

9 786074 130690

Los antiguos nahuas creían que el *tonalli* --una de las entidades anímicas de la persona-- podía salir del cuerpo durante el acto sexual, por lo que en los hombres el equilibrio corporal menguaba durante las etapas de deseo y excitación, para recuperarse con la eyaculación; mientras que en las mujeres la fuerza del *tonalli* decrecía si se tenían relaciones sexuales después del parto. Sin embargo, también se pensaba que las mujeres continuaban teniendo deseo sexual en la vejez, no así los varones, quienes iban agotando su simiente a lo largo de la vida.

Estas y otras concepciones de la sexualidad se fueron reformulando durante el amplio periodo colonial, mediante la imposición de ideas provenientes de la tradición cristiana, particularmente de las obras de santo Tomás de Aquino, quien afirmaba que el pudor es el "ornato femenino", por lo que una actitud libertina podía exacerbar la lascivia de los hombres.

La presente obra trata de cómo se construye cultural e históricamente la sexualidad a través del cuerpo sexual; de la permanencia y el cambio en cuanto a lo que se supone que somos y debemos ser las mujeres y los hombres en función de la sexualidad y el género; así como de las experiencias de mujeres mayas y nahuas de la actualidad en torno a estos temas.



SEXUALIDADES, CUERPO Y GÉNERO EN CULTURAS INDÍGENAS Y RURALES • ADRIANA LEONA ROSALES MENDOZA



Horizontes
Educativos

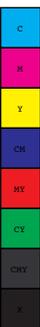
INVESTIGACIÓN



Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales

ADRIANA LEONA ROSALES MENDOZA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL





Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales



Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales

Adriana Leona Rosales Mendoza



Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales

Adriana Leona Rosales Mendoza
leonarosales@gmail.com

Sylvia Ortega Salazar
Rectora

Aurora Elizondo Huerta
Secretaria Académica

Manuel Montoya Bencomo
Secretario Administrativo

Adrián Castelán Cedillo
Director de Planeación

Mario Villa Mateos
Director de Servicios Jurídicos

Fernando Velázquez Merlo
Director de Biblioteca y Apoyo Académico

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña
Director de Unidades UPN

Juan Manuel Delgado Reynoso
*Director de Difusión
y Extensión Universitaria*

Mayela Crisóstomo Alcántara
Subdirectora de Fomento Editorial

Diseño: Rodrigo García García

Formación: Rayo de Lourdes Guillén

Revisión: Armando Ruiz Contreras

Diseño y fotografía de portada: Jessica Coronado Zarco
(representación de la diosa maya Ix-Chel elaborada por los actuales
artesanos de Chichen Itzá, Yucatán)

1a. edición 2010

© Derechos reservados por la autora Adriana Leona Rosales Mendoza.

Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco
núm. 24, col. Héroes de Padierna, Tlalpan, CP 14200, México, DF www.upn.mx

ISBN 978-607-413-069-0

HQ1075.5

M6

R 6.7

Rosales Mendoza, Adriana Leona
Sexualidades, cuerpo y género en /
culturas indígenas y rurales / Adriana
Leona Rosales Mendoza -- México : UPN, 2010
300 p. -- (Horizontes educativos)
ISBN: 978-607-413-069-0

1. Rol sexual -- México 2. Identidad de género --
México 3. Feminismo -- México -- 4. Identidad de género
Aspectos sociales I. T. III. Ser.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio,
sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.
Impreso y hecho en México.

A León e Iván, mis amores, mis razones.

A mis padres Olga (QEPD) y Eduardo.

A mis hermanos Gabriela y Eduardo Jr.

A Alberto... por lo que compartimos.

RECONOCIMIENTOS

Este texto se publica con el apoyo de la Fundación Ford en el marco de la propuesta denominada *Researching the Incorporation of Gender and Sexualities in the Academic Curricula in Africa, Asia and Latin America* (convenio de la Universidad Pedagógica Nacional con el Centro de Estudios de Estado y Sociedad, CEDES, Buenos Aires). En parte, es también posible gracias a las becas que el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología me asignó como estudiante de maestría, doctorado (1999-2004) y posdoctorado (2008-2009);* al financiamiento que el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) de El Colegio de México me otorgó para terminar el doctorado (2004-2005), y a la formación que recibí en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Mi reconocimiento y agradecimiento especial es para dos grandes maestros y amigos, el doctor Mario Humberto Ruz Sosa y la doctora Ivonne Szasz Pianta; sin ellos este trabajo no hubiera llegado a feliz término ni culminado en la escritura de este libro. El doctor Mario Ruz, profesor-investigador del Centro de Estudios Mayas y director del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (Cephcis) de la Universidad Nacional Autónoma de México –con sede en Mérida, Yucatán–, fue director de las tesis de maestría

* Programa de Posgrado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (1999-2006), y posdoctorado en Ciencias en Salud Pública con especialidad en Epidemiología (2008-2009).

y doctorado. En todo ese tiempo realizó sugerencias y precisiones por demás pertinentes, me acompañó siempre con su pensamiento perspicaz, claro e inteligente; pero, sobre todo, con su enorme calidad humana; aportó un cúmulo considerable de elementos para la escritura del texto y me asistió en esa tarea cotidiana –que nunca termina– de “forjar el corazón” humano. Como su discípula tuve la oportunidad de adentrarme en el mágico mundo de las culturas mayas de la antigüedad y la actualidad, lo que cambió mi concepción de la vida, no sólo como socióloga y antropóloga, sino como persona.

La doctora Ivonne Szasz, profesora-investigadora del Centro de Estudios Demográficos Urbanos y Ambientales, y coordinadora del Programa Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México, especialista reconocida en el ámbito internacional en las temáticas de sexualidad y género, me acompañó como asesora externa en diferentes procesos de mi formación académica, los cuales han sido invaluable. Ella me introdujo en el mundo cotidiano, a veces mágico, a veces brutal (por la violencia en la que viven) de las mujeres nahuas. A lo largo de casi tres lustros ha sido mi maestra y con sus intervenciones me ha permitido aclarar y reflexionar sobre las complejas temáticas relativas a la sexualidad, el género, la discriminación, la pobreza y la condición de las mujeres indígenas y de origen rural en México. Más todavía, me ha brindado su amistad y apoyo en asuntos que atañen a la vida privada; por lo académico y lo personal estoy en deuda con ella. A ambos, los eximo de las inconsistencias y errores que pudiera contener este libro, los cuales son de mi plena responsabilidad.

Agradezco también a la doctora Sylvia Ortega Salazar, rectora de la Universidad Pedagógica Nacional; a la coordinadora del Área Diversidad e Interculturalidad, doctora Alicia Ávila Storer; y a las integrantes del Cuerpo Académico Sexualidades, Género y Ciudadanía, maestra Elena Tapia Fonllem y doctora Alicia Pereda Alfonso, por compartir conmigo diversas reflexiones sobre estos temas en diferentes grupos de análisis. A todas y cada una de mis queridas amigas y colegas; compañeras durante el largo trayecto que he seguido en el estudio de estos temas desde hace casi un *katún*, gracias por sus palabras de aliento, especialmente y con cariño para la doctora Betania Allen, la socióloga Cecilia Robledo y la maestra María Elena Pedraza.

INTRODUCCIÓN	11
LA CONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO.....	23
El género como perspectiva y categoría de análisis	23
Identidades de género por compromiso, resistencia y capacidades estratégicas	31
Identidades femeninas en etnias indígenas.....	41
LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-CULTURAL DE LA SEXUALIDAD.....	49
La conformación del cuerpo femenino	49
La relación sexo/género/cuerpo	54
Enfoque teórico para el estudio de la sexualidad como construcción social.....	59
ARQUEOLOGÍA DEL CUERPO	63
Persona y cuerpo en Mesoamérica.....	63
La cosmovisión maya y nahua de la dualidad complementaria	86
Sexualidad y género en nahuas y mayas precolombinos y del periodo colonial	106
El bienestar comunitario, las transgresiones en la sexualidad y los sortilegios de amor.....	114
Pureza, continencia y abstinencia sexual.....	121
Las prácticas de matrimonio, unión y noviazgo.....	123
Poliginia, adulterio, sodomía y mujeres públicas	129
Las nociones cristianas de pecado y placer	135
La inculcación del concepto de pecado en los indios	139
Los confesionarios y las tentaciones de la carne.....	145
CONTEXTOS GÉNERICOS Y SEXUALES EN GRUPOS ÉTNICOS MINORITARIOS CONTEMPORÁNEOS.....	153
Pueblos mayas y nahuas en la actualidad.....	154
Las mujeres entrevistadas y sus comunidades de origen y destino.....	158

Relaciones de género y migración.....	173
Identidades y papeles de género atribuidos	182
Contextos genericos y sexuales: del campo a la ciudad.....	189
CUERPO, GÉNERO Y SEXUALIDAD EN MUJERES INDÍGENAS	205
La metáfora de los ojos de venado: noviazgo, seducción y sexualidad en mujeres mayas.....	205
Noviazgo, seducción y sexualidad entre mujeres nahuas de Puebla y Veracruz inmigrantes en la Ciudad de México.....	216
SUBORDINACIÓN Y RESISTENCIAS A LAS NORMATIVIDADES DE GÉNERO Y SEXUALIDAD	231
Las contenciones del cuerpo femenino: culpa, pecado, fracaso y maternidad, pilares de la identidad de género dominante	232
El adulterio, la infidelidad y la violencia como sustentos de la masculinidad dominante	243
Las transgresiones a las normatividades de género y sexualidad.....	251
ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES	261
Sobre la historicidad de las sexualidades.....	262
Sobre la perspectiva y la categoría de género.....	266
Género, sexualidad y cuerpo en las informantes.....	275
REFERENCIAS	283
Fuentes electrónicas	297

INTRODUCCIÓN¹

Los estudios sobre las sexualidades han aumentado considerablemente en la primera década del siglo XXI; sin embargo, los investigadores de estas temáticas hemos tenido que sortear enormes obstáculos, pues todavía este tipo de indagaciones no adquieren el estatus de científicas en el interior de la comunidad académica. Ello obedece, sobre todo, a que la sexualidad se percibe como una dimensión humana íntima y personal más que en sus aspectos sociales, culturales, económicos y políticos. Se espera que los temas vinculados a ella sean tratados con discreción y en privado, lo cual la convierte, paradójicamente, en una de las áreas más normadas y vigiladas socialmente. Su abordaje como objeto de estudio es mirado con recelo en las universidades, o bien, se confunden las propuestas curriculares sobre el tema con talleres de sexología² para sensibilizar a los jóvenes acerca del embarazo precoz, las enfermedades de transmisión sexual, el uso del condón, etcétera. Recién en los años ochenta del

¹ El texto que aquí se presenta es parte de la tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas (2001-2006), presentada para obtener el grado en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. El contenido ha sido revisado para hacer más accesible la lectura.

