

Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n.16 - abr. 2014 - pp.153-172 / Parrini, R., Amuchástegui A. & Garibi, C. / www.sexualidadsaludysociedad.org

Límites, excedentes y placeres: Prácticas y discursos en torno al trabajo sexual en una zona rural de México

Rodrigo Parrini

Maestro en Estudios de Género
Profesor-Investigador
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
Ciudad de México

> rodparini@gmail.com

Ana Amuchástegui

Doctora en Filosofía
Profesora-investigadora
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
Ciudad de México

> amuchastegui.a@gmail.com

Cecilia Garibi González

Maestra en Estudios de Género
Consultora Independiente
San Miguel de Allende, México

> ceciliagaribi@gmail.com

Resumen: En una pequeña ciudad de la costa mexicana del Pacífico se encuentra una zona de tolerancia donde un grupo de trabajadoras sexuales, separadas del resto de la ciudad por contenedores de basura, ofrece sus servicios a los hombres de la localidad. Las mujeres se presentan, material y simbólicamente, como agentes regulatorias de una sexualidad masculina que se construye desbordante e insaciable y que, de no ser por ellas, amenazaría el orden social fundado en la familia. A partir de entrevistas realizadas con trabajadoras y con autoridades municipales, en este artículo se analizan las maneras en que un sistema de sexo-género produce localmente una serie de límites cuyos ejes son, al tiempo, geográficos y subjetivos: la periferia y el control, cuerpo e intimidad, y la frontera de la animalidad.

Palabras clave: trabajo sexual; heterosexualidad; cuerpo; poder; México

Limites, excessos e prazeres: práticas e discursos em torno do trabalho sexual em uma zona rural do México

Resumo: Em uma pequena cidade da costa mexicana do Pacífico se encontra uma zona de tolerância onde um grupo de trabalhadoras sexuais, separadas do resto da cidade por contêineres de lixo, oferece seus serviços aos homens da localidade. As mulheres se apresentam material e simbolicamente como agentes reguladoras de uma sexualidade masculina que se constrói de forma transbordante e insaciável e que, se não fosse por elas, ameaçaria a ordem social baseada na família. A partir de entrevistas realizadas com trabalhadoras e com autoridades municipais, neste artigo se analisam as maneiras com que um sistema de sexo-género produz localmente uma série de limites cujos eixos são, ao mesmo tempo, geográficos e subjetivos: a periferia e o controle, corpo e intimidade e a fronteira da animalidade.

Palavras-chave: trabalho sexual; heterossexualidade; corpo; poder; México

Limits, excesses and pleasures: practices and discourses on sexual work in a Mexican rural community

Abstract: In a small city in the Pacific coast of Mexico there is a red-light district where a group of sex workers, separated from the rest of the town by trash containers, offer their services to local men. The women present themselves both materially and symbolically as regulatory agents of a male sexuality understood as overflowing and insatiable and which, were it not for them, would threaten a social order founded in the family. Drawing from interviews with sex workers and municipal authorities, this article discusses the ways in which a sex-gender system produces local borders which are both geographical and subjective: periphery and control, body and intimacy, and the boundaries of humanity and heterosexuality.

Keywords: sex workers; heterosexuality; body; power; Mexico

Límites, excedentes y placeres: Prácticas y discursos en torno al trabajo sexual en una zona rural de México

Introducción: los límites de un sistema de sexo-género

En Tomatlán, cabecera de un municipio de 35 mil habitantes, ubicado en la costa noroccidental del estado de Jalisco, hay una zona de tolerancia donde ejercen el trabajo sexual mujeres que llegan de forma itinerante al lugar. La *zona*, como se le llama cotidianamente, está separada del resto de la ciudad por unos contenedores de basura, y agrupa una serie de cantinas a las que acuden los hombres del pueblo a beber, reunirse con sus amigos, escuchar música, platicar con las mujeres que ahí trabajan, y a tener sexo. La ciudad, que está a una hora de Puerto Vallarta –uno de los principales destinos turísticos del país– sólo recibe mujeres que han salido, o nunca han participado, del circuito más comercial de trabajo sexual. Ellas se presentan a sí mismas como madres trabajadoras que cumplen una función regulatoria de la sexualidad masculina, desbordante, excesiva y transgresora. En esos locales establecen relaciones de camaradería con sus clientes, conversan, bailan y se ríen. El sexo, que es la actividad más lucrativa de entre las que realizan, forma parte de las prácticas de socialización masculina, en las que participan como las únicas mujeres que pueden convivir con los hombres que se reúnen y beben. Al ser testigos de la sexualidad masculina extra-conyugal y de los *rituales* homosociales de los hombres borrachos, las trabajadoras sexuales se convierten en ‘administradoras’ de un principio del placer colectivo.

La división tajante entre mujeres respetables y prostitutas, entre la sexualidad conyugal y la diversión, entre el mundo de la familia y la calle y las cantinas, ubica a estas mujeres en un lugar liminar: a una orilla de la ciudad, foráneas y migrantes, ofrecen sexo, diversión, compañía a los hombres del pueblo. Esta ubicación social y subjetiva la leeremos, en este artículo, como un límite entre el colectivo de las trabajadoras sexuales y las instituciones del Estado y la comunidad local (Das y Poole, 2008), organizado en torno a un sistema de sexo-género.¹

¹ Según De Lauretis (1996), “Las concepciones culturales de lo masculino y lo femenino como dos categorías complementarias aunque mutuamente excluyentes en las que los seres humanos están ubicados, constituyen en cada cultura un sistema de género, un sistema simbólico o sistema de significados que correlaciona el sexo con contenidos culturales de acuerdo con valores sociales y jerarquías.” (1996:11).

"Mis hijos son mis padrotes": las razones y los sueños

Durante los años 2009 y 2010 realizamos un trabajo de campo cualitativo en el municipio de Tomatlán,² con el apoyo del Comité Municipal para la Prevención del SIDA (COMUSIDA), que realiza tareas de prevención del VIH entre las trabajadoras sexuales de la zona, repartiendo condones e impartiendo pláticas sobre prevención, además de fungir con frecuencia como mediador con las autoridades municipales y la policía. A través del COMUSIDA se llevaron a cabo entrevistas en profundidad con 19 trabajadoras sexuales, quienes tenían entre 25 y 45 años al momento de la entrevista (sólo una contaba con 20 y otra con 64 años). Diecisiete de ellas tenían entre 2 y 6 hijos a su cargo, en muchas ocasiones de diferentes padres, los cuales no hacían aportación alguna a la manutención. Algunas tenían relaciones estables con hombres, pero ninguno se encargaba de los gastos de sus hijos. También se entrevistó a la titular de COMUSIDA, al comandante de la policía, al médico del municipio encargado de la revisión sanitaria de las mujeres, y al jefe del departamento de reglamentos.

