* fueron un primer contacto con la comunidad y un referente importante a lo largo de mi estancia. Se trata de un grupo de jóvenes que se formó hace 22 años, y que tiene como tarea:

(...) conservar y retomar conocimientos ancestrales sobre medicina tradicional, herencia de nuestros antepasados, transmitida de generación en generación como una forma de perpetuar nuestra identidad y preservar nuestra cultura (*Atekokolli*, s.f.).

Este grupo creó una clínica de Medicina Tradicional de Amatlán de Quetzalcóatl, en la que actualmente entre sus diversos servicios, ofrecen consulta, masaje terapéutico y temazcal.

El criterio para entrevistarlos era por una parte que son líderes reconocidos por la comunidad y porque su trabajo está construido -en parte- por saberes locales acerca del cuerpo. Por ello, de cierta forma se convirtieron en una suerte de traductores de la cultura de su propio pueblo, pues tenían una perspectiva desde dentro y fuera de Amatlán.

Sobre las mujeres entrevistadas

Propuse un criterio etnográfico para seleccionar a las entrevistadas. Partí de mis observaciones en campo, en donde percibí que hay una marcada división generacional entre las mujeres de la comunidad, misma que tal vez repercutía en la forma en que perciben el placer erótico y su regulación. Las señoras mayores de cincuenta años, - que visten con mandil, rebozo y trenzas, a la usanza de las “abuelas” (como se refieren dos entrevistadas a sus antepasadas)-; las mujeres de entre veinticinco y cuarenta -que visten faldas o

pantalones, pero ya no utilizan los elementos que las asociarían como una mujer rural, como el rebozo por ejemplo-, y las jovencitas que usan con frecuencia *jeans* y playeras o blusas. La vestimenta es sólo un reflejo de las transiciones generacionales que están relacionadas (entre otras cuestiones) con la tensión entre lo tradicional y lo moderno, y con los cambios sociales que conlleva. La forma en que se relacionan dichas transiciones y permanencias con las formas de significar el placer erótico es una de las búsquedas de esta investigación.

Como mencioné líneas arriba, el taller posibilitó la apertura y cercanía para que las mujeres aceptaran la entrevista, a la vez que generó la confianza para plantearlo con otras no participantes. Así, dos mujeres entrevistadas fueron participantes del taller y otras cuatro contactadas a través de los curanderos. Decidí hacer seis entrevistas a profundidad, en concordancia con el planteamiento de una investigación cualitativa y en tanto que los recursos de tiempo eran limitados.

Datos sociodemográficos

Entrevistada	Edad	Nivel de educación	Estado civil	Ocupación
Nahui	15 años	2do grado de secundaria	Soltera	Estudiante
Olin	17 años	Secundaria	Soltera	Estudiante
Fuego	36 años	Preparatoria	Soltera	Curandera tradicional
Paty	35 años	Ingeniería en desarrollo rural	Soltera	Recepcionista en un hotel spa.

Alina	50 años	3er grado de primaria. Analfabeta.	Casada	Ama de casa
Esther	75 años	Primaria	Separada	Ama de casa

Las entrevistadas:

Nahui: Tiene 15 años, estudia el segundo grado de secundaria en Tepoztlán, es hija única del segundo matrimonio de su padre. Su mamá participó en el taller "Placer de nuestros cuerpos" que trabajé en el centro de salud, a quien acompañó una vez y se acercó a mí para conversar. Quiere estudiar una carrera técnica, como Puericultura.

Olin: Tiene 17 años, estudió la secundaria. Vive con sus padres y es hija única. Su madre se dedica a las labores del hogar y su padre al campo. Desde hace año y medio trabaja en una tienda en Tepoztlán, ha tenido novios y es soltera.

Fuego: Tiene 36 años, su ocupación es como curandera tradicional. Vive con sus padres y sus dos hermanos, un hombre de 30 años aproximadamente y una mujer de 38. Todos son solteros. Estudió hasta la preparatoria. Su padre se dedica a las labores del campo, siembra maíz para autoconsumo familiar y en su juventud trabajaba por contrato en el campo en Estados Unidos. Su madre se dedica a las labores domésticas. Todos colaboran en la cosecha y venta de ciruela, en el mercado municipal de Cuernavaca, Morelos.

Paty: Tiene 35 años, es ingeniera en desarrollo rural por la UAEM (Universidad Autónoma del Estado de Morelos). Fue participante del segundo intercambio México-Canadá 1997-

1998, en el que realizó una estancia de 4 meses en Alberta. Su madre se dedica a las labores del hogar. Su padre trabaja desde hace 25 años en Canadá por contrato de 8 meses por año. Tiene 2 hermanos, una hermana y un hermano. Actualmente trabaja como recepcionista en un hotel spa, ubicado en las afueras de Amatlán. Es soltera.

Alina: Tiene 50 años. Es casada y tiene ocho hijos, cinco hombres y tres mujeres, todos casados. Vive con su esposo en una casa construida en un terreno que les cedió su mamá. En la misma propiedad están las casas de sus familiares cercanos. Ella se dedica a las labores del hogar y su esposo al campo y a algunos trabajos como jardinería. Alina participó en dos de los talleres realizados en el Centro de Salud. Estudió los primeros tres años de primaria, no sabe leer ni escribir.

Esther: Tiene 75 años. Se casó por lo civil con un hombre de Amatlán con el que tuvo dos hijos y una hija, de joven salió de su comunidad para buscar la ayuda de su madre que vivía en el distrito federal –puesto que sufría maltratos de su esposo-, ha realizado varios trabajos –planchar principalmente- para mantenerse. En este momento vive con su hija en una Colonia popular en Cuernavaca, es cristiana evangélica y asiste a su congregación todos los domingos.

Para llevar a cabo la entrevista -con una duración promedio de 1 hora-, cuatro participantes me recibieron en sus casas y las dos más jóvenes, en el atrio de la iglesia. La conversación fue grabada con el permiso de las participantes. Antes de la entrevista se explicitó el objetivo de la investigación, el carácter confidencial de la misma y se indicó el

interés de darles a conocer los resultados de la tesis en una cita con la finalidad de saber sus puntos de vista³.

II.4 Sobre el procedimiento de interpretación de las entrevistas

Tras llevar a cabo las entrevistas, transcribí las grabaciones y realicé un procedimiento de sistematización e interpretación de los datos, el cual consistió en producir sentido(s) de mi experiencia de investigación -parafraseando el título de Atkinson y Coffey (2003)- a través de imbricar varios procesos que realicé simultáneamente –planteamiento del problema, pregunta de investigación, marco teórico, objetivos, metodología, trabajo de campo-. A pesar de que dicha búsqueda de producción de sentido estuvo presente en mi proceso de investigación –en esto estriba su carácter cíclico- la sistematización e interpretación fueron una nueva experiencia; la creación de un diálogo que pasó dentro de mí y cuya interlocución sucedió a través de lo escrito –del diario de campo, de la entrevista, de cada capítulo de la tesis- en donde lo observado, lo escuchado y lo vivido sobre las interacciones de las personas de Amatlán se hizo texto.

Un aspecto de la transcripción de las entrevistas que considero importante mencionar, es mi decisión de preservar su textualidad, puesto que considero que no se deben de modificar las expresiones ni la sintaxis de las entrevistadas, incluso cuando no son correctas. En particular, esto sucedió con Alina que como señalé en el cuadro de las características demográficas, es analfabeta. Alina cambia el género de las palabras, construye erradamente algunas oraciones, corta las palabras y cambia el uso de los tiempos,

³ Las guías de entrevista se encuentran en el Anexo 1.

en uno de los primeros casos que cito, agregué una nota aclarando nuevamente esta cuestión.

Al acercarme a las entrevistas transcritas en búsqueda de los significados del placer erótico que las mujeres participantes elaboraron, surgieron varias interrogantes sobre cómo se construyen dichos significados, qué procesos y dimensiones están involucradas y desde dónde interpretarlas.

Los aportes de Bajtin me proporcionaron una teoría del lenguaje y de la construcción social de la subjetividad, de la cual partí para comprender los textos producidos a partir de las entrevistas. Bajtin me permitió entender el lenguaje como un proceso creativo, en movimiento, como producto vivo de la interacción social. Yo me preguntaba al leer las transcripciones, qué relación tenían estas producciones individuales con la urdimbre social, es decir, cómo lo que se produjo en la situación de entrevista estaba relacionado con un contexto más amplio. La visión de Bajtin sobre el carácter social del lenguaje, arrojó luz sobre mis preguntas. Entendí lo que leía (en las entrevistas) como producto de interacciones sociales, puesto que la subjetividad (convertida en texto) se construye en términos relacionales, es decir siempre en relación con otros. Pareciese esto una cosa obvia, pero el pensar dichos textos de esta forma, me hizo reparar en cómo reflejan las situaciones sociales en que fueron producidos, y cómo lo dicho es parte de una red de discursos sociales y culturales que entonces pude analizar. En palabras de Gardiner (1992), que analiza el punto de vista de Bajtin sobre la constitución del sujeto:

Lo que esto implica (...) es que el “yo” para Bajtin no se constituye a través de una relación unificada monádica con el mundo exterior, más bien el fenómeno de la “constitución” del yo se produce a través de la operación de una red densa y contradictoria de discursos,

prácticas culturales y sociales y estructuras institucionales que están ligadas en sí mismas a la intrincada fenomenología de la relación del yo dado otro. Y que este proceso es fundamentalmente histórico y no un “acto singular”, es continuo y “móvil” –lo cual explica por qué el sujeto según Bajtin no está concluido (y sí está “descentrado” en un estado de “devenir perpetuo”) (65).

Esta dimensión histórica de la subjetividad, permite pensar las entrevistas en un devenir en el que sólo es posible hablar de los significados del placer erótico, para ese momento en que se produjo, y sin embargo saber qué tiene vínculos con un pasado construido en las narraciones (lejano y próximo, como el generacional).

La teoría del lenguaje de Bajtin enuncia una compleja interrelación entre lo micro/individual y lo macro/social, y que por ello la subjetividad es producida entre los límites/frontera de la experiencia interna y el mundo social. El cruce en que se produce la apropiación de la lengua por parte del individuo, es lo que Bajtin conceptualiza como *enunciación*. Como cita Calzón García (2007) a Benveniste -reconociendo que con certeza este concepto tiene su raíz en la obra de Bajtin -“la enunciación es este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización”(19). Así, en el mismo movimiento, en el acto de enunciar, “Una palabra en la boca de un individuo es el producto de la interacción viva de fuerzas sociales” (Voloshinov, 2009,41). Si desde esta perspectiva teórica el lenguaje es un sistema social y no individual, lo que expresan las mujeres entrevistadas no *sólo* es su propio pensamiento, dado que éste está constituido por redes de significados sociales. Por tanto, en la tarea de comprensión me fue preciso dilucidar cuales eran los principales elementos desde los que las mujeres construían significados alrededor del placer erótico.

De esta postura de la filosofía del lenguaje, también retomo a Voloshinov con algunos de sus planteamientos sobre el proceso de significación. En *El signo ideológico y*

la filosofía del lenguaje, Voloshinov (1976) explica que hay un mundo de signos -que son las palabras producidas por los actos de habla- que refractan la realidad concreta. La función del signo, es significar, es decir, representar, simbolizar algo que está afuera de él. Parafraseando a Voloshinov: la significación expresa la relación entre el signo como realidad singular –en este caso los enunciados sobre placer erótico- y otra realidad a la que sustituye, refleja –el placer erótico en sí-. Así, la vivencia implica una significación, por lo que puede comprenderse e interpretarse, y esto se ha de revelar en el material de un signo, en suma, en los discursos exteriorizados en las entrevistas.

En este sentido, la conciencia individual está poblada de signos producidos socialmente, encadenados para formar enunciados, los cuales para Bajtin tienen un carácter sociológico. El significado y el tema están así entreverados, y a decir de Voloshinov (1976), no se puede trazar un límite mecanicista entre ellos. En esta relación, “El tema es un complejo y dinámico sistema de signos (...)”, y “el significado es el aparato técnico para la realización del tema”. Cada enunciado completo tiene una significación llamada tema. En las entrevistas se buscaron entonces los temas que se presentan en torno al placer erótico, entendiendo que cada tema, es “la expresión de la situación histórica concreta que se engendró en el enunciado.” (125).

Otro planteamiento que está relacionado con la distinción entre tema y significado es el problema de la comprensión, mismo que se relaciona con el terreno de la interpretación. ¿Cómo comprender los temas presentes en las entrevistas? Voloshinov problematiza la comprensión como un proceso generativo; la comprensión ha de ser activa, encontrando el lugar que ocupa cada enunciado en su contexto, dialogando con él para crear mayor profundidad. Así, para Voloshinov el significado de los textos no reside en la

palabra del que habla, ni tampoco sólo en el que la escucha, sino que es producida por dicho proceso de comprensión. De tal manera que los significados del placer erótico, no se encuentran solamente en lo que las mujeres dijeron en las entrevistas -en el caso de la generación de las “abuelas”, ni siquiera el vocablo erótico o erotismo fue mencionado- sino que, en la comprensión de los textos de entrevista se superpusieron varios procesos de la investigación –marco teórico, metodología, trabajo de campo-.

Tras varias lecturas de las entrevistas, realicé un proceso de codificación de temas emergentes. Utilicé una matriz de análisis por entrevista en la que al identificar dichos temas, anotaba en una columna paralela, lo que comprendía. Después realicé, lecturas horizontales de las seis entrevistas, encontrando regularidades y diferencias en el material. Elaboré otras matrices escritas para comparar los temas que eran recurrentes en las narraciones. Un criterio que utilicé para comparar los significados que elaboraron alrededor de los temas, fueron las generaciones, encontrando similitudes y diferencias entre una y otra. En este sentido, resultó útil considerar el lugar que le da Voloshinov a la palabra, pues alude a ella como una arena en donde se libran batallas sociales, siendo también “(...) capaz de registrar todas las fases transitorias imperceptibles y fugaces de las transformaciones sociales” (Voloshinov, 2009, 44). Son varios los choques o batallas que se producen en los textos de las entrevistas de la presente investigación, pero los medulares son como lo planteo líneas adelante, entre dos tiempos históricos, que conllevan discursos específicos y que se configuran en cada generación de distintas formas.

Así, en este proceso de interpretación encontré un eje central desde el cual se organizan los significados del placer en las entrevistas: se trata de una batalla entre tradición-modernidad como superposición jerarquizada, fenómeno social que abordo en el

marco teórico para entender su complejidad desde algunas corrientes teóricas latinoamericanas. Aquí sólo quiero precisar que el concepto de *hibridación* de García Canclini (1989) me permitió leer en las entrevistas entrecruzamientos de temporalidades históricas, en donde algunos significados enunciados por las mujeres, están vinculados a saberes locales y otros a nociones contemporáneas de la ciencia médica, a veces sin que exista una clara separación entre ellos, sino más bien mezclas, adaptaciones y versiones re-creadas. Dicha temporalidad es enunciada por las mujeres como un “antes” y un “ahora”, un tiempo que recorre de las abuelas a las nietas, pero a la vez con serpenteos, sin ser del todo lineal.

En este proceso de interpretación transversalmente recorrido por la temporalidad y el binomio tradición-modernidad, identifiqué tres nudos de significación en las entrevistas que consideré eran los principales en torno a los cuales elaboraron sus narraciones sobre el tópico del placer, mismas que elegí como categorías de análisis:

- silencio/enunciación
- placer y peligro
- vínculo de pareja

III. TRAZOS ETNOGRÁFICOS DE AMATLÁN

III.1 Su historia y vida comunitaria

Este poblado está ubicado en la parte oriente del municipio de Tepoztlán, al norte del estado de Morelos, en dos de las tres áreas naturales protegidas del estado: el parque nacional del Tepozteco y el Corredor Chichinautzin. Por sus características geográficas y climatológicas, existe una gran biodiversidad: distintas variedades de árboles y arbustos – principalmente el árbol de ciruelas, café criollo, plátano-, decenas de plantas medicinales y múltiples especies animales. Son cuatro las barrancas principales, que provenientes de una cuenca montañosa encauzan el agua de lluvias: *Ahuatenco*, *Xopilco-Tilzapotla/Xochila*, *Tepehualco* y *Tlaximahco*. El poblado está enclavado en un valle inclinado, rodeado por el noreste y parcialmente por el suroeste y sureste por montañas y montes de la cordillera Chichinautzin Tepozteco.

Se han encontrado en la zona de Amatlán piezas arqueológicas que datan de hace 4000 años a.c.⁴. Poco se sabe acerca de los grupos étnicos que estaban asentados en esta geografía, antes de la llegada de los Olmecas. León Portilla (1997) afirma que los antepasados de los pueblos nahuas son principalmente los aztecas, pero también los tlaxcaltecas o huexotzincas. Los nahuas proviniendo del norte arribaron al Valle de México alrededor del siglo VI. De acuerdo con el Códice Mendocino, Tepoztlán era cabecera Xochimilca Tlahuica, sujeta a los mexicas entre 1400 y 1469.

⁴ Para describir algunos aspectos de la historia de esta comunidad, retomo la información que usa el Comité Cultural de Amatlán en el folleto publicado sobre la historia oral del poblado. Dicho Comité estaba encabezado por Don Felipe Alvarado Peralta+ -de quien escuché hace más de 14 años varias de estas narraciones-.

Según el cronista local Felipe Alvarado, su nombre original es *Amatla*, “lugar donde se produce el papel”. El papel elaborado de la corteza interior de árbol, era elaborado en grandes cantidades para ser tributado, utilizado en códices y con fines religiosos. A consecuencia de la conquista de México Tenochtitlán en 1521, las localidades quedaron sometidas a la Corona Española, administradas por el Corregidor de Cuernavaca. Amatlán pasó a ser parte de los pueblos tributarios del Marquesado del Valle. La orden de dominicos llevó a cabo su misión evangelizadora, erradicó los cultos prehispánicos, siendo parte activa de los procesos de transformación cultural y religiosa. *Amatla* recibe el nombre de Amatlán de Santa María Magdalena, santa patrona del pueblo. Más de tres décadas después de la independencia, tras la Reforma, la tierra se redistribuye entre algunas familias, surgiendo en todos los poblados de Tepoztlán –como a lo largo del país- el caciquismo, nueva élite que domina grandes extensiones de tierra.

Algunos ancianos y ancianas del actual pueblo de Amatlán, recuerdan narraciones de episodios revolucionarios, en voz de sus padres. Doña Irene, por ejemplo, dice que la gente de Amatlán escondía a los zapatistas en sus casas, mientras que otros se refugiaban en los cerros y vivían en las cuevas donde era muy difícil ser encontrados por los militares al acecho; en casa o en cuevas, los revolucionarios eran alimentados por los habitantes de la comunidad. En la historia oral de Amatlán, Zapata se refugió y se casó en esas tierras.

Ríos (2001) registra que en la tradición oral de esta población, Amatlán se suma a los sesenta pueblos que desaparecieron en Morelos tras el movimiento revolucionario. Se cuenta que fue abandonado debido a la quema de cosechas y casas: represalias de carrancistas. Tiempo después, la gente se reintegró a la comunidad paulatinamente. Según Cappiello (2010), tras la revolución se repartieron tierras comunales al pueblo indígena -

que representaban el 80% de las tierras del municipio- y las tierras de haciendas y caciques también se entregan a los indígenas sin tierra. Actualmente, en la carretera de Tepoztlán, se puede ver un letrero que aclara que “estas tierras son comunales y ejidales, por decreto presidencial”.

Siendo Tepoztlán la cabecera municipal, es ahí a donde llegan los camiones provenientes de Cuernavaca y del D.F. El servicio de autobuses es provisto por la empresa Pullman de Morelos y por la cooperativa tepozteca Ometochtli. Del zócalo de Tepoztlán salen las combis a los diferentes barrios; por seis pesos te llevan a hasta la iglesia de la comunidad. El camino es una carretera vecinal, que en 30 minutos llega a territorio amatleco.