² El enfoque sexológico ignora frecuentemente la cultura y la historia y cae en visiones esencialistas de la sexualidad.

siglo que nos antecedió, y particularmente a raíz del surgimiento del VIH-Sida en que los estados del mundo suscribieron convenios y establecieron programas institucionales para el tratamiento de la salud reproductiva, distintas temáticas de la sexualidad empezaron a ser objeto de conversación en la sociedad en su conjunto. Al darse a conocer que ciertos individuos (en principio casi sólo homosexuales) estaban muriendo de una extraña enfermedad que atacaba al sistema inmunológico, se supo que el VIH se transmitía por vía sexual, lo que propició investigaciones sobre las prácticas sexuales en distintas poblaciones. Al inicio se culpó a los homosexuales y se lanzaron una serie de infamias tendientes a subrayar el “castigo divino” dirigido hacia estas personas que se atrevían a desafiar a la naturaleza y las relaciones sexuales “normales” entre el hombre y la mujer. Luego se supo que había otras formas de contagio, por medio de fluidos como la sangre o la leche materna; pero se siguió responsabilizando a los sujetos que contravenían los pactos sociales y divinos. El VIH-Sida desde las visiones conservadoras era el castigo para todos aquellos que pretendieran ir en contra de lo preestablecido, pero su aparición permitió también que se hablara más abiertamente de la sexualidad. En el ámbito escolar se inició en México un incipiente esfuerzo para proporcionar educación sexual a niños y jóvenes; se empezaron a diseñar políticas públicas en el marco de las discusiones emanadas de conferencias y plataformas como El Cairo (1994) y Pekín (1995), en las cuales se había definido la salud reproductiva. No obstante, los avances en nuestro país han sido lentos y fue hasta el año 2006, con la Reforma a la Educación Secundaria (RES), que la sexualidad empezó a aparecer en los libros de texto de este nivel educativo con un enfoque un tanto más social, aunque impartándose en la materia de Ciencias sin perder su enfoque biomédico, con lo que ha seguido reclusa al ámbito de los riesgos, lo pecaminoso, lo prohibido. Muy poco se ha hecho para situar a la sexualidad como una de las posibilidades que tiene el ser humano para expresar y sentir goce. Casi no se abordan las dimensiones del deseo, el erotismo y el placer, y mucho menos la relación entre la sexualidad, el amor y el poder.

Todavía necesitamos saber mucho acerca de lo que la sexualidad significa para distintos individuos y poblaciones, en ese sentido, este nuevo campo de investigación se está consolidando en México, aunque hay que subrayar que para otras latitudes existen notables estudios como son los de Foucault, Weeks, Caplan y Stone, entre otros.

La sexualidad atraviesa inevitablemente al cuerpo sexuado y, por tanto, a la construcción sociocultural que poseemos del sexo; es decir, el género. Las experiencias sexuales son específicas y distintas para hombres y para mujeres, pero además son diferentes de acuerdo con la identidad genérica y sexual que poseemos; un hombre homosexual no experimenta las mismas vivencias que uno heterosexual o uno bisexual, y entre las mujeres también caben estas distinciones. La comunidad *queer* se encuentra en la búsqueda de nuevas identidades, de otras formas de relación entre los humanos que no impliquen necesariamente las ya conocidas y definidas. Por ello es más exacto hablar de las sexualidades que de la sexualidad como una esencia inamovible.

Las sexualidades han sido objeto de interés de distintas disciplinas e incluso instituciones. En el México colonial la Iglesia se encargó de normar y vigilar las ideas y prácticas sexuales; en el siglo XIX fueron la medicina y la psiquiatría, y en el XX fundamentalmente la sexología. Este interés por decir la “verdad” sobre el sexo ha sido señalado por Foucault para distintas épocas históricas (Foucault, 1993, pp. 7-159) y es una constante en las sociedades humanas, ya que en la actualidad seguimos inmersos en esta lógica de saber acerca de cuáles pensamientos o prácticas son los “normales” y cuáles otros corresponden al terreno de la “anormalidad”.

Si queremos “saber” más sobre la sexualidad necesitamos pensar en ámbitos específicos y trascender el afán occidental de generalizar, tenemos que estudiar qué significa la sexualidad para mujeres y hombres de distintas edades, estratos socioeconómicos, espacios étnicos, rurales, urbanos e incluso de épocas distintas. En este sentido, la aproximación en este texto se basa en la propuesta inter-

pretativa de Clifford Geertz, quien considera a la cultura como un concepto semiótico; es decir, como “una ciencia interpretativa en busca de significaciones [que intenta explicar e interpretar] expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Geertz, 1997, p. 20). Para realizar este acercamiento al universo simbólico de las prácticas humanas, hay que examinar aquellos significados que atribuimos a lo que pensamos y sentimos, a las acciones que emprendemos, a las interacciones con los demás, a los rituales en que nos vemos inmersos. En cada cultura hay una totalidad simbólica que se materializa en las prácticas humanas; es decir, un universo que constituye “la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo” (Berger y Luckman, 2003, pp. 122-123). El universo simbólico es el referente común de la cultura, de las mentalidades y del imaginario social.

El universo simbólico propio de cada sociedad impregna los campos en los que interactuamos, todas las esferas sociales de expresión y actuación en donde se materializan los *habitus*; es decir, las estructuras simbólicas interiorizadas generadoras de prácticas individuales (Bourdieu, 1991, pp. 91-112). Los campos en los cuales nos vinculamos los humanos son espacios estructurados de posiciones, como pueden ser los ámbitos de la política, el arte, la religión o la sexualidad y de manera constante se encuentra en ellos una lucha de intereses. Para consolidar y reproducir los espacios de dominación, se requiere que en el interior de esos campos haya algo que se ponga en juego, que las personas que participan en él estén dispuestas a jugar y que se produzcan *habitus* que refuercen el conocimiento y reconocimiento de las leyes del juego (Bordieu en Gutiérrez, s/f, pp. 99-104). En el campo de la sexualidad se perciben elementos del universo simbólico (una ideología dominante materializada en ideas, valores, representaciones) de la cultura en cuestión, que contribuyen a normar y dar contenido a los significados que elaboran las personas.

Este libro aborda el tema de las sexualidades, particularmente entre mujeres de origen rural que emigraron a medios urbanos; la finalidad es dar a conocer algunos de los significados que confieren a la sexualidad y el cuerpo, y cómo éstos contribuyen a conformar la identidad de género. El estudio tiene un sentido diacrónico, por lo que se indagaron ciertas concepciones de las épocas precolombina y colonial acerca del cuerpo, ya que considero que si se quieren develar las raíces en las cuales están ancladas algunas de las actuales nociones de la sexualidad, es necesario sumergirnos en ciertas dimensiones –que formaron parte de los universos simbólicos indígenas por siglos– como son la dualidad complementaria femenino/masculino y otras nociones relacionadas con el ámbito sexual, como el placer y la templanza o la culpa y el pecado.

Para reconstruir los significados actuales en torno a la sexualidad y el cuerpo e intentar explicar la conformación del género (las persistencias y los cambios), efectué una serie de entrevistas a mujeres (nahuas de Puebla y Veracruz; mayas de Yucatán, y mestizas provenientes de esos tres estados, así como de Oaxaca y la zona rural del Distrito Federal), y que en la actualidad habitan en las ciudades de México y Cancún, Quintana Roo.³

Al analizar los datos cualitativos emanados de los testimonios de las mujeres realicé una caracterización del género a partir de aportaciones teóricas de varios autores. Así, en este texto me refiero a dos formas en el ejercicio de la identidad de género: *identidades dominantes*⁴ e *identidades resistentes o rebeldes*, adaptando el concepto de “identidad como resistencia” de Weeks (Weeks en Szasz y Lerner, 1998c, pp. 214-215) y tomando algunas nociones del historiador francés Michel De

³ Las ciudades de México y Cancún son dos de los centros urbanos de mayor inmigración indígena y mestiza rural de acuerdo con datos del Censo de Población 2000 (INEGI). En ambos polos urbanos he residido por periodos prolongados; el Distrito Federal es el lugar donde nací y ahora vivo, y en Cancún me establecí durante 10 años.

⁴ En este trabajo sólo me refiero a las identidades masculinas dominantes y no exploro las masculinidades resistentes.

Certau (1996, pp. 35-52), así como de la antropóloga estadounidense Sherry Ortner (1984, pp. 126-163) (concepto de *agency*), de Françoise Heritier (1996, pp. 287-300) (poder de obstrucción) y de la feminista boliviana Raquel Gutiérrez (1999, pp. 13-54) (disposición de sí). Al mismo tiempo para estas definiciones me resultó útil el planteamiento de Dubet en torno a la “capacidad estratégica del sujeto” (Dubet, 1989, pp. 519-545).

El concepto de identidades dominantes alude a un tipo de ser mujer que prevalece en una sociedad determinada, en el que se asumen ideas, valores y creencias (sustentados en un universo simbólico y una ideología), así como prácticas (*habitus*) que se despliegan en el campo de la sexualidad, entre otros. Una feminidad dominante se refiere a un modelo de ser mujer que intenta imponerse como verdadero y natural para todas las mujeres; es decir, que encuentra una relación lineal entre el sexo biológico y las que se consideran características, cualidades y papeles “propios” del ejercicio de la feminidad.