Las trabajadoras sexuales de Tomatlán afirman incansablemente que se dedican a este oficio "no por gusto sino por necesidad". Atadas a intensas relaciones de subordinación e incluso de violencia, el orden de género que les asigna los hijos, al tiempo, como propiedad, sentido de vida y responsabilidad exclusiva, las orilla a realizar esta actividad con el fin de mantenerlos. Migrantes múltiples, la mayor parte separadas, abandonadas, divorciadas, viudas; es su relación de dependencia económica con los hombres la que determina su ingreso al trabajo sexual. Anteriormente jornaleras o trabajadoras domésticas, estas mujeres llegan a la zona como meseras, para deslizarse paulatinamente a la *ficha*³ y finalmente al trabajo sexual. La paga es mejor que en sus anteriores trabajos, aunque el riesgo, el estigma y el maltrato relativizan las bondades del ingreso. Tomatlán es un destino

² Este trabajo forma parte la investigación "Cuerpo, subjetividad y ciudadanía: metodologías para la construcción de sujetos de derechos en el campo de la sexualidad", con sede en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, y apoyado por la Fundación Ford. Agradecemos la colaboración de la Mtra. Estela Cortés, Coordinadora del Comité de Lucha contra el SIDA (COMUSIDA) de Tomatlán, por las facilidades que nos brindó para realizar el trabajo de campo.

³ Se llama *ficha* a la práctica de lograr el consumo de alcohol en un bar, donde cada cerveza que ellas logren traer a la mesa cuesta \$35 (2.5 dólares), de los cuales conservan \$20 (1.5 dólares). Esta práctica no se traduce necesariamente en relaciones sexuales, aunque las propicia. Una mujer puede sólo fichar, es decir, beber y convivir con los clientes, u ofrecer bailes en la pista o la mesa (\$100, 7.5 dólares), sin tener sexo con ellos. En caso de hacerlo, las trabajadoras los invitan a sus cuartos, al mismo tiempo su vivienda y su lugar de trabajo. El servicio dura media hora y debe pagarse por adelantado.

elegido gracias a la existencia de redes de amigas o parientes que las invitan a la ciudad, y porque, a diferencia de otras localidades, ellas ejercen la prostitución de manera independiente: no hay padrotes.⁴ Si alguno hubiere, son los hijos, como afirma Samira. Simplemente, las dueñas de los bares y bules les rentan los cuartos a 100 pesos por servicio. Lo demás (hasta 600 pesos), es ingreso libre para ellas.

Ninguna de ellas planeó quedarse en este trabajo. Todas tienen –o tenían– la intención de ahorrar y “retirarse” pronto para poner un “negocito”. Dependiendo de su antigüedad en la actividad y de su etapa vital, las jóvenes solteras hablan del trabajo sexual como alternativa a una vida de pobreza y violencia: mejor ingreso, mayor independencia y libertad de horarios. Sueños de futuro. Pero a medida que avanza el tiempo, las mujeres hablan del deterioro producto de la edad, el consumo obligatorio de alcohol y en algunos casos el uso de drogas⁵, como factores que impiden finalmente que ese futuro pueda cumplirse.

Aunque mantienen la ilusión del amor romántico, pocas consideran que podrá ser su vía de salida. Si bien algunas tienen clientes estables e inclusive novios, eventualmente ellos se convierten en estorbos para el trabajo cuando no hay suficiente dinero para los hijos y ellas dan servicios sexuales. Mientras los novios o maridos reclaman propiedad de su cuerpo, ellas lo disputan para sí y sus familias.

Primer límite: la periferia y el control

Si bien las mujeres trabajadoras sexuales están ubicadas en la periferia de la ciudad, espacial y simbólicamente, de todos modos sus actividades son reguladas.⁶

⁴ *Padrote o madrota* se llama a quien administra a las trabajadoras sexuales. Pueden ser quienes cobren a los clientes y se queden con un porcentaje de sus ganancias. También les ofrecen protección. (Checa et al., 2005; Lamas, 1993; Uribe & Hernández, 2000).

⁵ Algunas trabajadoras consumen marihuana *y/o cristal*, aunque admiten que esta situación puede afectar su conciencia en el trabajo y disminuir sus ingresos.

⁶ Como resultado del histórico enfrentamiento entre los modelos “reglamentarista” *versus* el “abolicionista”, en México encontramos una mezcla de normas sanitarias, penales y administrativas, que abren un margen de discrecionalidad para sancionar ‘selectivamente’ el ejercicio de la prostitución. En la Constitución no existe ninguna mención explícita sobre la prostitución (menos aún sobre el trabajo sexual). Recientemente, se incluyó el delito de “trata de personas” y se emitió la Ley reglamentaria, con lo cual la prostitución (forzada) se convierte en objeto de normas constitucionales, respondiendo con ello a los compromisos signados por México en la materia. Es importante mencionar que al no existir un marco regulatorio sobre el trabajo sexual (voluntario), quienes se dedican a esta labor se invisibilizan como sujetos de derechos. En términos prácticos, debido a las atribuciones conferidas a los municipios mediante el pacto federal, la regulación de la prostitución/trabajo sexual se encuentra en los Bandos de Policía y Buen Gobierno, que aunque deben responder a las normas federales, se

En su vigilancia y control operan tres instancias distintas. Por una parte, el municipio tiene un reglamento que norma el trabajo sexual en sus territorios. Por otra, el sistema de salud y la policía vigilan que dicho reglamento se cumpla. Las trabajadoras sexuales deben someterse a exámenes sanitarios semanales para poder laborar. La policía visitará constantemente la *zona de tolerancia* para verificar que todas las mujeres que allí se encuentren se hayan realizado los exámenes y hayan acudido a su cita con el médico encargado de revisarlas.