Llegando a Amatlán la percepción del tiempo se trastoca. La calle principal que vertebra el poblado, recorre desde la entrada hasta la iglesia y te recibe con un letrero: “Caminante reflexiona un instante/ pisas ahora la tierra natal/ de Ce Acatl Topitzin Quetzalcoat/ del señorío Tolteca años 843-845/ aquí tomó sus primeros/ pasos con sus sandalias de oro”. *Sic.*

Una escultura de la serpiente emplumada da vida y color a la plancha de cemento que es la plaza cívica. A un costado están los lavaderos comunitarios y un baño seco que instalaron para los visitantes. En frente de la plaza, la biblioteca y el museo comunitario, fundados por la antropóloga Carmen Cook+. Siguiendo el camino, encuentras el cementerio que se viste de amarillo zempazúchil cada día de muertos. Cada vez que al llegar a la comunidad recorro esta callecita empedrada, me produce una tranquilidad que cambia el ritmo de mis agitados pensamientos. En el recorrido, puedes apreciar una mezcla

de arquitecturas la de los vecinados y la de los nativos. Yo observé que muchas de las casas de los nativos tienen tecorrales (pequeños muros de piedra de un metro de altura aproximadamente), están construidas de adobe con techos de lámina y algunas de cemento, y se pueden ver pasear en los patios a sus animales –perros, gatos, aves de corral-, las de los vecinados pueden ser de adobe pero con más acabados, con bardas y portones.

En este trayecto, también está un molino, la primaria, la ayudantía municipal, el centro de salud y cuatro tienditas. El recorrido cierra en la iglesia que data de 1559 y que está dedicada a Santa María Magdalena, aunque un par de caminos continúan hacia las casitas adentradas hacia los cerros.

De acuerdo con el catálogo de localidades de SEDESOL, la población de Amatlán en el 2010 era de 1029 habitantes. La zona urbana asentada al norte y sur de la localidad, ocupa 375 hectáreas aproximadamente, habiendo algunas casas dispersas al sur y oeste.

Aunque muchas casas ya cuentan con drenaje, coexisten letrinas, baños secos y w.c. La comunidad almacena agua durante el tiempo de lluvias, en piletas y tinacos, pues los meses de febrero a mayo hay escasez. Desde 1967, tienen servicio de luz eléctrica y casi tres décadas más tarde, línea telefónica. La mayoría de las casas tiene televisión, a decir de Raúl –uno de los jóvenes curanderos- como la señal no es buena, desde hace algunos años algunas familias contratan tv de paga sólo para ver Televisa y TV Azteca.

El poblado cuenta con un kínder, una primaria y una telesecundaria. La primaria se construyó con participación comunitaria y gubernamental, en 1968; el kinder en 1995; y la telesecundaria en el 2000. Esta última sólo tiene 10 alumnos de los tres grados, pues dicen algunos habitantes que no es muy buena, así que mandan a sus hijos a la secundaria de

Tepoztlán. Los jóvenes que continúan sus estudios de preparatoria se desplazan a otros poblados como Oacalco, Yautepec y Tepoztlán. Pocos son los que realizan una carrera universitaria, sin embargo sí los hay, una de mis entrevistadas realizó su carrera en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Los servicios provistos por el centro de salud comunitario, coexisten con prácticas y conocimientos de plantas medicinales de los habitantes y con la clínica de medicina tradicional *Atekokolli*, grupo cultural fundado hace más de 14 años por jóvenes amatlecos.

En esta comunidad todos hablan español, sin embargo en varias conversaciones, me comentaban que sus abuelos -o padres en caso de los ancianos-, hablaban náhuatl, y que en la siguiente generación, aunque de niños aprendieron algunas palabras, ya nadie lo usa. Sin embargo, se escuchan varios nombres de cosas, cerros y calles, en este idioma.

Nunca escuché que la gente se nombrara a sí misma indígena, pero el grupo cultural *Atekokolli* visualiza su trabajo como una forma de perpetuar su identidad y preservar su cultura, a través de conservar los conocimientos ancestrales de la medicina tradicional, herencia de sus antepasados, transmitida de generación en generación. La identidad que han construido parte de los habitantes de la comunidad con base en los relatos de que el pueblo es la cuna de Quetzalcóatl, el trabajo de algunos líderes comunitarios de preservar su cultura a través de un Consejo cultural, así como muchos elementos de la vida cotidiana de esta comunidad, me llevaron a reflexionar sobre la relación de Amatlán y sus raíces prehispánicas⁵. En la tesis de Zamora (2007) sobre Amatlán, se plantea la discusión sobre

⁵ En dicha búsqueda, encontré que hay una discusión desde varios ámbitos, tanto institucionales como académicos, sobre qué se considera pueblos indígenas – e incluso la crítica al uso de este término. Sin

cómo referirse a los grupos sociales con raíces prehispánicas, y tras enumerar una serie de términos acuñados principalmente desde la antropología en respuesta a esta cuestión, él opta por definir a las personas de esta comunidad como “personas con organización social de sustratos prehispánicos”. De los términos que el autor cita, resulta útil el concepto de comunidad posnahua, acuñado por Mulhare quien de acuerdo a Zamora (2007) lo define como “población que comparte identidad común basada en consensos perceptiblemente comunes en origen y herencia y que emplean esta identidad como principio de organización, creando fronteras sociales con otros grupos” (24). El concepto de Posnahua, fue un hallazgo para mi investigación pues me permitió trazar un horizonte histórico de la organización social de esta comunidad.

Para hablar de algunos rasgos de la organización social de Amatlán, quiero enunciar el trabajo de Good citada en Zamora (2007), quien para entender a las comunidades nahuas propone tres ejes de organización comunitaria: el trabajo –*tequitl*–, la reciprocidad– y la historia –un sentido particular de continuidad histórica colectiva. A decir de esta autora, estas áreas de significación son herencia cultural mesoamericana. Esta propuesta de comprensión me hace sentido con la forma en que la comunidad se organiza a través de instituciones como la tierra comunal y la fiesta patronal.

Amatlán es una ayudantía, la autoridad administrativa es el Ayudante municipal – que depende de Tepoztlán– el cual es elegido por voto directo y cuyo periodo de gestión es de tres años. La asamblea municipal se conforma de todos los habitantes que tienen derecho a tierra, la gran mayoría son hombres, pues la tierra se hereda de padres a hijos varones,

adentrarme en las distintas posturas, sólo quiero señalar un par de cuestiones que me han sido útiles para pensar en esta comunidad en específico.

pero hay algunas excepciones, como el caso de Doña Irene, quien al no haber contraído matrimonio, heredó tierras de su padre. Al ser comunal la tierra, la venta está prohibida por la legislación agraria, sin embargo, en la práctica, más del 20% de la tierra es ahora propiedad de avecindados. Como en muchos pueblos en México, la situación de la tierra, su propiedad, posesión, límites y sus usos, tienen una historia larga y complicada.

La producción agrícola de esta comunidad es básicamente de autoconsumo. La agricultura es de temporal, se cultiva la milpa -sistema tradicional de policultivo-, maíz, frijol y chile, algunas personas siembran café y varias hierbas medicinales. Una actividad económica importante para varias familias es la venta de ciruelas de Septiembre a Noviembre. La llegada de los avecindados, ha producido trabajo en la construcción. También se ha generado un incipiente ecoturismo.

Las remesas de la migración son desde hace unas décadas, una fuente de ingresos muy importante en la comunidad, algunos jóvenes cruzan la frontera ilegalmente para ir a trabajar al campo en los Estados Unidos, los que tienen mejor suerte, consiguen contratos temporales tanto en ese país como en Canadá.

Según Zamora (2007) el sistema de cargos en Amatlán que tiene la finalidad de organizar la fiesta patronal, es la fuente de la organización social y política –como en muchos pueblos en México-. El representante de dicho sistema, es el mayordomo –cuando éste es casado, yo escuché en repetidas ocasiones que la gente hace alusión del matrimonio que tiene la mayordomía-. Durante un año tienes múltiples actividades de organización, con lo que, tras su servicio ganan reconocimiento en la comunidad.

La fiesta de María Magdalena se celebra el 22 de Julio. El movimiento ese día es sorprendente, *trailers*, equipo de sonido, estructuras metálicas, puestos, gente transitando por doquier. Una gran feria en la calle principal y plaza pública: puestos de artículos de plástico, ropa, zapatos, *cd's* pirata, en una mezcla con artesanía típica, ollas de barro, dulces típicos y mezcal. También hay juegos de azar, brincelines de 10 minutos por quince pesos, *hot cakes*, elotes y decenas de cosas más.

Cientos de personas desbordan la iglesia, los cuetes con su sonoridad casi revientan el tímpano. La puerta de la iglesia es decorada con flores naturales y follaje, los aromas embargan al cruzar la puerta, yo tuve la sensación de entrar a un lugar sagrado. Las personas dentro de la nave, permanecen en actitud reflexiva. La imagen central es la de María Magdalena, de unos 50 cms., vestida de azul cielo y con una enorme peluca café que le cubre parte del rostro. Ancianos, señoras, señores, jóvenes e infantes, abarrotan el pueblo. Muchos de ellos son peregrinos, provenientes de otros barrios, que vienen en procesión por los cerros, unos a pie y otros en grandes camionetas.

Las casas abren sus puertas para recibir a sus visitantes y peregrinos, las mujeres son las encargadas de la preparación y distribución de los alimentos; mole rojo y verde son los platillos centrales, tamales de ceniza, frijoles de olla y tortillas recién salidas del comal acompañan la gran comilona. Las mujeres de Amatlán se ocupan varios días con los asuntos de la comida para la fiesta, como me dijo Don Reinaldo, cuando le encontré sentado en un árbol del atrio de la iglesia y le pregunté: *-¿y su esposa?, -No pues en la casa, cocinando, desde ayer anda atareada ¡y mañana!, pues la alzada.*

III.2 Mujeres y espacialidad: las familias, los trabajos y las fiestas

Amatlán comparte con otros pueblos de México el sistema de parentesco organizado en base al modelo patrilocal de familia (Robichaux, 2002). Para este autor los principales rasgos de este sistema familiar que llama mesoamericano son: la residencia virilocal inicial de la pareja, asignación al hijo menor del cuidado de los padres, casas contiguas encabezadas por varones emparentados patrilinealmente.

Como lo menciona Fagetti (2002), el modelo de familia es un tipo ideal; de tal manera que como lo vi en esta comunidad, hay acomodamientos, negociaciones, excepciones, etc., pues como el resto de la organización social, está en movimiento.

Así, las hijas en Amatlán, se van a habitar la casa de la familia del esposo; por tanto, los hijos llevan a sus parejas a casa de sus padres. Durante un periodo de tiempo variable, que va de un par de años a una decena o más, la nueva pareja vive bajo el techo de los padres del novio, coexistiendo en ocasiones con otras parejas de los hermanos. Que la pareja se independice depende un tanto de la posibilidad económica de construir su propia casa, regularmente, en un terreno que es cedido por el padre del muchacho. Los hombres se quedan y las mujeres se van, como lo enuncia Fagetti (2002); regla que organiza la familia.

Escuché una conversación entre una muchacha que atendía un puesto de sopas en la plaza cívica y un joven que era comensal, la cual llamó mi atención –puesto que hasta ese momento no me había quedado clara la regla de patrilocalidad-. Ella decía que si él se hubiera casado con su exnovia, podría irse con ella: *Ya estaría esperándote con comida calientita, allá en su casa.* Y él respondió: *No, más bien en mi casa, ella acá, ¡ni modo que yo en la suya!*

Percibí la respuesta del muchacho como si la posibilidad de que él se fuera a la casa de la novia no tuviera sentido, sino al contrario, pues expresó un dejo de molestia.

En esta misma lógica patrilocal, la propiedad de la tierra es transmitida por línea paterna, como relató Doña Esther, cuyo padre que tuvo tres hijos y tres hijas, heredó a los hijos varones y a ninguna de las hijas, como es la costumbre. El caso de Doña Irene, por su parte, es peculiar, pues al decidir no casarse y quedarse al cuidado del padre, hereda la casa paterna y tierra, y con ello, derechos y obligaciones como ejidataria –aun teniendo hermanos varones.

En la comunidad coexiste la endogamia y la exogamia, pues algunos hombres contraen matrimonio con mujeres de otros barrios hermanados por sus fiestas patronales, otros estados y hasta otros países – en varios casos como resultado de los lazos con ONG’s que trabajan en desarrollo rural y que llevan estudiantes para conocer y vivir en el pueblo-, pero en algunas ocasiones, se casan entre primos –regularmente primos en segundo grado.

No tenía claro por qué había tantas familias que se apellidaban igual, y cómo es que en algún grado, eran familiares. A decir de Doña Irene: - *Así es aquí ¡eh!, somos muchos.* Ella me explicó que no se casan entre sí porque son primos, aunque a veces se encaprichan, como uno de sus familiares en Santo Domingo (Barrio de Tepoztlán), que se casó con una prima. A ella la invitaron a la boda, pero no quiso ir (pues no estaba de acuerdo):

-*¡No! ¡Habiendo tantas mujeres!, ¡qué!, ¿se va a acabar el mundo o qué? No, yo no fui, no quise pues. Aquí se sigue respetando a la familia, así es pues.*

Como mencioné arriba, la exogamia no sólo llega a ser nacional, sino internacional. En la familia de Doña Irene, por ejemplo, sus sobrinos están casados con una canadiense y dos norteamericanas, y su sobrina con un canadiense cuya ascendencia es de Islandia.

Las edades en que se forman las parejas –no siempre unidas por la iglesia y lo civil- varía. Algunos afirmaron en entrevista que ahora "se casan más grandes", otros dicen que sigue siendo muy común que se casen en la adolescencia, poco antes de los quince años. Que se “roben” a la novia –como en muchas localidades rurales en nuestro país-, sigue siendo una práctica recurrente. Sin embargo, más que robo, según escuché en varias ocasiones, se trata de una práctica de común acuerdo. Esta huida en ocasiones sucede un día después de la fiesta de quince años⁶. Regularmente, hay un proceso de reconciliación entre ambas familias, en el que días después los padres del novio van a casa de los padres de la novia a reparar el daño, hablan y llegan a un acuerdo -que muchas veces termina en un boda, otras sólo en el consentimiento de la unión, o en ocasiones, el regreso de la joven a casa de sus padres. Otras jóvenes en cambio llegan a casarse después de los 20, e incluso, como dos de mis entrevistadas, a los treinta y tantos siguen siendo solteras. La boda es un gran acontecimiento en la comunidad, la fiesta dura varios días. Aunque -por lo que escuché- también son bien aceptadas las uniones sin boda.

La mujer "*extraña*" –como lo menciona Fagetti (2002)- llega a un nuevo grupo familiar, y la relación suegra-nuera se convierte en un lazo muy importante en la configuración de la vida familiar de las mujeres casadas. Escuché diversas experiencias en este sentido, hay mujeres "*que tienen suerte*" –a decir de ellas mismas-, y construyen un

⁶ Hablaré brevemente un poco más adelante de esta celebración como ritual de paso para algunas jovencitas.

vínculo positivo con la suegra-, otras en cambio, me narraron experiencias conflictivas y dolorosas. Tal es el caso de Doña Esther, quien dice haber recibido sólo malos tratos de la madre de su esposo. Como cuando ella le preguntaba si cocía de determinada manera los frijoles, su suegra le respondía:

-Eso debías de haber pensado cuando te fuiste con el hombre (refiriéndose a su propio hijo).

Así, las suegras organizan y controlan el trabajo de las nueras, al menos cuando viven en la casa de la familia extensa. El trabajo de las mujeres se vincula a la preparación de los alimentos y el trabajo de cuidado de los miembros de la familia. El centro de su alimentación proviene de la milpa familiar, de modo que los días comienzan muy temprano para llevar el nixtamal al molino (que se prepara el día anterior), se prepara la masa y se elaboran las tortillas con ayuda de tortilleros metálicos, se cuecen frijoles y se preparan guisados. Sus labores son diversas y del amanecer al anochecer, el cuidado de los hijos pequeños y/o nietos, los quehaceres de limpieza, atender a su esposo e hijos. De acuerdo con Córdova (2002), las relaciones suegra-nuera derivadas de la regla de patrilocalidad del modelo de familia mesoamericano, es problemática y se caracterizan por una tensión y negociación de poder constante. Por lo que pude observar, en Amatlán también se reproducen las características de dicha relación suegra-nuera, descritas por Córdova.

En las familias de Amatlán, todos colaboran en algún proceso de los trabajos del campo. Aunque la siembra y cosecha es un trabajo más de hombres, las mujeres realizan el almacenamiento, desgrane, y procesamiento del maíz en alimento. Una actividad común entre varias mujeres, es el corte y venta de ciruelas (las comercializan principalmente en el

mercado municipal de Cuernavaca). Esta entrada económica es significativa para la economía familiar.

Cada vez es más común que algunas jóvenes vayan a trabajar a Tepoztlán, la ciudad más cercana, en una tienda u hotel. También es frecuente que las mujeres estudien enfermería o puericultura y laboren en la cabecera municipal o en Cuernavaca.

Como menciono en la reflexión metodológica (I.3), al principio fue difícil observar a las mujeres en los espacios públicos –calles y plaza pública-, pues no parecían reunirse en ningún lugar. Las veía temprano de una a una en los molinos, o me las topaba eventualmente en las tiendas y de vez en cuando en el camino. Fue en el centro de salud comunitario, en los talleres de Oportunidades, que por primera vez vi un grupo de mujeres reunidas. Otros momentos de convivencia observados fueron las fiestas y velorios. La participación de las mujeres en las fiestas es en cierto sentido una continuación de sus labores vinculadas a los alimentos y servicios a la familia, -preparando el mole, atendiendo a los invitados, organizando y limpiando-, pero aparecen otras posibilidades: los bailes.

Hay generalmente dos grandes bailes en la comunidad, el día de la fiesta de la Santa Patrona y el de las fiestas posteriores al 12 de diciembre, para cerrar el año. Ambos eventos se realizan en la plaza pública, y llegan personas de los distintos pueblos con los que la comunidad tiene amistad. Contratan sonido y/o grupos de música “banda”, mujeres y hombres de todas las edades bailan hasta después de medianoche.

Entre las fiestas –patronal, bautizo, primera comunión, quince años y boda, principalmente - la de quince años es la única que gira en torno a una mujer, por ello quisiera esbozar algunos elementos que me parecen significativos.

Como en muchas comunidades rurales de nuestro país, esta fiesta es un ritual de paso, de niña a mujer. La fiesta con el *vals* y chambelanes, el baile moderno, y la contratación de un sonido, es una modalidad relativamente reciente en la comunidad de Amatlán. Doña Hilaria afirma haber tenido la primera fiesta de este tipo hace casi treinta años. Antes de esto, me cuenta Doña Irene, los cumpleaños se celebraban con un pan que lo elaboraba una señora del poblado, y eso de los quince no existía, sólo se oía que en otros lugares se celebraban. Pero desde aquella vez que se hizo la primer fiesta de quince, varias familias procuran celebrarles a las jovencitas con una gran fiesta. El vestido tradicional, encorsetado y con crinolina “estilo princesa”, los bucles y el maquillaje, son parte de la construcción de una nueva etapa en su feminidad. La misa tiene la intención, según Nahui, de dar gracias a Dios por permitir que la chica llegue a esa edad. La fiesta es una especie de show, con varios elementos que ritualizan el pasaje de ir del universo infantil al de una mujer; la presentación de la quinceañera, la entrega de las zapatillas, el último juguete, el primer ramo, el acompañamiento de los chambelanes, el primer brindis... A decir de Nahui –jovencita de 15 años- es común que sea el momento que las chicas se van con su novio, pero no ocurre siempre.

El baile de una fiesta de quince años a la que fui invitada, me mostró cómo las mujeres que en pocas ocasiones vi en espacios públicos, convivían alegremente y bailaban al ritmo de las cumbias, la quebradita y –en el caso de las adolescentes- de la música electrónica. Al ritmo al que se pegaban más los cuerpos, era el de las piezas nortañas. El baile que juntó a todas las generaciones, fueron los chinelos, desde niñitas hasta bisabuelas, movían sus cuerpos entre el tumulto que se paró a bailar. Era un gran escándalo, risas,

cuerpos y movimiento. Horas después, Amatlán con sus mujeres, volvió al silencio de sus callejuelas.

IV. EN VOZ DE LAS MUJERES: SIGNIFICADOS DEL PLACER ERÓTICO

Como indiqué anteriormente, trataré de explicitar de forma esquemática, los pasos trazados para el procedimiento de codificación, análisis e interpretación del material, se grabaron y transcribieron las entrevistas, mismas que, leí varias veces anotando al calce los temas que emergían (al tiempo de subrayar los enunciados que tematizaba). Estos temas, estaban relacionados tanto con lo que las mujeres expresaban como con los conceptos del marco teórico. Por ejemplo, cuando ellas mencionaban a “*mujeres de fuerte naturaleza*”, como aquéllas que sienten deseos eróticos, yo lo leía como una expresión de ciertos saberes locales (Fagetti, 2006, Córdova, 2003 b) o subyugados.