Por otro lado, entiendo las identidades de género rebeldes como aquellas que se resisten y ponen en entredicho ciertos elementos del universo simbólico y la ideología, y que se manifiestan en una estructura alternativa, diversa o cambiante. Son expresiones de las mujeres que se rebelan ante las normas dominantes de género, y que contribuyen al ejercicio de otras formas de ser mujer.⁵

Con estas caracterizaciones intento mostrar que existen distintas formas en las cuales las mujeres y los hombres experimentan el género. Algunas de las entrevistadas se ubican entre aquellas que ejercen una identidad dominante, pero otras más ejercen su identidad con resistencia, aunque hay que subrayar que no son dos modelos opuestos o fijos, sino que existen muchos matices o gamas de posibilidades. En esta manera de concebir las identidades, las formas de sentirse mujer no son estáticas sino dinámicas y, en ese

⁵ Hablar de otras formas de ejercer la masculinidad traspasaría los límites de este trabajo, aunque reconozco que sería un tema interesante para una investigación futura.

sentido, hay entre todas las participantes resistencias y sumisiones; en algunas, como se verá, son visibles las rebeldías en ciertos momentos de sus vidas.

A partir de los relatos de las informantes intentaré explicar cómo influyen los significados que las mujeres atribuyen a su sexualidad y cómo éstos van conformando sus definiciones de ser mujer. Lo haré con base en algunas categorías seleccionadas de los discursos de las propias mujeres, a saber, la seducción, el sentido de “hacerse mujer” y la importancia de la maternidad; lo que perciben de la infidelidad o el adulterio masculino, el ejercicio de la violencia, la virginidad (continencia sexual), la culpa, el pecado y el fracaso. Esta última noción está vinculada al daño social que representa para una mujer soltera tener relaciones sexuales o parir un hijo sin contar con la figura de un padre en determinados contextos. Al mismo tiempo, pretendo delimitar cuál es, desde las narraciones de las mujeres, la forma dominante de ejercer la masculinidad entre los hombres con los cuales se vinculan, principalmente sus parejas, novios, esposos y concubinos, con la advertencia de que las interpretaciones surgen de las propias mujeres, pues no se entrevistaron varones.

Explicaré brevemente aquí los conceptos de cuerpo, género, sexualidad y sexo, ya que constituyen, por así decirlo, el *cuerpo* de este texto. También acotaré la noción de identidades, ya que a menudo me refiero a ellas. Quiero subrayar que se requiere trascender definiciones de corte esencialista que intentan explicar el cuerpo, la sexualidad y el género como entidades naturales. Para esta investigación *el cuerpo es un ente cultural inmerso en un contexto histórico y social*, sobre el cual se van labrando elementos del universo simbólico y la ideología que sustentan a una determinada sociedad. El cuerpo es el receptor –en un sentido activo– de la identidad genérica, y las experiencias cotidianas, entre ellas, las sexuales, contribuyen a forjarlo.

Por sexo entiendo el conjunto de características biológicas que distinguen a una mujer de un hombre y viceversa. En tanto que la sexualidad implica la elaboración psíquica y cultural de los placeres y displaceres que se intercambian corporalmente. La sexualidad se

construye discursivamente; es vigilada y regulada a través de prohibiciones y sanciones (Lamas, 2002b, p. 65). La sexualidad expresa al sujeto, su subjetividad y su corporalidad.

El género se concibe como la construcción sociocultural de la diferencia sexual, inscrita fundamentalmente en el cuerpo, y las identidades de género (feminidades/masculinidades) como el sentido de ser mujer u hombre en ámbitos históricos y culturales delimitados. El género implica algo más que los comportamientos psicológicos o los papeles sociales que jugamos en la vida cotidiana; entraña discursos, supuestos, normatividades y valores. En este sentido, las identidades de género se relacionan con el cuerpo, mas su vínculo es simbólico, pues expresa tanto las imágenes mentales como las representaciones culturales; es decir, elementos del universo simbólico y la ideología dominante existentes en una sociedad.

En esta construcción conceptual, tanto la sexualidad como la identidad de género tienen como sustrato al cuerpo, y los tres son construcciones, inventos o “diseños” de la cultura. El género, como la construcción sociocultural de la diferencia sexual, es útil para explicar o interpretar significados de sexualidad precisamente porque los sentidos le son conferidos a cuerpos diferenciados.

Las identidades genéricas, sexuales, étnicas, religiosas, políticas, profesionales, etcétera, son múltiples y cambiantes. Si bien se ha cuestionado que las personas elijan de manera “libre” sobre aspectos que atañen a su identidad, debido a que se nace y crece en contextos sociales determinados y delimitados, considero que el ser humano posee la capacidad de elección, y que esto permite a cada individuo atravesar por procesos personales de toma de decisiones, en donde cabe discriminar entre varias alternativas. Esta capacidad de *libre albedrío* se encuentra presente ya en las concepciones nahua y maya prehispánicas, así como en la cristiana colonial, en las cuales se concede al sujeto la posibilidad de construir, al menos en parte, su propio destino.

Pero la identidad no sólo atañe al plano individual sino también al colectivo, en este sentido, la identidad es aquello que permite a

cada individuo, grupo o comunidad distinguirse de los demás, así como asimilarse y tomar distancia entre el yo, el nosotros(as) y los otros(as). La identidad se construye a través de procesos subjetivos que se interiorizan y que poseen un significado para la persona que forma parte de un grupo, pero también exhibe un componente objetivo que resulta de una identificación atribuida por los otros (Berger y Luckman, 2003, pp. 214-215).

En el caso de las mujeres entrevistadas refero su sentido de pertenencia a un grupo, pero no exploro su identidad étnica, ya que esto sobrepasa los límites de la investigación realizada, más bien el interés está en explicar qué elementos de su identidad de género contribuyen a construir significados de sexualidad en contextos culturales específicos. En cuanto a su sentido de pertenencia étnica se puede decir que ésta no emana directamente del uso de un atavío –aunque las indígenas continúen utilizando una indumentaria peculiar–,⁶ sino de ciertas prácticas culturales persistentes como puede ser el uso de los idiomas maya o náhuatl,⁷ la celebración de

⁶ El vestido tradicional de las nahuas de la Sierra Norte de Puebla consiste en una enagua o enredo en blanco o negro, una faja para sostenerla en color rojo o combinada con predominancia de este color o bordadas en fondo igualmente rojo, un quexquemil o huipil y una blusa o camisa. El huipil puede variar de acuerdo a la región en que se confecciona, puede ser en gasa, brocado o bien con telas industriales y bordado a máquina. La blusa o camisa se borda con punto de cruz o con chaquiras, a mano o en máquina de coser. La indumentaria tradicional de los hombres ha entrado en desuso, antiguamente se usaban una camisa y un calzón anudado al tobillo de algodón o manta. Son las mujeres quienes se encargan de las actividades textiles. El atuendo cotidiano de las mujeres nahuas de las Altas Montañas de Veracruz consiste, con variaciones, en una enagua de colores brillantes (verde o azul) rematada con un encaje blanco y listones de colores; blusa blanca de manta con bordados en punto de cruz, un delantal y un pañuelo negro en la cabeza. La vestimenta tradicional de los varones ha entrado en desuso, aunque los mayores todavía utilizan calzón de manta y camisa bordada con algún motivo que identifica su procedencia (Vargas Ramírez, 1995, pp. 105-166; Villela, 1995, pp. 187-250). En tanto que las mayas de la Península de Yucatán utilizan el hipil (atuendo blanco con bordados floreados en la parte superior o en ocasiones de gale llamado terno, que es un traje muy elaborado.

⁷ En la actualidad los dos idiomas indígenas que concentran mayor número de hablantes son el náhuatl (1, 448, 936 personas) y el maya yucateco (800, 291 individuos) (Fuente: INEGI, 2000. XII Censo General de Población y Vivienda. Tabula-

ciertos rituales, y el hecho de compartir mitos, costumbres y prácticas. Entre las mujeres mestizas entrevistadas la pertenencia se relaciona con sentirse parte de una comunidad rural particular; es decir, tiene que ver con las ideas y acciones en las que se vieron inmersas durante el proceso de socialización comunitario.

Para finalizar esta breve introducción, cabe mencionar que este libro está dirigido a quienes se inician en el conocimiento de la construcción histórica y cultural de las sexualidades, y si bien a los especialistas pueden parecerles lugares comunes algunos de los contenidos del texto, los resultados presentados pretenden contribuir a la consolidación de la historia de las sexualidades en México. El libro contiene seis capítulos, además de la introducción y las conclusiones. El primero aborda el género como perspectiva y categoría. El segundo, versa sobre la construcción histórico-cultural de la sexualidad. El tercero, profundiza en la arqueología del cuerpo; es decir, en ideas, valores, concepciones, rituales y prácticas conferidas al cuerpo en Mesoamérica y la Colonia. Los últimos tres capítulos están dedicados a las sexualidades contemporáneas y a la búsqueda de significados a través de análisis de entrevistas realizadas con mu-

dos Básicos). El náhuatl pertenece al tronco lingüístico yuto-azteca y se divide en pochuteco, nahua clásico o mexica y el conjunto de todas las demás variantes del idioma. Actualmente existen cuatro variantes idiomáticas: nahua del oeste (estados de México, Michoacán, Guerrero y Morelos), nahua central (Valle de México, Puebla, Tlaxcala y Jalisco), nahua septentrional (San Luis Potosí, Hidalgo y Veracruz), y nahua del este (Sierra de Puebla, Centro de Veracruz y Oaxaca) (Vargas Ramírez, 1995, p. 119-121). Por su parte, las lenguas mayenses son 26. El maya yucateco se utiliza en la península de Yucatán. En San Luis Potosí y Veracruz el huasteco. El ch'ol, es hablado en Palenque, Tila, Salto del Agua, Tumbalá y Sabanilla en Chiapas; junto con el chontal de Tabasco y el chortí, pertenecen a la familia del grupo chontalano o cholano (Manca, 1995, pp. 9-52.), mientras que el tojolab'al tiene una estrecha relación con el chuj que dominan los cuchumatanes de Guatemala (Ruz, 1995, p. 157), y las lenguas tzotzil y tzeltal, habladas en los Altos de Chiapas, se vinculan entre sí (Robledo, 1995, p. 204). Lenguas mayas a punto de extinguirse son el lacandón (lo dominan unas 500 personas) y el motozintleco o mochó (400 individuos). Otras lenguas mayas son mopán, itzá, kekchí, jacalteco, mam, kanjobal, ixil, aguacateco, quiché, uspanteco, achí, cakchiquel, tzutujil, pokomam, polomchí, las cuales se hablan en Belice, Guatemala y Honduras principalmente (Breton y Arnauld, 1994, p. 23).

jeres mestizas e indígenas de origen rural habitantes en las ciudades de México y Cancún, Quintana Roo. Me interesa subrayar que las sexualidades y el género se expresan en espacios particulares, por lo que describiré los contextos culturales en los que las entrevistadas crecieron, fueron educadas y adquirieron sentidos de pertenencia, debido a que no intento generalizar ni abstraer de su entorno social las expresiones genéricas y sexuales de quienes participaron con sus testimonios en el estudio que dio origen a este libro.

