

Tabú de la virginidad a través de los “cántaros rotos”. Las jóvenes rurales en Michoacán: entre la tradición y la educación

Virginity taboo through “broken pots”. Young rural women in Michoacán: between tradition and education

Guadalupe Stephania Chacón León
Flor de María Gamboa Solís

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

Uno de los obstáculos para la movilidad subjetiva de las jóvenes rurales en Michoacán es el tabú de la virginidad. A causa de esto, algunas jóvenes rurales construyen una identidad femenina que no incluye de manera significativa componentes enlazados a las ganancias subjetivas de la vida escolar, pues terminan cediendo al matrimonio, la máxima realización de su agencia femenina. Las jóvenes rurales de nuestro estudio reducen su agencia al hecho de ser esposas antes que estudiantes debido a que el reconocimiento social de la mujer “exitosa” y “virtuosa” sigue dependiendo en ese medio de que la mujer tenga un hombre a su lado, como lo muestra la tradición de los “cántaros rotos”. Y de que la educación no necesariamente dota a las mujeres de las herramientas adecuadas para la construcción de agencia, en tanto se ha desdibujado

Abstract

One of the obstacles for the subjective mobility of rural girls in Michoacán is the taboo of virginity. Due to this taboo, young rural women construct a feminine identity that does not significantly include components linked to the subjective gains of school life, inasmuch as they end up viewing marriage as the highest realization of their feminine agency. The rural girls in our study reduce their agency to the fact of being wives rather than students because the social acknowledgment of a “successful” and “virtuous” woman continues to depend on that medium, that the woman has a man by her side, as the tradition of “broken pots” shows. Also, because education does not necessarily provide women with the adequate tools to build up agency inasmuch as it has become blurred as social project and has not yet included integrally

como proyecto social, además de no haber incorporado integralmente la perspectiva de género. Este artículo se desprende de una investigación actualmente en curso y que lleva por título: “Trayectorias juveniles rurales entre la escuela, el trabajo y la ciudadanía. Las posibilidades de agenciamiento de la juventud rural”. Lo que aquí exponemos son algunas reflexiones psicoanalítico-feministas (Irigaray, 1985) acerca del tabú de la virginidad a través del análisis del rito de los “cántaros rotos” y, por otra parte, se abordarán algunas posibles causas de que la educación no logre convertirse en una vía poderosa para superar el poder de la tradición y el mito que involucra el culto patriarcal a la mujer virgen.

Palabras clave

Tabú de la virginidad, mujeres, ruralidad, género, educación.

a gender perspective. This article is the result of an investigation that is currently under way, entitled: “Rural youth trajectories between school, work and citizenship. The possibilities of rural youth’s agency.” What will be exposed here are some psychoanalytic-feminist reflections (Irigaray, 1985) about the virginity taboo through the analysis of the rite of “broken pots”, and, on the other hand, we will tackle some possible causes for education not being powerful enough to overthrow the power of tradition and the myth that involves the patriarchal cult of the virgin woman.

Keywords

Virginity taboo, women, rurality, gender, education.

Introducción

La educación es una de las vías para transformar el pensamiento y para generar conocimientos que sirvan de trampolín de acceso a una mejor vida, una vida que se construya a partir de la toma de decisiones personales ejerciendo los derechos que como ciudadanas/os tenemos en nuestra sociedad. La educación promete, en el seno de su existencia y en el corazón que la nutre, dotar de herramientas intelectuales y de fundamentos científicos y tecnológicos a las nuevas generaciones para que puedan acceder a la movilidad social, a la movilidad subjetiva y, al mismo tiempo, aportar a la construcción de una sociedad más justa, menos violenta y más sensible a las necesidades y problemas colectivos. De estos tres grandes anhelos nos interesa resaltar el de la movilidad subjetiva, entendiendo por ésta el paso de un sujeto de un estado de su ser alienado al deseo del *otro* (Lacan, 1966), a otro de mayor autonomía, donde el deseo del *otro* es reconocido como tal en su carácter de mandato y de imposición

y, a partir de dicho reconocimiento, el deseo propio puede acceder a niveles de cumplimiento que emerjan de decisiones personales que el sujeto tome en su interacción con la estructura social. La movilidad subjetiva es pasar el sujeto de un estado de alienación a uno de emancipación.

Sin embargo, la movilidad subjetiva que implica una posición dinámica del sujeto con su estructura, derivada de su capacidad de resistir, contradecir o negociar, vía la educación, tratándose de las mujeres, encuentra importantes frenos y obstáculos en la ideología patriarcal, una de cuyas extensiones probadas como más eficaces es el tabú de la virginidad (Lagarde, 1994).

El poder de este tabú como enclave de las concepciones dominantes acerca de la sexualidad femenina, que son divulgadas a través de la escuela, el discurso religioso, los medios de comunicación, así como por campañas gubernamentales de población, salud y educación (alimentadas por disciplinas científicas como la psicología, la medicina, la pedagogía, entre las más relevantes), ha sido ya destacado en otros estudios sobre sexualidad emprendidos en población de jóvenes en México.

Tanto Angélica Evangelista y Edith Kauffer (2009), como Guillermo Núñez y Deisy Ayala (2012), coinciden en que el tabú de la virginidad sigue operando como un imperativo social para determinar el valor de las mujeres a través del control de su sexualidad y sus cuerpos, particularmente en las comunidades rurales, como la que comprendió nuestro estudio. Asimismo, en las investigaciones realizadas por la psicóloga social Ana Amuchástegui (1998), no exclusivamente en ámbitos de jóvenes rurales, se subraya el peso que la figura de la mujer virgen, encarnada por la Virgen María, tiene en la construcción subjetiva de la sexualidad de las mujeres mexicanas.

Tanto en las investigaciones realizadas por Núñez y Ayala (2012) como en las de Amuchástegui (1998), el análisis de la sexualidad femenina para abordar el embarazo en adolescentes, en el caso de las/os primeras/os autoras/es, y el de la iniciación sexual, en el caso de la segunda autora, enfatiza la “hibridación” (Amuchástegui, 1997: 139) de las construcciones simbólicas e imaginarias de los discursos en torno a la sexualidad femenina en las sociedades mexicanas contemporáneas. Conver-

gen en que, si bien es cierto, las ideologías patriarcales sobre la sexualidad de las mujeres han ido transformándose en la modernidad, no han sido eliminadas por completo. Los discursos de la modernidad, en los que se incluye el de la igualdad de género, encaminado por las voces del movimiento feminista, y en particular el que enarbola la reivindicación de autonomía de las mujeres sobre su propio cuerpo y sexualidad, coexisten con elementos de culturas indígenas antiguas, con creencias y rituales católicos, en donde perfectamente cabe el de los “cántaros rotos” que sirve de soporte a este artículo.

Así pues, el estudio aquí expuesto, dibuja una línea de contacto muy cercano con los hallazgos de las fuentes señaladas anteriormente, en dos sentidos: por un lado, respecto al impacto del tabú de la virginidad en la construcción de la subjetividad femenina de las mujeres jóvenes mexicanas, especialmente las que viven en comunidades rurales y, por otro, en las tensiones y confusiones subjetivas que representa para las jóvenes, en su devenir mujer, estar a merced de la coexistencia de dos órdenes simbólicos distintos, y de cierta manera opuestos: el así llamado tradicional¹ corporeizado primordialmente por el discurso religioso, y el de la modernidad, representado aquí por los saberes escolares.