El Reglamento de Policía y Buen Gobierno indica, en su artículo 23, que serán contravenciones al decoro público, las buenas costumbres y los principios de la nacionalidad, “tener mujeres en las cantinas o cervecerías que perciban comisión por el consumo que hagan los clientes” y “permitir la presencia habitual de mujeres sin compañía en los lugares citados en la fracción anterior” (H. Ayuntamiento de Tomatlán, 2002:10). Las cantinas y los bares son territorios masculinos donde sólo los hombres pueden estar sin dar explicaciones. El reglamento completo es un artefacto de ese *aparato* que sería el género, según Judith Butler, “(...) mediante el cual tiene lugar la producción y la regulación de lo masculino y lo femenino” (2004:42). Se produce un uso diferenciado de los espacios y de los castigos, y se regulan la soledad y los movimientos. Este aparato de género es estrictamente binario: espacios para hombres y para mujeres, conductas debidas para unos y otras, inscripciones distintas en el orden sexual. El Reglamento es, en toda su argumentación moral y sexual, un instrumento masculino, que así como castiga el uso de palabras obscenas dirigidas a las mujeres, regula su presencia en determinados espacios.

La organización binaria de los cuerpos, las identidades, las prácticas y las representaciones será constante en la conformación de este espacio social. Sus efectos son múltiples. Una primera expresión del binarismo divide la ciudad entre la zona de tolerancia y el resto. Las trabajadoras sexuales, cuando se refieren a la ciudad, dicen ‘allá’ y hablan de ‘acá’ para nombrar el lugar donde trabajan y viven. Los funcionarios que entrevistamos hacen lo mismo, pero en un sentido inverso: ‘allá’ es la zona; ‘acá’, la ciudad.

La diferencia es que acá tiene uno que exagerar en el maquillaje, en la noche, de noche obvio el maquillaje es más fuerte, de día no porque tienes que ir a desayunar, más que nada respeto para la gente de allá afuera ¿no? la verdad, respeto para las familias de afuera, mi trabajo está aquí, aquí si yo salgo a la calle como cualquier gente yo siempre he dicho llegando a mi

interpretan de forma heterogénea, teniendo como consecuencia una gran diversidad de regímenes regulatorios en cuanto al trabajo sexual en el país.

casa soy madre y soy hija (...) soy como una mujer de las de allá afuera.
(Lila, trabajadora sexual -TS-, 37 años)

Lila habla de una diferencia entre *acá* y *allá*. Ella modifica sus conductas y sus atuendos cuando cruza esa frontera entre ambos lugares. Y reivindica el respeto como actitud ante los otros. Cuando regresa a su casa, y es hija y madre, se transforma en ‘una de las mujeres de allá afuera’. *Acá* es prostituta, *allá* madre e hija. *Acá* exagera, *allá* respeta. El límite sólo está marcado por los contenedores de basura, pero tiene suficiente intensidad y poder como para modificar los comportamientos, invertir los valores y transformar los cuerpos. De alguna manera, ella está alternadamente *allá* y *acá*; siempre es mujer, pero en un lugar es madre y en el otro, trabajadora sexual.

La dueña de un bar donde se ejerce trabajo sexual relata que las mujeres del pueblo se quejan de las mujeres de la *zona*, porque sus maridos van con ellas y les cobran. Ella dice que son mujeres de *allá afuera*, que no salen de sus casas y que a sus maridos no les queda otro entretenimiento que ir a la *zona* a divertirse. *Allá* y *acá* son espacios que sostienen dos posiciones contrastantes en el orden de sexo-género local: *allá* las esposas, *acá* las putas. En este sentido, el binarismo espacial es también moral: *allá* está la familia, *acá* la diversión; *allá* las mujeres decentes, *acá* las que no lo son.

Bueno, tengo amigas allá afuera, señoras, amas de casa que me dicen a mí: “es que allá en donde tú estás, las fulanas se acuestan con todos los hombres y se encueran y por eso van a verlas”, y les digo: “no, se equivocan, porque ahí casi la mayoría de hombres que van, no van a tener relaciones con las muchachas, a veces van con amigos a platicar, a que les pegue el aire (...), uno nunca sale, porque yo ya lo viví -les digo-, salen, los que salen son ellos, pero no porque van para allá, van con las muchachas (Mary, dueña de bar).

El médico que se encarga de hacer el control sanitario de las trabajadoras sexuales relata que cuando comenzó a realizar ese trabajo decidió cambiar el lugar en el que se practicaban los exámenes. Dice que el encargado de reglamentos deseaba que se realizaran ‘allá’, es decir, en la *zona*, pero que a él eso no le gustaba porque iba a estar “en su gallinero” y las comenzó a citar en su consulta en la ciudad: “yo estoy en mi gallinero y pongo mis condiciones”, indica.

Yo le dije que definitivamente no me gustaba, porque en primer lugar iba a estar en el gallinero de ellas, ellas se sentían en su medio, ellas están consumiendo bebidas alcohólicas ahí (...) era meterme en otro ambiente, en el gallinero de ellos, entonces aquí no, aquí vienen bañaditas, aquí vienen y

se portan muy bien, se les pasa su registro, está mi secretaria, cada una ya sabe lo que tiene que hacer y entonces yo estoy en mi gallinero, entonces yo pongo mis condiciones, por eso es muy bonito (Médico).

Lila describió como una *diferencia* la distinción de estos mundos sociales y espaciales. Y su percepción es exacta, a nuestro entender, porque esta división se articula y se forma en la diferencia sexo-genérica, que organiza significaciones y prácticas sociales, así como el funcionamiento de las instituciones. Hay una primera diferencia espacial y moral que se instaure en torno al trabajo sexual y a la distinción entre mujeres de familia y las prostitutas. El límite significado por los contenedores de basura crea una zona de alteridad y articula las diferencias. Las trabajadoras sexuales se convierten en el *otro* de la comunidad (Esposito, 2006). Pero es una alteridad sobredeterminada: son mujeres, son extranjeras en el pueblo y son trabajadoras sexuales, no tienen familias ni hombres que las cuiden o legitimen ante la comunidad. Son radicalmente otras. Entonces, la zona de tolerancia, como zona de diferencia y alteridad, es una zona también de exclusión. Las trabajadoras sexuales están, en muchos sentidos, confinadas a ese lugar, y si bien pueden transitar sin restricciones aparentes por el resto de la ciudad, no lo pueden hacer en términos sociales. La frontera produce estigma. El trabajo sexual mancha, moral y físicamente, a estas mujeres. El mismo médico que certifica su estado de salud crea una nueva división entre ellas. Dice que las que son de *aquí*, y que son conocidas, son ‘limpias’; mientras que las recién llegadas, migrantes al igual que las primeras, pero que van ‘de allá para acá’, son ‘sucias’.

Las de aquí, que son permanentes de aquí, están completamente limpias. Las que sí son sucias son esas que son migrantes, esas que están de allá para acá, esas son las que tenemos un poquito de problemas, aunque las obligamos que se hagan el VIH y el VDRL son negativos, no he encontrado todavía a ninguna (Médico).