LA CONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO

EL GÉNERO COMO PERSPECTIVA Y CATEGORÍA DE ANÁLISIS

La perspectiva de género surge de la aproximación epistemológica feminista al estudio de la realidad social de las mujeres, percibidas como sujetos históricos que contribuyen en la construcción de sí mismas y de los entramados que dan sustento a la cultura. Como categoría, *gender* (género) surgió del feminismo académico anglosajón de los años setenta del siglo xx para diferenciar las condiciones biológicas de las construcciones socioculturales, y para subrayar que las características consideradas “femeninas” no son adquiridas en función del sexo, sino a través de un complejo proceso sociocultural e individual. El término en inglés tiene una acepción directamente vinculada a los sexos, ya sea como accidente gramatical o en la función de engendrar; en castellano alude a una clase, especie o tipo a que pertenecen las cosas en sentido taxonómico, e incluso se usa género para describir las diferentes clases de tela. Se refiere también a una clasificación gramatical con la cual se determina si una persona, animal o cosa es femenina o masculina, por lo que en términos generales se entiende género como sinónimo de sexo femenino. Se

habla de las mujeres como el *género femenino* y únicamente quienes están familiarizados con el debate teórico conciben el género como una relación entre los sexos o como la simbolización o construcción cultural de la diferencia sexual (Lamas, 1997b, p. 328).

Por otro lado, en la actualidad es frecuente escuchar que se está implementando la *perspectiva de género*, sobre todo, a raíz de la institucionalización de este enfoque por parte del Estado mexicano. La tendencia es incluirlo en los diversos planes y programas que pretenden hacer visibles las condiciones de inequidad que padecemos las mujeres. En muchos casos, el género se ha vulgarizado y se ha utilizado como sinónimo de “mujeres” o se percibe como el enfoque del sexo femenino o del estudio de las mujeres; no obstante, esta perspectiva no trata de observar el mundo desde las mujeres, sino de hacer visible –con una mirada histórica– la construcción cultural de los sexos. Además de hacer evidentes las desigualdades sociales que se generan entre mujeres y hombres sólo por la diferencia sexual perceptible; es decir, por el hecho de haber nacido con genitales y características secundarias femeninas o masculinas. La perspectiva de género no es el punto de vista de las mujeres en contraposición al de los hombres, sino una postura teórica, metodológica, ética y política en relación con el objeto que se estudia. Esta postura está basada en el principio de equidad, mediante el cual no se puede tratar igual a los diferentes; por esa razón, se enfatiza la necesidad de crear las condiciones mínimas necesarias para que las mujeres seamos tratadas (de hecho y de derecho) como iguales a los varones. Ya que, si bien los instrumentos internacionales de derechos humanos han convenido la igualdad entre todas las personas del mundo, la aplicación de este principio dista de ser una realidad para una gran proporción de las mujeres.

Así, desde la perspectiva de género se plantea luchar por los derechos civiles y culturales de las mujeres; pugnar por lograr la plena igualdad política, social y económica de la población femenina; abatir todas las formas de discriminación basadas en el sexo, incluyendo la violencia sexual, psicológica, económica y física, y

combatir la subordinación y la opresión de las mujeres en todas sus formas. Esta investigación se basa en la perspectiva de género, subrayando que los vínculos entre mujeres y hombres son ante todo relaciones de poder.

El género como categoría se refiere a la construcción sociocultural de la diferencia sexual; es decir, a una serie de ideas, valores, creencias y atributos que se inscriben en el cuerpo para darle contenido femenino o masculino. ¿Pero qué es lo propio de uno u otro sexo y qué es aquello que se atribuye? Lo más palpable, visible y –hasta cierto punto– objetivo es el cuerpo, su dimensión física. Nacemos con aparatos sexuales más o menos definidos (entre los hermafroditas el sexo es impreciso) con pene o vagina, y con algunos otros no tan perceptibles, como las hormonas, algunas de las cuales permanecen latentes hasta la pubertad, lo cual origina el crecimiento de los senos, la distribución del vello, la menarquia y el tono de voz, entre otras cosas. Por otra parte, hay una dimensión psíquica que estructura la feminidad y la masculinidad –objeto de estudio del psicoanálisis y de ciertos enfoques psicológicos o psiquiátricos–, y que resulta fundamental para comprender cómo se constituye psíquicamente la diferencia sexual. Para poder relacionar los elementos inconscientes que delimitan nuestra identidad con aquellos dispositivos presentes a nivel de la conciencia, aún se requiere profundizar más en lo psíquico. Aunque esta tarea traspasa los límites planteados por mi investigación no dejo de reconocer que constituye una cuestión relevante para explicar al sujeto, pues como expresa Marta Lamas:

Así como las mujeres y los hombres no son reflejo de una realidad “natural”, sino resultado de una producción histórica y cultural, también son producto de una realidad psíquica. Referirse exclusivamente a los factores culturales, eludiendo el papel del deseo y del inconsciente en la formación de la subjetividad, no permite comprender a las personas. La complejidad y la variedad de las articulaciones entre la diferencia sexual y la cultura no se pueden explicar solamente por el género; hay que analizar cuestiones

relativas a la subjetividad. La dificultad (¿o tal vez la resistencia?) para entender el ámbito psíquico lleva a pensar que lo que está en juego, primordialmente, es lo social (Lamas, 2002b, p. 65).

En el estado del arte actual de la teoría de género se reconoce que las distintas sociedades y sus actores sociales conferimos significados (y, por lo tanto, interpretaciones) a la diferencia sexual de acuerdo con cada contexto histórico particular. Así, en casi todas las culturas conocidas los lugares que ocupamos las mujeres son jerárquicamente inferiores a aquellos en los que se sitúan los hombres. La valoración de lo femenino y lo masculino se da en sistemas de pares contrarios. Lo femenino se relaciona muy a menudo con los siguientes elementos: mujer, ámbito privado, poco confiable, sumisa, abnegada, maternal, poco inteligente, visceral, pecaminosa o recatada, y buena o mala, en términos sobre todo de su vida sexual, pero no ambas cosas a la vez. Esto último obedece a la doble moral vigente, la cual es más estricta para las mujeres (o se es una buena esposa y madre o se es libertina), en tanto que a los hombres se les prescribe un papel activo y se les cuestiona menos su proceder sexual.

Lo masculino, por su parte, se vincula con: hombre, espacio público, digno de confianza, independiente, cerebral o racional, proveedor económico y moral de la familia y dotado de impulsos sexuales incontrolables. Al mismo tiempo, en función de esta doble moral, los hombres son víctimas de la sensualidad femenina. En distintas culturas esto puede variar, por ejemplo, entre los nahuas de la antigüedad la dualidad se percibía en un plano complementario. Los pares eran vistos como necesarios el uno al otro para lograr un equilibrio cósmico; es decir, si no había día (principio masculino) no podía existir la noche (principio femenino). La humedad y la influencia ascendente (elementos femeninos) tenían razón de ser sólo por la existencia de la sequía y la influencia descendente (aspectos masculinos).

La identidad de género está anclada en los significados culturales atribuidos al cuerpo, dependiendo de si éste presenta características físicas consideradas femeninas o masculinas. Cada persona es

en función de su cuerpo, ya que éste representa el espacio, la carne en la que se in-corporan los significados, en la cual se incrusta y se labra el sentido conferido a la diferencia sexual. Aquí el papel del *habitus* de Bourdieu es fundamental, ya que el conjunto de las relaciones históricas se vierten en el cuerpo, en la figura de esquemas mentales y corporales.

Ahora bien, cabe distinguir entre la identidad genérica y la sexual. La primera se relaciona con el sentido de ser mujer u hombre, en tanto que la segunda se vincula con la definición de un individuo a partir de la orientación de los deseos eróticos. En las culturas occidentales esas identidades se clasifican como heterosexuales, bisexuales u homosexuales. Para algunos autores, las identidades sexuales son estáticas (Lamas, 1997b, p. 349).¹ Por ejemplo, Lamas señala que:

Es el resultado del posicionamiento imaginario ante la castración simbólica y de la resolución personal del drama edípico [además] se conforma mediante la reacción individual ante la *diferencia sexual*, mientras que la *identidad de género* está condicionada tanto históricamente, como por la ubicación que la familia y el entorno le dan a una persona a partir de la simbolización cultural de la *diferencia sexual*: el género (Lamas, 1997b, p. 350) (cursivas en el original).

Para otros autores, las identidades y los deseos eróticos pueden ser fluidos y cambiantes, en la medida en que forman parte de una sexualidad que es diversa, ya que las actividades, las expresiones, las opciones y las orientaciones sexuales son amplias y variadas (Citeroni y Cervantes, 2004, p. 691).

¹ No es el lugar aquí para entrar en el debate de si la identidad sexual, entendida como orientación sexual, permanece estática o no; sin embargo, dado que en la actualidad es posible quirúrgicamente cambiar de sexo, será posible también efectuar una revisión de nuestras definiciones sobre la identidad sexual. Además habría que poner a discusión también cómo se constituye la identidad de las personas que se consideran a sí mismas como bisexuales.