Demostremos la vigencia del tabú de la virginidad como catafora de la feminidad virtuosa con la que las chicas rurales construyen su ser de mujer. Asimismo, se expondrá la poca resistencia que la educación puede ofrecer a las chicas para debilitar la fuerza del tabú, ya que es una educación que no reconoce las desigualdades sociales y de género más allá de su presencia entre líneas de discurso políticamente correcto.

Enlazamos pues, un cuestionamiento a la ineficacia de la educación media superior como vía de movilización subjetiva de la identidad femenina hacia la eliminación de patrones y estereotipos de género. Nos preguntamos en qué medida la escuela, así como los programas y planes de estudio vigentes en dicha educación, se convierten en dominios ins-

¹ Por tradicional entendemos aquí, siguiendo a Núñez y Ayala (2012: 17), “las realidades socio-culturales que la modernidad se plantea superar: los valores, costumbres e instituciones religiosas, precientíficas o irracionales que limitan la capacidad creativa y de control racional de los seres humanos sobre su condición natural y su entorno físico, o que perpetúan las formas de privilegio y desigualdad de los individuos y grupos humanos...”

titucionales dominados por visiones androcéntricas y sexistas que resultan inoperantes como medios de acceso a otras formas de pensamiento para la construcción de nuevas mujeres.

Abordamos el tabú de la virginidad a través de los “cántaros rotos”,² la cual, brevemente aquí descrita, es una tradición que servía en la comunidad de San Lorenzo en el municipio de Cuitzeo, Michoacán, para simbolizar la virginidad de la mujer en el marco del matrimonio. La constatación de la virginidad estaba señalada por la sangre derramada en la sábana blanca que cubría el lecho nupcial, por la supuesta ruptura del himen durante el primer coito conyugal. De verificarse el sangrado, se colgaba en el arco de la puerta de la casa familiar un cántaro con flores rojas que simbolizaban la desfloración “exitosa” de la virgen. Si de lo contrario, estuviera ausente el sangrado, eso significaba que la esposa se había entregado sexualmente a otros hombres antes que a su marido, acto que debería ser sancionado públicamente.

En lugar del cántaro con flores rojas lo que yacía colgado del arco de la puerta de la casa familiar era un cántaro roto (removido de su asiento mediante un martillo) con flores blancas para simbolizar la impureza de la mujer. A esta mujer deshonrada se le anulaba el matrimonio, viéndose obligada a solicitar permiso a sus padres para retornar a la casa familiar. De no ser autorizado su retorno, la mujer no tenía más remedio que irse y ser llamada “cántaro roto”.

La tradición del “cántaro roto” desapareció, “se dejó de lado”, de acuerdo a nuestra informante, debido a que la situación social de las jóvenes comenzó a cambiar, por ejemplo, a raíz de la migración. Algunas jóvenes al concluir el nivel básico de estudios, salieron a otros pueblos en busca de trabajo, migraron. Situación nada extraordinaria ya que deriva del hecho mismo de que Michoacán es un estado con una larga tradición migratoria tanto interna como internacional. Es el segundo estado

² Toda la información referida en este artículo acerca de los “cántaros rotos” fue comunicada verbalmente por la madre de una de las autoras, quien es oriunda de la comunidad de San Lorenzo, a propósito del inicio de la investigación y habiendo sido elegida esta comunidad como ámbito de estudio, debido precisamente a que además de cumplir con el perfil de comunidad rural, era de fácil acceso por las conexiones familiares de una de las investigadoras. El rito no está documentado.

del país con población migrante en Estados Unidos (Obregón, Rivera, Martínez y Cervantes, 2014).

Sin embargo, a pesar de la migración, como bien lo señalan Evangelista y Kauffer, “la virginidad y el paradigma católico derivado del modelo hegemónico siguen muy presentes y de forma general impiden la ocurrencia de cambios significativos en la vida sexual de las jóvenes, aun durante los procesos de migración” (2009: 215), como sucede en la comunidad michoacana que examinamos. Prueba de ello es la información complementaria que obtuvimos con respecto al rito de los “cántaros rotos”. Nuestra informante comenta que, si bien el rito como tal desapareció, sus secuelas no. De las mujeres que permanecieron en la comunidad, aludiendo a las que no migraron, se establecieron dos grupos: las “robadas” y las “pedidas”. Las “robadas” fueron casadas con vestidos de colores para estigmatizarlas por haberse acoplado sexualmente con un hombre fuera de los cánones de la institución matrimonial.

Metodología

Tomamos el rito de los “cántaros rotos”, en tanto relato oral, como un artefacto simbólico para indagar en las configuraciones particulares actuales del tabú de la virginidad en las jóvenes rurales de San Lorenzo, Michoacán, apoyándonos en el abordaje metodológico que Freud hace de los mitos, tomándolos en su costado de relatos tradicionales. Para Freud, los mitos están revestidos de un núcleo de “verdad histórica-vivencial” (1932: 177), esto es, de una verdad inconsciente, no material, que responde a formaciones psicosociales discursivas fundantes de las culturas. Desde este punto de vista, los relatos tradicionales representan urdimbres simbólicas para acceder a aspectos diversos de los pueblos y sociedades humanas, entre los que destaca con particular intensidad, y pertinente a nuestro tema de estudio: la sexualidad femenina.

En ese sentido, los “cántaros rotos” funcionan metodológicamente como un prototipo cultural de la psicosocialidad discursiva que ha verificado, regulado y sancionado la virginidad de las mujeres en las sociedades tradicionales, como las rurales. A pesar de que como rito ha desaparecido de la comunidad de San Lorenzo (duró de mediados de los años cincuen-

ta hasta finales de los ochenta), su núcleo de verdad histórica-vivencial, que remite, como veremos al temor inconsciente de los hombres a la sexualidad de las mujeres, sigue presente en el discurso familiar —aunque reconfigurado— que circula entre las/os habitantes de esa comunidad.

También lo consideramos como un objeto de estudio detonador de nuestra reflexión psicoanalítico-feminista (Irigaray, 1985b) debido a los medios por los que supimos de su existencia, que como ya indicamos, involucraron la tradición de la historia oral contada por mujeres en la comunidad de San Lorenzo.

La historia oral es una técnica de indagación que algunas ciencias sociales han privilegiado (Reinharz y Davidman, 1992) y que calza a la perfección los parámetros que la investigación feminista ha establecido para la validación de sus saberes y la obtención de conocimiento, es decir, sus marcos epistemológicos y metodológicos.

A grandes rasgos, lo que caracteriza a la investigación feminista deslindándola de otro tipo de investigación (marxista, neoliberal, o positivista), radica en su finalidad. La finalidad de la investigación feminista, y desde luego compartida por su método, es la liberación de las mujeres (Bartra, 2010). Por lo tanto, es una investigación no sexista (no discrimina en razón del sexo) y no androcéntrica (no centrada en los varones) que considera la participación de las mujeres a partir de visibilizar su protagonismo como actoras sociales.

En nuestro caso, dicho protagonismo se traduce en la encargaduría implícita que tienen algunas mujeres de la comunidad estudiada de velar por la preservación de la historia oral en la que se encuentra enclavado el ritual de los “cántaros rotos”, que es simbólicamente casi igual a decir, de velar por la virginidad de hijas y nietas.

Dicho de otra manera, el hecho de que los “cántaros rotos” nos fuera revelado oralmente por la madre de una de nosotras, y que no estuviera documentado en ningún archivo ni biblioteca virtual o física, fortaleció la consistencia metodológica de nuestro análisis teórico y reflexiones críticas, en tanto nos asumimos como investigadoras feministas que empleamos técnicas de recolección de información que son afines a los objetivos de este enfoque porque redundan en un *punto de vista* (Har-

ding, 1993, 1996) que hace preguntas y construye problemas que abordan la división social por géneros y la supremacía del género masculino.