Interpreta su trabajo regulatorio como una vigilancia sobre las trabajadoras sexuales para “que no tengan nada de contaminación”. La basura que separa la *zona* de la ciudad ahora atraviesa el interior del grupo de trabajadoras –limpias y sucias– y sus propios cuerpos. El médico evita que ellas contaminen a los hombres de la ciudad, que a su vez, contaminarían a sus mujeres.

Yo paso registro los días viernes y ellos –la policía– van o el viernes en la noche o el sábado en la noche a pasar el registro, ver, verificar si pasaron ellas, en caso de que no, las remiten para acá para que sean examinadas para que no tengan nada de contaminación.

Podemos leer esta preocupación por la contaminación desde dos ángulos. Siguiendo a Douglas (2007), como una forma de establecer un orden social que distinga individuos contaminados de no contaminados y que se funda en una significación diferenciada de los cuerpos. Por otro, argumentando con Foucault (1989), estamos ante una pequeña escena donde la sexualidad permite y sostiene la intervención biopolítica, que busca producir y regular la vida desde los cuerpos. Entonces, hay que preguntarse cómo se articula, en prácticas estatales tales como el control sanitario de las trabajadoras sexuales, un discurso secular que divide a las mujeres según su calidad moral, sustentada en su disponibilidad sexual, con las estrategias biopolíticas de regulación y control de las enfermedades. No obstante, tanto los discursos sociales organizados en torno a la diferencia sexual (y que la producen, al mismo tiempo), como las prácticas biopolíticas, pasan por el cuerpo de las mujeres.

Segundo límite: cuerpo e intimidad

Como mencionamos antes, el trabajo de campo en Tomatlán se desarrolló en dos etapas. En la primera, la pauta de entrevista que elaboramos se centraba en el trabajo sexual, y produjo un habla escueta y sin detalles. Creemos que la dificultad estribó en que el trabajo sexual, al menos en su reconstrucción narrativa y reflexiva que demandaba la pauta de entrevista, involucra una serie de emociones aflitivas y de experiencias dolorosas sobre las que estas mujeres prefirieron no hablar, al menos no inmediatamente. La intimidad fue protegida ante las intromisiones de la pauta, construyendo un límite frente a la investigación. En el segundo momento del trabajo de campo modificamos la pauta y la estrategia de conversación, de manera que a las entrevistadas les fuera más fácil platicar de su trabajo y de su vida, y a la vez, la técnica de investigación respetara los límites con los que ellas cuidaban su intimidad. Esta vez las preguntas empezaron indagando la forma en la que se arreglaban y se maquillaban, y la conversación fue mucho más fluida y abierta.

Al terminar ese proceso nos preguntamos por qué se habían producido estas diferencias en las conversaciones. Quizás una respuesta tenga que ver con la forma en la que las trabajadoras sexuales significan su cuerpo, lo experimentan y lo escinden, para constituir una barrera protectora, un límite, entre el trabajo sexual y sus mundos afectivos,⁷ entre el uso de una parte de su cuerpo –*abajo*– y el destino de la

⁷ Allen et al. (2003) llegan a una conclusión parecida en su estudio sobre trabajadoras sexuales del Distrito Federal. “Esta disociación es una separación entre la persona interior y su profesión. Ellas utilizan esa barrera como una defensa frente a la violencia física y simbólica, la opresión y el estigma que en repetidas ocasiones dijeron experimentar” (2003:S599).

otra *–arriba–*, que guarda cierto trazo de intimidad. De alguna forma, la primera pauta preguntaba por la parte de *abajo*, al centrarse en el trabajo sexual; la segunda, interpeló a la parte de *arriba*, al interrogar sus rostros y no sus genitales.⁸ En el primer ejercicio, la investigación se ubicó en un lugar contiguo a los otros saberes y aparatos de intervención *–formales e informales–* que controlan, usan y regulan a estas mujeres, y que las ‘metonimizan’ en sus genitales. Una trabajadora sexual es un órgano sexual disponible para todos los hombres que puedan pagar por él. Al desplazar la investigación, la conversación y las preguntas hacia *arriba*, en este mapa de diferencias y posiciones, sexuales y sociales, evitamos esa reducción institucional y práctica, y seguimos el trayecto en el que ellas resisten, de algún modo, las estrategias reductivas y metonímicas.

Esto lo hacen, como dijimos antes, escindiendo su cuerpo y resguardando algunas de sus partes del trabajo sexual, del uso de los clientes, de los intercambios económicos y de los controles médico-policíacos. La parte de *arriba*, que ellas vinculan con el afecto, la intimidad, es un espacio para las relaciones gratuitas y deseadas, que aminoran momentáneamente el poder del dinero para adquirir sus cuerpos. Al retirar la parte de *arriba* del comercio sexual y prohibirles su acceso a los clientes, las trabajadoras sexuales crean un espacio de agencia subjetiva que les permite decidir, al menos, sobre una mitad de su cuerpo; pero también realizan una operación contraria a la que efectúan las instituciones y los discursos sociales sobre ellas: metaforizan su subjetividad en su rostro. Por eso, las preguntas sobre el maquillaje y la apariencia fueron adecuadas para abrir la conversación; porque interpelaron un lugar de deseo y autonomía relativa, antes que otro de obligación y heteronomía. Insertas como están en relaciones de poder que les dejan un estrecho margen de decisión y de acción, el resguardo de un espacio corporal propio les permite incidir en esas relaciones, creando cierta capacidad de actuación. Si el rostro condensa de manera particular la subjetividad y ellas lo protegen imaginariamente, dividiéndose a sí mismas, entonces sólo intercambian su cuerpo pero no su intimidad; venden una parte pero no el resto, ponen a disposición de los hombres sus genitales, pero no su interioridad ni su emotividad.

⁸ El rostro, escribe Derrida, es el límite de todo poder y toda violencia. “Más allá de la retórica, la palabra descubre la desnudez del rostro sin la que ninguna desnudez tendría sentido” (1989:143). ¿Traspasó la retórica esa pauta de entrevista y se adentró en esta desnudez fundamental que le da sentido a todas las otras? En este caso, la desnudez es literal, pero quizás en un sentido inverso al propuesto por Derrida: el rostro se ‘tapa’ para evitar la violencia de las otras desnudeces, las cotidianas y laborales que estas mujeres experimentan. Ellas ocultan su rostro, por así decirlo, para desnudar el resto de su cuerpo. La pauta *des-cubría*, es decir, desnudaba lo que estaba oculto o tapado. Sólo cuando se evitó la violencia de la interrogación directa, por tanto desnuda, entonces el rostro (la intimidad) se pudo develar.