Las identidades genéricas se relacionan con las identidades sexuales, pero no se determinan por éstas. Las primeras se construyen a partir de la evidencia de los genitales y las interacciones sociales, mas no están delimitadas por las orientaciones de nuestros deseos eróticos. De acuerdo con Marta Lamas

[...] no hay características psíquicas exclusivas de un sexo [pero necesitamos explorar] ¿cómo viven la feminidad, mediada por el cuerpo, ciertos hombres que se sienten mujeres y se comportan con atributos “femeninos” si carecen de la vivencia de los fenómenos que simbólicamente se asocian con la feminidad, como la sangre menstrual? (Lamas, 2002a, p. 155).

Las identidades sexuales y de género son diferentes, lo que se corrobora cuando se observa a una persona con una identidad sexual que no corresponde con su identidad de género, como las mujeres que desean a mujeres y hombres que desean a hombres (Lamas, 2002a, p. 157). Otro ejemplo. En el ámbito de las fantasías eróticas puede ocurrir que una mujer heterosexual imagine una relación con otra mujer sin que se autodefina como homosexual y, al mismo tiempo, puede percibirse como muy femenina o, al contrario, como poco femenina; es decir, reconocer que no comparte aquellos atributos que definen una identidad de género dominante. Basándome en lo anterior, comparto con Lamas la idea de que la identidad genérica, aunque vinculada con la identidad sexual, no ésta delimitada por ésta, o sea, por la orientación del deseo erótico.

La identidad de género es el sentido de ser hombre o mujer en el ámbito corporal y subjetivo, lo que implica haber interiorizado los significados sociales de la diferencia sexual, así como ser partícipe de las relaciones de poder que se ejercen sobre el cuerpo (Weeks, 1998b, p. 210). Las maneras de ejercer las identidades genéricas son diversas, ya que los significados dominantes pueden ser puestos a discusión e incluso transgredirse; mediante los discursos alternativos sobre el género se puede percibir que no hay una sola forma de ejercer la feminidad o la masculinidad.

El género, siguiendo a Joan Scott (1997, pp. 265-302), encierra símbolos culturales que evocan representaciones diversas en relación con el cuerpo, como pueden ser la pureza, la contaminación y la inocencia; envuelve también conceptos normativos que revelan interpretaciones de los significados de los símbolos, los cuales se enuncian en doctrinas religiosas, políticas, educativas, científicas y legales, entre otras. El género comprende nociones políticas y referencias a instituciones u organizaciones sociales y, por último, se relaciona estrechamente con la subjetividad. El género es, de acuerdo con la misma autora, “una forma primaria de relaciones significantes de poder” que se establecen entre diversos actores sociales: vinculaciones públicas y/o privadas entre hombres y mujeres, hombres y hombres o mujeres y mujeres (Scott, 1997, p. 289).

Las diversas formas de ejercer la identidad de género se relacionan con el conjunto de significados que conferimos a la sexualidad. Algunos de estos significados intentan imponerse como “verdades” a través de concepciones que promueven formas específicas de vivir la sexualidad, como la abstinencia y la virginidad (continencia). Los conceptos expresados en diversos discursos reproducen y afirman las normatividades de género dominantes. Por ejemplo, el discurso de la religión católica se centra en la veneración acentuada del papel de la madre y en la oposición a los usos y disfrutes de la sexualidad femenina fuera del matrimonio y sin la finalidad de procrear. Los controles que se ejercen para promover “el papel de la mujer” dentro de “la familia” están presentes en los sermones orales (misas), en el catecismo y en escritos (revistas especializadas, declaraciones del papa, cardenales, obispos) en los cuales se reprueban las prácticas sexuales prematrimoniales, así como el empleo de condones e incluso la administración de métodos anticonceptivos. La imagen de una feminidad que se supone inamovible perdura también mediante discursos científicos, como el médico, que explica lo que es un hombre, pero sobre todo una mujer, con base en el funcionamiento hormonal y la capacidad reproductiva. La identidad “natural” intenta institucionalizarse por medio del matrimonio, mismo que

promueve una imagen femenina ligada a la sumisión al marido y el sacrificio por los hijos, bastante alejada de la autonomía personal.

Pero ¿cómo se construyen o se van conformando las identidades genéricas? Las identidades de género resultan de varios hechos, el primero de ellos fortuito, pues corresponde al momento en que nacemos. Con base en la apariencia externa de los genitales se califica al nuevo ser como niño o niña, o sea, se le asigna un sexo. Enseguida comienza un proceso mediante el cual los padres, parientes, educadores y la sociedad en su conjunto, introducen al infante al mundo femenino o masculino, según sea el caso. De acuerdo con Marta Lamas (1997b, p. 357), la identidad de género es incorporada por el individuo antes de reconocer la diferencia sexual, porque primero se reconoce como hombre o mujer, y luego compara su cuerpo. Es después de los tres años cuando ocurre la confrontación con la diferencia sexual, pero debido a cuestiones culturales (la diferencia en el vestir, los juguetes, el trato, etcétera) se inscribe en el cuerpo desde el momento del nacimiento. Así, el primer acercamiento a nuestra feminidad o masculinidad proviene del hecho de que se nos nombre como varón o como mujer. La adscripción a lo femenino o lo masculino se va afirmando en la medida en que niñas y niños adquieren la capacidad de expresión oral. Al mismo tiempo ocurre un proceso de identificación con personas de nuestro mismo sexo, y uno de distinción con las del otro, que nos inducirá (a veces forzosamente) a actuar en concordancia con aquellos papeles que se consideran “propios” para cada uno de nosotros. Los papeles de género se establecen con base en un conjunto de normas y prescripciones tanto sociales como culturales (Lamas, 1997a, p. 101).

Como vemos, el género concierne al cuerpo (incluyendo la mente), las emociones, los sentimientos y los afectos; implica la subjetividad y un conjunto de simbolismos y mandatos culturales e institucionales. Las maneras en las que cada uno de nosotros ejercemos una feminidad o masculinidad, entrañan estados subjetivos y de elección personal a los cuales llegamos a través de la sensibilización. Mediante dicho proceso somos conscientes de que pertene-

ceмос a un sexo y no al otro, y de que por ese motivo se nos induce hacia ciertos campos de acción. A veces, decidimos jugar o desempeñar papeles distintos a los que se nos “asignan”; pero siempre conferimos significados a nuestra diferencia, reinterpretando las distinciones en relación con unos y reconociendo las semejanzas con otros. Las identidades de género preceden en el tiempo a la estructuración de otras identidades, pues primero nos identificamos como mujeres u hombres, luego somos conscientes de la diferencia sexual, y mucho después nos percibimos como integrantes de una etnia, religión, nación o grupo social.

IDENTIDADES DE GÉNERO POR COMPROMISO, RESISTENCIA Y CAPACIDADES ESTRATÉGICAS

Como ya mencioné, las identidades desde un punto de vista antropológico son aquellas que permiten a cada persona tomar distancia entre el yo, el nosotros(as) y los otros(as), así como identificarse con un grupo, colectivo o comunidad para distinguirse de los demás (Pérez, 1990, pp. 115-132). Las identidades permiten al sujeto “asumirse”, en tanto que constituyen procesos ideológicos y de reconocimiento. Hacen posible la identificación en dos sentidos, del interior al exterior –identificación del sujeto con el otro– y de afuera hacia adentro –identificación de la persona como integrante de un grupo–, con todo lo que ello implica (Aguado, 2004, p. 44).

Estudiosos del tema de las identidades –de género, sexuales, étnicas, religiosas o nacionales– han coincidido en señalar la necesidad de trascender perspectivas racistas, sexistas y esencialistas para dar una explicación más acorde con el papel que jugamos los actores sociales en los procesos culturales, políticos, económicos e ideológicos en los que nos vemos inmersos (Dubet, 1989; Giddens, 1994; Giménez, 1994, pp. 149-183; Giménez, 1997, pp. 9-28; Gleizer, 1997, pp. 11-123). Definir las identidades en términos de la antropología social implica una tarea de deconstrucción de los conceptos que explican

al sujeto, y algunas de las críticas que hasta ahora se han efectuado llevan a plantear la necesidad de reformular dicho concepto.

La identidad es objeto de estudio de distintas disciplinas, mas desde la antropología la

[...] cultura es, por así decirlo, el *cuerpo de la identidad*. Así, cuando se le da concreción al concepto de cultura, se habla necesariamente de identidad: somos en razón de nuestra historia y nuestras prácticas, así como de nuestros productos, pero especialmente del sentido colectivo que éstos tienen para el grupo (Aguado, 2004, p. 44) (cursivas en original).

Las tensiones teóricas existentes en la antropología y otras disciplinas sociales para definir las identidades se dan en distintos sentidos. Una corriente de la antropología social afirma que las identidades están determinadas social, económica, política, cultural e históricamente, por lo que no se deciden ni se eligen; se asumen planos de la identidad. Por otra parte, algunos otros teóricos señalan la importancia de la construcción de un sujeto dinámico que se ve cotidianamente inmerso en situaciones en las que debe tomar decisiones que afectarán sus diversas identidades, en este sentido, se constituye como una persona que tiene algún margen para elegir con cierta libertad. El sujeto es visto desde la primera posición como uno que asume planos de su identidad, en tanto que la segunda aproximación se refiere a un ser que puede ejercer distintas identidades y optar por ellas. La diferencia entre ambos enfoques consiste, por un lado, en que la primera es una visión más determinista del sujeto, en tanto que en la segunda, el individuo es, en parte, el constructor de su propio destino. Además, la primera perspectiva percibe al humano como uno que se mueve en diferentes planos de una identidad, mientras que la segunda se basa en una concepción que ve a la persona como alguien que se desplaza de unas identidades a otras; es decir, que coexiste entre múltiples identidades. Barth señala que “las identidades son impuestas a la vez que aceptadas” por lo que tienden a la dicotomía, o

se actúa como el grupo espera o existirá una sanción al desbordar los límites (Barth, 1976, p. 21).