El indagar el tabú de la virginidad en ámbitos de “impotencia” (Amorós, 2006), como los entornos rurales, porque en ellos prevalece una fuerte división entre el ámbito público destinado a los varones, y el privado, destinado a las mujeres, este último caracterizado por la indiscernibilidad de los sujetos, “en el espacio privado no se produce lo que en filosofía llamamos el principio de individuación” (Amorós, 2006: 15), implica sumergirse en un terreno minado por la racionalidad patriarcal que no podría visibilizarse sin el auxilio del *punto de vista* (Harding, 1993, 1996), y sin el empleo de una técnica, la historia oral, que prioriza la palabra y la voz propia de las mujeres como fuente de conocimiento.

Aunado al relato de los “cántaros rotos”, las reflexiones aquí presentadas derivan de los hallazgos obtenidos a partir de la aplicación de entrevistas semi-estructuradas a cuatro mujeres jóvenes de entre 16 y 18 años de edad de la comunidad de San Lorenzo, solteras y estudiantes de preparatoria. Las entrevistas fueron grabadas y luego transcritas bajo el principio ético del anonimato. Utilizamos pseudónimos para identificar las respuestas de las participantes.

Preámbulo conceptual y precisiones contextuales: la *Morenita* que todas las mexicanas llevamos dentro

Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (2006), la palabra *virgen* significa “cualidad de la persona que no ha tenido relaciones sexuales; persona que, conservando su castidad, la ha consagrado a una divinidad. La percepción del significado y la aplicación de la palabra varía, en función de la cultura, la religión o el sistema de creencias”.

La intención de abrir con una definición sobre el estado de virgen es para ponernos en sintonía conceptual, que coincidamos en el sentido de la palabra que nos abrirá el cerrojo de un cinturón de castidad ideológico al que son sometidas las mujeres en sociedades patriarcales. El tabú de la virginidad, como una medida cultural de regulación social de la sexualidad de las mujeres, impide que éstas tomen control sobre sus cuer-

pos, pero también sobre su propia subjetividad, pues parecería que ésta no puede ir más allá de la que erige la obligatoriedad eclesial del matrimonio y la imposición naturalizada de la institución de la maternidad.

Ya la feminista y antropóloga mexicana Marcela Lagarde se encargó de crear una tipología para esquematizar los cautiverios de las mujeres, entre los que destaca con particular brío por tratarse de moneda corriente, el de la madre-esposa, precisamente. Para esta autora, “las mujeres están cautivas porque han sido privadas de autonomía vital, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger y de la capacidad para decidir sobre los hechos fundamentales de sus vidas y del mundo” (Lagarde 1997, 2005: 10). El cautiverio de la madresposa es el más generalizado entre las mexicanas y se construye en torno a dos definiciones esenciales positivas de las mujeres: “su sexualidad procreadora, y su relación de dependencia vital de los otros por medio de la maternidad, la filialidad y la conyugalidad” (Lagarde, 1997, 2005: 19).

Por su lado, la filósofa feminista francesa Luce Irigaray plantea que la virgen es uno de tres valores que las mujeres tienen para los hombres: la virgen, el semblante, la mujer como signo, que es “una moneda de intercambio” (Irigaray, 1985b: 186). Es decir, la mujer virgen sirve a los hombres para obtener beneficios y ganancias propias, la famosa *dote* que todavía se practica en algunas sociedades humanas es una práctica mercantil: se entrega la virginidad de la mujer a cambio de bienes materiales. Y a nivel subjetivo, la virgen sirve de pantalla y soporte a la fantasía masculina de preservación de la conexión con el cuerpo materno, el cuerpo originario y primigenio del que todos los sujetos provenimos y al que buscamos retornar por tratarse del paraíso al que no queremos renunciar. La mujer virgen es valorada por los hombres porque representa el cuerpo femenino virtuoso, no castrado y, por lo tanto, un cuerpo que no los amenaza en su propia castración.

Nuestro contexto mexicano, nuestra cultura, reproduce creencias, ideas e ideales sobre lo que los varones y las mujeres deben ser, a cada cual se le asigna un rol y se le escriben trazos diferenciados a su *yo* en razón del sexo que portan. Ambos sexos se definen y construyen a la luz de ese legado cultural donde, sin duda, las prácticas sexuales y su historia

siguen plenamente impregnadas de religiosidad, y en las que las mujeres relucen desventajas mayúsculas. Al ser consideradas el sexo bello, el sexo virtuoso, las mujeres soportan el peso de una moralidad que controla y regula su sexualidad con la finalidad de mantenerlas atadas a la naturaleza de la procreación y limitadas en su experiencia erótica.

Octavio Paz, en el *Laberinto de la soledad*, señala que la virginidad está fundida en una irreconciliable contradicción: la madre-virgen. “El culto a la virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material” (Paz, 1950, 2010: 93-94). Esto significa que no son solamente los hombres de carne y hueso quienes, en su condición de sexo privilegiado con el poder de la superioridad moral, sexual, social, psíquica y política, instituyen el culto a la virgen para controlar a las mujeres, sino que ese culto tiene una presencia histórica de dimensiones materiales y espirituales, la cual adquiere diferentes configuraciones en diferentes espacios y tiempos. Pero ¿en dónde recaen concretamente esas materialidades y espiritualidades?

Tratándose de un asunto de orden femenino, las materialidades no pueden recaer sino en el cuerpo de las mujeres, y las espiritualidades, en el ideal de feminidad que reviste la figura de la madre virginal, la madre asexual, madre célibe, que en el imaginario mexicano toma el cuerpo de la “Morenita”, de la Virgen de Guadalupe. Una figura que según la feminista Anna María Fernández Poncela (2000) fue necesaria para que el régimen patriarcal legitimara su discurso durante la época colonial en México. Aunque no fue solamente durante esa época que la Virgen de Guadalupe sirvió como carne de cañón para los arteros fines patriarcales: controlar la feminidad, reduciéndola a la maternidad.

Hoy día, la danza virginal de la *Morenita* en el imaginario de las mujeres sigue siendo pauta coreográfica para dirigir sus pasos, como lo veremos plasmado en la tradición del “cántaro roto”, ligado al tabú de la virginidad, y de la que hablaremos más ampliamente en una sección posterior. También es cierto que la normativa socio-cultural que desprende el tabú de la virginidad, sus procesos de verificación y de autenticación, son ligeramente diferentes tratándose de contextos urbanos o rurales,

como ya lo señalan Núñez y Ayala cuando refieren las consideraciones que plantean autoras como Marcela Lagarde, Patricia Ponce, Gabriela Rodríguez y Benno Keijzer al respecto de las ideologías sobre la sexualidad de las mujeres. Las ideologías sobre la sexualidad de las mujeres “son más propias de sociedades o ámbitos sociales con sistemas sexo-género tradicionales (al parecer más presentes entre sectores de las clases bajas y en comunidades rurales que en las clases medias ilustradas y en las comunidades urbanas)” (Núñez y Ayala 2012: 17).

Las jóvenes de ciudad viven la fantasía de la virginidad de manera un tanto diferente a como lo hacen las jóvenes rurales, y no necesariamente obtura procesos de movilidad subjetiva a través de la educación, independientemente de que tampoco las chicas urbanas están exentas de sufrir consecuencias psíquicas a causa del peso de dicho tabú.

Dicho de otra manera, la *Morenita* ronda en la cabeza de todas las jóvenes mexicanas, porque como lo plantea Amuchástegui:

La virginidad femenina se describió como sagrada y como símbolo de la pureza y el valor de las mujeres, siguiendo el modelo de la feminidad católica retratada en la Virgen María. En este contexto, las relaciones sexuales premaritales de las mujeres, sin la bendición de la institución del matrimonio, fueron definidas como una mancha que contaminaba el cuerpo femenino (1998: 140).