De este modo, los pechos y la boca son excluidos del comercio sexual. Hermelinda dice que siente asco cuando sus clientes quieren besarle los pezones, que desearía expulsarlos de su cuarto. Y también dice que cuando tiene sexo con ellos no siente nada y que nunca ha tenido un orgasmo con alguno. Entonces, en esta escisión del cuerpo, el deseo, paradójicamente, queda localizado arriba y el orgasmo es una experiencia que se evita. El placer sería antitético al trabajo sexual. Se vende una parte del cuerpo, pero no sus sensaciones. Podríamos pensar que es justamente esa evitación la que resguarda la intimidad: no desear y no sentir serían barreras subjetivas y emocionales que evitan una desubjetivación radical del cuerpo, que nunca queda completamente convertido en *cosa*. Si no se puede existir fuera del cuerpo, ¿cómo se podría experimentar esta escisión corporal sin que se convierta en otra psíquica?, ¿o son escisiones consecutivas? Es necesario, entonces, identificar dónde se reconfigura una totalidad subjetiva imaginaria. Las trabajadoras sexuales no *abandonan* su cuerpo, en un proceso de despersonalización psicotizante. Lo parten y se refugian en un espacio dentro de él. En algún sentido, desinvisten emocional y libidinalmente los genitales y trasladan los afectos, y el deseo, al rostro y sus cercanías.

Con un cliente no, yo no los beso en la boca, no me gusta y luego a veces te quieren mamar el pezón o algo así y me da mucho asco, con ganas de agarrarlos y ¡salte para afuera!, ¡jajaja!, pero pues yo sé que es por dinero ¿verdad? y la verdad con ninguno me he terminado yo, con ningún cliente, hasta ahorita que yo me he metido, con ninguno (Hermelinda, TS, 23 años).

Lila lo dice de manera taxativa: ‘por dinero entregas de aquí para abajo’. Y limita el deseo y el poder de los clientes sobre su cuerpo: ‘para abajo todo lo que quiera, pero arriba no’. Como su compañera, separa lo que siente de lo que hace. El sexo es una práctica social que les permite conseguir dinero. Lo que Lila siente, que se expresaría en los besos, lo guarda para sí. La parte de arriba le pertenece y sobre ella puede decidir.

Porque por dinero nada más entregas de aquí para abajo, de aquí para abajo es todo lo que tú quieras, pero de acá para arriba no. A mí no me gusta besar a los clientes, yo nunca he besado a los clientes, no me gusta y me dicen: “dame un beso” y yo “no, el día que yo dé un beso va a ser porque yo lo sienta, tú me estás pagando de aquí para abajo nada más, pero de aquí para arriba no, de aquí para arriba me pertenece a mí, de aquí para abajo sí, pero para acá no” (Lila, TS, 37 años).

Si colectivamente se ‘expropia’ una parte del cuerpo de estas mujeres para que esté a disposición de los hombres y que *fagocite* el *excedente* sexual masculino⁹ que amenaza a todas las mujeres, pero que sólo daña a algunas; ellas se apropian de la otra parte, la que no se vende, para conservar un lugar subjetivo. Una economía sexual literal se juega en estas escisiones y apropiaciones corporales consecutivas.

Dora recuerda la primera vez que tuvo relaciones sexuales por dinero. Relata que lloró y que le dijo al cliente ‘que no estaba dispuesta a que alguien venga a tocarme mi cuerpo’. La escena estuvo traspasada por otras experiencias con hombres. Narra que la violaron colectivamente y que quedó embarazada. El cuerpo guarda una memoria, en su caso, de las agresiones que ha sufrido, y que se actualiza al tener sexo con otro hombre.

Pero la primera vez que me metí con un hombre aquí, lloré, lloré y lloré y no me aguantaba, o sea, él me estaba haciendo el amor y no aguanté las lágrimas y se me quedo viendo, fue un muchachito y dice: “¿por qué lloras?”, “es que no, no estoy dispuesta a que alguien venga a tocarme mi cuerpo” (...) Yo aproximadamente tenía un año que yo no tenía sexo con nadie, porque yo fui violada, el niño que tengo fue de una violación que tuve, me violaron como diez hombres y cuando tuve sexo con ese muchacho, no sé qué me daba, o sea, me acordaba de muchas cosas que me hicieron que siempre yo he dicho que no se lo deseo ni a mi peor enemigo (Dora, TS, 25 años).

Dora privilegia el dinero y la sobrevivencia de sus hijos. El dinero aparece como el conmutador de la escisión y como su justificación. Divide y une a la vez. Divide la experiencia del cuerpo y la propiedad de sí que tienen estas mujeres. Une las partes mediante las significaciones y propósitos que articula: criar a los hijos, comprar una casa, salir de la pobreza, por ejemplo. Lila dice que la vida de las trabajadoras es una ‘vida cruel’, porque deben estar con personas que no conocen y ‘aceptar que te hagan lo que ellos quieran hacer por dinero’. La expropiación personal y colectiva de sus cuerpos se explica, en primera instancia, por el dinero que provee.

⁹ Entendemos este *excedente* sexual o libidinal masculino como una construcción cultural muy arraigada en México, que considera que los hombres experimentan un deseo desbordado e imposible de satisfacer en el matrimonio u otra relación monogámica. Dicho *excedente* sería la justificación central para la infidelidad masculina, la compra de trabajo sexual o para tener múltiples parejas. No es, fundamentalmente, una configuración psíquica, sino una representación cultural que permite interpretar y contextualizar la sexualidad masculina. Si bien aquí no podemos profundizar en su dilucidación, creemos que ese *excedente* constituye una ruta para pensar una economía política de la sexualidad en México (Rubin, 1975). Para una revisión de las investigaciones que sostienen este argumento, véase Parrini & Hernández, 2012.

Muchas veces la gente dice que por gusto andamos aquí, que porque nos gusta esta vida, no es cierto, esta vida es la más difícil, la más cruel, porque tienes que estar con personas que ni siquiera conoces y aceptar que te hagan lo que ellos te quieran hacer por dinero, por una feria que te dan y es triste porque muchas veces llegamos a morir... es triste la verdad esta vida, yo no se lo recomiendo a nadie, yo le digo a mis amigas que el día que encuentren a un chavo que las quiera sacar de aquí ¡adelante! hagan su vida, porque esto no es vida, esta vida es muy triste, la verdad (Lila, TS, 37 años).