En este texto se usa el término en plural “identidades de género” como herramienta conceptual para distinguir entre aquellos modelos dominantes de masculinidad/feminidad y otros que se viven con resistencia o rebeldía frente a los primeros modelos. Las identidades sociales (individuales o colectivas) no constituyen el objeto de este estudio, de manera que no pretendo resolver el debate teórico –brevemente reseñado– sobre la existencia de diversos planos de la identidad o sobre la posibilidad de una diversidad de identidades. En este libro profundizo sólo en las identidades genéricas y, para fines operativos, adopté dicho concepto para referirme a la identificación o no identificación (sobre todo, de las entrevistadas) con los modelos culturales dominantes sobre lo femenino, independientemente de si se trata de uno de los planos de su identidad o de una de sus identidades sociales. Resultan pertinentes para este trabajo las aportaciones de Dubet y Weeks, pues ambos plantean una perspectiva dinámica de la construcción del sujeto que puede ser útil para explicar las identidades genéricas.²

Dubet (1989, p. 522) se refiere a la noción de “capacidad estratégica del sujeto”, perspectiva que se gesta entre los siglos xvii y xviii, y consiste en transformar la visión de un sujeto que interioriza normas receptiva y pasivamente, por un actor que ejecuta principios por medio de estrategias, intereses o valores. Este enfoque se basa en la visión weberiana de la acción social con arreglo a fines, expectativas, medios o condiciones. Subraya los elementos racionales de la actitud mental humana subjetiva, y la acción social como aquella cuyo sentido está referido a la conducta de otros.

Si bien la concepción de la capacidad estratégica del sujeto privilegia la racionalidad del actor social, en detrimento de los aspectos sen-

² Véase sobre el debate del retorno del sujeto los trabajos de Giménez y Dubet, y en torno a los fenómenos de la globalización económica y de la mundialización cultural en la conformación de la identidad: García Canclini, 1996, pp. 13-38; Hannerz, 1998, pp. 33-54; Lomnitz, 1999, pp. 7-19 y 21-65; Ortiz, 1997, pp. 145-198.

soriales o afectivos, rescataré un punto que me parece relevante para acercarme a la definición de las identidades de género que adopto en esta investigación: la subjetividad; pues a pesar de que la conceptualización de la capacidad estratégica del sujeto soslaya la existencia de ideas, deseos y necesidades personales, a no ser que estén atravesados por la razón, y de que se crea que el sujeto racional puede tomar decisiones que no afectarán a los demás, esta perspectiva percibe a la persona como un ser con capacidad subjetiva; es decir, como un agente activo y no sólo reactivo. La subjetividad aparece como una figura importante en la constitución de las identidades, y permite pensar que los seres sociales se deslizan (al menos teóricamente) de la sujeción que ejercen las instituciones sobre ellos, a una forma de “disposición de sí mismos” en donde empiezan a vislumbrarse como actores que participan tanto en la construcción de la historia social como en la creación de su propia biografía. Es decir, como seres cuya conciencia y reflexibilidad (a través de la elección) marca la diferencia.

Relacionada con la idea de Dubet de identidad por “compromiso”, Weeks (1998c, pp. 199-222) se refiere a las identidades sexuales y los distintos momentos por los que debe atravesar una persona que decide ejercer una identidad distinta. Afirma este autor que cuando se “elige” una identidad homosexual se corre el riesgo de ser estigmatizado, pero se abre la posibilidad de decidir sobre lo que se quiere. Este proceso conlleva cuatro momentos. En primer lugar ocurre la *sensibilización*, es cuando se adquiere conciencia de las distinciones al ser nombrado como “diferente” (*afeminado* o *machorra*, en el ejemplo de Weeks). Al elegir se delimitan las diferencias con los demás; es decir, el sujeto pasa por un principio de “diferenciación” que posteriormente lo lleva a agruparse con sus iguales (Giménez, 1992, p. 187).

Después de la sensibilización ocurre la etapa de *significación*; es cuando el individuo comienza a conferir significados a sus diferencias para reconocerse a sí mismo (*subculturación*: tercer momento) a través de otras personas que comparten experiencias parecidas. Finalmente, sucede la *estabilización o aceptación* plena del indivi-

duo con respecto a sus sentimientos, inclinaciones, ideas y estilo de vida;³ fase en la cual además se identifica con grupos, comunidades o seres humanos que persiguen objetivos equivalentes. A pesar de que Weeks realiza esta caracterización particularmente para las identidades sexuales, y que el ejemplo más relevante sería el de los movimientos gay y lésbico, cabe ubicar a otros grupos e individuos que pugnan por los derechos de las minorías, e incluso a teóricas(os) y militantes feministas, quienes a partir de la categoría de género han confrontado el sexismo que se ejerce sobre las mujeres, y el esencialismo que persiste en muchas de las apreciaciones relativas a las diferencias entre los humanos.

Las identidades ejercidas con resistencia, (Weeks, 1998c, p. 201);⁴ es decir, aquellas que oponen las convicciones subjetivas a los convencionalismos sociales, enfrentan la seguridad y la confianza en sí mismo(a) al control, la restricción o las inhibiciones sociales. Según Weeks este tipo de identidades confrontan los principios que organizan las actitudes sexuales tradicionales, y yo agregaría que también trascienden las concepciones habituales en torno al género, o sea, *lo que deberíamos ser los hombres y las mujeres*. Las identidades (sexuales y de género) resistentes son, de algún modo, políticas, pues su principal objetivo es combatir las relaciones de poder. Al parecer, al menos en ciertos ámbitos, nos hallamos ante nuevas propuestas de interacción personal,⁵ comunal, grupal y social, que

³ Tomo a Bourdieu para referirme al estilo de vida como la vida cotidiana de las personas. Al tipo de vida que lleva, a las elecciones que puede tomar, aun en condiciones de pobreza, pues considero que dentro de ciertos límites, sobre todo económicos, todos los individuos escogemos un particular estilo de vida, que se relaciona con lo que podemos consumir, y con nuestros gustos y preferencias.

⁴ Hay tanto identidades individuales como colectivas ejercidas con resistencia.

⁵ Existen algunos espacios privilegiados en los cuales se facilita el ejercicio de las identidades resistentes. Digo privilegiados puesto que para adquirir conciencia sobre el sí mismo y las identidades que se asumen y/o se ejercen es necesario haber atravesado por un proceso de sensibilización, el cual se facilita cuando se participa en la academia, en movimientos sociales (de distinta naturaleza), cuando se posee un determinado nivel de escolaridad, cuando se sufre violencia, en fin, cuando se desarrolla la capacidad de cuestionar lo preestablecido.

ponen en juego y en entredicho los modelos dominantes, sean de género o sexuales.

Los enfoques de las identidades sexuales o de género asumidas con resistencia, por compromiso y/o elección han sido debatidos pues, en efecto, en ciertos contextos –económicos, políticos, sociales, históricos y culturales– las personas no eligen “libremente”. En el ejercicio de las identidades sexuales y de género comúnmente las personas pasamos a formar parte de las mujeres o los hombres desde el momento en que nacemos y, paulatinamente, vamos adquiriendo una serie de características socioculturales que definen nuestro ser hombre o ser mujer. En el caso de la identidad sexual se puede elegir o plantear la posibilidad de cambiar de una orientación heterosexual a una homosexual, aunque no tenemos claridad todavía sobre qué orienta la elección, ¿factores físicos o culturales? También puede ocurrir que esa identidad sexual no se elija (y que se defina quién sabe por qué) como plantean hombres que se “sienten” atrapados en un cuerpo de mujer. El caso de las muxe's de Oaxaca es un ejemplo de la tensión entre el cuerpo con el que se nace (de hombre) y la identidad sexual y de género que se asume. Ellas afirman que representan un tercer sexo y se sienten mujeres; pero en la interrelación con otros juchitecas existe zozobra, pues algunos (generalmente familiares y amigos) las aceptan como parte de su grupo étnico y pertenecientes al sexo femenino, y otros, especialmente algunas mujeres, las desprecian porque perciben que invaden los espacios femeninos, por ejemplo, al ponerse los vestidos típicos de la región, al celebrar rituales propios de las mujeres, al asistir a las fiestas patronales, al bordar o al entrar al baño de mujeres.

Como se ve es difícil asumir dimensiones de la identidad genérica que se aparten en extremo de aquellas ideas, creencias, valores y prácticas del contexto, a menos que ocurran situaciones críticas como una modificación en el estado conyugal (las personas se cuestionan a raíz de un divorcio sobre sus papeles de género), atravesar por un proceso de migración (los individuos entran en contacto con otros valores, ideas creencias) o que se genere un proceso de

resistencia (quizá por actos de violencia genérica) viable después de haber atravesado por el proceso de sensibilización al que me he referido arriba.

Sin embargo, dentro de este marco limitado por lo social, continúa existiendo cierta capacidad de *elección*, la cual incide en diversos espacios de decisión; cada uno escoge entre alternativas, ordena preferencias, y plantea sus expectativas y estrategias. Esta capacidad de elección hace posible que las identidades de género se puedan ejercer de distintas formas, con base en materiales existentes en la cultura, como los discursos alternativos o los movimientos de resistencia.

Así, el debate de si las identidades se eligen o son impuestas por el contexto cultural e histórico, me lleva a sugerir un posible sendero respecto del género. Es relativamente más sencillo decidir en el plano individual que en el colectivo, porque es en lo personal donde se toman más decisiones. Por supuesto que algunas condiciones no se escogen; se nace con un sexo, en una clase social y en una etnia determinada, y aquí la libertad de decisión está condicionada por algo que ya está dado. Como afirman Berger y Luckmann (2003, p. 163), llegamos a un mundo que ya fue creado –y yo agregaría–, en el cual los significados conferidos a las cosas van ordenando y jerarquizando las ideas, las prácticas y a las propias personas. Pero a partir de un poder de “disposición sobre uno mismo” se puede optar por renunciar, por ejemplo, a ciertos usos y costumbres vigentes en nuestro grupo social o étnico de referencia, o incluso –debido a los avances médicos, científicos y tecnológicos recientes–, se puede ya cambiar de sexo.