Sin embargo, no en todas las jóvenes mexicanas adquiere la misma significación ni se interpone en su movilidad subjetiva de la misma forma. Bien se dice que cada cabeza es un mundo.

Ser virgen no siéndolo: el tabú de la virginidad como indicador de opresión subjetiva y social

Sirva como ilustración de las diferencias entre las chicas urbanas y rurales con respecto al significado del tabú de la virginidad, el caso de una joven (19 años) ciudadana de Morelia, estudiante de la carrera de psicología, poseedora de altas calificaciones y promedios, quien en un acercamiento angustioso a la oficina de tutoría (donde una de las autoras se desempeña en su función de profesora-investigadora, y tiene entre sus encargos la-

borales atender tutorialmente a las/os estudiantes), manifiesta estar confundida y atemorizada porque no sabe si ha perdido su virginidad (entendiéndola como perforación del himen, según su propia concepción).

Los hechos que narra como posibles motivos de tan sensible pérdida tienen que ver con la actividad deportiva de gimnasia que practica desde hace algunos años. Dice que durante un ejercicio de apertura amplia de piernas, conocido como *split*, sintió un chasquido en la entepierna; el tronido de algo interno que fue seguido casi de inmediato por un leve sangrado. Su angustia estriba en que de comprobarse que ha perdido la virginidad no podría ofrecérsela ya al novio que tiene y con quien piensa casarse en un futuro. El esfuerzo de rechazar constantemente las proposiciones del novio a tener relaciones sexuales, como lo había venido haciendo, habría sido infructuoso. ¿Qué argumento tendría ahora para posponer los encuentros sexuales hasta el matrimonio? ¿Cómo pensarse a sí misma ahora, si siendo virgen dejó de serlo? ¿En dónde caería su valor como mujer?

Como vemos, el impacto del tabú de la virginidad en este caso no es menor y aunque se podría decir que no ha interferido directamente en el desempeño escolar de la joven, pues como comentamos arriba, es una estudiante destacada por sus notas altas, sí lo ha hecho indirectamente al provocar que la joven deposite el valor de sí en su himen y no en su intelecto. Su angustia radica en verse a sí misma como una mujer defectuosa, deshonrada, que no importa qué tan capaz e inteligente sea, ningún promedio o nota por muy alta será capaz de devolverle la notabilidad moral que siente haber perdido con la pérdida de su virginidad. Por lo tanto, también en este caso, la producción de su feminidad depende más de su cuerpo desflorado accidentalmente que de su florida razón.

Así pues, tenemos que la situación histórica del culto a la mujer virgen que es implantado en diferentes sociedades, revela la situación de las mujeres, así como la que guardan las relaciones de género en determinados momentos. Se diría, haciendo uso de los lenguajes neoliberales que hostigan con su manufactura tecnócrata las tareas sustantivas de la universidad, que el culto a la virgen es uno de los “indicadores” para medir desigualdad social basada en el género: entre más acendrado y legiti-

mado se encuentre el culto a la virgen, más desigualdad de género existe, pues mayor opresión viven las mujeres. Y tomando el referente marxista que desarrollan Marx y Engels en su clásico estudio sobre la familia, podríamos seguir puntualmente su planteamiento respecto a que “el grado de emancipación de la mujer es la medida natural de la emancipación en general” (1845, 1981: 215), diciendo que no puede haber progreso social, incluyendo progreso educativo, si las mujeres no son libres, si no pueden gestionar para sí mismas, a partir del ejercicio de su libertad, una subjetividad que no tome únicamente como eje de sus movilizaciones el ideal de la maternidad y el ministerio del matrimonio.

Apreciaciones psicoanalíticas del tabú de la virginidad

Para comprender el trasfondo inconsciente del tabú de la virginidad es necesario recurrir al psicoanálisis, pues es en ese trasfondo donde, desde nuestro punto de vista, se encuentran las claves del poderío patriarcal de este artefacto cultural. No haremos un recorrido extenso, pero sí nos detendremos en las ideas que sirvan al propósito de nuestro artículo.

El tabú de la virginidad data su existencia de miles de años atrás y está presente en muchos pueblos llamados primitivos, como lo exponen numerosos estudios antropológicos en los cuales abreva Freud (1918) en su texto *El tabú de la virginidad*, uno de tres ensayos que versan sobre la vida amorosa de los seres humanos, para plantear el trasfondo inconsciente que lo instituye.

Para Freud, el tabú de la virginidad esconde el terror a la castración que representa el cuerpo femenino para los hombres. En tanto cuerpo que encarna la diferencia sexual, y que el lugar desde donde se mira dicha diferencia es el que ocupa el varón, ha sido pensado como un cuerpo raro, enigmático, por no usar expresiones más misóginas, como atrofiado, defectuoso, deforme.

Partiendo de criterios únicamente visuales, el cuerpo femenino representa la negatividad del cuerpo masculino, es su reverso y su antagónico. Muestras de ello las encontramos en tratados del siglo XVIII sobre anatomía y fisiología de la reproducción, que bautizan los ovarios como testículos femeninos, la vagina, como un pene invertido, además

de otras referencias mucho más antiguas, como las griegas, donde médicos de la talla de Hipócrates y Galeno, guiados por los dos principios rectores de ese tiempo: “1) el calor es el motor de la naturaleza, y 2) la sexualidad es el efecto de la necesidad vital de equilibrio de los fluidos corporales” (Morales, 2011: 20), afirmaban que el cuerpo femenino era más frío que el masculino, que el cuerpo femenino representaba la causa material y el masculino la causa eficiente; el semen masculino era visto como más fuerte porque se concebía más caliente y puro mientras que la sangre menstrual, semen también, desde la perspectiva galénica, era inferior al del hombre ya que era más frío e impuro. Por lo tanto, en la fecundación humana quien tiene la prerrogativa de dotar la vida es el espermatozoide y no el óvulo, entendiendo que el calor es el motor de la vida. Principio que se desplaza a las representaciones sobre los papeles sociales y atribuciones que se asignan a los sexos: los hombres otorgan el apellido y con ello la existencia simbólica de los sujetos, en tanto las mujeres otorgan el afecto, fluido inestable e impuro.

Regresando al sustrato freudiano, el tabú de la virginidad comprende factores de diversa índole

1. *La desfloración de la joven, que generalmente va acompañada de un derramamiento de sangre.*

Múltiples preceptos, que nada tienen que ver con la sexualidad, demuestran la existencia de este tabú de la sangre; es evidente que mantiene estrecha relación con la prohibición de matar y constituye una defensa erigida contra la originaria sed de sangre del hombre primordial, su placer de matar. Esta concepción articula el tabú de la virginidad con el tabú de la menstruación... (Freud, 1918, 1976: 192).

2. *La primicia.* Para Freud, todas las situaciones que se desvían de algún modo de lo habitual producen angustia. Lo nuevo, lo inesperado, lo no comprendido y ominoso, “la primera vez”, como suele llamarse al primer coito, despiertan un apronte angustiado. “No hay duda alguna de que el primer comercio sexual en el matrimonio posee, por su significación, títulos para ser introducido con estas medidas precautorias”

(Freud, 1918, 1976: 193). Valga aquí la intervención de los planteamientos de Amuchástegui (1998), cuando afirma que para los hombres penetrar a una virgen es considerado como un acto de corrupción y daño. El que muy probablemente vaya acompañado de ciertas dosis de angustia.