En cambio, el amor sería el antídoto ante el dinero y la verdadera diferencia con respecto al trabajo sexual. Samira dice que cuando se ama 'se siente bonito', que el sexo es distinto y es otra la experiencia. El sexo se transforma en una experiencia emotiva y 'hermosa', como dice la informante.

¿Qué es diferente?, pues porque por amor sientes bonito cuando tú haces el amor con la persona que tú quieres, sientes muy hermoso y no te preocupa que te den dinero porque que te satisface, porque te gusta la persona. Ya por dinero pos ya... es una porquería, así de plano, por dinero porque hay que mantener los hijos también (Samira, TS, 22 años).

Samira y Lila reconstruyen los argumentos sobre la suciedad que organizaban la división del espacio público y de las mujeres. El sexo por dinero le causa *asco* a Lila y Samira dice que es una 'porquería'. En este caso, la basura se ha desplazado hasta sus propios cuerpos y ellas la localizan en la parte de *abajo*. *Contenedores* emocionales y afectivos separan el cuerpo y lo protegen para evitar que la contaminación –el asco y el desecho– se desplacen hacia arriba y lo cubran todo. Las trabajadoras sexuales se parapetan detrás del amor romántico para defender su intimidad y su deseo. Sarahi dice que cuando tiene sexo 'por amor' es porque 'uno quiere, porque a uno le gusta', y que por dinero sólo es porque lo necesita, aunque no lo quiera.

Ah pus... obvio que es muy diferente porque pues por amor es por... bueno por amor no, por gusto es porque uno quiere, porque a uno le gusta, pero por dinero es porque pues es el trabajo de uno y de eso vivimos, entonces pues no es lo mismo (Sarahi, TS, 35-40 años).

Una frontera definitiva: la animalidad

Todas las fronteras que hemos analizado tienen una definitiva, aunque menos clara que las otras. Nos llamó la atención que en los relatos de los funcionarios

que entrevistamos, el estatus humano de las trabajadoras sexuales debía afirmarse. Asimismo, en sus narraciones, las trabajadoras sexuales contraponían su identidad o su humanidad a la animalidad. Ésta funcionaba como una frontera simbólica, apenas sugerida e integrada al sentido común, pero intensamente develadora del estatus liminar y abyecto de estas mujeres. Diremos con Freud (2007[1925]) que lo que se niega en algún plano, se sostiene. Y es ese carácter afirmativo, en forma de evitación, lo que nos parece revelador. Nociones como sujeto, derecho, ciudadanía, acción colectiva y otras contiguas, necesitan que el estatuto humano de los individuos esté resuelto, pero éste no es el caso. Sin embargo, en las entrevistas que realizamos nadie sostiene que las trabajadoras sexuales sean *como* animales. Más bien, consideramos que ciertas expresiones revelan una fantasía social, anclada en ideologías de género, que coloca a estas mujeres en una posición liminar, delicada y definitiva que, de algún modo, colinda con la de los animales,¹⁰ pero no los reales sino unos discursivos. ¿Qué es un animal en estos discursos? Creemos que, ante todo, es un objeto al que se le puede hacer cualquier cosa. Y así significan estas mujeres su posición al demandar un trato humano: “no somos animales”.

Un comandante de la policía municipal sostiene que les exige a sus subordinados que traten bien a las trabajadoras sexuales, porque “aunque ellas sean sexo-servidoras, eso no les da derecho a ellos que les falten el respeto”. *Aunque sean sexo-servidoras*. La palabra clave es *aunque*, que es como una retracción de su estatus. Al ser sexo-servidoras, parece que se les podría hacer cualquier cosa. Pero el comandante le dice a su tropa que “eso no les da derecho”. El *aunque* pondría el derecho del lado de la autoridad y no de las ciudadanas, y el deber de este jefe es detener a sus hombres y resignificar el *aunque*, no como una autorización para violar sus derechos, sino como una barrera ante los abusos. En esa misma línea, el encargado de la oficina de reglamentos del Municipio dice que ellas se quejan de que “no se les presta la debida atención, que al final son seres humanos y que deben de tratarse como es. No son objetos, sino que son seres humanos y que tienen derechos y que eso es lo que nosotros tenemos que respetarle.” Nuevamente, el discurso de las instituciones repite la misma construcción sintáctica: las trabajadoras sexuales son seres humanos y deben tratarse como lo que son. Luego, explicita mejor la ideología que sustenta estos relatos, y dice que “no son objetos”.

¿Por qué no es evidente su estatus humano? ¿Por qué deben distinguirse discursivamente de los objetos? Si ambos funcionarios representan las instancias normativas del poder local y aplican las normas que esa comunidad se ha dado, enton-

¹⁰ Escribe Žižek que “Para poder funcionar, la fantasía debe permanecer ‘implícita’, debe mantener cierta distancia con respecto a la textura explícita simbólica que sostiene, y debe funcionar como su transgresión” (2005:26).

ces muestran un conflicto en torno a la definición colectiva de estas mujeres. Los dos tienen que reafirmar su estatus de seres humanos o de sujetos de derecho para lidiar con la acción del Estado mismo en esa localidad, y para contrastar el sentido común que intensifica la liminaridad de estas mujeres.

Otra funcionaria, que trabaja en el COMUSIDA, dice que al principio sentía vergüenza al tener contactos con ellas y que, de alguna manera, la gente de la ciudad la veía de otro modo. Para evitar esa extrañeza, ella les decía a sus coterráneos que “esas mujeres sufren, esas mujeres tienen hijos, esas mujeres tienen mamá, tienen papá... ¡las golpean y todo! Trato de más o menos decirles lo que ellas pasan y ya no me dicen nada”; y luego agrega que “ya conociéndolas ves que igual son humanas, que tienen debilidades, que tienen defectos, que tienen algunas cualidades igual que todo el mundo”. Sólo el conocimiento personal devela el estatuto de estas mujeres: *igual son humanas*, como todo el mundo. Pero, antes de esa intimidad cabe la duda, que se sostiene en esta vergüenza colectiva que la comunidad siente ante ellas.