Tras varias lecturas de los temas, se transformaron en categorías; se enumeraron con sus respectivos enunciados y se trasladaron a una matriz comparativa, en donde coloqué una columna por entrevistada, con sus códigos enumerados y sus enunciados. De este modo, se realizó una lectura horizontal y en un movimiento doble, se establecieron similitudes, variaciones, continuidades y deslizamientos entre las generaciones y se sintetizaron los códigos en tres núcleos de significado: “*silencio/enunciación*”, “*placer/peligro*” y “*vínculo amoroso*”.

Así, recodificada mi matriz, me dediqué a escribir un texto por código, retomando los enunciados textuales de las entrevistadas, los comentarios al calce -en donde analizo los discursos sociales, la polifonía⁷ - y las posturas que cada generación tomaba sobre estos.

IV. 1 Silencio y enunciación

El sentido de la categoría silencio/enunciación, se produjo en la búsqueda de lo que las mujeres dijeron sobre placer en los textos de entrevista, ¿qué dicen sobre placer?, ¿lo enuncian?, ¿de quién lo escucharon y cómo? Al acercarme a dichos textos, me di cuenta que “*el decir*”, “*el hablar*” de placer, era una marca frente a “*no hablar de ello*”, sea porque no estaba permitido o simplemente porque era algo de lo que no se hablaba; así que clasifiqué estos dos actos como silencio y enunciación. Retomé el término enunciación, conceptualizado por Bajtin en tanto que es un cruce entre la lengua y el individuo. Aplicado a la presente investigación, se considera como acto de habla (por parte tanto de las entrevistadas como por las voces citadas por ellas) sobre el placer (y sus discursos sociales y locales). De tal forma que la utilidad de este binomio, silencio/enunciación consiste en entender quiénes, es decir, qué voces sociales, lo prohibían, posibilitaban o permitían y bajo qué circunstancias y en qué situaciones. Así, el silencio o la enunciación emergen en todas las narraciones como huellas que las recorren y organizan una polifonía. Es posible apreciar un común denominador en las narraciones en este sentido, pues silencio y enunciación sobre el placer, marcan dos momentos históricos distintos, y cada mujer dialoga con ellos de múltiples formas. Al parecer, el silencio sobre el placer (vinculado con el cuerpo y su

⁷ De acuerdo con Moro (2009), polifonía, era usada por Bajtin para significar la naturaleza pluriforme de toda lengua, “en cuya aparente unidad abstracta subsiste una intersección e interacción de voces, las cuales son el reflejo de diferentes estructuras sociales e ideológicas que se manifiestan inequívocamente en el discurso (el habla).” (52,53)

marca de género) está asociado con generaciones pasadas, con los/las abuelos/as -como algunas de ellas les suelen llamar-, como si el silencio tuviera que ver con la costumbre, con un pasado inmediato anterior a la modernidad, o como dicen Esther, Fuego y Paty, “*con la ignorancia*”, frente a generaciones “*instruidas*” que tienen acceso a educación formal en la escuela. La enunciación del placer parece vincularse con la presencia creciente de los discursos sociales sobre sexualidad, es decir, con la incipiente configuración del dispositivo de sexualidad configurado por las voces de las instituciones.

Quiero abrir este núcleo de significados, señalando la coexistencia del silencio y la enunciación sobre el placer en la narración de una de las adolescentes, al tratar de explicar su nerviosismo: *nunca había hablado de esto con otra persona*.

La forma en que se articulan el silencio y la enunciación en cada generación conserva ciertas continuidades y transformaciones. Aquí quiero señalar algunas de las configuraciones que interpreto.

Voces y silencios en la familia

Como todo acto de habla, este binomio se da dentro de los vínculos sociales. La familia, en esta comunidad, como lo mencioné en el capítulo III.2, tiene rasgos del modelo mesoamericano de familia, de tal forma que las narraciones del silencio/enunciación están ligadas a este tipo de organización familiar, patrilocal, en donde la infancia y adolescencia transcurren generalmente en casa de los abuelos paternos, con la familia extensa y debido a su condición de mujeres, en el ámbito doméstico. Lo que trato de bosquejar aquí es la importancia de los vínculos familiares en que se produce y entrelaza el silencio/enunciación, que corresponde a la organización específica de la comunidad.

En las tres generaciones, el silencio se articula primordialmente con la familia y con mayor énfasis con el vínculo de la función materna (y menciono función pues en el caso de Paty, la encargada de criarla fue su abuela y su tía que viven en la misma casa). A la madre, le atribuyen de alguna manera la responsabilidad de no haberles dicho nada sobre el cuerpo, sus transformaciones y sus sensaciones placenteras -en el caso de Esther, Alina y Paty- o bien, de sólo privilegiar cierta información biológica sobre lo afectivo y placentero— cuestión ligada principalmente con la generación más joven y como analizaremos más adelante con el discurso médico. En concordancia con el hallazgo de Rivas (1998) en donde las narraciones de la generación de las abuelas en torno a la sexualidad están regidas por "los preceptos del silencio-secreto y se procura desviar y evitar a toda costa cualquier enunciación que remita a la sexualidad como tal" (138), en el presente estudio, el silencio sobre placer erótico puebla el habla de las mujeres entrevistadas de mayor edad.

Con Esther, octogenaria, el silencio sobre el placer se produjo también en la situación de entrevista, aunque negociamos una y otra vez los puentes de entendimiento y fue un tanto complicado que hablara ante la interrogación sobre las sensaciones placenteras de su cuerpo y el de otras mujeres. Esther atribuye el desconocimiento sobre el cuerpo, sus transformaciones y sus placeres, en parte, al hecho de no haber crecido con su madre, y por tanto, al no haber escuchado nunca en su niñez y juventud sobre esos asuntos. Alina, también adulta mayor, a pesar de haber crecido con ambos padres, afirma que hubo un silencio total al respecto.

Producto de dicho silencio en las infancias y juventudes de ambas, Alina y Esther llegaron al matrimonio con un total desconocimiento sobre las relaciones sexuales. En esta generación, leo el silencio como un espacio de significación vacío, no había palabras que

significaran, ni su cuerpo sexuado, ni la relación sexual, ni lo que se sentía. Alina responde a mi interrogación sobre si le habían contado algo sobre las relaciones antes de tenerlas: *Pues no. Pues no, ¿no le digo?, nadie. Así, que nos contara, no.* Aún más contundente, el vacío semántico es enunciado por Esther en este fragmento de entrevista:

Investigadora: *Y si llegó al matrimonio sin que su mamá le explicara las cuestiones pues, del cuerpo y de que se iba a casar y todo eso... ¿cómo fue su primer encuentro amoroso?*

Esther: *Yo no, yo ni sabía que cosa era el matrimo (carcajada) nio, era el matrimonio, pensé que me iba a dormir como niños con mi esposo (juntando las manos hacia enfrente).*

Investigadora: *¿Eso pensaba?*

Esther: *Ajá (asintiendo)*

Investigadora: *...porque nadie le había dicho nada antes.*

Esther: *¡No pus no!*

Mi pregunta es formulada ante la negativa de la entrevistada de tener referente alguno en su familia sobre “*las cuestiones del cuerpo*”, y le pido narre su “*primer encuentro amoroso*”, con la intención de producir un espacio para que hablara de cómo lo vivió, a lo que ella me responde que desconocía inclusive qué era el matrimonio –aludiendo al acto sexual-, pues ella imaginaba que dormirían “*como niños*” y con el ademán ilustra el estar uno al lado del otro, evidenciando el vacío de información sobre el sexo y sin enunciar nada sobre una experiencia placentera. Además del contexto de la entrevista, se desprende que quién tenía un conocimiento de algún tipo, era el marido. Puede ser que este silencio en la familia sobre las cuestiones del cuerpo –tanto sobre el acto sexual como sobre sus sensaciones- al que aluden ambas mujeres, pertenezcan a un discurso de la tradición que produce algo, es decir, tiene una intención. Ponce (2001) argumenta que las madres y

abuelas nos transmiten a través del “*silencio*” (asociado con el miedo), tradiciones que educan para ser mujer virgen, bien portada, sumisa y madre sacrificada. Por su parte, Amuchástegui (2001) relaciona el silencio por parte de las mujeres rurales que no hablaban de su propio deseo sexual ni de sensaciones placenteras o de excitación “con los atributos de pureza y discreción que está muy en armonía con la imagen católica de la madre” (337). Así, puede ser que la intencionalidad del silencio, o su efecto, corresponda a un tipo de sujeto social mujer–constituido en el género (De Lauretis, 1996)- que iremos escudriñando a través de los diversos discursos del que está constituido.

Otro vínculo familiar en que este vacío del habla sobre cuestiones del cuerpo se prolonga, es en la relación con la suegra, como una especie de extensión de la figura de la madre. Este vínculo con la suegra, tiene resonancia con el trabajo de D’Aubeterre (2002), como parte importante en la organización y la dinámica de los grupos domésticos de las comunidades de origen nahua. Para Esther, -única entrevistada con este vínculo, pues el marido de Alina era huérfano- una función de la suegra pudo haber sido el instruirla o “*platicarle*”, sin embargo, no sucedió así, como ella señala: *Pues yo ni sabía. Yo ni crecí con mi mamá y mi suegra, ya mero me iba a estar diciendo.*

En esta línea de pensamiento sobre la transmisión familiar del silencio sobre el cuerpo y sus sensaciones, Alina cuenta cómo reprodujo el silencio transmitido por la madre, con sus hijas:

Alina: *Así bien, bien, como que casi no me platicaba, así mi mamá. No. No nos platicaba.*

Investigadora: *De eso no.*

Alina: *No.*

Investigadora: *¿Y en la adolescencia, así más grandecita, cuando fue creciendo?*

Alina: *Pues tampoco, tampoco. Cuando empecé a... eso de la... cuando me baja lo de la...mens⁸ [sic]. Nunca me platicó mi mamá, yo solita así. Ve que cuando fue la primera vez, como que se espanta uno, porque no nos dice. Ajá y así. Pero nunca así nos dice mi mamá, nunca nos platicó.*

Investigadora: *¿Y usted qué le explicó o que le dijo? eso de la menstruación.*

Alina: *No, yo tampoco le expliqué, ajá, no le expliqué.*

Investigadora: *¿Y por qué cree que no se hablaba de eso?*

Alina: *Pues como dicen en, luego tenemos en las pláticas, pues no sé si por la ignorancia, no sé qué. No nos platicaba. Si porque luego así nos pregunta, de lo que decimos, no, nos contaba nada.*

Investigadora: *Ajá. ¿Y luego usted con sus hijas cómo fue?*

Alina: *¿Mis hijas? Mmm...Tampoco les conté yo (risa). Tampoco. Ya me decían mis hijas así. Una cuando empezó, me decía: ¡ay mamá! me agarraba como cólicos, ya después yo le platicué al doctor. Cuando les empieza la regla, hay unas que les pasa así. Casi no, que les contara, tampoco. Sí, porque ni ellos me decían, ni yo tampoco les decía.*

En sus primeras respuestas, Alina afirma que su madre no le platicaba ni en la niñez ni en la adolescencia sobre las cuestiones del cuerpo y sus sensaciones. Sin embargo, ella asocia con mi precisión de “*cuando fue creciendo*”, la menstruación como un suceso relativo a mi pregunta inicial del cuerpo; es interesante que al mencionar la palabra menstruación, por alguna razón la dice incompleta y casi de forma ininteligible. Alina reitera que “*nunca*” le platicó su mamá, sino que ella “*solita*”, lo significó con “*espanto*”,

⁸ Como lo abordé en la metodología, decidí conservar la textualidad de las entrevistas, Alina en varios casos corta las palabras, construye erróneamente las oraciones y cambia los tiempos.

debido a la ausencia de explicaciones. En este silencio sobre lo que le pasaba a su cuerpo, Alina entendió que estaba implícito que era algo de lo que no se debía hablar, puesto que tampoco le preguntó a su madre sobre el asunto. Leo en estas líneas, un discurso del silencio sobre el cuerpo, que pareciese venir de generaciones atrás. Cabe señalar que es claro que la menstruación no está ligada al placer, pero que en lo dicho por la entrevistada apareció al inquirirle sobre lo que le decían sobre el cuerpo y como parte del silencio construido a su alrededor. Cuando le pregunto sobre la razón de que no se hablara de lo que le pasa al cuerpo, cita la voz del discurso médico –que escuchó en las pláticas del centro de salud- que le dice que es por “*la ignorancia*”. Es hasta este punto en que aparece en lo dicho por Alina, otra voz que contrasta con el silencio familiar, y que lo coloca en una jerarquía inferior al discurso de la medicina. Líneas adelante, irrumpe el silencio transmitido a sus hijas, al aparecer como agente local -el doctor con su conocimiento enunciado sobre el cuerpo y la regla-. Así se produjo un momento de habla sobre el cuerpo entre madre-hija, aunque no asociado al placer.

A pesar de que en la generación de Paty y Fuego, hay una cierta continuidad en la relación madre-hija sobre las cuestiones silenciadas del cuerpo (específicamente sobre sus sensaciones placenteras), hay un deslizamiento del silencio a la enunciación, pues como veremos en las siguientes líneas, sí hablan de los cambios corporales en la adolescencia – como la menstruación- y sobre la importancia del “*cuidado*” de no ser tocada por los hombres.

Como mencionaba anteriormente, en todas las mujeres entrevistadas, el vínculo con la función materna es central en la producción del silencio y la enunciación. En el caso de Fuego, aún tiene un énfasis importante y cuenta que su mamá sólo le mencionó algunas

cosas sobre su cuerpo adolescente, en específico sobre la menstruación (evento que es mencionado espontáneamente por casi todas las entrevistadas, a excepción de Esther, la mayor de todas), y afirma que en general temas vinculados a la sexualidad (como ella le llama) y al placer, no se mencionaban en su familia: *No, no hablaban de sexo, en la casa, o sea era algo como que prohibido y todo eso.* Paty comparte esta percepción de prohibición del habla sobre el sexo: *Casi no hablábamos de eso, porque era un tema muy cohibido, muy este... prohibido. Prohibido hablar de... sexo. Prohibido.*

Coexistiendo con el silencio familiar y en contraste con la generación anterior, el habla sobre la “sexualidad” y el placer sí se produce desde otros espacios sociales. Fuego, despliega en el siguiente fragmento una cierta polifonía alrededor de la enunciación sobre el placer:

Investigadora: *¿Y tú tienes alguna memoria, algún recuerdo de alguna sensación placentera de cuando eras niña?*

Fuego: *Pues no... yo francamente no me acuerdo, bueno, desde los catorce años más o menos, pero, no, no tengo, una noción una... (Silencio)*

Investigadora: *¿en la adolescencia?*

Fuego: *En la adolescencia... tuve... o sea lo que pasa es que con mis ma, mis papás, era como que muy cómo te decía, no, no hablaban de sexo en la casa, o sea era algo como que prohibido y todo eso, o sea sí me explicó como menstruar y todo, cómo iba a empezar a menstruar y qué me iba a pasar, que iba a sangrar y todo, pero hasta ahí nomás. Pero si como que yo era como que más, más tímida en eso. Hasta no después empecé a tener, bueno, cuando tenía como dieciséis más o menos, estuve en un taller de salud sexual, más o menos fui a aprender cosas. Porque yo no sabía nada, o sea, pus no, decían bueno es que*

tienen derecho a explorar, cómo poner un condón, yo no sabía, bueno pus nos enseñaron en ese momento, y para sentir placer, francamente no.

Fuego no narra alguna sensación de placer en su infancia, titubea al pensar en su adolescencia, *“bueno, desde los catorce años más o menos”* pero cierra negando que haya tenido una *“noción”* y hace un silencio para retomar que en su casa, no se hablaba de sexo, pues era *“como que prohibido”*, aunque a diferencia de la anterior generación su madre, sí le explicó los asuntos de la menstruación pero *“hasta ahí no más”*-probablemente aludiendo a que no hablaron más allá de lo biológico, ni del placer, como yo le preguntaba. Donde al parecer sí hablaban de ese tema fue en un taller de salud sexual al que fue a *“aprender cosas”*. Aquí es importante señalar el uso que hace del *“aprender”*, puesto que los discursos sociales sobre el placer eran conocimiento científico y lo pone en contraste con su última frase: *“bueno, pues nos enseñaron en ese momento, y para sentir placer, francamente no”*. Esto puede sugerirnos que este discurso médico (sobre salud reproductiva) a pesar de que puede incluir un conocimiento sobre lo placentero -como ella lo enuncia al citar a la tallerista, *“es que tienen derecho a explorar”*- no era algo vivido, sino aprendido a través de la racionalidad.

Es interesante cómo en las adultas jóvenes -Paty y Lety-, la transformación de sus abuelas a ellas, la enfocan desde el acto mismo de enunciar lo relativo al cuerpo, específicamente de llamar los genitales por su nombre. Ambas narran, con cierta extensión, experiencias con sus sobrinos, en las que ellos ya aprendieron a decir pene y vagina, en sustitución de las diversas formas en que sus abuelos y padres aludían a los genitales: *“tu pajarito, tu florecita”*. Este cambio es considerado radical, pues a ellas les tocó vivir el susto de sus familias, en voz de Paty: *de hecho, mencionar vagina era como que una*

palabra muy espantada, ¡pene! como que ¡ghhh!, ¡Jesús, María y José!, ¿que están diciendo? ¡No se deben mencionar así!, porque son palabras muy fuertes... a mis sobrinos, que llamar las partes genitales por su nombre [sic]. En estas frases, Paty nos cuenta en un tono sarcástico, el sobresalto que producía en un pasado cercano –el de sus padres y abuelos- el nombre de los genitales, al citar la expresión que provocaban –cabe mencionar, que esa voz evoca personajes del discurso religioso judeo-cristiano-, y a la vez que cuestiona la validez de lo dicho, marca una prohibición “*No se debe mencionar así*”. Cita dicha voz familiar para contraponerla a la situación actual de una nueva generación de sus sobrinos que ya los “*llaman por su nombre*” sin ser interpelados por el discurso religioso y moral de las generaciones pasadas.

Paty marca la aparición de dicha enunciación a través del discurso aprendido en la escuela secundaria que no sólo le enseñó que los genitales tenían nombre, sino que era lícito pronunciarlos. La práctica de la enunciación de lo relativo al cuerpo y sus placeres, está señalada por Paty y Fuego como una transformación entre generaciones, ligada a la “*verdad*”, a “*decir las cosas por su nombre*”, a “*decirlo francamente*”, y referida como un “*despertar de consciencia para las futuras generaciones*”. En contraposición al supuesto engaño, al encubrimiento de sus abuelas/os. Dicha enunciación está ligada a la educación formal y al discurso médico promovido por el centro de salud. La valoración de esta generación sobre la enunciación de cuerpo y sus atributos –entre ellos el placer- con estatuto de “*verdad*”, puede estar relacionada con la puesta en discurso del sexo, de una *scientia sexualis* que establece una inextricable relación entre poder y verdad (Foucault, 1976).

El peso del silencio familiar como vacío (Esther y Alina) o como ocultamiento (Paty y Fuego), no está tan marcadamente presente en las narraciones de las adolescentes (Olin y Nahui). A pesar de que no desaparece, desvanecen sus rígidos límites pues sus madres – y en el caso de Nahui- también su padre, crean un espacio de habla con ellas. Las relaciones sexuales aparecen en dicho diálogo como algo “*natural*”, aunque se prefiere que no las tengan, pues les traerán consecuencias de desventaja social. Los discursos sociales que enuncia la familia alrededor del cuerpo, son ecos de voces de discursos médicos, en donde “*la sexualidad*”, -como la nombran las adolescentes- aparece en sus aspectos biológicos, explicaciones que rondan sobre el tema de los cambios corporales en la adolescencia, el sexo como algo “*normal*”, en palabras de Olin: *Eh...Me decía mi mamá que era algo, no era algo... este... bueno, no era algo prohibido o algo mal (...)*. Este espacio de habla sobre la sexualidad en la familia, sigue dejando fuera las cuestiones del placer, aunque veremos más adelante, sí atisba a posibilitarlo. Nahui alcanza a ver que las personas grandes: *no cuentan esas cosas como del placer*. Un ámbito de habla que se extiende de las adultas jóvenes a las adolescentes, son las voces de la escuela, cada vez con mayor espacio de acción y que en el caso de las adolescentes, la familia abreva de ellas para instruir a sus hijas. Nahui plantea cómo su padre le explica sobre “*sexo*” puesto que asume que el hecho de que en la escuela ya se lo hayan explicado, posibilita el espacio para fomentar la prevención: *Pues, ah bueno, me fueron explicando, todo, bueno a mí de hecho ya me lo habían explicado en ciencias todo lo de la sexualidad y todo eso, y mi papá pues, como sabía que ya me hablaban y así, él me explicaba sobre eso. Sobre, bueno, no sé, pero él me decía, así sobre la sexualidad, que siempre antes de tener una relación debes de, de protegerte. Ajá, y yo decía así como, ¿por qué dice eso? (risa), si todavía no tengo una*

edad apropiada. Pero él decía que ya debería yo de enterarme de, de las cosas, que vienen y para tomar precaución y no, cometer algo que después, me quiera arrepentir o así. Como desarrollaré con mayor amplitud en el siguiente apartado sobre “placer y peligro”, los discursos que despliegan los padres de las adolescentes alrededor del cuerpo, tienen un cariz de “*protección*” contra lo que ellos consideran riesgoso; este es el caso del padre de Nahui, que en este fragmento vemos cómo enuncia la protección como un “deber”. La lectura de estas líneas, puede sugerirnos que no había una comunicación entre padre e hija, fluida y previa sobre este tema, puesto que Nahui expresa sorpresa: “*¿Por qué me dice eso?*” cuestionamiento que es seguido por una risa, toda vez que considera ella misma “*no tener la edad apropiada*” (idea que probablemente dedujo de su entorno familiar, pues en la escuela ya le habían explicado “*todo lo de la sexualidad*”). Una cuestión que llama la atención es que el padre utilice argumentos de las campañas de planificación familiar, al señalar el “*deber*” de usar un método anticonceptivo, aunque veladamente pues ni siquiera lo explicita, sólo se infiere de “*tomar precaución*”. Es muy significativo que en este caso, se configure la posibilidad de disociar la sexualidad de la reproducción, aunque sea para evitar un embarazo –evidentemente no enunciado como recurso para tener sexo por placer-.