Ambos factores se enlazan entre sí, reforzándose y dando lugar a una arquitectura más o menos inteligible del tabú: “El primer comercio sexual es por cierto un acto sospechoso, tanto más cuanto que en él por fuerza mana sangre” (Freud, 1918, 1976: 193).

3. *La sexualidad femenina*. Este tercer factor pega directo con el trasfondo inconsciente al que aludíamos al inicio de esta sección. La explicación destaca que el tabú de la virginidad pertenece a una vasta trama en la que se incluye la vida sexual entera: “No sólo el primer coito con la mujer es tabú; lo es el comercio sexual como tal. Podría decirse que la mujer es en un todo tabú” (Freud, 1918, 1976: 193). El trato con la mujer está sometido a limitaciones serias. Cada vez que el varón debe emprender algo especial, como la búsqueda de un metal precioso en una mina, “debe mantenerse apartado de la mujer, y sobre todo del comercio sexual con ella; de otro modo su fuerza quedaría paralizada y se atraería el fracaso” (ídem). Uno de los mitos más difundidos de la minería subterránea es que “las mujeres son sinónimo de mala suerte” (Reinhartz, y Davidman, 1992). Si el Tío (refiriéndose al Diablo), se enamorara de una visitante, dejaría de fecundar a su amante y entonces escasearía la plata.

Freud concluye, como lo anticipamos anteriormente, que el levantamiento del tabú por el sexo masculino es porque teme un peligro, “y no puede negarse que en todos esos preceptos de evitación se exterioriza un horror básico a la mujer [...] el varón teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad y mostrarse, luego incompetente” (Freud, 1918, 1976: 193). Amuchástegui hace eco de este aserto cuando asevera que: “Una mujer soltera que ha tenido relaciones sexuales se vuelve peligrosa también en el sentido de que se considera como un cuerpo disponible para los hombres ya que su actividad sexual no puede ser controlada a menos que sea gobernada por alguien” (1998: 130).

Por lo aquí dicho es que se sostiene que “lo masculino” se implanta sobre el trabajo de la negación y aparece sólo bajo sus auspicios. “Los

machos aprenden casi siempre lo que no deben ser para ser masculinos, antes que aprender lo que pueden ser [...] Muchos varones definen de entrada la masculinidad: lo que no es femenino” (Badinter, 1992: 58).

De estas ideas se abastece el léxico del mexicano y la mexicana para nombrar despectivamente al varón que pierde masculinidad por haberse feminizado: “maricón”, “mandilón”, “puto”, “joto”, “vieja”, “mariquita”, entre los más conocidos.

Así, el poderío patriarcal que alimenta el tabú de la virginidad encierra la debilidad masculina no encarada como propia, sino proyectada hacia el sexo femenino, el cual se convierte en el sexo débil, pero además debilitador, al cual hay, entonces, que someter. Se dice que la debilidad de los hombres son las mujeres, como si la debilidad no fuera una cualidad de lo humano. ¿No vendría mejor reescribir esa afirmación y decir que las mujeres son la propia debilidad del hombre proyectada?

Esta pregunta se articula con una de las premisas fundamentales del pensamiento de Luce Irigaray en su argumentación acerca del falocentrismo que estructura el orden simbólico puntualizando una crítica a las tesis lacanianas. Para Irigaray, el orden simbólico es efecto de la proyección de las fantasías masculinas, del imaginario masculino. “El simbólico que ustedes imponen como universal, libre de cualquier contingencia empírica o histórica, es su imaginario transformado en un orden, el “orden” social” (Irigaray, 1985a: 269). Y en ese orden social, las mujeres son su soporte, sin poder hablar o representar su propia identidad, como sucede en el tabú de la virginidad, por cuyo conducto la mujer es silenciada y prohibida su palabra.

Desafortunadamente nada de lo que comprende el tabú de la virginidad ha caducado, sino que perdura entre nosotras/os, como lo exponemos a continuación, a partir de abordar con más detalle la tradición de los “cántaros rotos”.

Cántaros rotos: ayer y hoy

Aspectos cuantitativos de la comunidad

Según elaboración propia con información del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), la población total de Mariano Escobedo (San Lorenzo), de acuerdo al censo 2010-2016, es de 3,571 personas, de las cuales 1,718 son varones y 1,853 mujeres. Las/os ciudadanas/os se dividen en 1,554 menores de edad y 2,017 adultos, de éstos últimos, 237 tienen más de 60 años. 25 personas en la comunidad viven en hogares indígenas. El 0.26% de la población es indígena, y el 0.10% de los habitantes habla una lengua indígena. El 32.71% de la población mayor de 12 años está ocupada laboralmente (el 50.08% de los hombres y el 16.16% de las mujeres).

Respecto a la educación escolar, se tienen registradas 449 personas analfabetas de 15 y más años, 75 de los jóvenes entre 6 y 14 años no asisten a la escuela.³ De la población a partir de los 15 años, 353 no tienen ninguna escolaridad, 1,479 tienen una escolaridad incompleta, 254 tienen una escolaridad básica y 142 cuentan con una educación post-básica. Un total de 98 de la generación de jóvenes entre 15 y 24 años de edad han asistido a la escuela.

El grado promedio de escolaridad de la población de 15 años o más en el municipio era en 2010 de 6.1, frente al grado promedio de escolaridad de 7.4 en la entidad.

En 2010, el municipio de Cuitzeo contaba con 20 escuelas preescolares (0.4% del total estatal), 27 primarias (0.5% del total) y diez secundarias (0.6%). Además, el municipio contaba con dos bachilleratos (0.5%). El municipio no contaba con ninguna primaria indígena. En 2010, 16,638 individuos (66.8% del total de la población) se encontraban en pobreza, de los cuales 12,548 (50.4%) presentaban pobreza moderada y 4,090 (16.4%) estaban en pobreza extrema.

³ No encontramos en las fuentes consultadas información desagregada por sexo sobre este aspecto, como hubiera sido deseable para fundamentar estadísticamente la desigualdad de género entre las/os jóvenes de la comunidad.

En 2010, la condición de rezago educativo afectó a 41.7% de la población, lo que significa que 10,394 individuos presentaron esta carencia social.

Arqueología de los “cántaros rotos”

Alrededor de los años cincuenta y finales de los ochenta en el municipio de Cuitzeo, en Morelia, Michoacán, México, en una comunidad llamada San Lorenzo, se erigió una tradición llamada los “cántaros rotos”. Se trataba de un ritual para presentar en sociedad la pureza de las mujeres casaderas de ese tiempo, donde la virginidad, máximo valor en ellas, era simbolizada con cazuelas de barro.

Este rito involucraba la preocupación de los padres por asegurar el futuro de sus hijas, para lo cual era fundamental conseguirles un buen marido, proveedor, que las dignificara. Las mujeres eran preparadas para ese momento, se les enseñaban las labores domésticas, la confección de bordajes y vestimentas, así como la crianza de hijas/os, ya fuera siendo pequeñas madres de sus hermanos y hermanas menores. El fin único de los padres de esta comunidad era ofrecer a la sociedad buenas futuras madres y esposas y, sobre todo, virtuosas, conservadas vírgenes para el matrimonio.

La mujer era pedida por el novio, estando presentes los padres de ambos, así como los padrinos de bautizo. En el “pedimento”, la novia ofrecía una comida elaborada por ella a sus futuros suegros y esposo, la aprobación de los padres de la novia era decisiva para que se llevara a cabo o no la ceremonia matrimonial. Este acto representaba que la novia tenía un gran valor, ya que ganaba el respeto de los padres al haberlos considerado en la decisión de casarse. Ya de acuerdo con el matrimonio, se fijaba la fecha de la ceremonia.