Toda persona posee la capacidad de orientar sus acciones en favor de una mayor equidad humana. Los indígenas no escogieron vivir en la pobreza, fueron las condiciones históricas, políticas, económicas, sociales e ideológicas las que los orillaron a ella, no obstante, sí pueden organizar movimientos sociales para hacer evidente su situación y tratar de cambiarla. Las mujeres indígenas no optaron por nacer en una determinada etnia, pero sí pueden luchar porque las prácticas que las denigran desaparezcan o se modifiquen. Las

mujeres no elegimos nacer mujeres, pero sí podemos pugnar por una igualdad real frente a los varones, en la que no esté de por medio el significado desigual atribuido a la diferencia sexual.

Experimentamos planos de la identidad, o identidades de género, sexuales, de clase, étnicas, nacionales y religiosas relacionadas con la cultura que consideramos propia; que si bien se perfilan de acuerdo con las posibilidades materiales, también se constituyen en espacios de elección y utilización de los bienes de consumo, aun en condiciones de pobreza. Retomaré para efectos de análisis los conceptos de hegemonía, subordinación, y resistencia, que se han usado en relación con las llamadas identidades de género; es decir, con la forma en que los sujetos experimentamos y significamos las normas sobre el ser mujer y el ser hombre.

En la demarcación de las diversas dimensiones de la identidad de género pueden existir, aunque sea en forma reducida, espacios de decisión. Porque como seres sociales poseemos la capacidad para acatar normas o reglas, pero también para ponerlas en entredicho. En este orden de ideas, De Certau utiliza los términos “estrategia” y “táctica” para explicar cómo es factible desafiar lo preestablecido. Las estrategias están vinculadas con la apropiación de lugares, y se hace evidente cuando un “sujeto de voluntad y de poder” se aísla de un ambiente. En tanto que las tácticas no poseen “una base para capitalizar sus ventajas o para expandirse”. Dependen del tiempo –momento– para sacar provecho. “La táctica es un arte del débil [...] necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario” (Certeau, 1996, p. 43).

La táctica está determinada por la ausencia de poder, mientras que la estrategia se halla organizada por el principio de un poder. Continúa diciendo Certeau que

[...] las estrategias ponen sus esperanzas en la resistencia que el *establecimiento de un lugar* ofrece al deterioro del tiempo; las tácticas ponen sus esperanzas en una hábil *utilización del tiempo*, en las ocasiones que presen-

ta y también en las sacudidas que introduce en los cimientos de un poder (Certeau, 1996, p. 45).

Para este autor, lugar es el orden según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia y en donde impera la ley de lo propio, y “hay espacio en cuanto que se toman en consideración los vectores de dirección, cantidades de velocidad y la variable tiempo” (Certeau, 1996, p. 129).

La cuestión de la estrategia ligada al lugar y la táctica vinculada al espacio es también pertinente para Sherry Ortner, quien plantea que las resistencias se llevan a cabo de múltiples formas y grados, y se ejerce lo que en lengua inglesa se denomina *agency*; es decir, una manera, medio, acción o desempeño encaminado a obtener espacios de actuación (Ortner, 1984, pp. 152-154). Con base en esas acciones se pueden lograr apropiaciones de los lugares por parte de las mujeres. Conquistas que tienen que ver con la formación de grupos organizados o de acciones individuales concebidas para impugnar el poder.

Para rebelarse ante la dominación de género se requiere una “disposición de sí” en las mujeres, y en cualquier persona dominada. Disponer en el sentido de ser dueñas de nuestro cuerpo, pensamientos y acciones; disposición para no ser vigiladas en el ámbito de la sexualidad, o bien, para elegir una pareja o poder heredar tierras, condiciones que aún en la actualidad no son realidad en muchos de los contextos en los que las mujeres interactuamos. La “disposición de sí” puede reconocerse como social sólo con la condición de haberse experimentado en forma individual (Gutiérrez, 1999, pp. 21-26).

¿Pero alguna vez las mujeres han ejercido un poder de resistencia?, o como cuestiona Françoise Héritier, ¿las mujeres han ejercido alguna vez influencia sobre el hombre o han tenido capacidad para decidir en igualdad de condiciones con él? Esta autora responde que ni una cosa ni la otra, pero que sí poseen el poder de *obstrucción*, y pone el ejemplo de las matronas iroquesas, quienes ante el consejo

de la tribu eran representadas por un varón, el cual decidía sobre la asistencia o no a una guerra aun a pesar del voto en contra de las mujeres. El poder de resistencia de estas mujeres consistía en no suministrar alimentos, vestido y otros objetos útiles para la contienda.

En tanto que grupo vinculado a lo doméstico por naturaleza disponen de un poder de represalia que, en cierta manera, puede definirse como una *coacción* o una *violencia* al revés [...] ¿Cómo calificar este poder? Es el poder de los débiles, el de la obstrucción, el de la huelga (Gutiérrez, 1999, p. 292).

Las mujeres poseemos en diversas circunstancias un poder de resistencia que contribuye a construir feminidades o identidades genéricas rebeldes. Considero, insisto, que cada individuo posee la capacidad de utilizar ciertos márgnes de opción para tomar decisiones. Aunque sea difícil concebir que una persona o incluso un grupo pueda “desincorporar” lo que ha sido labrado en su cuerpo y su persona, es factible pensar que pueda actuar con rebeldía ante algunos de los convencionalismos sociales que no corresponden a sus intereses o deseos, y confrontar así los principios que organizan las concepciones habituales en torno al género. Este es precisamente el camino de la deconstrucción del sujeto. Para efectos de esta investigación, las identidades resistentes son formas de ser mujer o de significar las experiencias sexuales que combaten las relaciones de poder. La “disposición de sí”, es decir, ese poder interno de decisión, existe a pesar del proceso de interiorización del poder simbólico que impone la dominación. El reto ahora será trazar cómo se han ido construyendo las identidades de género en las mujeres y saber cómo influyen los significados conferidos a la sexualidad en esa conformación en distintos momentos históricos.

IDENTIDADES FEMENINAS EN ETNIAS INDÍGENAS

El profundo interés por “los otros”, fascinación que involucra a diversos grupos, ha generado amplios movimientos locales y globales de reivindicación de los derechos humanos y culturales; pero ha producido también una mirada de los “otros” sesgada por la influencia de ideas etnocentristas, que perciben a aquellos que tienen prácticas culturales distintas a las dominantes como seres inferiores, raros, anormales, excéntricos o fanáticos. Desde esta óptica, a los indios se les ha definido por exclusión y en ausencia (Ruz en León, Ruz y Alejos, 1992a, p. 89). En el pasado se destacó el uso de la lengua y la adscripción territorial como dimensiones objetivas, o bien, el sentimiento de pertenencia a un grupo como dimensión subjetiva para explicar lo étnico. Otros enfoques han definido la etnicidad basándose en comparaciones de los indígenas actuales con los de épocas previas o inmediatamente posteriores a la Conquista para hallar las “persistencias” en elementos como los rasgos somáticos y el atavío, con lo que se han producido visiones idealizadas de la “cultura maya”, la “cultura mexicana” y otras. Como si los indios y sus culturas fuesen estáticos y sólo importara retratarlos para promover el ahora llamado “turismo cultural”. Estas perspectivas han pasado por alto la dinámica social en que los grupos indígenas se ven inmersos, la pobreza en la que viven, la discriminación racial imperante en nuestro país, y de paso, han fortalecido una política de Estado que continúa con el deseo de “integrar” a los indios a la Nación mexicana, negando su diversidad y su capacidad de ser sujetos de derecho en lo individual, pero sobre todo en lo colectivo.

Ante estos enfoques se requiere una propuesta ética que considere a los sujetos de investigación como sujetos de derecho. Esta aproximación es viable tanto para nuestros antepasados indios como para los indígenas contemporáneos, puesto que, si bien, en teoría, quienes deberían ejercer derechos son los vivos, no es menos cierto que se requiere una nueva valoración de los indios muertos y de sus sociedades. Es necesario reivindicar las formas de organi-

zación sociopolítica, los usos y costumbres de la vida cotidiana, y la cosmovisión de los antiguos pobladores de lo que hoy conocemos como México, para reclamar al mismo tiempo que se escuche la palabra de los indios vivos. Mario Ruz escribe lo siguiente a propósito de ciertos grupos mayances, pero sus palabras son válidas también para otros grupos indígenas, pues en todo caso:

Lo que aquí se propone es recordar la gesta de un pueblo que tuvo y sigue teniendo la inteligencia necesaria para adoptar otros valores económicos, sociopolíticos e ideológicos, reinterpretándolos dentro de su propio molde cultural si ello se revela necesario, sin que ello signifique que se deseche la confrontación directa cuando se pretende atacar aquellos valores, logros y actitudes que son a su juicio inalienables (Ruz en León, Ruz y Alejos, 1992a, p. 90).

Una nueva mirada antropológica deberá ser capaz de comprender y desenmarañar los significados específicos que se confieren a las ideas y prácticas que atraviesan lo cotidiano, y evitar –en la medida de lo posible– explicaciones a partir de referentes y definiciones que hemos adquirido por influencia de Occidente. En este sentido, un enfoque dinámico de la etnicidad debe subrayar las situaciones en que unas agrupaciones se vinculan con otras, trascendiendo la visión de grupo como unidad de análisis y destacando la interacción y las problemáticas específicas entre los actores sociales (Morin, 1993, pp. 47-101). Vinculaciones en las cuales son relevantes la adscripción de género, la posición socioeconómica y el carácter rural o urbano de los sujetos, entre otras dimensiones. Esta nueva mirada antropológica debe, al mismo tiempo, luchar por el respeto de los derechos humanos tanto de las personas como de los pueblos.