Voces y silencios en la comunidad

Otro nivel de producción social del silencio y la enunciación sobre el placer, se da en las relaciones comunitarias, las voces que van apareciendo, dialogan de diversas formas en cada mujer entrevistada. ¿Qué es lo que se enuncia sobre el placer de las mujeres en el espacio comunitario?, ¿cuáles son los espacios validados para hablar de ello, y si los hay, cuáles son los discursos alrededor de este tema?

En esta dimensión sobre el silencio/enunciación del placer erótico de las mujeres, construida en las relaciones comunitarias -que van de lo familiar a lo colectivo-, Paty y Fuego, coinciden en que hay un mayor acento en el silencio. Si la casa es un lugar de ocultamiento (principalmente para las adultas), para estas mujeres, este espacio está habitado por el vacío del habla del placer de las mujeres.

Investigadora: *¿Cómo qué idea se tiene -de lo que tú has escuchado-, sobre el placer de las mujeres en la comunidad, qué se escucha?*

Paty: *Pues así como tal no, no, no, como que... pues eso está muy escondido, muy eh, pues como que no es muy importante, como que son otras cosas que salen a flote, por ejemplo: ¡pobre, tiene mucho que hacer!, se la pasa lavando, se la pasa aquí se la pasa allá, pero nunca se habla de sexo. Nunca se habla de, de placer o de que, pues sí, no nunca, como que eso está muy, muy escondido.*

Paty señala cómo en el espacio comunitario no aparece el tema del placer de las mujeres, sino que se “esconde” y reconoce que dicho espacio está marcadamente generizado puesto que este placer no tiene un lugar importante frente a las múltiples tareas asignadas a las mujeres.

Fuego coincide en que hay un silencio comunitario sobre el placer de las mujeres, aduce una razón y traza una tenue posibilidad de que se hable entre mujeres.

Fuego: *Pues no. No. No. Aquí en el pueblo es como que muy, como que muy, ¿Cómo se llama? conservador, así como que no, de esas cosas como de sexo y todo, no se habla, o sea, es algo que no, no se comenta de eso. O sea no, y entre mujeres, a lo mejor, si se llevan bien, a lo mejor lo dicen pero, es difícil, eh, entrar en el tema de la sexualidad o del*

placer, porque a lo mejor no, algunas mujeres pues no, no sabemos ni qué es placer, también.

En este fragmento, Fuego asocia el silencio comunitario con la preeminencia de una comunidad “*conservadora*” -que podríamos contrastar con una liberal, es decir, moderna- y por otra parte, con un desconocimiento del placer mismo. Llama la atención que ella se cuente así misma entre las mujeres que no saben “*ni qué es placer*”, este señalamiento cobra sentido en la diferencia entre los conocimientos que Fuego aprendió sobre placer/sexualidad/salud y lo que ella llama –en algunas ocasiones-, “saber” sobre placer; es posible que dicha distinción se debe a la diferencia entre conocer, como conocimiento racional o teórico, y el saber, como experiencia.

Como pudimos apreciar, frente al silencio que pervive en el ámbito comunitario, Fuego vislumbra la posibilidad de que se hable del placer “*entre mujeres, a lo mejor*”. Esta posibilidad, se configura en Alina, al comentar que algunas veces ha escuchado que se habla entre mujeres en los lavaderos comunitarios, sobre “*las mujeres que les gusta mucho el sexo*”: *No pus, hay luego unas señoras se ponen a... pues luego se enojan porque hacen eso y todo. Pues dicen unas: pus hágalas entender (risa). Eso es lo que dicen en los, los lavaderos. Bueno yo no más le digo lo que estoy escuchando. Hasta con sus propios suegros luego andan así. Sus cuñados, pues aquí hay familias así que andan con sus suegros y con sus cuñados* Aquí, Alina identifica un espacio generizado como son los lavaderos comunitarios –de los pocos espacios en Amatlán en que coinciden y se reúnen sólo mujeres-, como un lugar en donde se escucha sobre mujeres que transgreden la norma de la fidelidad matrimonial, y que ella piensa, lo hacen por placer –entre otras motivaciones, como veremos en el siguiente apartado sobre placer/peligro -. Como se

puede identificar, la tesitura de lo que se dice de estas mujeres, es en tono de “*chisme*”, toda vez que ella misma me aclara y se excusa al revelar lo que se platica, que: “*Bueno yo no más le digo lo que estoy escuchando*”. Rodriguez y Keijzer (2002), señalan el chisme en la comunidad como un modo de control sobre el comportamiento sexual, como un instrumento de monitoreo y vigilancia de cumplimiento de normas. Así, en esta dimensión comunitaria, coexisten el silencio y el chisme como un espacio de habla sobre algunas mujeres que transgreden las normas. El contenido de los chismes varía de las adultas a las adolescentes, pero en ambos casos como lo señalan Rodriguez y Keijzer (2002) su intención –y quizá su efecto- es regular los comportamientos de las mujeres en torno a la búsqueda de placer. Para las dos generaciones mayores, los chismes giran en torno a las infidelidades; mientras que en las adolescentes, sobre el cuidado de la virginidad. La cuestión de que algunas mujeres a decir de Alina –y de lo que escucha en los lavaderos- “*anden*” con sus suegros y cuñados, nos remite a la cuestión del parentesco, que en las sociedades tradicionales tiene un lugar preponderante (Córdova, 2012) y de las relaciones de poder en la que están posicionadas las mujeres frente a los hombres. Coincido con lo estudiado por Viqueira (1987), sobre los tzetales y tzotziles en la época colonial, sobre que, algunos aspectos de la vida social de esta comunidad también favorecen este tipo de incesto: “el aislamiento de los parajes, (...) la indiscutible autoridad del patriarca sobre su familia, el matrimonio precoz y la residencia postmatrimonial virilocal.” (18) Y que a la vez produce una contradicción interna en las comunidades, ya que amenaza la sobrevivencia del linaje patrimonial. De acuerdo con este autor, los antropólogos no han estudiado ni teorizado el incesto entre parientes por afinidad⁹, por lo que pienso que podría

⁹ Viqueira (2012) desarrolla algunas reflexiones en torno a la prohibición del incesto entre parientes por

ser interesante indagar en este sentido y quizá pueda ser motivo para una investigación.

Este nivel comunitario de producción de significados en torno al placer de las mujeres, en donde se imbrica el silencio asociado por Fuego a su comunidad como “*conservadora*”, y el chisme como instrumento para mantener cierto orden sexual, está articulado con los procesos históricos de modernización que está viviendo Amatlán en particular y nuestro país en general. Entendemos dicha modernización, como “la operacionalización del proyecto de la modernidad donde ciertas características empíricas permitirían que una sociedad abandone los rasgos tradicionales para constituirse como sociedad moderna” (Marín, 2010,350). Este proceso sociocultural, se produce de distintas formas en cada contexto, en el caso de Amatlán, siendo un proceso complejo, puedo leer en las narraciones de las entrevistas algunas voces portadoras del proyecto de modernidad, que se vinculan específicamente sobre el habla acerca del placer erótico: el discurso biomédico sobre sexualidad pronunciado desde disciplinas como la biología, la medicina, la psicología y la sexología. Dichas voces son habladas por instituciones sociales que surgen en el proceso de modernización: la escuela, el centro de salud y las nuevas tecnologías como el internet, y las encontré en las narraciones de las entrevistadas. Procesos que corresponden al rasgo que Brunner (1987) señala como propio de la modernidad: la reorganización de la cultura, al descentrar las fuentes tradicionales de producción de la comunidad hacia aparatos de producción cultural masivos. Cabe recapitular, que en las voces de la comunidad están imbricados los procesos de modernización con las características de

afinidad (cuñados y suegro/nuera) entre tzeltales y tzotziles. Teniendo como fuente principal expedientes de juicios contra indígenas acusados de relaciones incestuosas, según los cuales, el incesto entre suegro y nuera era muy común entre los “indios del obispado”

hibridación que desarrolla García Canclini (1989), toda vez que -como lo hemos reiterado-, coexisten discursos sociales y locales, de manera incluso contradictoria¹⁰.

Como lo desarrollé en el apartado anterior, la institución escolar -en contraste con la familia- es un espacio válido para las dos generaciones jóvenes, para tratar los asuntos relacionados con el sexo, la sexualidad e incluso para el placer del cuerpo, además de posibilitar el acceso a las nuevas tecnologías y con ello acceder a discursos sociales de la modernidad:

Paty: Pero como que digo, la educación era más, más este, como escondida, y ahora ya es más abierta. Entonces ya las parejas son más jóvenes, ya tienen más conocimiento o al menos estudiaron aunque sea la prepa.

Investigadora: Entonces, ¿tú ves, tú piensas que está relacionado con el nivel de, escolaridad, que las mujeres tengan más posibilidad de experimentar placer?

Paty: Yo pienso que sí, yo pienso que sí, pues ya, mm, y los medios también, los medios, por ejemplo el internet que ya, pues los niños de repente les piden tareas y como que ellas van indagando más, a... a conocer. O por ejemplo los esposos que sí, igual tienen más estudios, pues ya conocen más y le transmiten esa información a su pareja. O por ejemplo, una mujer que tenga acceso a internet, ahí se va a dar cuenta, que no nada más existen esas posibilidades de placer, sino que hay más, entonces, yo te lo digo por mi cuñada. Que veo que luego está viendo, investigando, como que la curiosidad va creciendo, entonces digo, si ella lo hace. Pues yo creo que otras mujeres, pues también, también lo pueden hacer.

¹⁰ Todo este proceso múltiple, lo iremos analizando en las categorías expuestas en este capítulo, pues los núcleos de significado que en él expongo, abrevan justamente de los discursos sociales de dichas instituciones –en este sentido la polifonía.

En lo dicho por Paty, podemos observar cómo despliega al menos tres voces, la propia, la de la institución educativa y la de las nuevas tecnologías; estas últimas como productoras de discursos sociales que validan e incrementan el placer de las mujeres, desde su punto de vista. En la primera frase, contrapone una educación “*escondida*” y otra “*más abierta*”; como lo hemos estado señalando, esta alusión a un tiempo anterior en el sentido de “*conservador*”, “*ignorante*”, “*de antes*”, es una constante en casi todas las entrevistadas. Y asocia esta apertura-como ella le nombra-, con “*tener más conocimiento*” y la escolaridad formal. En la conversación con la entrevistada, recapitulo el sentido de lo que estábamos dialogando y preciso si lo que está planteando es una relación directa entre escolaridad e incremento de las posibilidades de una mujer para experimentar placer, a lo que ella responde afirmativamente. Por tanto, aquí aparece la escuela como institución que promete y posibilita acceder a una sexualidad moderna. Paty también visualiza la educación formal como lo que permite tener acceso al internet y con ello a “*información*” que multiplica las “*posibilidades de placer*” de las mujeres.

IV. 2 Placer y peligro

Si utilizara el símil de la balanza usado por Vance (1989), para hablar de los dos polos de la experiencia de las mujeres en la sexualidad – placer y peligro- yo colocaría en el fiel del instrumento, el placer erótico (núcleo de mi investigación) y pensaría cada bandeja de la balanza como un polo de emociones, por un lado, “*miedo*”, “*malestar*”, “*fracaso*”, “*amenaza*”, “*riesgo*” y por el otro, “*gusto*”, “*descubrimiento*”, “*experimentación*”, “*juego*”, “*disfrute*”, “*felicidad*”, todos estos significantes enunciados por las entrevistadas. Pero tal vez, no sería una metáfora que reflejara la coexistencia de ambas sensaciones en la experiencia, pues a pesar de que ciertamente en cada una, e incluso en cada generación, se

puede leer la inclinación de la balanza hacia cierto extremo, las emociones en las narrativas aparecen entremezcladas.

La intención de disociar dichos polos será con fines explicativos, nombrándolos como *placer/peligro* y *placer/deseo*. También quiero señalar que ambos tienen una compleja relación con el silencio y la enunciación.

Placer/Peligro

Para las mujeres entrevistadas las voces familiares se expresan como protección ante el peligro que representan los hombres en el campo de la sexualidad. “*Cuidarse*” y “*protegerse*” son los verbos que rondan en torno a los cuerpos jóvenes. Los riesgos son principalmente ubicados –con diversos matices- en el abuso sexual- (en el caso de las adolescentes)-, en el embarazo, en el riesgo de “*fracasar*” (burladas y abandonadas por el hombre que no se casa con ellas) y en la amenaza de castigo. Esther y Alina -las mujeres mayores-, trazan una rígida escisión que clasifica a las mujeres en: (las que) “*les gusta el sexo*” (Alina); “*mujeres malas*” (Esther), y aquellas que no encuentran placer en el sexo. La mujer deseante se construye como “*la otra*”, que no es ellas. Las “*mujeres malas*” se asocian con aquéllas que no cumplen el ideal femenino de la mujer casada y son fieles al esposo, a quienes nombran como “*queridas*”. Puede ser que dicha construcción esté vinculada con la alta dosis de peligro que conlleva explorar los territorios del placer y con las formas como se configura el silencio en esta generación. Esta clasificación binaria de las mujeres, encuentra resonancia con lo que tanto Fagetti como Córdova, mencionan sobre la construcción de la mujer deseante en los límites de la transgresión: en donde el placer erótico se configura en el *queridato* (Córdova, 2003) y en la “*querida*” y la “*adúltera*” - ambas personajes de las mujeres anómalas (Fagetti, 2006)- condición que para Córdova les

permite “(...) hacer uso de su erotismo para su placer.” (Córdova, 2003,167) Debido a que excede el objeto de la presente investigación, no indagué sobre testimonios de mujeres aludidas como las “*queridas*”, para sustentar la asociación “*placer-queridas*”, pero quiero subrayar que lo importante es la forma en que la generación de adultas mayores construyen la representación de las mujeres a quienes atribuyen la experiencia del deseo, las mujeres que “*buscan placer*” y cómo lo asocian con las que ellas mismas nombran “*queridas*”.

Tanto para Esther como para Alina, la representación de la figura de la mujer deseante, está ligada a los peligros y costos que acarrea la transgresión a la norma. En esta generación, el placer como peligro, adquiere una dimensión mortal, al menos como amenaza. Ambas señalan un castigo llamado estacamiento, que se practicaba –al menos eso escuchaban- en el tiempo de sus progenitoras y antes-, con las mujeres que disfrutaban del sexo y que por ende son infieles. Alina, por su parte, narra el estacamiento como el castigo que a decir de su mamá, se practicaba tiempo atrás contra las mujeres infieles: “*Pus dice mi mamá que los sacaban y los llevaban a estacar [sic]*¹¹”. Esta práctica me conmovió al escucharla –Alina la contó por primera vez en el contexto del taller y la retomó en la entrevista- no sabía si pensarla como algo que ocurría en tiempos remotos o era una ficción, pero cualquiera que fuera el caso, la mamá de Alina la ocupaba como advertencia –con intención de regulación moral-. Dichos cuestionamientos no ponían en entredicho la experiencia de Alina, puesto que ella mencionaba haberlo vivido como verdadero. A petición mía y debido a mi desconocimiento del término, Alina detalló cómo era supuestamente esta práctica:

¹¹ Este es una de las frases en que la entrevistada usa erróneamente el género gramatical.

Pues dice que, cortaban, ve que antes había harto este, ocotillo, como por allá abajo. Pus no, no sé si aquí o por donde quiera también había. Dice que, trozaban el ocotillo y quedaba como estaca. Y se llevaban, a las queridas, pus para eso (para estacarlas, es decir, para sentarlas, penetrarlas, con el palo de ocotillo). (...) Es lo que me platicaba mi mamá, lo que decía.

Esther en su juventud, también escuchaba sobre los “estacamientos” en conversaciones entre su suegra e hija. Lo comentaban como un castigo a las mujeres que: “*les gustaba mucho andar con hombres*”.

Alina saca sus propias conclusiones sobre lo que su mamá le contaba y se explica que: “*son de esas mujeres de las que, yo creo que les gusta (risa) el sexo*”. Ninguna de las dos presencié nunca un estacamiento, eran cosas que se escuchaban. Lo que me lleva a pensar que pudiera ser un mecanismo de intimidación para disuadir a las mujeres. Córdova menciona que “(...) una parte sustantiva del control sobre las prácticas eróticas se ejerce movilizándolo el temor y/o repulsión de los sujetos (...)” (2005, 292), así la sanción de ciertas transgresiones pueden ser nociones culturales de peligro, cumpliendo la función de reforzar determinados comportamientos y disuadir otros.

En correspondencia con la construcción de una mujer deseante –que en el caso de ambas adultas mayores se asocia con la infidelidad al marido-, en Alina surge un cuestionamiento espontáneo: *¿Que sienten? No sé. ¿Qué sienten? No sé. Luego le digo, ¿qué sentirán?*, refiriéndose a ¿qué sienten dichas mujeres? Ante este cuestionamiento de extrañeza, para explicarse las razones de la infidelidad, se da varias respuestas, –que Esther comparte- entre ellas que la causa puede ser el alcoholismo del marido, o que no “*las saquen a pasear*” o la falta de dinero. Pero al tratar de comprender cómo es esa mujer y por

qué lo hace, se compara con ellas y surge una noción que está vinculada a los saberes locales sobre el cuerpo: *No pus le digo, ahorita yo, en el caso mío pus, yo no soy como dice, fuerte de naturaleza*. Otro sinónimo de esta condición, es nombrada en voz de su esposo quien dice que las mujeres que buscan placer, son de "*sexo fuerte*".

Alina: *Cada quien piensa de sus pensamientos. O tienen como dice mi esposo, tienen el, el sexo juerte [sic], no sé. Yo creo en eso.*

Investigadora: *¿Y cómo es eso del sexo fuerte? ¿Cómo será?*

Alina: *A veces, bueno, yo he, he, a veces he oído así, que cada rato que les da ganas, se metiera el marido con ellas ¿no?, yo creo así. Sí, le digo.*

Para Alina, estas mujeres "*fuertes de naturaleza*" buscan el placer fuera de las relaciones matrimoniales, de modo que la infidelidad es una práctica que las identifica. Una de las razones de dichas infidelidades, que dice haber escuchado en una conversación en los lavaderos comunitarios es: *Pues, que dicen que no los llenan sus maridos o no sé (risas)*.