La boda se llevaba a cabo mediante la misa católica y después de eso se ofrecía una fiesta en casa de la novia, con invitados, amigos y familiares. Más tarde se les pedía a los padres y padrinos de ambos novios que se quedaran a la presentación de la sábana nupcial, la gran invitada de honor. Si la sábana resultaba manchada de sangre, simbolizaba la pureza y virginidad de la novia, enseguida se hacía colgar una vasija de ba-

rro (cántaro) con flores rojas sobre el arco de la puerta de entrada en la casa de la novia.

Si de lo contrario, la sábana aparecía sin mancha, quedaba demostrado que la novia no era digna del hombre que la había escogido para esposa, y acto seguido se hacía colgar la misma vasija de barro, pero sin asiento, el cual era removido con un martillo para quebrarlo; en el lugar de las flores rojas, se colocaban flores blancas que representaban la falta de sangrado en la sábana y, por ende, la impureza de la mujer que es equivalente a la ausencia de virginidad. A esta mujer deshonrada, estropeada, se le impedía casarse, viéndose obligada a darle fin a la tutela de sus padres. Únicamente si los padres lenicamente si los padres le las faarataba deiones e estamos ahora mismo presentando.leva por t que puede ser...e pongan de las f permitían quedarse en su casa, lo haría, pero en caso contrario, no le quedaría más remedio que irse y ser llamada “cántaro roto”.

Acercamientos interpretativos a las reactualizaciones del rito: clasificación de las mujeres y el papel paradójico de la calle en la regulación de la virginidad

A pesar de que esta tradición ha desaparecido de la comunidad de San Lorenzo, queremos plantear, a partir de algunas inferencias derivadas de las entrevistas semi-estructuradas que realizamos a jóvenes de la comunidad bajo el principio ético del anonimato, que sus ecos siguen escuchándose y levantando voces imaginarias en las nuevas generaciones de mujeres jóvenes, reproduciendo modelos estereotipados de feminidad y construcciones subjetivas opresivas de su sexualidad.

Analizaremos dos componentes del rito que se reactualizan en las visiones contemporáneas de la sexualidad femenina y la virginidad en la comunidad de San Lorenzo: 1) la clasificación de las mujeres en “puras” e “impuras”; 2) el espacio comunitario donde se verifica el mito, que es la calle.

En el bloque de preguntas correspondiente a la transición familia de origen-familia de destino donde se incluye el tema de la sexualidad y la virginidad, una de nuestras participantes comentó, a propósito del segundo aspecto: “Si no eres virgen, te ven mal, te tachan de puta, chica

fácil”, y cuando se le preguntó por sus relaciones de noviazgo dijo: “[...] me gustaría tener novio [...] sí tengo permiso de mi papá para platicar con algún novio, pero sólo afuera de mi casa” (Larisa, 16 años).

Por otra parte, y con tintes parecidos a una de las respuestas anteriores, es la de otra participante: “Ser virgen sí importa, para que no te tachan de “caliente” [risas] y luego te vean como una mala mujer [...]” (María Isabel, 18 años).

En torno al primer componente, es un hecho la clasificación de las mujeres en la comunidad a partir de la virginidad, tal como lo han encontrado Evangelista y Kauffer (2009) en su estudio sobre la iniciación sexual y unión conyugal entre jóvenes. “La virginidad es una norma para las mujeres no casadas y existe una clasificación de las mujeres en dos grupos opuestos. Las buenas: madres y esposas, y las malas: caracterizadas por un sexualidad abierta, más libre y por lo tanto no controlada” (Evangelista y Kauffer, 2009: 153), en donde entra por supuesto la de las jóvenes solteras que pueden llegar a ser tachadas de putas (mujeres estropeadas) cuando rompen la norma de la virginidad.

Análoga es la clasificación hallada por Obregón, Heredia, Martínez y Cervantes (2014) en su investigación acerca de los sucesos estresantes que aquejan a las mujeres casadas precisamente de la comunidad de Cuitzeo cuando se quedan solas debido a la migración de sus esposos. Entre las frases de sus entrevistadas para dar cuenta de las afectaciones emocionales más frecuentes que padecen (enfaticando la soledad y la abstinencia), y alusivas a la clasificación de las mujeres por su comportamiento sexual, aparecen empleadas las palabras “caliente” y “fría”: “Como ahorita vulgarmente se dice de mujeres a mujeres hay unas más calientes y unas más frías, depende del temperamento” (Graciela, 43 años, grupo 2).

No perdamos de vista que el ritual de los “cántaros rotos” clasifica a las mujeres en “puras” e “impuras”, pero de acuerdo a los hombres, en tanto es el sexo masculino el arquitecto de la cultura falocéntrica que domina las representaciones de la sexualidad femenina. Tan clasificador y dicotómico como las representaciones simbólicas que componen el andamiaje subjetivo con el que las jóvenes contemporáneas le dan sentido al papel que juega la virginidad en sus vidas como mujeres ahora. “Pu-

tas” y “madre-esposas”, “calientes” y “frías”. Por lo tanto, las jóvenes rurales actuales no están exentas del peso del imperativo de la virginidad con el que sus ancestas (abuelas y madres) lidiaron a través de “los cántaros rotos”. Lo único que parece que ya no pasa es hacerse pasar por frías, cuando en realidad son calientes, como lo delatan las risas en la respuesta de María Isabel.

Segundo componente. Se podría decir que es por el temor a ser tachadas de putas, mujeres de la calle, como también se les nombra, que algunas jóvenes quisieran preservarse vírgenes. No obstante, por la segunda respuesta de Larisa, vemos que las restricciones familiares para tener novio inducen un mensaje contrario a lo que significa la calle para una mujer. Una joven tiene permitido platicar con el novio, pero afuera de la casa, o sea en la calle, y eso se considera una medida de protección de su pureza (virginidad). Entonces, ¿cómo no ser chica de la calle si es el único espacio comunitario donde se autoriza realizar algo de la vida romántica-sexual?

Lo que atestiguamos es que el mandato social de la virginidad presenta ciertas inconsistencias en cuanto a las medidas o normas con las que pretende garantizarse. Exige a las mujeres recato, no andar de putas en la calle, y paradójicamente las obliga a estarlo para que no “ensucien” la casa. ¿Por qué el padre no admite al novio en la casa? ¿Será acaso porque como afirma Michel Foucault (1977), el único espacio donde la sexualidad es reconocida como legal es la alcoba de los padres, y el hecho de admitir al novio en la casa daría a entender que la hija “tiene permiso” para tener sexo con él aun sin estar casada, y eso deshonoraría a la familia?

No contamos con más elementos para ahondar en otras afluentes de interpretación sobre las motivaciones del padre para imponer tal medida, pero lo que sí podemos argumentar es que, mediante esa restricción, se reitera la violencia simbólica (Bordieu, 1977), entendiendo por ésta una forma implícita de dominación que es aceptada por la parte dominada, prácticamente sin vacilaciones porque se toma como natural, la cual, subyace al tabú de la virginidad, ya sea en forma de rito, ya sea como imperativo social que se imprime al cuerpo de las jóvenes en la calle. Pues es en la calle donde el ritual de los “cántaros rotos” adquiere-

re la fuerza punitiva y estigmatizadora de la virginidad de las mujeres, tal como la calle es para las jóvenes rurales actuales el espacio donde se juegan las encrucijadas subjetivas de su decencia-indecencia femenina.