María, una de las trabajadoras sexuales entrevistadas, dice que cuando los clientes le piden que haga cosas que ella no desea hacer, o en lugares que no le parecen correctos, tiene que defenderse argumentalmente, diciéndoles: “bueno pues soy una persona, no soy un animal como para hacerlo aquí afuera”. Cuando la fantasía social que tratamos de comprender –y que les da a estas mujeres la calidad de objetos/animales– traspasa la vida real de las trabajadoras sexuales, siempre surge acompañada de violencia, sea física, verbal o simbólica. María relata:

A mí me han tocado clientes que me dicen: “quiero que te encuentres” y yo a veces les digo: “no mijo fíjate que no”, “entonces si no quieres que te meta el pito, no”, y yo le digo: “ay mijo pero ¿por qué eso?”, “no pues si no quieres no te vuelvo a invitar tu cerveza, yo vine al puto bule y en el bule yo quiero esto y esto otro”. Casi a esos hombres casi a la mayoría ya los checamos quiénes son y no queremos estar con ellos, porque nos quieren pues que tengamos relaciones ahí delante de toda la gente y yo digo sí es cierto, es un bule donde se pueden ver muchas cosas, pero eso no hay como dices tú, bueno pues soy una persona, no soy un animal como para hacerlo aquí afuera (María, TS, 40-45 años).

Ya debilitadas ciertas barreras que impedían que la fantasía se realizara, algunos clientes se relacionan con estas mujeres como si fueran *cosas* que se pueden usar a gusto. La voz autoritaria y violenta que replica María en su relato, le ordena qué hacer, cómo y dónde. El *excedente* libidinal del que hablamos antes, esa *basura* psíquica y corporal que estas mujeres deben *contener* en su propio cuerpo y en sus vidas, organiza este guión de abuso y coacción. El excedente es literal, igual que su carácter de desecho. María continúa narrando: “este trabajo no es fácil,

por una parte dices tú: ‘ahora me gané el dinero facilito’ porque tomé, hice cuarto y en el cuarto mi hombre se vació rápido y lo fiché con tantos y así, fue un dinero que ganaste fácil.” Los hombres se ‘vacían’ en ella, y por recibir en su cuerpo el vaciamiento corporal y psíquico de sus clientes, ella gana un dinero. También recibe violencia y desprecio. El *desahogo* del que María hablaba: que no sólo es físico, sino emocional, afectivo e imaginario. En ese sentido, antes indicamos que el límite que separa la ciudad de la *zona*, simbolizado en los contenedores de basura, se traslapaba en la corporalidad y la subjetividad de las trabajadoras sexuales, convirtiéndolas en *contenedores* femeninos de desechos masculinos de todo tipo.

Eleonor relata otro episodio, más dramático. Uno de sus clientes la amenaza con una pistola,

un fulano también que se drogaba, iba y me buscaba, entonces yo le dije que no, el merito veinticuatro fue con una pistola me amenazó y me dijo: “ahora esta noche vas a ser mía porque es veinticuatro de diciembre”, “y eso a mí qué me importa”, le dije y estaba mi hijo (...) entonces saca la pistola y me apunta, pero al mismo tiempo como no disparó le dije “si le vas a jalar jálale ¿o te faltan huevos?” le dije, “no –me dijo– te invito una cerveza” (...) “¿por qué no quieres andar conmigo?”, “porque no me llama la atención, le digo, tan bonito es cuando tiene una relación con una persona, tan bonito es, le dije, que te llame, que te guste la persona y hacerlo como debe de ser”, porque como que era muy maniático, bien drogado, “es que lo quiero hacer así y así y así se agarraba”, “no pues búscate un animal, porque yo animal no soy, me considero que soy un ser humano” (Eleonor, TS, 20 años).

Otra vez, la forma de argumentar su propia posición, cuando la fantasía ya es una práctica social violenta e intimidatoria, es diferenciarse de los animales: “animal no soy, me considero un ser humano”. La negación es, en sí misma, una forma de establecer una distancia frente a las significaciones y fantasías colectivas en torno a las trabajadoras sexuales.

Lila se pregunta: “por ejemplo, nosotras como mujeres, como sexo-servidoras, ¿qué nos ofrece a nosotras la vida?, ¿qué nos ofrece a nosotros? o ¿qué oportunidad tenemos nosotros?”. Las preguntas son contiguas a la negación de la animalidad. La negación y estas preguntas impugnan la liminaridad en las que ellas han sido colocadas e intentan crear un espacio reivindicativo y dignificante. Las preguntas son interrogantes políticos formulados por una mujer que no es un sujeto de derecho en ese contexto; al preguntarse qué puede darle la vida y qué oportunidades tiene, se cuestiona su futuro y su lugar social actual. Hermelinda dice que por dinero no tiene que soportar cualquier trato ni que la humillen, “como tú eres ser humano, yo también lo soy”, le dice a un cliente. Dora les dice a sus compañeras que no acepten que nadie las maltrate, “porque

a pesar de que necesitamos nos tienen que respetar”. El *a pesar* de Dora se interpone con el *aunque* del comandante, que antes mencionamos, y ubica esta liminaridad en la necesidad y no en el trabajo. La pobreza no justificaría los malos tratos, así como Hermelinda dice que el dinero no autoriza que los clientes las humillen.

Es el dinero, al parecer, el que las pone en esa condición limitar entre la basura y la animalidad. Y creemos que la respuesta está en las significaciones mismas del trabajo sexual que se elaboran y despliegan, en Tomatlán y en otras partes. Las trabajadoras sexuales ‘venden’ lo que debiera estar excluido del comercio e intercambian por dinero lo que no debiera ser intercambiado. El amor romántico idealiza el sexo como un encuentro gratuito (Illouz, 2010); el matrimonio se significa como una relación fundamentada en el amor o el afecto antes que en el dinero (y se oculta su dimensión contractual); la intimidad corporal se visualiza distante del fragor de los intercambios económicos (Guevara, 2005). El don emocional y afectivo que sustentaría las relaciones entre hombres y mujeres no puede ser transado comercialmente. Son discursos amorosos y de género que consistentemente excluyen el dinero de sus repertorios interpretativos, aunque esté presente en las conversaciones cotidianas y en los malos entendidos, en los conflictos y en las negociaciones. Su exclusión permite sostener el ideal colectivo, y forma parte de las tramas de ideologías y tecnologías de género que sostienen que las mujeres lo dan todo gratuitamente a *un* hombre. ¿Cuál es la relación entre gratuidad y don en el campo de la sexualidad? Consideramos que éste es uno de los lugares más profundos de estructuración de la sexualidad como sentido, campo moral y práctica social.