Las voces que Alina despliega en el diálogo presentado, pueden asociarse con saberes locales del cuerpo, en los cuales es posible detectar componentes de origen nahua. Tanto Fagetti (2006) como Córdova (2003), sitúan los conceptos "mujer de alta naturaleza" y "mujeres de naturaleza caliente", -que sus comunidades investigadas asignan a mujeres que buscan placer erótico- como parte de una cultura sexual de múltiples expresiones de las "sexualidades" de los pueblos de México; cultura derivada de "(...) un complejo proceso de aculturación, (que) se ha gestado a través del tiempo y se generó de la interacción y confrontación de dos cosmovisiones: la nahua y la judeocristiana." (Fagetti, 2006, 407) Toda vez que en el presente estudio, considero Amatlán como una comunidad posnahua,

encuentro similitud entre las categorías aludidas por las autoras con el de mujeres “*de fuerte naturaleza*” que enuncian tanto Alina como Esther. Fagetti (2006), esboza una teoría del cuerpo y la sexualidad, que siendo local de la comunidad nahua que ella investiga, hinca sus raíces en nociones hibridizadas del cuerpo mesoamericano. La autora señala que en dicho pensamiento simbólico, hombres y mujeres “(...) están dotados de lo que podemos denominar pulsión, fuerza o energía sexual, que nos impele a la búsqueda del placer con el fin de aplacar y satisfacer ese deseo apremiante.”(41); pero en la construcción cultural de la diferencia sexual se expresa la asimetría de la potencia sexual -nombrada “*la calor*”, temperatura, “*espíritus*”, “*naturaleza*”. En dicha configuración, el hombre tiene la cualidad de ser más “*fuerte*” y más “*caliente*” y la mujer “*débil*” y “*fría*”, y aunque esto es una condición, hay excepciones, de tal forma que hay mujeres que poseen “*alta temperatura*” y por ende, un solo hombre no las “*satisface*”, a decir de Fagetti. Aquí cobra sentido, la voz del discurso subyugado en Alina y Esther, para representar a las “*otras*”, las mujeres “*de naturaleza fuerte*”, es decir, mujeres de energía sexual intensa.

En tanto que estas mujeres transgreden el orden, al buscar activamente la satisfacción de sus deseos -como señalamos líneas atrás- es imperativo regular su comportamiento. Otra de las prácticas con la cual supuestamente las castigaban, a decir de Esther, era el “*encebollamiento*”, los hombres se colocaban una telita de cebolla en el pene y al tener sexo, se quedaba adentro de la mujer, de tal forma que: “*se le pudría la matriz*”. El castigo iba pues dirigido al cuerpo de la mujer y considero, atentaba específicamente contra su capacidad reproductora, pues, como señala Fagetti, “La mujer infecunda no tiene el poder que le otorga su potencial reproductivo y, por tanto, no vale nada.” (309)

Esther es la única entrevistada en la que aparece marcadamente el discurso social del pensamiento judeo-cristiano, a través de la noción del deseo como pecado y por tanto asociado al polo del placer/peligro. La voz de la iglesia evangélica –religión que adopta fuera de la comunidad- coexiste con el silencio sobre los deseos, gestado en su juventud en Amatlán y como vimos, con girones del discurso local del cuerpo. En el entramado de la entrevista, le pregunto a Esther si ella ha sentido alguna vez placer, a lo que me responde con un “no” rotundo, haciendo un silencio para después asociar el placer con la homosexualidad y el pecado:

Esther: *Está como ora, los homosexuales, como se llame.*

Investigadora: *Homosexuales sí.*

Esther: *Eso también en la biblia, está escrito. Está escrito, que Dios castigó eso, esa gente así, por qué, por el pecado. Que Dios los transformó en sus modos de, de su naturaleza, hombres con hombres, mujeres con mujeres, ya ve ahora en estos tiempos se ve. Pero es un pecado, es una maldición. (Silencio) Porque ha habido pláticas que dejan su, como el matrimonio, he oído, dos veces he oído. No pus que vivía con su esposo, pero ya se dejó. ¿Y sus hijos? No pus ya están grandes. Se quedan con el papá. Ella se fue con otra mujer. (Truena la boca) ¿Cómo va a ser eso? ¡Ay Dios mío! No puede ser posible.*

Investigadora: *Entonces usted piensa que los deseos son malos, todos.*

Esther: *Pues sí, es pecado.*

En este fragmento, Esther cita la voz de la iglesia protestante a través de un pasaje bíblico de Génesis, para expresar la reprobación ante los deseos homoeróticos y señalar la

connotación de castigo divino –pues Jehová destruyó las ciudades de Sodoma y Gomorra-. Su argumento evoca la interpretación que la iglesia protestante más tradicional hace del placer erótico en el texto bíblico, en donde se representa el deseo sexual como “*fruto de la carne*”, contraponiéndolo al espíritu y por tanto calificándolo de pecado. Esther continúa su argumento mezclando la noción de “*naturaleza*” que –de acuerdo con lo que había dicho línea atrás- corresponde a los saberes locales del pueblo, aquí usa esta noción para sostener que es la heterosexualidad lo que corresponde a la “*naturaleza*” de ambos sexos, e ir en contra de ella, es “*una maldición.*” Aunque no explicita que está hablando del placer que sienten las mujeres “*que se van con otra mujer*”, reprueba el acto y lo tilda de pecaminoso.

La inclinación de la balanza hacia el peligro, se organiza de manera distinta en la siguiente generación. Las voces que construyen un cuerpo sitiado por los peligros que implican exponerse al deseo masculino, son discursos locales hablados desde la advertencia familiar. Para Paty, estos riesgos son nombrados en la relación con su familia extensa: *En ese aspecto fue muy rígido, ya que yo viví con mis abuelos y una de mis tías era muy...cómo se le puede decir... muy protectora, muy asustada, muy... como ella tuvo un hijo fuera del matrimonio, no quería que en especial como vivía con ellos, me pasara lo mismo. Siempre me decía, me trataba de inculcar que, no anduviera con novios, que no anduviera con hombres, que, me podía pasar lo mismo que ella que, podía quedar embarazada, entonces como que ella me inculcó algo así como que, pues no me juntara. Entonces como que esa fue mi percepción de que no, no, si me toca a lo mejor yo quedo embarazada. Entonces como que tenía mucho celo al tener el contacto con los hombres. Ya hasta mucho después que fui comprendiendo entonces si ya empecé a, pues buscar otras... curiosidades, o tener curiosidad por las cosas, ya hasta cuando estuve con mi pareja*

descubrí que, era lo más placentero, lo más lógico, que una mujer y un hombre podían tener, dentro y fuera del matrimonio. Paty se explica la protección de la tía como consecuencia de la condición anómala (Fagetti, 2006) de “*fracasada*”, calificativo que utilizan las adolescentes al referirse a las mujeres que no entran en el ideal de la mujer casada. La consecuencia amenazante de “*andar con hombres*” era quedar embarazada. Frente a dicha regulación de la cercanía riesgosa de los hombres, Paty optaba por no ser “*tocada*” y no “*tener contacto*”. Hasta esas líneas del segmento citado, pudiésemos argumentar que no habla propiamente del placer, sin embargo, lo que Paty “*comprende*”, lo que “*descubre*”, con el tiempo, por curiosidad, es lo que había tras aquella regulación del contacto de los cuerpos entre hombres y mujeres, es el placer, como ella dice: “*lo más placentero*”. Llama la atención cómo califica dicho descubrimiento, utilizando el adjetivo de “*lógico*”; en el contexto de la polifonía que Paty despliega -más que ninguna otra entrevistada- me parece que dicho calificativo corresponde al discurso social de la disciplina sexológica, en donde el placer es representado desde el paradigma de las ciencias exactas.

Como vimos en Paty, el riesgo del contacto con hombres era el embarazo, asociación que se extiende a las adolescentes, pero algo peculiar en estas últimas es que el discurso social pronunciado por las voces de la familia, es el de los tocamientos, es decir, de los juegos eróticos infantiles y adolescentes y del abuso sexual, ambos relacionados con los usos del placer: (...) *mi mamá me decía que no me dejara tocar mis partes íntimas, ella me explicaba (...), dice Olin Mmmm...bueno, me decían que lo cuidara (su cuerpo infantil), que los niños no llegaran y nos agarraran lo que eran las piernas, o algo, como...las partes íntimas. Ajá, que pues teníamos que cuidarnos, ¿no?* La sexualización del cuerpo

infantil y la aparición de personajes peligrosos que puedan amenazar y obtener placer de él, puede estar vinculada a una de las estrategias de saber/poder que atravesó el sexo de los niños, como parte de la conformación del dispositivo de sexualidad según Foucault (1976). En concordancia con dicho dispositivo, los discursos sociales que sostienen los padres de las adolescentes biologizan lo relativo al sexo, en contraste con discursos moralizantes: *Eh... Me decía mi mamá que era algo... este...bueno, no era algo prohibido o mal, sino que era algo que decía mi mamá que el día en que yo quisiera tener, que me cuidara porque ya hay muchas enfermedades, o podría quedar embarazada o algo así*, dice Olin.

Tanto Fuego como Paty narran su primer encuentro amoroso como una mezcla de emociones que oscilan entre el placer y el peligro. Fuego enuncia dicha vivencia, como una experiencia contradictoria, en donde surgen en batalla varias voces, confrontándose la regulación con el placer del encuentro de los cuerpos, produciendo un nudo conflictivo que ella resuelve con una postura propia ante la norma en conflicto: *O sea, ya cuando tuve mi primera relación sexual pues fue a los veinte años más o menos, bueno entonces dije, bueno ps se siente bien o sea, (entre risa corta) llegas a un momento en que te dice, ay ps. Pero, el primer, mi novio... (con un tono y ritmo muy distinto a todo lo anterior, como rememorando) lo hicimos... yo no, yo no quería porque siempre me decía mi mamá que cuando, que tenías que ser, llegar al altar siempre virgen ¿no?, ese es el mito ¿no?, entonces yo siempre era reservadita, y yo, no me gustaba que me abrazara tanto, pero un momento llegó en que, bueno pues, este...pero fue difícil, o sea fue difícil para mí, es como si me, mm yo decía, es que yo no puedo, o sea yo no quiero hacerlo porque, no, era mi mente eso de que tenía yo que llegar virgen al altar y que eso era malo, el sexo, porque yo no quiero. Tonces, fue una ocasión en que casi me obligó, o sea yo sentí que me obligó, o*

sea yo no lo quería hacer pero, y me sentí mal o sea, después de tener una relación dolorosa, porque fue muy dolorosa, para mí. Y después sentirme así como, o sea porque lo hice, si no lo quería hacer, ajá...eso si cierto (en un tono triste). Si se me quedó o sea, de que dije, pus es que, todo el sexo y los hombres son como que te usan y te utilizan nada más y ya. En este segmento, Fuego refiere la escena de su primera relación sexual como el contexto en que aparecen sensaciones que disfruta: *“bueno, ps se siente bien o sea”* y simultáneamente despliega una confrontación entre su voluntad -en un tono más bajo y un ritmo más lento-, -*“yo no quería”, “no quería hacerlo”* y la voz del discurso social sobre la *“virginidad”*, citando a su madre, -*“porque siempre me decía mi mamá que cuando, que tenías que ser, llegar al altar siempre virgen ¿no? ese es el mito ¿no?”*. En este diálogo de voces, es central la confrontación del discurso social de exaltación de la virginidad, puesto que de acuerdo con Fagetti (2006) y D'Aubeterre (2002), este es uno de dos pilares de la identidad femenina en las comunidades de origen nahua que ambas estudian y sobre el cual se sigue construyendo la feminidad. Fuego utiliza el recurso de la ironía para subvertir el mandato de la virginidad y cuestionar el discurso social dominante: *“llegar al altar siempre virgen ¿no? ese es el mito ¿no?”* En la técnica irónica, según Bajtin citado por Viñas (2002), se quiere decir varias cosas a la vez, se utilizan palabras ajenas que no se comparten, sino que se identifica el que habla con la postura contraria. Este pues, es el nudo conflictivo alrededor del cual Fuego construye sus argumentos, con cierta dosis de angustia. Es interesante que Fuego coloca la voz del discurso social de la virginidad en su mente *“era mi mente eso de que tenía yo que llegar virgen al altar”*, mientras que su cuerpo estaba en el acto sexual. En este punto de la narración, la enunciación del placer con la que abre este segmento, desaparece y habla la vivencia como un acto en el cual sintió que fue

“obligada”, que la hizo sentir “mal” y que la califica de “muy dolorosa”. Al final, concluye cuestionándose el porqué de sus actos y concluye con una sentencia que evalúa la acción de su novio para generalizarla al sexo y a los hombres: *pus es que, todo el sexo y los hombres son como que te usan y te utilizan nada más y ya*. En este juicio, quizá se entremezclen dos voces, el discurso local en el cual las mujeres son “usadas” por los hombres y otra voz del feminismo radical, que critica el carácter misógino del uso de las mujeres para el placer de los hombres. En torno a la primera voz, en consonancia con Córdova (2005) y sus estudios en comunidades campesinas, la sexualidad femenina se piensa a partir del modelo masculino y por tanto, se dice en el lenguaje vernáculo, que el hombre “hace uso” de la mujer. La otra voz puede reflejar las críticas formuladas por el feminismo radical de la segunda ola norteamericana hacia el estatus de la sexualidad femenina en una sociedad dominada por el hombre (Friedan, 1963, Millet, 1970, Firestone, 1976, Koedt, 2001), para quienes la práctica de la relación sexual promovía el poder social de los hombres, invisibilizando los deseos de las mujeres. Creo que la afirmación con la que Fuego cierra el segmento refleja esta polifonía, como conclusión crítica a la experiencia de su primer relación sexual, alrededor de la cual elabora una escueta referencia al placer y un profuso nudo conflictivo asociado con malestares aquí expuestos.

Paty por su parte, expresa también su primer encuentro sexual entre el placer y el peligro que implicó sin embargo, la polifonía que enuncia, inclina la balanza hacia el polo del placer como en ninguna otra entrevistada –polifonía que desarrollaremos en el siguiente apartado *placer/deseo*–, aquí solo quiero registrar los riesgos de la experiencia que traza Paty: *Pues fue muy... fue con susto, porque este, quizás el miedo a quedar embarazada, quizá el miedo a todo lo que traía, que me quedó marcado de alguna manera, tonces yo*

tuve que liberarme un poco. Susto y miedo son los sustantivos que usa la entrevistada para describir su encuentro sexual, al mencionar el miedo “*a todo lo que traía*”, probablemente aluda a las consecuencias sociales de dicho evento, entre ellas el riesgo del embarazo. Este temor se fundamenta en el costo social de convertirse en una “*fracasada*” (Fagetti, 2006) - como su tía-. En este contexto de peligro de convertirse en *mujer anómala*, cobra sentido la expresión que usa Paty al aludir al miedo como una *marca* de la cual tuvo que “*liberarse*”; toda vez que en el sistema patrilineal, al transgredir la norma de pureza sexual femenina, la mujer ha sido “*marcada*” por un hombre (Fagetti, 2006).

Para las adolescentes, en las relaciones sexuales peligro y placer coexisten, sin embargo dado que éste es enunciado por las voces de la escuela como algo biológico y los padres de alguna manera no lo contradicen, hablan de la relación sexual no en términos morales, sino como algo que debe retardarse, pues sus consecuencias terminarían con su libertad, al tener que asumir nuevas responsabilidades tras quedar embarazadas. Como lo desarrollé en este mismo capítulo, tanto en Olin como en Nahui, el acento en lo moral del acto sexual se atenúa al dar paso a los discursos de la *scientia sexualis* y con ello a las consecuencias como las “*enfermedades que se transmiten por medio de las relaciones sexuales*” o “*también podría ser un embarazo*”, pero los riesgos de sanción social se sostienen: *porque el chavo con el que lleguen a formar su familia lleguen a golpes porque ya tuvo relaciones con otras personas* (Olin). Aquí, el castigo social por parte de la pareja, tiene la función de mantener el orden de género que como mencioné en varias ocasiones, dicta la pureza/exclusividad (Fagetti, 2006; D'Aubeterre, 2002). En la presente investigación, las entrevistadas hacen poca alusión a la violencia física ejercida por las parejas, sin embargo en este caso se puede leer que se normaliza hasta cierto punto su uso

como consecuencia de haber transgredido la norma del cuidado de la virginidad. Encuentro similitud con el trabajo de Herrera (2001) en el que menciona que las razones que sus entrevistadas dan “para explicar y tolerar el uso de violencia de sus maridos aluden a la percepción que ellas mismas tienen de que no fueron “buenas”, de que transgredieron el modelo de pureza y castidad impuesta a las mujeres” (125).

Placer/deseo

Transición es el proceso que puede observarse detrás de los significados elaborados en torno al placer/deseo y que recorre las tres generaciones entrevistadas. Aquí explicitaré qué discursos sociales se entreveran en sus argumentos, que contrastan entre un pasado, mencionado como “*la costumbre*”, o “*las de antes*” y lo actual.

La división que elaboran las adultas mayores, entre las mujeres que desean y las que no (representaciones que quizá corresponden al dualismo en la cultura mexicana, señalado por Amuchástegui (2001), entre la mujer “carente de sexo” y la “excesivamente sexual”) se trastoca en las jóvenes, pues de múltiples formas, como veremos, ellas comienzan a pensarse a sí mismas como mujeres deseantes. En estas dos últimas generaciones, la balanza se inclina más hacia el polo del placer.

Al hablar sobre el placer erótico, las dos generaciones más jóvenes coincidieron en que en la comunidad hay una marcada diferencia entre hombres y mujeres; posicionándose críticamente ante dichas diferencias pues consideran que son asimétricas, siendo las mujeres las que están en desventaja. En este sentido, trataré de escudriñar qué discursos sociales se entremezclan en estas valoraciones. Para dilucidar esta generización del placer a la que aluden las jóvenes, retomo la comprensión de De Lauretis (1996) sobre el sistema

sexo-género “*como un aparato semiótico*”, es decir, un sistema de representación que produce significados –en este caso, sobre el placer de los hombres y de las mujeres-, posicionando a los individuos en jerarquías sociales, en identidades masculinas y femeninas, es decir, en posiciones sociales determinadas. Paty y Fuego son la generación que habló más fluidamente sobre placer erótico. Específicamente Paty desplegó una rica polifonía. En consonancia con sus propias conclusiones sobre cómo la educación formal posibilita el placer en las mujeres de Amatlán, Paty es la única universitaria entre las entrevistadas, aunque no es la excepción en la comunidad. Como lo desarrollé en el apartado anterior –*placer/peligro*-, la primera relación sexual fue un núcleo problemático en común en donde ambas anudaron con algunas semejanzas y distanciamientos, los significados de lo placentero – coexistiendo con los riesgos-. En ninguna de las dos narraciones el placer es algo dado, inherente al cuerpo o a la relación sexual. Paty lo concibe como una “*exploración*”, un “*descubrimiento*” posible: *Conocerse, explorarse y poco a poco ir descubriendo, ir descubriendo (...)*. Para Paty, el placer es una mezcla de conocimiento del cuerpo (experimentado a través del autoerotismo) y de comunicación en la pareja: *Y sí, explorar, explorar a lo máximo, donde siente mayor placer, conocer su cuerpo. Conocer su cuerpo. (...) Necesitas conocer el punto en el que más te, te da placer, en el que más te excita, en el que más, pues sí, te altera. Porque por ejemplo yo con mi pareja le decía, pus es que, aquí, aquí es donde me prendo*. En estos segmentos, en Paty hace emerger un discurso social que la representa como mujer deseante, que busca activamente el placer al “*explorar*”. Alude a su excitación como una “*alteración*”, como un “*prendimiento*”, quizá también se refiere al orgasmo, experiencia que explicita más adelante. Es posible que estos significados sean efectos del discurso sexológico,

influenciado por ecos del feminismo radical de la segunda ola estadounidense. Como veremos, estos discursos son recurrentes en la polifonía de Paty sobre el placer erótico. Cabe mencionar que se puede leer en las narraciones de Paty, una noción de pareja moderna, que está en búsqueda de incrementar su placer.

Como veremos más adelante, las dos generaciones de jóvenes entrevistadas, pero en particular Paty y Fuego, toman una actitud crítica frente a la forma en que viven las mujeres el placer erótico en su comunidad. Ambas cuestionan las relaciones de poder dentro de la pareja y la asimetría en torno a las cuestiones de placer, nombrando las actitudes masculinas como “*machistas*”. Fuego piensa que en Amatlán, algunos hombres son “*machos*” pues sólo buscan su placer, y critica la actitud de las mujeres al someterse pasivamente: *aquí los hombres este, tienen, solamente lo que se les antoja y nada más, aunque tú no quieras vas a hacer lo que yo quiera ¿no? Entonces por ahí hay un poco de violencia ¿no? y las mujeres o sea como que, como decimos, nos pusimos que somos sumisas, que todo debemos hacer lo que diga el hombre, pues ni modo ¿no? O sea, aunque ellas no disfruten pero si el hombre es el que disfruta, bueno, pues ya ni modo ¿no?* En este segmento, Fuego enuncia el discurso local que coloca a las mujeres en posición de obediencia respecto a sus parejas hombres, con la expectativa de que subordinen su voluntad a la de la autoridad masculina. En los relatos de Fuego, como lo analicé con anterioridad, es común el uso de la ironía, pues menciona en tono burlón lo que ella piensa que los hombres dicen, para dar a entender que no está de acuerdo. Fuego califica de sumisión el lugar que toman las mujeres frente al deseo del hombre, y de violencia, la actitud de dominación masculina.