En conclusión, pensamos que las jóvenes de esta comunidad heredan aspectos del rito de los “cántaros rotos” en la medida en que éste forma parte del andamiaje simbólico e imaginario, de los mecanismos culturales e instituciones sociales a través de las cuales se representa, entiende y regula la virginidad de las mujeres en la comunidad de San Lorenzo.

En la estructura de dicho andamiaje se organizan los silencios de las mismas imposiciones patriarcales para que el corazón de las mujeres lata solamente al ritmo de la servidumbre sexual que implica ser esposa y madre, nunca como mujer deseante y de deseo.

La presencia histórica de materialidades y espiritualidades que rinden culto a la mujer virgen en los espacios rurales michoacanos es indicativo de que las jóvenes de este tiempo socializadas inicialmente en esos espacios sí están de algún modo atravesadas por ese discurso del tabú de la virginidad, aunque no sean plenamente conscientes de ello. Y en ese estado de latencia puede en algún momento operar como un obstáculo para la movilidad subjetiva de las mujeres vía la educación.

Escolarización *versus* educación. Producción de nuevas relaciones de género para la ruptura del tabú de la virginidad

Como lo ha hecho notar Durston (1997), aún es débil la participación de la juventud rural en el sistema educativo y aún más la capitalización de la escolaridad en oportunidades laborales, por lo que ni la escuela ni el trabajo son transmisores de normas capaces de des-ordenar la vida cotidiana, especialmente la de las mujeres. ¿A qué se debe esta incapacidad de la escuela?

Recordemos que, en el contexto del estudio suscrito en este artículo, la escuela equivale a la preparatoria, por lo que la pregunta acerca de la incapacidad de la escuela se refiere particularmente a la incapacidad de la educación preparatoria.

Así, la pregunta final para responder en este último apartado es: ¿por qué la preparatoria no transmite normas capaces de romper el tabú de la virginidad y con ello transformar la vida cotidiana de las mujeres y sus relaciones con los hombres?

Desde nuestra visión como feministas y estudiosas del género, la respuesta a la pregunta convoca a una observación sobre la diferencia entre educar y escolarizar, la cual ha sido motivo de numerosos estudios, entre los que destacan los del pensador austriaco Iván Illich; para él no es lo mismo escolarizar que educar. Escolarizar implica:

[...] un adiestramiento por medio del cual se inculca y perpetúa en las nuevas generaciones la lógica de la sociedad capitalista en nuestros tiempos. La escolarización alude a los mecanismos mediante los que las instituciones escolares introyectan en una sociedad los valores que responden a la reproducción y legitimación del *status quo* (2006: 106).

En tanto educar se remonta a un proceso en continuo devenir y que necesariamente trasciende el campo de la escuela, de la institución. Se trata de un camino relacional situado históricamente, de un “estar siendo en sociedad” (Illich, 2006: 100) tanto individual como colectivamente.

Hay que entender la educación como un despliegue amplio de comprensión de la realidad a través del cual los sujetos apprehenden y aprenden el mundo. No se limita al acopio de herramientas teóricas, metodológicas y tecnológicas para el sostenimiento de las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que dominan en las sociedades y rigen la vida de los sujetos, sino que promueve una reflexión constante acerca de esas herramientas y del uso que pueda dárseles para la transformación de las condiciones de opresión y dominación que la propia institución escolar estructura, ya que las relaciones sociales que prevalecen en dicha institución son de carácter vertical. Las/os profesoras/es son quienes saben, en tanto las/os estudiantes ignoran. La/el maestra/o, impone ciertos conocimientos a las/os jóvenes y les obliga a adaptarse a ellos y a tomarlos por verdades absolutas. De ahí que, siguiendo nuevamente a Illich (2006:100), la escolarización conlleva dogmas que por muy lai-

cos que pudieran parecer, en realidad, acarrear modalidades peligrosas de religiosidad.

Por otra parte, consideramos que el hecho de que hasta ahora en el telebachillerato, incluido en nuestro estudio, a decir de las propias profesoras que lo dirigen y con quien sostuvimos pláticas informales, la perspectiva de género no se haya transversalizado en el currículum escolar ni en la práctica docente, afecta sobremanera la obtención de conocimientos y de información acerca de las causas y los factores que provocan las desigualdades sociales entre hombres y mujeres, así como el sexismo, con miras a superarlas. Entre estas desigualdades, las del acceso a la apropiación del cuerpo por parte de las mujeres, en pro de una sexualidad mejor discernida y tramitada en función de saberes modernos, y no de índole religiosa con las consabidas ataduras morales, se ven obturadas por los propios padres, quienes, atados a la tradición, se han opuesto, por ejemplo, a que se les impartan a las/os jóvenes talleres sobre sexualidad.

Si lo mandado en el Programa Nacional para la Igualdad de Oportunidades y no Discriminación contra las Mujeres 2013-2018 que es uno de los ejes vertebrales del Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 (2013 así como lo suscrito en varios acuerdos nacionales e internacionales (firmados por México)⁴ donde en suma se destaca la necesidad imperiosa de la igualdad entre hombres y mujeres, no logra traducirse en una práctica educativa real y eficaz, y se queda, en cambio, a nivel de discurso; la institución escolar seguirá transmitiendo normas y estereotipos de género, conocimientos androcéntricos y unilaterales acerca de la realidad; conocimientos y saberes que no logran barrenar los usos y costumbres que imperan en los ámbitos rurales, tal como el del tabú de la virginidad.

Si el tabú de la virginidad se preserva como una vía de valoración de las mujeres y un mecanismo de control del *status quo* de las relaciones de género en las comunidades rurales de Michoacán, entonces, la escuela no está educando realmente a las jóvenes, sino solamente escolarizándolas. Claro está que no se trata de un fracaso rotundo de la escuela, y que

⁴ Por razones de espacio no citaremos todos los acuerdos en materia de igualdad de género y de erradicación de la violencia contra las mujeres que ha firmado México, pero se les puede consultar en el Instituto Nacional de las Mujeres: <http://www.inmujeres.gob.mx/>.

es obviamente mucho mejor que las jóvenes estudien a que no lo hagan, pero sí de que identifiquemos las fisuras en el proceso educativo al que están expuestas las jóvenes rurales en cuanto a la posibilidad de que este proceso genere y promueva movilizaciones subjetivas que disparen otras feminidades y otras formas de relaciones de género. Y que, desde luego, pueda la educación coadyuvar a la ruptura del peso de las tradiciones patriarcales que perjudican a las mujeres, como el tabú de la virginidad.

En la comunidad de nuestro estudio se tuvo acceso a un telebachillerato donde se ha estado discutiendo con el personal docente, las acciones y mecanismos educativos que mejor resulten para la incorporación de la perspectiva de género en sus prácticas pedagógicas.

Conclusión

El tabú de la virginidad forma parte del acervo simbólico-patriarcal de las comunidades rurales de Michoacán, como lo muestra la tradición del “cántaro roto”. Una tradición que tiene el propósito de regular las relaciones entre hombres y mujeres a través del control de la sexualidad de éstas, y de la exaltación de la dominación masculina.

La presencia de este tipo de prohibiciones culturales y religiosas que emanan de un horror básico de los hombres hacia la mujer, como lo estipuló Freud a través de su examen del tabú de la virginidad en diferentes sociedades occidentales, es indicativa de los niveles de sometimiento hacia la mujer y, por lo tanto, de las desigualdades de género que prevalecen en las sociedades rurales de nuestro estado.