La forma de regresar, de alguna forma, a cierto estatus dentro del orden de género es reivindicar la maternidad como razón última del trabajo sexual. Lo que se cobra se dona posteriormente a los hijos, en la gratuidad radical que la maternidad tiene en nuestros imaginarios. Lila se lo ha dicho a algunos funcionarios: *nosotras valemos porque somos padre y madre*. Y cuestiona los discursos de la contaminación y suciedad que sostienen su marginación: “que seamos sexo-servidoras no quiere decir que apestemos”. Y reconstruye el argumento de reguladoras del excedente libidinal masculino que ya hemos analizado, señalando que si ellas no existieran, entonces “hubiera tantos hombres violadores, violando niñas o niños, ellos vienen a desahogarse con nosotros, sus ganas de hombre o lo que sea”. Desahogo, vaciamiento, ganas de hombre, todo lo recogen sus cuerpos y sus vidas, porque deben recibir estos frutos amargos que son la violencia y el desprecio que abundan “en la viña del Señor”. Leamos el argumento completo de Lila:

Yo les dije ahí en la junta, “ustedes se olvidan de nosotros por lo que somos, pero también valemos porque somos madre y padre, el hecho de que seamos sexo-servidoras no quiere decir que apestemos y que estemos en el

olvido, también existimos y estamos aquí”. Si nosotras no existiéramos, si las sexo servidoras no existiéramos hubiera tantos hombres violadores, violando niñas o niños, ellos vienen a desahogarse con nosotros, sus ganas de hombres o lo que sea, de por sí así cómo hay de violaciones, si nosotros no estuviéramos hubiera más, yo aseguro que hubiera más porque hay muchos hombres depravados y malos en este mundo. Así como hay buenos hay malos dice el dicho “en la viña del Señor hay de todo” (Lila, TS, 37 años).

Conclusiones

Estas mujeres se ubican, literalmente, en la periferia de la comunidad, como lo indicamos, y los contenedores de basura que separan la zona de tolerancia del resto de la ciudad producen una escisión espacial y simbólica, entre un lugar masculino de relajo y sexo, y el resto de la ciudad que, al parecer, cobija a las familias, a las mujeres decentes y a sus hijos. Esa frontera de desechos sólo puede ser cruzada por los hombres, por las autoridades del Estado y por las mismas trabajadoras sexuales. Las regulaciones locales prohíben la estancia de cualquier otra mujer en esa zona. Pero a su vez, situadas en ese espacio heterotópico (Foucault, 2010), encarnan el segundo límite en sus cuerpos, que son controlados conductual, sanitaria y moralmente por agentes del Estado y por la comunidad. Los contenedores físicos se transforman en otros simbólicos e institucionales que las mantienen siempre aparte, lejos de la comunidad y sus relaciones cotidianas, aunque dentro de ellas, para que ‘fagociten’ el excedente sexual masculino, que no puede ser resuelto en ningún otro lugar, al parecer, que la zona de tolerancia y el cuerpo de las trabajadoras sexuales. A su vez, estas trabajadoras sexuales, en las representaciones que elaboran sobre su ‘función social’, se piensan a sí mismas como ‘contenedoras’ de los residuos eróticos masculinos, que no pueden ser ‘procesados’ en el orden familiar y conyugal, y que siempre amenazan a las otras mujeres.

Entonces, creemos que ambos límites sólo pueden ser pensados dentro de un sistema de sexo-género, que regula las relaciones entre hombres y mujeres en el campo de la sexualidad, el placer, la reproducción y el parentesco. Los límites entre el Estado y las trabajadoras sexuales son, de este modo, límites generizados y sexualizados. Asimismo, esos límites se articularán como una tecnología de género, es decir, como una concatenación de prácticas sociales que regulan y (re) producen las relaciones y posiciones de género en la vida cotidiana e institucional.

Referencias bibliográficas

- ALLEN, Betania, CRUZ, Aurelio, RIVERA, Leonor, CASTRO, Roberto & ARANA, María Ernestina. 2003. "Afectos, besos y condones: el ABC de las prácticas sexuales de las trabajadoras sexuales de la Ciudad de México". *Salud Pública de México*, vol. 45, supl. 5, p. 594-607.
- BUTLER, Judith. 2004. *Undoing gender*. Nueva York y Londres: Routledge. 273 p.
- CHECA, Alberto, CÓRDOBA, Isela & SAPIÉN, Salvador. 2005. "Entorno, experiencias sexuales e imagen corporal de sexo servidoras de la Zona Metropolitana." *Psicología y Sociedad*, vol. 7, n° 1-2, p. 51-62.
- DAS, Veena & POOLE, Deborah. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología Social*, enero-junio 2008, n° 27, p. 19-52.
- DE LAURETIS, Teresa. 1996. "La tecnología del género". *Mora*, noviembre de 1996, n° 2, p. 6-34.
- DERRIDA, Jacques. 1989 (1968). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. 413 p.
- DOUGLAS, Mary. 2007 (1966). *Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión. 207 p.
- ESPOSITO, Roberto. 2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid: Herder. 204 p.
- FREUD, Sigmund. 2007 (1925) "La negación". In: _____. *Obras Completas*, t. XIX, Buenos Aires: Amorrortu. p. 123-140.
- FOUCAULT, Michel. 1989. *La Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber, Volumen I*, México: Siglo XXI. 194 p.
- FOUCAULT, Michel. 2010. "Espacios diferentes". In: _____. *Obras esenciales*, Madrid: Paidós, p. 1059-1067.
- GUEVARA, Elsa. 2005. "Intimidad y modernidad. Precisiones conceptuales y su pertinencia para el caso de México." *Estudios Sociológicos*, vol. 23, n° 69, p. 857-877.
- H. AYUNTAMIENTO DE TOMATLÁN, Jalisco. 2002. *Reglamento de policía y buen gobierno para el Municipio de Tomatlán, Jalisco*. Tomatlán: H. Ayuntamiento de Tomatlán, Jalisco. 24 p.
- ILLOUZ, Eva. 2010. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. (1ª reimpresión) Madrid: Katz. 429 p.
- LAMAS, Marta. 1993. "El fulgor de la noche: algunos aspectos de la prostitución callejera en la ciudad de México". *Debate Feminista*, septiembre de 1993, n° 8, p. 103-136.
- PARRINI, Rodrigo & HERNANDEZ, Antonio. 2012. *La formación de estudios. Estado del arte sobre sexualidad en México 1996-2008*. Río de Janeiro: CLAM/IMS/ UERJ. 178 p.
- RUBIN, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'political economy' of sex". En: REITER, Rayna (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. p. 157-210. New York: Monthly Review Press.

URIBE, Patricia & HERNANDEZ, Griselda. 2000. "Sexo comercial e infecciones de transmisión sexual (ITS) en la ciudad de México." *Papeles de Población*, enero-marzo 2000, n° 23, p. 203-219.

ŽIŽEK, Slavoj. 2005. *El acoso de las fantasías*. México, Siglo XXI. 261 p.