Por su parte, Paty lo expresa así: *A lo mejor porque esta persona es machista, igual y nada más llega a sentir placer y a las mujeres...pues las deja. No, no se preocupan si sintieron placer, si lo disfrutaron o no, sino que nada más se llenan con que ellos estén satisfechos en su... ego, en su ego de hombres machistas, pues de que yo puedo, de que yo soy aquí el que manda.* En los fragmentos presentados de ambas entrevistas, pueden leerse algunas ideas -como lo señalé anteriormente- cercanas al feminismo radical de la segunda ola norteamericana, el cual problematizó lo que consideraban construcciones sociales opresivas hacia la sexualidad femenina (Gerhard, 2001a). En los fragmentos citados, se representa a la pareja como una relación de poder asimétrica, en donde la mujer es sometida sexualmente (Millet 1970), a través de la violencia para satisfacer el deseo masculino, relegando o anulando el deseo erótico de la mujer.

En este mismo sentido, otro de los aspectos centrales de la división genérica que subrayan y problematizan Paty y Fuego, es la reducción del placer a la genitalidad, a lo coital: *Porque a veces, la penetración no es tan importante, porque yo lo he vivido, la penetración no es tan importante, lo importante es que tu cuerpo sienta, tenga placer y... sólo quedas satisfecha y la penetración pues, queda como a segundo término.* (Fuego).

Paty dice plantearse para sí interrogantes sobre cómo serán los hombres de la comunidad en las relaciones sexuales con sus parejas, cuestionando también dicha centralidad de lo genital: *Digo, ¿en verdad eh?, lo disfrutarán, se explorarán...Porque pues antes de que, de tener este, pues sí contacto, o ya estar, no me acuerdo como se dice, ya estar en...la penetración, bueno, lo que he leído, pues antes es como un ritual ¿no?, un ritual de vivir con tu pareja, de explorarla, de disfrutar su cuerpo, y yo me quedaba... ¿ellos en verdad lo harán así? o nada más llegan al acto y...!fum, se acabó! ...”* (Paty).

Sólo Paty incluyó en la narrativa sobre placer y relaciones sexuales la noción de orgasmo: - *“De hecho, yo no sabía lo que era un orgasmo, hasta mi primera vez, que fue a los... veintiocho años, veintiocho años ¡imagínate!”*. En su narración la noción de orgasmo está asociada con un cambio generacional significativo, en donde algunas de las parejas jóvenes de Amatlán, probablemente sepan lo que significa la palabra *“por acceso a la lectura”*, en cambio las personas mayores sólo conocen la experiencia: *Yo pienso que las... parejas jóvenes sí. Pero las mayores tal vez no. Tal vez no. Solamente se dejaban llevar por, el placer, por lo que sentían, por el deseo. Pero si te pones a hablar de un orgasmo, pus como que... ¿qué es eso?, ¿qué es eso? Solamente gente que haya leído*. Esta conclusión de Paty de cómo la noción de orgasmo está ligada a cierta *“educación”*, también la explora en el siguiente fragmento; al hacer referencia a una conversación entre mujeres, en la que una desconocía el significado de *“orgasmo”* y otra se lo explica: *Y como que una se quedaba así, ¿pues qué es? ¿Qué es eso? y pues ya otra, que es más abierta le dijo: es que es cuando terminas, cuando es el punto final de una relación sexual, de un este...pues de una penetración* (esta última frase un poco más baja de tono). Aquí, el calificativo que usa para diferenciar entre la que *sabe* y la que *no sabe*, es que la primera es *“más abierta”*. Esto me hace pensar en la entrevista de una de las mujeres mayores, en donde usa dicho calificativo para describir su generación de *“antes”* como *“cerrada”*, y como *“abiertas”* a las generaciones que recibieron instrucción escolar. En las líneas de Paty, arriba expuestas, se puede leer que están en juego al menos dos discursos sociales, aquél que tiene que ver con la institución escolar como generadora y portavoz del discurso médico-sexológico, y otro que quizá tenga visos del feminismo que ha puesto en la agenda social de México la educación sexual, con énfasis en los derechos sexuales y reproductivos de los jóvenes.

Como mencioné párrafos atrás, las adolescentes, también se posicionan de forma crítica frente a la generización y normatividad asimétrica del placer. Nahui difiere de la voz de su madre, quien afirma que el placer sexual *"se da más en los hombres"*, pues ella piensa que las mujeres también lo sienten y tienen la necesidad de buscar su satisfacción:

Investigadora: *Entonces dices que, es una necesidad, ¿piensas tú que las mujeres tienen necesidad de buscar el placer?*

Nahui: *Sí, yo creo que sí porque (aspiración) bueno dice mi mamá, mi mamá me ha dicho que casi la mayoría de eso, lo tienen los, los hombres (risa).*

Investigadora: *¿Y tú qué piensas?*

Nahui: *Pues que no, (risa) que también pueden ser las mujeres ¿no? (risa). El discurso que Nahui contrasta con el discurso tradicional enunciado por la madre y que le provee una referencia para relativizarlo, es el discurso científico representado por la institución escolar.*

Investigadora: *¿Y cómo crees que lo piensan aquí en Amatlán? O sea ¿crees que hay diferencia para que una mujer busque placer a diferencia de los hombres?*

Nahui: *Sí, aquí sí. Si yo digo que sí porque aquí en realidad, la mayoría de las personas este, son como, de antes. Antes, así como yo he escuchado, así como los hombres mandan, y no nosotras, bueno, las mujeres, (risa) sino que ellos, bueno ellos pueden hacer todo lo que ellos quieran, que, bueno por ejemplo así, mi mamá dice que si bueno, si yo le voy a decir bien, bueno jamás (sic), bueno cuando yo tenga mi novio y me vaya así como otras, que dice que jamás voy a ser como la criada y así. Y eso no, bueno yo digo que no, porque, no nada más las mujeres, no sirven para eso, para ser criadas. Si no, bueno para tener una buena, bueno ser feliz con alguien. No exactamente para estar ahí de criada (risa), como*

dice mi mamá. Bueno ellos así lo dicen sus abuelos y así. Qué pues los hombres mandan, que ellos pueden hacer lo que ellos quieren y no nosotras, las mujeres. Y bueno, es algo diferente a lo que me dicen en la escuela (risa breve).

Investigadora: *¿Y en la escuela que te dicen?*

Nahui: *Bueno, que todos somos iguales y que...aja y por ejemplo cuando, aquí suele pasar, bueno antes, que bueno, cuando él, alguien toma, llega a su casa y le pide de comer y si la mujer no lo hace así correctamente como él quiere, la golpea. Entonces ahí en la escuela me dicen que eso no lo debemos permitir, que se hacen denuncias y que deben de, de denunciar, porque eso ya no se permite a una mujer, no somos un producto.*

A pesar de que la conversación con Nahui inicia en el cuestionamiento sobre la diferencia entre el placer de las mujeres y los hombres en la comunidad –cuestión que ella confirma-, al explicar las razones de dicha asimetría, nos explica cómo se relaciona con el hecho de que la gente es de “antes”, y el discurso de la tradición dicta que “*los hombres mandan, y no nosotras*” –las mujeres- y que “*ellos pueden hacer todo lo que ellos quieran*”, situando a las mujeres en una posición de subordinación. Nahui cuestiona dichas aseveraciones enunciadas desde los saberes locales, identificándose con las voces del discurso del feminismo de la igualdad –en las nociones jurídicas de “*igualdad*”, de “*denunciar*” el maltrato-, pronunciadas por la institución escolar. Las posiciones de hombres y mujeres trazadas por el discurso local de la “*tradición*”, implican como consecuencia, también la generización del placer, puesto que colocan a la mujer en una posición de sometimiento y con ello, refuerzan lo dicho por su madre sobre el placer: “*casi la mayoría de eso (del placer), lo tienen los hombres*”. Quizá estas nociones locales del placer propio de los hombres, están relacionadas con la concepción y representación del

cuerpo humano que menciona Fagetti (2006), en donde la diferencia sexual se expresa “en la idea de que los hombres gozan de un deseo y una potencia sexuales superiores a los de las mujeres.” (40). Pero, como ya lo hemos señalado, hay mujeres –que sin dejar de serlo- pueden tener esta característica propiamente masculina –a las que Alina nombra de “naturaleza fuerte” y que al menos en los casos que ella menciona son mujeres anómalas (Fagetti, 2006).

En concordancia con la noción de transición entre generaciones que plantean las entrevistadas, llama la atención que Olin y Nahui narran una génesis de la conciencia de sensaciones corporales asociadas al placer, que está ligada a las transformaciones corporales vividas en la pubertad y a sus experiencias de noviazgo. Contrasta la emoción de Nahui cuando narra sus encuentros con sus novios–que ella describe como abrazos y besos-, con los parcos enunciados de la generación de adultas mayores sobre su propio disfrute. *"Sentir cosas nuevas", "sentir bonito cuando una persona te abraza y te da un beso", son experiencias que ambas adolescentes describen. Nahui identifica sensaciones de placer, y percibe su deseo como una necesidad que se va incrementando: un niño me gustaba, y tuvo la ocurrencia de que me pidió que fuera su novia, pues no pude evitar decirle que sí (risas). Entonces pues ya y pues, eso de que al final nos abrazamos, fue algo raro, pero, pues después ya no (risas). Sino que sentí como necesidad de estar haciendo eso (risas). ¡Más! y así (risas).*

Todas las entrevistadas coinciden en percibir cómo se ha transformado la forma en que las mujeres viven su cuerpo y el placer de un antes a un ahora - asociado con la vida moderna. En dichas transformaciones, la distinción que hacen las adultas mayores, entre las mujeres a las que les “gusta” el sexo y a las que no, se desdibuja para dar paso a la

construcción de una mujer que asume los deseos eróticos como propios, en diálogo con las diversas voces sociales que la habitan. Todas tienen también alguna idea o explicación de cómo sucedió ese proceso, pero es Paty quien alcanza a formular varias hipótesis sobre cuáles han sido los mecanismos. Para ella las posibilidades de búsqueda de placer erótico en la comunidad están diferenciadas para hombres y mujeres, y estas últimas están en franca desventaja. Afirmar que los hombres *"tienen más libertad"*, más espacios para hablar, para compartir información, para conocer: *o al menos ellos lo buscan. Lo buscan porque de alguna manera como que ellos tienen más libertad, como que ellos tienen más libertad de hablar de sus cosas eh... privadas, personales sexualmente hablando.*

Un factor que le parece determinante es el uso de tiempo, pues dice que la carga de trabajo de las mujeres es un obstáculo para que tengan tiempo de descubrir el placer e incluso de fantasear: *Como que ellos fantasean más y la mujer como que ¿a qué hora? A qué hora voy a tener tiempo de fantasear, si todo el tiempo con los hijos la escuela, ir a lavar.* Sin embargo, subraya que las generaciones más jóvenes se han descargado de algunos quehaceres domésticos.

Paty vislumbra algunas estrategias que posibilitan que las mujeres de la comunidad imaginen y conozcan otras formas de placer hasta ese momento inaccesibles por ellas. Una de estas estrategias es la movilidad geográfica. En este sentido, Paty hace alusión a la experiencia de una conocida suya que viajó a otros estados y conoció gente de la Ciudad de México, con lo que pudo tener acceso al *Kamasutra*. Paty contrapone dicha movilidad a la circunscripción a la comunidad: *Y por ejemplo, la gente que estamos metidos aquí, ¿pus cuando nos vamos a imaginar, cuando nos vamos a imaginar que existe el Kamasutra? Cuando nos vamos a imaginar pus, lo hacemos por convicción, por convicción de que...*

pus se hace así o no nos imaginamos que se hace así. No saben que hay otras formas que puedan dar placer.

Paty opina que otra forma de diversificar el placer en la pareja y en la mujer en específico, es la pornografía: *Una mujer que tenga acceso a internet, ahí se va a dar cuenta que no nada más existen esas posibilidades de placer sino que hay más., Yo te lo digo por mi cuñada. Que veo que está viendo, investigando como que la curiosidad va creciendo, entonces digo si ella lo hace. Pues yo creo que otras mujeres, pues también, también lo pueden hacer...* El discurso de las dos generaciones más jóvenes sobre el placer, me lleva a preguntarme sobre el silencio que leí en la generación de las adultas mayores, ¿qué significa que esa generación no despliegue en su entrevista múltiples significaciones sobre el placer, en contraste con las dos generaciones más jóvenes?, ¿este silencio es generado por discursos locales y sociales? y si es así, ¿cuáles son estos discursos que producen, dictan, prescriben el silencio? Frente a estos cuestionamientos, construí algunos planteamientos retomando el trabajo de Rivas (1998) y de Amuchástegui (1998). Rivas (1998) en su estudio sobre los valores, creencias y significaciones de la sexualidad femenina, en tres generaciones (abuelas, madres e hijas) señala que en las narraciones de las abuelas, su discurso está regido por "los preceptos del silencio-secreto, en donde se procura desviar y evitar a toda costa cualquier enunciación que remita a la sexualidad como tal." (138). Y esta ausencia de placer y deseo en las narraciones, no se interpreta como una experiencia de frustración, sino que en opinión de la autora no está constituido como un registro pensable y, por tanto, tampoco como una posibilidad para ejercerlo. A partir de estas conclusiones de Rivas, redimensioné el silencio no como un vacío, desde este “registro” impensable en el lenguaje, en la representación. De lo que desprendo que quizá

el placer de las mujeres mayores que entrevisté, que no fue nombrado, no es que no exista, sino que no ha sido representado en palabras aunque se encuentre en la esfera de la experiencia, a la cual como investigadora no tengo acceso, o bien, simplemente, no fue dicho en el contexto de entrevista –aquí, cabría explorar la razón. Es en este sentido, que versa el argumento de Amuchástegui (1998), sobre el silencio de las mujeres que participan en su investigación sobre “El significado de la virginidad y la iniciación sexual para jóvenes mexicanos”:

(...) hablar sobre sexo parece considerarse una manera de llevarlo a cabo, y su prohibición puede relacionarse con la posibilidad de que el habla produzca algún tipo de placer que anticipe o incluso incite al coito y a encuentros eróticos. Esta advertencia en contra de hablar sobre el cuerpo y sus sensaciones y emociones sensuales es bastante consistente en todas las conversaciones (...) La sexualidad es así restringida al orden del cuerpo y de la acción y excluida de la simbolización mediante el lenguaje, ya que el saber producido por medio del habla es considerado una invitación a que las mujeres actúen sexualmente (125).

De tal forma que estos argumentos, me permiten pensar que el silencio sobre el placer erótico quizá es producido de un discurso local sobre la pureza –como lo mencioné anteriormente-, que excluya su simbolización en el lenguaje y como dice Amuchástegui, este placer sea vivido y no enunciado.

Vínculo de pareja

Quizá sobra decir que el placer erótico de las mujeres ocurre y se llena de sentidos dentro de las instituciones sociales, las cuales como hemos analizado son producto del cruce de procesos sociales tradicionales y modernos (Brunner, 1992). Es decir, evidentemente el

placer erótico de las mujeres está asociado a los vínculos de pareja y a las distintas normatividades, efecto de la “hibridación cultural” (García Canclini, 1989) entre los discursos locales y hegemónicos. La razón de identificar el “vínculo de pareja” como un eje bajo el que se organizan algunos significados del placer erótico es que las entrevistadas narraban la conformación de la pareja como el vínculo propicio para las relaciones sexuales y –en el caso de las generaciones más jóvenes- para el placer.

Así, en este tercer anudamiento de significados-“vínculo de pareja”-, expongo las transformaciones y continuidades que en cada generación se han producido en torno a la pareja y el placer.

Cada grupo de edad se relaciona de manera particular con el proceso de conformación de la pareja dependiendo de su posición generacional: las adolescentes, desde sus experiencias de noviazgo y con expectativas de matrimonio; las adultas jóvenes, después de una experiencia de noviazgo de al menos un par de años y tras haber sobrepasado la edad esperada para casarse; y las adultas mayores, desde su experiencia matrimonial.

Elijo el término pareja y no matrimonio por 2 razones: la primera es que aunque el matrimonio es nombrado como el estado ideal, como el que otorga mayor estatus, la conformación de una unión libre tiene también un reconocimiento social importante, siempre y cuando esté validado por los padres y se tengan hijos dentro de ella. La segunda razón es porque a pesar de que el matrimonio es el referente de todas las entrevistadas, las dos últimas generaciones hablan de la pareja, aludiendo a la relación de noviazgo.

En la generación de adultas mayores se lee un marcado énfasis sobre las regulaciones sociales en torno a la institución del matrimonio, desde el cortejo hasta el casamiento y la vida en pareja. En cambio, en las dos generaciones más jóvenes, hay un movimiento hacia la conformación de la pareja “moderna” investida del amor romántico, movimiento en el que –como veremos más adelante– se va construyendo un lugar para la enunciación del placer erótico.

Para percibir esta transición desde el matrimonio de las abuelas a la pareja moderna, retomaré algunos trazos de las regulaciones locales que narran las mujeres mayores. Para Esther, por ejemplo, en su juventud las cuestiones sobre las parejas eran diametralmente distintas a lo que ella observa en las relaciones de sus nietas. Uno de los contrastes que le asombra es la expresión de los afectos entre novios. *Los novios de ahora –señala con sorpresa–, cómo voy a decir, este... ya se platican los novios, se están besando, ¡quién sabe que tanto se dicen!* –exclama entre risas. Según ella, anteriormente en el cortejo no se daba la cercanía física, la comunicación era a través de cartas que se entregaban o dejaban en un lugar acordado de un tecorral, o a través de serenatas. *Antes había cartitas de, de colores, unos sobrecitos así, amarillos azulitos, color de rosita, así un ramito encima, del, sobrecito, y adentro ya te escribía el muchacho: te quiero, te veo o cómo...escribeme, contéstame, lo que tú piensas. (...) si tiene valor él, te lo da, no más te lo pone, en el tecorral, (...) y así, se tardaba uno, hasta que se decedía uno.* Esther asocia su extrañeza frente a las formas actuales de relacionarse entre pareja con las maneras en que ha cambiado la percepción del cuerpo de las mujeres y con la permisividad moderna de mostrarlo: *¡ah!, pus en un rancho, les digo a mis nietas, antes, ¿cuándo?, hasta los pechos, teníamos apretador, bien, que no se nos viera nada. ¡No!, la persona que se le veían los*

pechos, mm, bien criticada. En estas líneas, podemos leer los efectos del género como tecnología (De Lauretis, 1996) que opera sobre el cuerpo de las mujeres “de antes”, y que quizá corresponda a uno de los ejes de organización local en torno a un mandato pureza sexual femenina (Fagetti, 2006, D’Aubeterre, 2002): cuerpos que deben ocultarse a la mirada de los demás, de lo contrario reciben una sanción social a través del chisme, que funciona como mecanismo de regulación.

Esther dice que la razón de la ausencia de expresión física de afectos en su juventud era la “*ignorancia*”, la cerrazón de la gente. Para Alina, también adulta mayor, durante su juventud, tampoco hubo un acercamiento físico significativo en el cortejo, más bien fueron un par de meses de visitas y negociación con sus padres con fines de arreglar el casamiento.

Las adultas jóvenes no elaboraron mucho en torno a la institución matrimonial, pues como comenté al inicio, ambas mantuvieron noviazgos largos y sobrepasaron la edad casadera (de los quince a los veinte años aproximadamente). Sus elaboraciones están más ligadas a su deseo de pareja estable.

Sin embargo, Nahui y Olin, las adolescentes de 15 años, hicieron énfasis en las expectativas que se tienen de ellas en torno al matrimonio. Ambas aludieron a cierta permanencia de la idea de que la virginidad debe conservarse hasta el matrimonio o hasta que vivas con tu pareja. Aunque Olin la señaló como una idea caduca, pues: *según los antepasados decían que tenía que llegar virgen hasta el altar y que no sé qué*, no deja de dialogar con esta norma e incluso ambas jóvenes la reelaboran y asumen para sí. Mantienen una posición ambigua, pues relativizan la imposición de la virginidad en concordancia con la voz de la educación de tal forma que enuncia que las relaciones sexuales son “*naturales*”.