Consideramos que a pesar de que el tabú de la virginidad como está fundado en el rito de los “cántaros rotos” ha desaparecido formalmente de la comunidad rural de San Lorenzo, sus restos y reminiscencias imaginarias siguen presentes en estado de latencia informando, delineando la identidad de las mujeres actuales, aunque de manera inconsciente. Evidencia de ello es la reiteración cultural de clasificar a las mujeres en grupos dicotómicos de acuerdo a su comportamiento sexual, y el papel que juega la calle como espacio de verificación de la virtud de las mujeres. Ambos aspectos centrales tanto en la arquitectura del rito como en los discursos parentales contemporáneos que fueron introyectados por

nuestras participantes como prescripciones e imperativos para normar su conducta sexual, y entender la virginidad hasta el matrimonio como algo natural y obvio. El reconocimiento de las expresiones y reconfiguraciones del ritual en la construcción de la subjetividad femenina, en la manera como algunas jóvenes rurales de Michoacán significan el ser mujer, está todavía por descubrirse. Quizá podría ser uno de los aspectos a indagar en la siguiente etapa de nuestra investigación.

Lo que sí queda descubierto a través de la reflexión que encamina este artículo es que el tabú de la virginidad sí puede constituir un obstáculo para la movilidad subjetiva de las jóvenes rurales de Michoacán, y como tal, poner a prueba tanto la resistencia frente al poder como la capacidad de negociación de dichas jóvenes entre ese mandato social que adquiere modalidades de deber ser y su deseo de ser mujeres de otra manera.

Las enseñanzas de Irigaray en torno a la intrincada relación entre la cultura falocéntrica, el tabú de la virginidad y la dominación de las mujeres, apuntan a la dificultad que encara el proyecto feminista en los espacios rurales, por tratarse de espacios de impotencia, como los define Celia Amorós, en razón de su organización generizada sumamente jerárquica y dicotómica. En este tipo de espacios sociales, las mujeres encuentran muy complicado avanzar otras formas de ser mujer más allá de la madre-esposa porque sus singularidades permanecen indiscernibles, aunque sí metidas en una maquinaria clasificatoria que ahoga otras ambiciones y deseos que pudiera germinar en ellas. La imposibilidad de que la genealogía materna sirva como un operador distributivo de singularidades femeninas, a partir de los propios saberes, reflexiones y preguntas de las mujeres, se traduce en la imposibilidad de ellas para crear cultura femenina, como lo soñó nuestra querida Rosario Castellanos (1950, 2005).

Idealmente, la educación es una vía de promoción de resistencia y también una por la cual se adquieren herramientas y saberes capaces de demoler o al menos cuestionar los discursos opresivos que atañen a la feminidad y a la subordinación sociopolítica, histórica, cultural y económica de las mujeres. Pero si la educación se limita a escolarizar como parece ser el caso de las preparatorias del municipio de Cuitzeo, donde la perspectiva de género no ha podido brincar los márgenes del discurso

políticamente correcto e incidir transversal e integralmente en los planes y programas de estudio para incorporar actividades pedagógicas que desnaturalicen y des-normalicen las identidades femeninas tradicionales, entonces el cruce del discurso educativo en la subjetividad de las mujeres no servirá sino para reproducir la desigualdad de género, y para romper cántaros de sueños de libertad.

Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (2006). La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para *las luchas de las mujeres*. Valencia: Cátedra.
- Amuchástegui, A. (1998). La dimensión moral de la sexualidad y de la virginidad en las culturas híbridas mexicanas. En: *Relaciones*, 74 (19) pp. 102-133.
- Badinter, E. (1992). *XY. La identidad masculina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bartra, E. (2010). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En: N. Blázquez, F. Flores y M. Ríos (coords.) *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. (pp. 67-77) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bordieu, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique. En: *Annales*, pp. 405-411.
- Castellanos, R. (1950, 2005). *Sobre cultura femenina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durston, J. (1997). Diversidad y cambio en los contextos locales. En: *JovenEs*, 4, pp. 114-137.
- Evangelista, A. y Kauffer M. (2009). Iniciación sexual y unión conyugal entre jóvenes de tres municipios de la región fronteriza de Chiapas. En: *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 30, pp. 181-22.
- Fernández, A. (2000). La llorona: versiones, enfoques e interpretaciones. En: *Expresión Antropológica*, 10, pp. 24-29.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1918/1976). El tabú de la virginidad. En: *Obras completas de Sigmund Freud*, 11 (pp. 185-203). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1932/1976). Sobre la conquista del fuego. En *Obras completas de Sigmund Freud*, 22 (pp. 171-178). Buenos Aires: Amorrortu.
- Illich, I. (2006). Alternativas. En: *Obras completas*, I (pp. 99-116). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1966). *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lagarde, M. (1997, 2005). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lagarde, M. (1994). *La regulación social del género: el género como filtro de poder*, México: Consejo Nacional de Población.
- Harding, S. (1993/1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Irigaray, L. (1985a). *Parler n'est jamais neutre*. París: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1985b, 2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Marx, C. y Engels, F. (1845/1981). *La sagrada familia*. Madrid: Akal.
- Morales, H. (2011). *Otra historia de la sexualidad*. México: Ediciones de la Noche.
- Núñez G. y Ayala, D. (2012). Embarazo adolescente en el noroeste de México: entre la tradición y la modernidad. En: *Culturales*, 8 (15), pp. 7- 46.
- Obregón N.; Rivera M.; Martínez D. y Cervantes, E. (2014). Sucesos estresantes y sus impactos en mujeres y jóvenes de la comunidad de Cuitzeo, Michoacán. El ciclo de la migración México-EUA en sus familias. En: *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 43 (22), pp. 211-224.
- Paz, O. (1950, 2010). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reinhartz, S. y Davidman, L. (1992). *Feminist methods is social research*. Nueva York: Oxford University Press.

Sitios web

- Periódico Infobae. (2010). *Ritos mineros: prohibida la entrada a mujeres y sacerdotes*. En: Infobae. Consultado el 3 de septiembre de 2017. Disponible en <http://www.infobae.com/2010/10/12/1011493-ritos-mineros-prohibida-la-entrada-mujeres-y-sacerdotes/>.
- Programa Nacional para la Igualdad de Oportunidades y no Discriminación contra las Mujeres (2013-2018). Consultado el 8 de septiembre de 2017. Disponible en (file:///Users/FlorGamboa/Downloads/Programa-Nacional-para-la-Igualdad-de-Oportunidades-y-no-Discriminaci%C3%B3n-contra-las-Mujeres-2013-2018.pdf).
- Plan Nacional de Desarrollo (2013-2018). Consultado el 8 de septiembre de 2017. Disponible en (<http://pnd.gob.mx/>).
- Real Academia Española (2006). Virgen. En: *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*. Consultado el 3 de marzo de 2017. Disponible en <http://dle.rae.es/?id=bsgtlEe>.
- Subsecretaría de Prospectiva, Planeación y Evaluación. Cuitzeo, Michoacán de Ocampo (2010-2016). *Informe Anual Sobre La Situación de Pobreza y Rezago Social*. INEGI y CONEVAL. consultado el 8 de septiembre de 2017. Disponible en <http://www.nuestro-mexico.com/Michoacan-de-Ocampo/Cuitzeo/Mariano-Escobedo-San-Lorenzo/2010-2016>.

Guadalupe Stephania Chacón León

Mexicana. Pasante de licenciatura en psicología por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Líneas de investigación: sexualidad femenina y género.

Flor de María Gamboa Solís

Mexicana. Doctora en estudios de género por la Universidad de Sussex, Reino Unido. Actualmente es profesora-investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores. Líneas de investigación: subjetividad, feminidad y género, maternidad y feminidad, diferencia sexual, violencia y lazo social.

Recepción: 9/11/16

Aprobación: 28/09/17



Fotografía de Edgar Gómez Cruz.