En palabras de Olin: *No es nada malo, es algo natural y simple*. Y a la vez, dimensiona el costo social de transgredir esta prohibición: (...) *yo puedo decir que está bien y otras pueden decir que no porque el chavo con el que lleguen a formar su familia lleguen a los golpes porque ya tuvo relaciones con otras personas y así*. En este cruce de voces, entre el discurso científico divulgado en la institución escolar y el discurso local de la exclusividad sexual femenina (Fagetti, 2006), que reglamenta y orienta la conducta sexual de las mujeres, se debaten las adolescentes. Pues a pesar de que Olin, concuerda con la idea de que las relaciones sexuales son “*algo natural*”, no pierde de vista la sanción que puede en la que puede derivar el parejas sexuales antes del matrimonio.

Las adolescentes consideraron importante respetar a su familia “*haciendo las cosas bien*”, es decir, en lugar de huir con los novios –muchas veces cuando cumplen quince años–, esperar hasta formar una pareja para unirse formalmente.

El movimiento generacional hacia el placer asociado al amor romántico se gesta en la generación de adultas jóvenes. Curiosamente dicho movimiento no va en un sentido progresivo y simple–como pudiera suponerse–. Es hasta tal generación incluso, que aparece el vocablo amor en el discurso de las entrevistadas, configuración que contrasta con el énfasis regulatorio de la primera generación, quienes no reconocen la presencia del placer para sí en la pareja, ni siquiera besos o caricias. Mientras que para Esther prevalece en el recuerdo la sensación de intenso miedo por los malos tratos, en Alina se dibuja un atisbo de sensación placentera en algún abrazo del esposo. Al respecto de la relación sexualidad, erotismo y amor, Szasz (2004) menciona que dicha relación se inscribe de diversas maneras en cada cultura, estructuras sociales y relaciones de género jerarquizadas; pero en general

predomina un lazo mayor entre la sexualidad femenina y el amor romántico, en contraposición con el vínculo amor-pasión como característica masculina.

En las narraciones sobre placer de las dos últimas generaciones, el amor surge como el personaje central. A partir de la generación de adultas jóvenes, el sexo no es únicamente para la reproducción. Opera en el decir de todas, otra configuración en donde el acto sexual puede estar investido de expectativas y significados placenteros y amorosos. En dicha transformación generacional, podemos leer la influencia del discurso feminista en torno a la separación entre sexo y reproducción, gracias –entre otras cuestiones- a la introducción de políticas de planificación familiar en el país.

Aunque ambas generaciones de mujeres entrevistadas –jóvenes y adolescentes- alcanzan a concebir que se pueda tener sexo sin amor -“*sólo por placer*”-, ninguna de ellas lo afirma para sí. Paty vislumbra claramente que es posible disociar en la experiencia erótica, el placer del amor: *Porque muchas veces digo, un acostón, sexo, para darle placer a mi cuerpo pus, hasta ahí y ya*. Sin embargo, después de esta afirmación, en donde ella pareciera autorizarse el placer por el placer –evocándonos nuevamente las voces de las vindicaciones del feminismo radical de la segunda ola norteamericana (Friedan, 1963, Millet, 1970, Firestone, 1976, Koedt, 2001) de inmediato la descalifica como una posibilidad que sea válida para sí misma. Así, plantea una ética personal en donde el placer erótico debe de ir acompañado de una relación afectiva: *yo creo que para hacer el sexo debe haber una atracción, tanto física como emocional (...) y pus si solamente por placer, pus tampoco*.

En el mismo sentido, después de ocho años sin relaciones sexuales, Fuego espera formar una pareja: *“que la quiera mucho”*, aunque reconoce que *“dan ganas y hay necesidades”*: *no es porque no me da, me diera ganas, porque a veces las necesidades pues sí, pero después, así como que me pongo a pensar, bueno sí tiene razón o sea. Esperar un poco para llegar a tener a alguien, que realmente esté conmigo y que realmente me quiera mucho, es lo que, lo que, y que me respete como mujer, más que nada*. En este fragmento, pareciera que dialogan distintas voces, un discurso social de tintes feministas que reconoce y reivindica los deseos eróticos y otra voz, que se puede identificar con el predominio de la sexualidad *“femenina”* y el *“amor romántico”* (Loyola citado en Szasz 2004) que le alienta a la espera de realizarlos dentro de un vínculo amoroso.

Como mencioné al inicio de este capítulo, a pesar de que las adolescentes relativizan y no asumen acríticamente el matrimonio y la exigencia de virginidad siguen poniendo tal institución en el centro de sus expectativas: *“bueno, mi sueño es casarme bien”* dice Olin. En definitiva no es una calca de lo que sus madres y abuelas entienden al respecto de esta unión, ellas lo conciben más bien como un pacto de amor.

En la misma línea de asociaciones del lugar del placer en la pareja, una mujer de cada generación elaboró ideas en torno a la infidelidad. Cada una argumenta su propia postura frente a la infidelidad y se cuestiona qué puede generar dicha conducta. Paty -adulta joven-, es la única que aborda y problematiza la infidelidad masculina, analizándola como el producto del desequilibrio de poder entre los géneros dentro de la pareja, en donde la mujer tiene- aunada a la responsabilidad abrumadora de las labores del hogar- la obligación de *“cumplirle al hombre”*. Así, cuando la mujer supuestamente falla en el cumplimiento de su deber, se considera que el hombre busca en otra mujer el placer negado.

Nahui y Alina discurren sobre la infidelidad de las mujeres coincidiendo en que tanto el desamor en la pareja como la mera búsqueda del placer, pueden ser razones para: “aventarse” a la infidelidad. En cuanto a la primer razón, Alina cita a su marido: *como dice mi esposo: no los llenan de amor (refiriéndose a las mujeres), de cariño, no sé qué buscan en otras personas*. Ella también considera que en algunas ocasiones la necesidad económica puede ser una razón para andar con otros hombres, aunque repara en el hecho de que algunas teniendo este aspecto resuelto, son infieles: *¿Se van por dinero? Pero hay unas que tienen dinero, no sé por qué se avientan a eso (a la infidelidad)*. Ahora, unos que tienen buena casa, sus maridos se van del otro lado. Esta situación de la migración, se repitió en el decir de Nahui, puede ser un factor que facilite la posibilidad de que la mujer sea infiel.

Sobre la búsqueda del placer como génesis de la infidelidad –segunda razón en común entre Nahui y Alina (pertenecientes a diferentes generaciones) - cada una tiene argumentos distintos. Para Alina, hay una condición natural de algunas mujeres para desear placer y hacer de la infidelidad el camino para encontrarlo. Como se mencionó anteriormente, para ella “*las queridas*”, son mujeres “*de sexo fuerte*”, aquellas a las que: *a cada rato les da ganas se metiera el marido con ella, por lo que dicen: no los llena sus maridos*. Nahui, la jovencita de quince años, afirma que estas mujeres que son infieles en ocasiones es sólo: “*por el hecho de tener relaciones y ya*” por la necesidad de tener placer *per se*.

La postura frente a dicha búsqueda de placer a través de la infidelidad difiere entre ambas mujeres. Alina sólo se pregunta con extrañeza qué sentirán, sin hacer un juicio explícito sobre su comportamiento. Nahui por el contrario desarrolla una postura moral ante

ello, pues lejos de naturalizar la condición de ciertas mujeres para ser infieles (como si nacieran con el *“sexo fuerte”*), argumenta que es un comportamiento errado. No juzga la búsqueda en sí misma, pues piensa que si no se está en una relación estable o casada, es válido: *“está bien buscar placer pues es una necesidad, pero cuando no tengas marido”*. Ella problematiza la infidelidad desde la perspectiva del matrimonio como un compromiso (que tiene el carácter de ser *“para siempre y por amor”*). Así, quebrantar el sentido del matrimonio como compromiso, es inaceptable: *“Está mal, no se debe de hacer”*. Piensa que esta ruptura del orden tiene consecuencias sociales negativas para el hombre, pues es una *“humillación”* ante la comunidad.

Aunque Paty es una de las mujeres que más critica la inequidad de las relaciones de género en su comunidad, en torno a la infidelidad nota que en el presente tanto hombres como mujeres jóvenes son infieles para satisfacer sus deseos: *tanto mujeres jóvenes que engañan a los maridos, tanto hombres jóvenes que engañan a sus mujeres*, afirmó. Se cuestiona para sí si es por falta de placer: *¿Qué pasa? ¿Qué pasa?, pues yo es lo que pienso que no, pues, no disfrutan*.

Como se aprecia, la transición en torno al placer y la pareja de las abuelas a las jóvenes es compleja y alberga ambigüedades y contradicciones, y se traza como pasaje de un vínculo matrimonial tradicional sin expresión de afectos y enunciado como falto de sensaciones eróticas, hacia el ideal de la pareja *“moderna”* placentera y amorosa.

Las tesituras del placer en la pareja se exponen entre jirones de tradición y modernidad reelaborada.

CONCLUSIONES

Retomo aquí las metáforas que me sirvieron para organizar el proceso de investigación y con ello arribar a este momento de conclusión. Representé la investigación como una travesía, viaje que tenía como objetivo de llegada explorar los significados del placer erótico en la vida de las mujeres de Amatlán. Como indica esta formulación, la acción era en sí mismo un recorrido, una exploración. La brújula -que explicité en la metodología- fue una posición feminista crítica, con toda la complejidad epistemológica y política que implica dicho sitio. Para cumplir el objetivo de esta investigación, fue necesario construir puentes cruces entre el recorrido teórico, la metodología, el trabajo de campo y la interpretación de los textos de entrevista.

De tal manera que planteé algunas posibles y complejas conexiones de los resultados de esta investigación con el entramado de conocimientos producidos desde algunos enfoques antropológicos y desde algunos feminismos que abordan el tema del placer de las mujeres en entornos rurales. El proceso mismo de investigación me llevó a situarme desde una posición crítica de los discursos hegemónicos que producían representaciones de las mujeres rurales –partiendo de la tipificación de rural en contraposición a lo urbano- como asexuadas, o con un espacio nulo para los deseos eróticos. Esta postura crítica, a su vez, viró su mirada hacia la forma en que yo estaba representando a las mujeres de Amatlán en esta misma investigación. Así, traté de escudriñar la propia pregunta de investigación, cada parte del proceso, incluida claro está, la interpretación. Siguiendo esta lógica, me interrogo si logré problematizar la producción de conocimientos en esta investigación sobre los significados de placer erótico de las mujeres de Amatlán. Al final del camino trazado, respondo que ésta era una tarea ambiciosa

es decir, preguntas la pregunta, pues ahora pienso que la problematización no es un punto de llegada, sino un proceso. Por tanto, asumo que aunque los resultados de la investigación se construyeron con esta intención, hay zonas en las que reproduce muy probablemente lo que criticaba. Reproduce la representación de las mujeres rurales como asexuadas. De tal forma que interpele mi afirmación revisitando a Amuchástegui (1998) y entendí que el hecho de que no hablaran del placer durante la situación de entrevista, no significaba que no tuviera una cabida en su experiencia. Desde esta nueva óptica, desplacé mi interpretación del silencio de las mujeres mayores como vacío, a interrogarme por su sentido e intencionalidad - y pensarlo como una “tecnología de género” De Lauretis (1996), que produce una mujer constituida en los binomios pureza/exclusividad, matrimonio/reproducción (D’Aubeterre, 2002, Fagetti, 2006). Una de las interrogaciones a las representaciones hegemónicas sobre el placer de las mujeres rurales, era si existía un problema de traducción de discursos sociales, que imposibilitaba la escucha de otras formas de concebir lo erótico: esa era la apuesta de esta investigación. Con la vista puesta en el proceso, pienso que este cuestionamiento también conllevaba una premisa de otredad encubierta –que ahora salta a la vista-: yo misma estaba de alguna manera construyendo a las mujeres de Amatlán como “*otras*”, que al vivir en zonas rurales, suponía tenían una mayor cercanía con saberes mesoamericanos y por tanto, poseedoras de otras formas de concebir el erotismo. Los resultados contruidos en esta investigación relativizan esta certeza encubierta, pues no encontré un erotismo de la “*antigüedad*” soterrado, sino algunos jirones de saberes locales probablemente asociados a raíces nahuas de la comunidad, hibridizados con nociones modernas de la sexualidad

De tal forma que este hallazgo me situó en los desfases entre las teorías sobre sexualidad y su relación con el placer y la cotidianidad de las mujeres de Amatlán, y me permitió ver que en los resultados, coexistían nociones sobre placer, tanto locales como aquellas que eran producto de procesos más globales. Aquí pienso por ejemplo, la manera en que, derivadas de los discursos de las mujeres entrevistadas, se pueden ver estas dimensiones en que coexisten los saberes dentro del dispositivo de la alianza y el de la sexualidad (Foucault, 1976). La característica principal del primer dispositivo, es la organización en torno a la consanguineidad, aunque Foucault no profundiza sobre este tipo de organización, señala que en las sociedades modernas occidentales, coexiste con el de la sexualidad. En el caso de Amatlán, los resultados de esta investigación me dejan ver cómo en esta comunidad, inserta en procesos de modernización de largo alcance, comienza a operar el dispositivo de sexualidad, principalmente a través de los discursos desplegados por instituciones como la escolar, la médica y los medios masivos de comunicación - principalmente el acceso al internet-. La relación de este hallazgo con la pregunta de investigación, es que justamente la pregunta se elabora desde el dispositivo de la sexualidad, al explorar mi inquietud por hablar de placer y de producir el habla de las mujeres de Amatlán en torno al tema. De alguna manera, esta inquietud encuentra eco en la incipiente formación del dispositivo de sexualidad y en la subjetividad de las entrevistadas, al producir discursos sobre el placer –no sin dificultad, sobre todo en las adultas mayores.

Como una característica nodal de los significados contruidos por estas mujeres alrededor del placer, no hay una linealidad temporal progresiva en las transformaciones generacionales, sino más bien ciertas continuidades, surgimientos, deslizamientos, reorganizaciones y ciertas fisuras. Pero aunque no hay dicha linealidad, sí se encuentra en

sus discursos una cierta noción de progreso y de avance propias de la modernidad. Así, los discursos de este conjunto de mujeres están contruidos sobre una temporalidad y jerarquización. Esta apreciación de lo moderno está vinculado con la relación que elaboran sobre la ciudad/pueblo, antes/ahora, conservador/liberal y como pude rastrear en los discursos, estas voces son producidas por instituciones propias de las sociedades modernas. En las narrativas de las mujeres, dichos discursos sociales de lo “*antiguo*” y lo “*moderno*”, se superponen, se hibridizan (García Canclini, 1989).

En el entramado de significaciones en torno al placer erótico, también encontré las nociones del cuerpo como una centralidad en la que se entrecruzan dichos significados. En la generación de las adultas mayores, pude leer con mayor arraigo alusiones al placer vinculadas con saberes locales del cuerpo –coetáneos a algunos visos de cuerpo-médico, producido por los discursos pronunciados en la escuela, el centro de salud, las campañas de planificación familiar-: cuando significan los deseos corporales como “*naturaleza*”, al aludir a las mujeres que nacen con la cualidad de tener mucho deseo, “*mujeres de naturaleza fuerte*”. Esta noción se encuentra tanto en las investigaciones de Rosío Córdova (2003), -“*mujeres de alta naturaleza*”-, como en las aportaciones de Fagetti (1998), ambas ligán estas expresiones a una concepción del cuerpo de raíces mesoamericanas, el cual está dotado de potencia sexual nombrada como “*calor*”, “*naturaleza*”, en dicha simbolización, la “*naturaleza*” del hombre tiene la cualidad de ser más “*fuerte/caliente*” y la de la mujer “*débil/fría*”, y aunque esto es una condición, algunas mujeres poseen “*alta temperatura*”, que equivale a mujeres de energía sexual intensa, como dicen las mujeres adultas de esta investigación: “*mujeres de naturaleza fuerte*”.

Estos saberes locales, no desaparecen en las siguientes generaciones, incluso una de las adultas jóvenes es curandera, aunque en su discurso emergieron voces ligadas a la construcción de una sexualidad moderna, quizá por las expectativas que ella tenía sobre mi posición de investigadora. Estas voces se desdibujaron y dialogaron con conocimientos sexológicos, producto de la educación formal.

Los campos de significación que encontré en esta investigación y en los que organicé los discursos de las mujeres son: el “*silencio/enunciación*”, “*placer/ peligro*” y “*vínculo de pareja*”. Como señalé con anterioridad, el *silencio/enunciación* organiza la forma de significar los deseos eróticos en una temporalidad híbrida entre un “*antes*” y un “*ahora*”. En donde el “*antes*”, asociado a lo “*tradicional*”, produce silencios alrededor de las sensaciones placenteras, a través de las voces familiares y comunitarias; dichos silencios quizá tienen la intencionalidad de producir un sujeto social mujer cuyos atributos son la pureza y la virginidad (Amuchástegui, 2001, Ponce, 2001). Mientras que el “*ahora*”, asociado con lo “*moderno*”, se entrelaza con la enunciación, con el “nombrar las cosas por su nombre”, producido por los discursos sociales hegemónicos, configurando un incipiente dispositivo de sexualidad. En las generaciones más jóvenes, la enunciación marca una transformación importante: las palabras que nombran los genitales, el habla sobre el cuerpo, el sexo y el placer, son procesos vinculados a las voces de la modernidad. La enunciación como una estrategia de construcción de subjetividades ligadas a la modernidad en contraposición a lo tradicional. El silencio no desaparece, pero es cuestionado, relativizado y reproducido. Ambos discursos sociales asociados a lo “*tradicional*”/“*moderno*”, al “*silencio/enunciación*”, coexisten, se superponen, se hibridizan (García Canclini, 1989).

Generacionalmente sí hay un deslizamiento hacia nociones de placer erótico vinculadas con el dispositivo de sexualidad, pero dicho movimiento tampoco es lineal.

El placer y peligro son significantes siempre presentes y entreverados en las narraciones. Este núcleo de significados “*placer/peligro*”, pretende conversar con la discusión que Vance (1989) expone como los polos en que oscila la vivencia de la sexualidad de las mujeres. Los discursos de las mujeres que participaron en esta investigación, urden sensaciones placenteras, miedo, agrado, deseo y riesgo en cada una de sus narraciones. Placer y peligro están entretejidos, aunque ciertamente en ciertas situaciones y generaciones se enfatiza uno de los polos.

Los discursos sociales como tecnologías de género (De Lauretis, 1996) como lo mencioné con anterioridad, producen subjetividades generizadas. En este anudamiento “*placer/peligro*”, en el caso de la generación de adultas mayores, los saberes locales representan dos categorías de mujeres en sus discursos: aquéllas que concuerdan con el binomio “*pureza/exclusividad*” (D’Aubeterre, 2002) y las “*mujeres anómalas*” (Fagetti, 2006), las “*queridas*”, las “*infieles*”, aquéllas de “*naturaleza fuerte*”.

En las dos generaciones más jóvenes, los discursos hegemónicos dictados por las instituciones modernas –que configuran el dispositivo de sexualidad (Foucault, 1976)- producen la representación de sí y de las otras mujeres, como mujeres deseantes. Dicha representación coexiste con las expresadas por sus antecesoras, sobre la mujer asociada con el binomio pureza/exclusividad, pues si no se cumple con dicho ideal, puede haber “*peligros*”, traducidos en sanciones sociales. Las jóvenes elaboran críticas a esa representación “*tradicional*” de las mujeres y a la generización del placer, señalando

marcadas diferencias que se convierten en asimetrías, en donde las mujeres están en franca desventaja.

El último anudamiento, el “vínculo de pareja”, sigue la misma lógica que los anteriores al formar parte del entramado híbrido. En la generación mayor, hay un marcado énfasis en las regulaciones sociales sobre el matrimonio “*tradicional*” y por tanto en la imagen ya descrita de la mujer representada por los binomios pureza/exclusividad, matrimonio/reproducción (D’Aubeterre, 2002, Fagetti, 2006), con algunos deslizamientos hacia la configuración de la “*pareja moderna*” y el “*amor romántico*”. Entrecruzamiento de voces entre los discursos locales de pureza y los científicos sobre la sexualidad de las instituciones modernas.

Para finalizar, me es importante señalar que en esta travesía, el recurso a un enfoque antropológico posibilitó evidenciar dimensiones que desde mi disciplina –la psicología– no alcanzaba a mirar. Creo que fue una herramienta útil, frente a la constante tensión entre las dimensión individual y social, y sobre todo, me permitió construir respetuosamente cierta cercanía con la comunidad de Amatlán y con las mujeres que participaron en esta investigación.

Bibliografía

Amuchástegui, Ana (2001), *Virginidad e iniciación sexual en México, experiencias y significados*, México, EDAMEX y Population Council.

Amuchástegui, Ana (1998), “Saber o no saber sobre sexo: los dilemas de la actividad sexual femenina para jóvenes mexicanos”, en Szasz, Ivonne y Lerner, Susana (comps.) *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México, pp.100-127

Amuchástegui, Ana y Rivas (1995), "La sexualidad de las jóvenes mexicanas: modernización y secularización". Ponencia presentada en la V Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México, El Colegio de México, México D.F., 5 al 9 de junio 1995.

Araujo, Kathya (2008), “Entre el paradigma libertario y el paradigma de derechos: límites en el debate sobre sexualidades en América Latina”, en *Estudios sobre sexualidad en América Latina*, Ouito, FLACSO.

Atekokolli. (s.f.), <http://atekokolli.org/index.php/quien-somos> , consultado el 3 de abril del 2015.

Atkinson, Amanda, Paul Coffey (2003), Encontrar sentido a los datos cualitativos.
Estrategias complementarias de investigación, Colombia, Universidad de
Antioquía,https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwj16JWhr_DJAhXH5iYKHxQVDH0QFggbMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.fceia.unr.edu.ar%2Fgeii%2Fmaestria%2F2014%2FDraSanjurjo%2F8mas%2FAmanda%2520Coffey%2C%2520Encontrar%2520el%2520sentido%2520a%2520los%2520datos%2520cualitativos%2520de%2520investigacion%2520complementarias%2520de%2520la%2520universidad%2520de%2520antioquia

[2520cualitativos.pdf&usg=AFQjCNGur1cyIBGCt_CUeITaC8kDspo59w&sig2=1zEEydnSJ7k3OXPPLnpCLg&cad=rja](#) , consultado el 22 de diciembre del 2015.

Ayús Reyes, Ramfis (2002), “Reseña de Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados de Ana Amuchástegui”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol., núm. 50, pp. 425-431, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31205007>, consultado el 5 de diciembre del 2013.

Bataille, George (1997), *El erotismo*. Tusquets editores, España.

Bidaseca, Karina (2010), “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres blancos y color café”, en *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires, SB, pp.129-144.

Boyle, J. (2003), “Estilos de etnografía”, en Janice M. Morse (ed.), *Asuntos críticos en los métodos de investigación*, Colombia, Universidad de Antioquia.

Brooks, Ann (1997), *Postfeminisms. Feminism, cultural theory and cultural forms*, London and New York, Routledge.

Brunner, José Joaquín (1992), “América Latina en la encrucijada de la modernidad”, Documento de Trabajo, no. 22, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, Serie: Educación y cultura, pp. 1-36, <http://documents.tips/documents/america-latina-en-la-encrucijada-de-la-modernidad-brunner.html>, consultado el 12 de diciembre de 2015.

Brunner, José Joaquín (1987), “Entonces, ¿existe o no la modernidad en América Latina?”, Material de discusión, no. 101, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, pp. 9-22, <http://flacsochile.org/biblioteca/pub/memoria/1987/000310.pdf>, consultado el 12 de diciembre 2015.

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

Calzón García, José Antonio (2007), *Enunciación, alteridad y polifonía en La pícaro Justina*, España, Universidad de Oviedo, <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/11127/UOV0031TJACG.pdf?sequence=1>, consultado el 30 de Julio del 2014.

Camacho, Gloria (2001), “Relaciones de género y violencia”, *Antología Género*, Flacso, Ecuador, pp.115-161.

Cappiello, Julien (2010), *Adquisición, transmisión y socialización de los saberes tradicionales asociados a las plantas medicinales en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos - México. El caso de la Clínica de Medicina Tradicional "Atekokolli"*, tesis de maestría, México-Francia, UNAM-CNRS-MNHN, atekokolli.org/CAPPIELLO_2010_Esp_Full.pdf, consultado el 12 de diciembre del 2015.

Castañeda, Martha Patricia (2010), “Etnografía feminista”, en Norma Blazquez, Fátima Flores, Maribel Ríos (Coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM, CEIICH, CRIM, Facultad de Psicología, pp. 217-238.

Córdova, Rosío (2002), “Y en medio de nosotros mi madre como un Dios: de suegras y nueras en una comunidad rural veracruzana”, *Alteridades*, vol. 12, no. 24, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, pp. 41-50, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702404> , consultado el 15 de diciembre de 2011.

Córdova, Rosío (2005), “Los límites de la transgresión. Cuerpo, prácticas eróticas y simbolismo en una sociedad campesina de Veracruz”, en Rosalina Estrada y Laura Cházaro

(eds.), *En el umbral de los cuerpos*, México, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Córdova, Rosío (2003 a), *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*, México, Plaza y Valdés/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Córdova, Rosío (2003 b), “Cuerpo deseante, cuerpo vulnerable. Concepciones sobre el erotismo y el placer en un grupo campesino de Veracruz”, *ULÚA Revista de Historia Sociedad y Cultura*, año 1, núm.1.

Córdova, Rosío (2003 c), “Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad”, *Revista Mexicana de Sociología*, año LXV, núm. 2.

Córdova, Rosío (2002), “Y en medio de nosotros mi madre como un Dios: de suegras y nueras en una comunidad rural veracruzana”, *Alteridades*, vol. 12, no. 24, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, pp. 41-50, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702404> , consultado el 15 de diciembre de 2011.

Córdova, Rosío (1997). “Sexualidad y relaciones familiares en una comunidad veracruzana”, en *Espacios familiares: ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*, México, DIF/CONAPO/UAM-A/PUEG-UNAM, pp. 11-51.

Cruz S., Salvador (2007), “Los estudios sobre sexualidad en México”, <http://www.irnweb.org/en/resources/articles/view/los-estudios-sobre-sexualidad-en-mxico>, consultado el 3 de abril de 2011.

De Lauretis, Teresa (1996), “Las tecnologías de género”, *Mora*, núm. 2, Buenos Aires, pp. 6-34, http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wp-content/uploads/2013/12/tecnologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf, consultado el 4 de abril del 2011.

Delgado, Juan Manuel, Juan Gutiérrez Hernández (Coords.) (1995), *Métodos y técnicas cualitativas investigación en ciencias sociales*, España, Editorial Síntesis.

D'Aubeterre, Buznego, María. Eugenia (2002), “Género, parentesco y redes migratorias femeninas”, *Alteridades*, México, UAM-I, vol.12. no.24, pp.50-60
<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/747/74702405.pdf>, consultado el 7 de junio de 2010.

D'Aubeterre Buznego, María. Eugenia (2002), “El sueño del metate: la negociación de poderes entre suegras y nueras”, *Debate Feminista*, año 13, vol.26, México, pp.167, 183.

D'Aubeterre Buznego, María. Eugenia (1999), “Cruzar la frontera, pedir la novia...”, *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, pp. 61-79,
[http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=5&tipo=ARTICULO&id=1379&archivo=6-115-](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=5&tipo=ARTICULO&id=1379&archivo=6-115-1379lna.pdf&titulo=Cruzar%20la%20frontera,%20pedir%20la%20novia...)

[1379lna.pdf&titulo=Cruzar%20la%20frontera,%20pedir%20la%20novia...](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=5&tipo=ARTICULO&id=1379lna.pdf&titulo=Cruzar%20la%20frontera,%20pedir%20la%20novia...), consultado el 7 de junio del 2010.

DuBois, E. Carol, Gordon, Linda (1989), “La búsqueda del éxtasis en el campo de batalla: peligro y placer en el pensamiento feminista norteamericano del siglo XIX”, en Carole, Vance (Comp.), *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Editorial Revolución S.A.L, pp. 51-76.

Echols, Alice (1989), “El ello domado: la política sexual feminista entre 1968-83”, en Carole, Vance (Comp.), *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Editorial Revolución S.A.L. pp. 79-111.

Femenías, María Luisa (2003), *Aproximación al pensamiento de Judith Butler*. Gijón, España. www.comadresfeministas.com/publicaciones/enlaweb/femenias.pdf, consultado el 31 de marzo de 2015.

- Firestone, Shulamith (1976), *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Editorial Kairos.
- Foucault, Michel (2008), *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós.
- Foucault, Michel (2000), *Defender la sociedad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1976), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores.
- Freud, Sigmund (1973), *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Friedan, Betty (1963), *The Feminine Mystique*, New York, Northon and company, Inc.
- Fuchs, Jo-Ann P. (1980), “Female Eroticism in The Second Sex”, *Feminist Studies*, vol. 6, núm. 2, pp. 304-313, Publisher(s): Feminist Studies, Inc. Stable, <http://www.jstor.org/stable/3177744>, consultado el 3 de abril de 2011.
- Gallego, Gabriel (2009), “Sexualidad, regulación y políticas públicas” en *Borrador para discusión en el diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica*, Río de Janeiro, Brasil, <http://www.sxpolitics.org/pt/wp-content/uploads/2009/10/gabriel-gallego-sexualidad-regulacion-y-politicas-publicas.pdf>, consultado el 3 de abril de 2011.
- García Canclini, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Editorial Grijalbo, <http://es.scribd.com/doc/170546570/Nestor-Garcia-Canclini-Culturas-Hibridas-Estrategias-Para-Entrar-y-Salir-de-La-Modernidad-pdf>, consultado el 15 de Septiembre del 2012.
- Geertz, Clifford (1991), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Gerhard, Jane (2001a), “De vuelta a “El mito del orgasmo vaginal: el orgasmo femenino en el pensamiento sexual estadounidense y el feminismo de la segunda ola”, *Debate Feminista*, año 12, vol.23, México, pp.220-253.

- Gerhard, Jane (2001b), *Desiring Revolution: second-wave Feminism and the rewriting of American sexual thought, 1920 to 1982*, New York, Columbia University Press, <https://www.scribd.com/book/247227379> , consultado el 16 de diciembre del 2015,
- Hagene, Turid (2011), “Prácticas políticas cotidianas en un pueblo originario en México D.F.: El papel de chismes y rumores.”, *Nueva Antropología*, no. 73, <http://hdl.handle.net/10642/1155> , consultado el 15 de diciembre de 2015.
- Hammersley, M., Atkinson, P. (1994), “Etnografía. Métodos de investigación”, *¿Qué es la etnografía?*, Barcelona, Paidós.
- Harding, Sandra, (1998) “¿Existe un método feminista?” en Bartra, Eli (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, DF, UAM-X, CSH, pp.9-34
- Hernandez, Aida (2003), “Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, México, CIESAS, no.13, pp.107-121, <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1109/957>, consultado el 12 de diciembre 2012.
- Hernández, María Alejandra (2013), *Más allá de la apariencia. Experiencias eróticas de hombres y mujeres jóvenes universitarios en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, tesis de maestría*, Chiapas, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, <http://repositorio.ciesas.edu.mx/handle/123456789/169>, consultado el 20 de febrero de 2016.
- Hite, Shere (1977), *The Hite report : a nationwide study of female sexuality*, New York, Dell Publishing CO.
- Kinsey, Alfred (2010), *Sexual behavior in the human female*, vol. 1, New York, Institute for Sex Research, Ishi Press International.

Koedt, Anne (2001), “El mito del orgasmo vaginal”, *Debate feminista*, año 12, vol.23, México, pp. 254-263.

Lorde, Audre (1997), “Uses of the Erotic: the erotic as power” en Katie, Conboy, Nadia, Medina, *et.al.*, *Writing on the body*, New York, Columbia University Press, pp. 277-282.

Marín, Álvaro y Juan Jesús Morales (2010), “Modernidad y modernización en América Latina: una aventura inacabada”, *Nómaditas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol.26, no.2, pp.343, 362, <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA1010240343A> , consultado el 1 de abril 2013.

Masters, William, Virginia, Johnson (1966), *Human sexual response*, Boston, Little, Brown and Co.

Millet, Kate (1970), *Sexual Politics*, New York, Ballantine.

Moro, Alberto (2009), “La polifonía”, en *Dime Como Ironizas Y Te Diré Quién Eres: Una Aproximación Pragmática a La Ironía*, Leonor Ruiz, Xose A. Padilla, Frankfurt, Peter Lang, pp.45,64, <https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=hxrZC15k40C&oi=fnd&pg=PA45&dq=related:qFzx4fHNGkezNM:scholar.google.com/&ots=iJvO4Tof26&sig=3m2T6nBcVXjk8CGHdvepBaYORgY#v=onepage&q&f=false> , consultado el 12 de diciembre 2015.

Muñiz, Elsa (2004), “Historia y género: hacia una historia cultural del género” en Sara Elena Pérez Gil Romo y Patricia Ravelo (coords.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, pp. 31-55.

Parrini R., Rodrigo, Antonio Hernández C. (2012), *La formación de un campo de estudios: Estado del arte sobre sexualidad en México*, Río de Janeiro, Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos. CLAM/IMS/UERJ. 1996-2008. www.clam.org.br/uploads/arquivo/Estado_del_Arte_Mexico.pdf, consultado el 3 de abril de 2011.

Ponce Jiménez, Martha Patricia (2001). “Sueños de transgresión: historias femeninas de la costa veracruzana”, *Revista Transición, debate y propuesta en Veracruz*, no.33, México, <http://www.cetrade.org/v2/revista-transicion/2001/33-nuestras-mujeres/suenos-transgresion-historias-femeninas-costa-veracruzana-martha-patricia-ponce>, consultado el 22 de Junio 2014.

Portilla, León (1997), *Pueblos originarios y globalización*. México, El Colegio Nacional.

Reich, Wilhelm (2010), *La función del orgasmo*, Barcelona, Paidós Ibérica.

Ríos, Ma. Victoria (2001), *Continuidad y cambio en el ciclo ritual de Amatlán*, Morelos, tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, consultado, 148.206.53.84/tesiuami/UAM3314.pdf, el 12 de diciembre del 2015

Rivas, Martha (1998), “Valores, creencias y significaciones de la sexualidad femenina. Una reflexión indispensable para la comprensión de las prácticas sexuales.”, en Szasz, Ivonne y Lerner, Susana (comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México, pp. 128-144.

Robledo, Martín (2009), “Observación participante: informantes claves y rol del investigador.” *Nure Investigación*, no. 42, Madrid, http://www.nureinvestigacion.es/FICHEROS_ADMINISTRADOR/F_METODOLOGICA/obspar_formet42.pdf, el 12 de noviembre del 2014.

Robichaux, David (2002), “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: un régimen demográfico en el México indígena”, *Papeles de población*, vol. 8, núm. 32, pp. 59-95, <http://www.redalyc.org/pdf/112/11203203.pdf> , el 15 de diciembre del 2014.

Rodríguez, Gabriela, Ana Amuchástegui, Martha Rivas, Mario, Bronfman (1995), “Mitos y dilemas de los jóvenes en tiempos de SIDA” en Bronfman, M., SIDA en México. Migración, adolescencia y género, Información Profesional Especializada, México, pp.91-200.

Rodríguez, Gabriela (2001), “Perdiendo los estribos. Emociones y relaciones de poder en el cortejo”, *Desacatos*, no.6, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp.35-62, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900603>, consultado el 30 abril 2013.

Rodríguez, Gabriela, Keijzer, Benno, González, Soledad (2002), *La noche se hizo para los hombres: sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos*, México, EDAMEX.

Rosero-García, Luis Carlos, Rosero, Víctor Hugo y Ferney, Luis (2013), “Erotismo en la Sexualidad”, *Revista de Psicología GEPU*, vol.4, no. 2, UNIVALLE Colombia, pp.163-173, <http://revistadepsicologiagepu.es.tl/Erotismo-en-la-Sexualidad.htm>, consultado el 15 de febrero del 2016.

Rufer, Mario (2011), *La crítica poscolonial: una introducción general*, seminario impartido en la UAM-X para la Maestría en estudios de la mujer. Szasz, Ivonne (2004), “El discurso de las ciencias sociales sobre las sexualidades.” en Cáceres C., Frasca T., Pecheny M., Terto JV., editores. Ciudadanía sexual en América Latina: abriendo el debate. Lima:

Universidad Peruana Cayetano Heredia, p.65-75, equidad.org.mx/ddeser/seminario/internas/.../lect.../sexualidadygenro.pdf, consultado el 8 de septiembre del 2013,

Szasz, Ivonne (1998), “Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México”, *Debate Feminista*, año 9, México, pp.77-104.

Szasz, Ivonne y Lerner, Susana (comps.) (1998), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México.

Szurmuk, Mónica y Robert McKee (Coords.) (2009), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo Veintiuno Editores, <http://es.scribd.com/doc/49253231/Diccionario-de-estudios-culturales-Latinoamericanos#download>, consultado el 8 Septiembre 2013.

Tanaka, Catarina (2007), “El chisme como fenómeno social: un campo-tema desde la perspectiva construccionista” *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 17, No.50, pp. 646-672, Universidad de los Andes, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70505011> , consultado el 15 de diciembre de 2015.

Taylor, S.J. y Boogdan, R. (1987), “Introducción a los métodos cualitativos de investigación”, en *El trabajo con los datos. Análisis de los datos en la investigación cualitativa*, Barcelona, Paidós.

Thomson, Clive (1997), “Bajtín y los proyectos feministas. Problemas de género de Judith Butler”, en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del lenguaje, no.15-16, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 217-241, <http://www.escritos.buap.mx/escr15/217-241.pdf>, consultado el 14 de Junio del 2012.

Tornos, Maider (2010), “Deseo y transgresión : el erotismo en Georges Bataille”, *Lectora : revista de dones i textualitat*, no.16, Universitat de Barcelona, pp. 195-210, <http://ddd.uab.cat/record/85404>, consultado el 27 de enero de 2016.

Toro, Alfonso de (1999), *La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano? El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Madrid, Iberoamericana, <http://www.unileipzig.de/~detoro/sonstiges/Cambio%20de%20paradigma.pdf>, consultado el 5 de diciembre del 2013.

Tuñón Pablos, Esperanza y Enrique Eroza Solana (2001), “Género y sexualidad adolescente. La búsqueda de un conocimiento huido”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 19, no.55, Colegio de México, pp. 209-226, http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/M5DGJU1B48PDS322K5I1N585RCEX1P.pdf, consultado el 7 de junio de 2010.

Vance, Carole (1989), “El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad”, en Vance, Carole (Comp.), *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Editorial Revolución S.A.L. pp. 9-49.

Viqueira, Juan Pedro (1987), “Incesto y justicias en los pueblos Tzeltales y Tzotziles a fines del periodo colonial.” *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/index.php/numeros-anteriores/10-articulos/1406-articulo-35-incestos-y-justicias-en-los-pueblos-tzeltales-y-tzotziles-a-fines-del-periodo-colonial>, consultado el 15 de diciembre de 2015.

Viñas, David (2002), “Historia de la crítica literaria”, Barcelona, Editorial Ariel.

Voloshinov, Valentin (1976), *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, <http://es.scribd.com/doc/57778866/El-signo-ideologico-y-la-filosofia-del-lenguaje> consultado el 9 de Julio del 2012.

Voloshinov, Valentín Nikoláievich (2009), *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ediciones Godot, <http://www.edicionesgodot.com.ar/pdf/ediciones-godot-voloshinov-el-marxismo-y-la-filosofia-del-lenguaje.pdf>, consultado el 14 de Junio del 2012.

Zamora Díaz, Fernando (2007). *Quetzalcóatl nació en Amatlán: identidad y nación en un pueblo mesoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014888/014888.pdf>, consultado el 3 de Abril del 2011.

Anexo 1

Guía entrevista a profundidad: relatos organizados en la regulación del placer erótico

- I. ¿Cómo cuida su cuerpo? ¿Qué hace con su cuerpo todos los días?
- II. Cuéntame algunas experiencias en las que has “disfrutado” con tu cuerpo.
- III. Cuéntame alguna vez de cuando eras niña, ¿cómo te enseñaron a cuidar o conocer tu cuerpo?
- IV. Cuéntame alguna vez de cuando eras niña que hayas sentido en tu cuerpo sensaciones placenteras.
- V. Cuéntame alguna vez de cuando eras adolescente, que hayas sentido en tu cuerpo sensaciones placenteras.
- VI. ¿Cómo fue tu primer encuentro amoroso?
- VII. ¿Qué sentiste con tus primeras caricias y besos?

Si no narró su primer encuentro amoroso como su primera relación sexual...
- VIII. ¿Cómo fue tu primera relación sexual?
- IX. ¿Cómo te imaginas que una mujer siente más “ganas”* (o disfruta más)?
- X. ¿Qué situaciones facilitan o dificultan que una mujer sienta ganas o disfrute aquí en Amatlán?
- XI. ¿Conoces alguna historia donde se haya dado a conocer que una mujer sintiera ganas? ¿chismes o habladurías? ¿qué se dice de las ganas de las mujeres?
- XII. ¿Qué hacen las mujeres de aquí cuando sienten ganas?

* Las expresiones entrecomilladas son de mujeres de Amatlán, que participan en el taller que llevo a cabo en el centro de salud.