Las identidades de género de mujeres pertenecientes a una etnia nahua o maya –como aquellas de las que provienen algunas de las entrevistadas– parecen estar determinadas, *en cierto sentido*, como veremos, por su pertenencia a un grupo étnico. Es decir, los

aspectos sociales, históricos y culturales actúan en buena medida como forjadores de lo que se espera de las mujeres y también de los hombres. Pero existen otros elementos que intervienen en la construcción de las feminidades y/o masculinidades como son el haber nacido y crecido en un medio rural o urbano, la clase social y la religión a la que se pertenece, el grado de escolaridad que se posee, la edad y las influencias de la cultura nacional. Es decir, lo étnico *por sí solo* no delimita el ejercicio de una cierta feminidad o masculinidad, sea porque los procesos generados por la multiculturalidad y la interculturalidad han permeado hasta en las comunidades más apartadas, y tanto los prejuicios como los estereotipos de género se han globalizado, reproduciendo modelos de subordinación femenina; o porque las condiciones de pobreza extrema son un denominador común entre la mayoría de las poblaciones indígenas y rurales (situación que, en ciertos aspectos, unifica a las distintas etnias y homogeneiza a las personas), o bien, porque la dominación masculina sobre las mujeres no distingue por etnia o condición social. A nivel individual existen, no obstante, algunos rasgos distintivos del ejercicio de las identidades de género entre las mujeres entrevistadas, como intentaré mostrar en los últimos capítulos.

Por ahora plantearé una pregunta: ¿hasta qué punto es posible decir que las mujeres de ciertos grupos étnicos “eligen” libremente el ejercicio de una identidad de género, sobre todo, si se considera que se encuentran inmersas en identidades colectivas frecuentemente atribuidas, heterónomas o heterodirigidas (Oehmichen, 2000, pp. 89-98) (es decir, dominantes) de las cuales raras veces pueden apartarse... a pesar de sus resistencias?

Oehmichen plantea que en aquellas sociedades donde las mujeres tienen poca participación y capacidad de autonomía, sus identidades se basan más en el reconocimiento de los otros y en el papel social que éstos les asignan. La existencia de un modelo de género dominante (y con él la violencia, las desigualdades y la opresión) se facilita en situaciones en que las mujeres no se unen para pugnar por una equidad genérica dentro de su grupo de pertenencia, en

virtud de la homogenización del colectivo y de que las pautas culturales se hallan fuertemente cimentadas (Oehmichen, 2000, p. 92).

Las mujeres indígenas, al igual que todos los miembros del grupo, van conformando su sentido de pertenencia étnica de acuerdo con elementos culturales compartidos, los cuales a su vez generan una distinción con miembros de otras comunidades étnicas. La aprehensión por parte del sujeto del universo simbólico imperante en la sociedad en la que vive hace viable la persistencia de una identidad colectiva; el contenido de ciertos valores y prácticas comunitarios asegura la adscripción de cada sujeto a una etnia en particular (Pérez, 1990, p. 120).

Para consolidar la pertenencia étnica es menester que exista un universo simbólico que perpetúe ideas y valores comunes. Las mujeres contribuyen muy particularmente con la continuación de ese mundo simbólico, ya que mediante prácticas de la vida cotidiana propician la reproducción del ambiente cultural. A través de la inculcación o interiorización de un cúmulo de creencias comunitarias se producen los *habitus* que van generando las prácticas individuales.

La internalización [interiorización]⁶ es la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelve subjetivamente significativo para mí [...]. Más exactamente, la internalización, en este sentido general, constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social (Berger y Luckmann, 2003, pp. 162-163).

Mas dicha interpretación no se constituye a partir de la creación autónoma de significados de individuos aislados; empieza cuando la

⁶ En la traducción al texto de Berger y Luckmann se utiliza el término internalizar, el cual no existe en español, por lo que he optado por el verbo interiorizar respetando el uso del primer vocablo en las citas textuales.

persona “asume” el mundo tal como es, aunque este espacio pueda ser modificado o “re-creado”. El mundo es compartido y definido por todos y, en ese sentido, se conforma un nexo entre individuos que comparten un “nosotros”, donde “participamos cada uno en el ser del otro” (Berger y Luckmann, 2003, p. 166). A partir de un trabajo pedagógico (Bourdieu, 1981, pp. 39-108) y una ideología dominante inculcados en la familia y reforzados por otras instituciones como la Iglesia, la escuela, los medios de comunicación, etcétera, el ser humano va “in-corporando”⁷ aquellos elementos propios de su cultura. Éste no es un proceso mecánico, pues implica una “dialéctica” entre la “auto-identificación” y la identificación de los otros, es decir, entre las “identidades atribuidas” y las “identidades asumidas” (Berger y Luckmann, 2003, p. 166).

Recibir una identidad comporta adjudicarnos un lugar específico en el mundo. Así como esta identidad es subjetivamente asumida por el niño (Yo soy John Smith), también lo es el mundo al que apunta esta identidad. Las apropiaciones subjetivas de la identidad y del mundo social son nada más que aspectos diferentes del *mismo* proceso de internalización, mediatizados por los *mismos* otros significantes (Berger y Luckmann, 2003, p. 166) (cur-sivas en original).

Para Bourdieu (1991, p. 92), el proceso de interiorización de lo social es posible a través del *habitus* generador de prácticas individuales, en donde la inculcación debe tener una duración suficiente y eficiente para producir una formación perdurable, o sea, un *habitus*. Éstos constituyen sistemas de disposiciones perennes y transferibles, predisuestas o funcionales, “estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines” (Bourdieu, 1991,

⁷ Con el término in-corporando me refiero a un proceso en el cual el cuerpo es el depositario principal del trabajo de inculcación o interiorización de lo cultural.

p. 92). El *habitus* es una subjetividad socializada que “se refiere al conjunto de relaciones históricas depositadas en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción” (Lamas, 2002a, p. 146) (cursivas mías).

Así, el sentido de pertenencia a un grupo o a una identidad como la de género, se conforma de un componente subjetivo creado y recreado por uno mismo, y de otro componente objetivo que resulta de la identificación atribuida por los otros. La adscripción étnica tiene que ver con un proceso colectivo de pertenencia y asimilación identitaria con un grupo, pero consiste también de la *incorporación* subjetiva de representaciones culturales que permiten a cada individuo *sentirse* parte de una comunidad de manera diferenciada de acuerdo con el sexo.

El proceso de cómo actúa subjetivamente la fuerza de un poder simbólico (interiorización), de cómo llega a constituir identidades, y de cómo se *incorpora* en la persona y el cuerpo ha sido estudiado por Bourdieu (2000), especialmente para las identidades de género. Baste señalar ahora que las maneras en que el poder se expresa son diversas, una de ellas, la *fuerza simbólica*, se ejerce directamente sobre los cuerpos, al margen de la coacción física, pues lo que hace es desencadenar “las disposiciones que el trabajo de inculcación y de asimilación ha realizado en aquellos o aquellas que, gracias a este hecho, le dan pábulo” (Bourdieu, 2000, p. 54). Así que, de acuerdo con este autor, el poder de la fuerza simbólica se incorpora al ser humano de tal forma que no vale la fuerza de voluntad basada en una conciencia liberadora para resistirlo. Por medio de la interiorización se inculcan disposiciones en mujeres y hombres, las cuales permiten asimilar aquellas formas dominantes de *ser* mujeres u hombres. En este proceso de conformación de las identidades se inscriben estructuras sociales en el cuerpo, tan poderosas, que permiten incluso que las mujeres se autoexcluyan de ámbitos de participación social y política, y que formen parte de su propia dominación (Bourdieu, 2000, p. 47).

El efecto de la dominación simbólica (trátase de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etcétera) no se produce en la lógica pura de las conciencias conecedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos (*sic*)⁸ y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma (Bourdieu, 2000, pp. 53-54).

Así, de acuerdo con Bourdieu, no habría camino hacia la rebeldía, pues los *habitus* –como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones– están esculpidos en nuestros cuerpos (y mentes) y no buscan de manera consciente determinados fines; sin embargo, siguiendo a Weeks (1998c), algunas identidades pueden ser ejercidas con resistencia, y como dice Dubet (1989, pp. 526-528) las personas actúan en el mundo social a partir de una “capacidad estratégica” que les permite desempeñarse como seres activos que toman decisiones. Los *habitus* son incorporados pero se pueden deconstruir, ya que las identidades de género, al igual que el poder, no son atributos, son ante todo “algo” que se ejerce.

⁸ En la traducción dice “hábitos” en vez de *habitus*.

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-CULTURAL DE LA SEXUALIDAD

LA CONFORMACIÓN DEL CUERPO FEMENINO

A través de diversos discursos de sexualidad se transmiten saberes y se plasman normatividades sobre el cuerpo. Envoltura de piel, de carne y huesos, donde los sentidos se expresan al tocar, oler, gustar, mirar, oír. El cuerpo motivo de la sensualidad propia... y ajena, que nos conmueve, emociona, excita, inquieta, apasiona, trastorna o perturba, “lenguaje que se modula en centenares de voces; espacio privilegiado de signos, símbolos, significados, gestos, posturas e inflexiones sonoras, pero lenguaje también de cifras y medidas, espesores y longitudes, atavíos y desnudeces, patologías y placeres” (Ruz en Szasz y Lerner, 1996, p. 89).

El cuerpo es el lugar donde se afirma la identidad (de género, sexual y personal), por lo que implica a la subjetividad y no sólo la carne visible y palpable. Aguado, afirma que “comprender la identidad desde la corporeidad permite desentrañar el sustento material de la primera; así como comprender la corporeidad desde la identidad permite identificar los significantes profundos del cuerpo humano” (Aguado, 2004,

p. 35). Por ello, el cuerpo y la identidad son los elementos fundantes de la persona y, al serlo, se constituyen como los diferenciadores primarios de hombres y mujeres. Más aún “la configuración específica de un sujeto que da las evidencias sobre el sí-mismo” (Aguado, 2004, p. 46), se construye en ámbitos históricos y culturales particulares, por lo que la persona se va moldeando de acuerdo con los estilos propios de cada grupo (crianza, familia, ejercicio de la autoridad, significado que cada individuo adquiere en su colectivo, tipo de relaciones que se establecen, etcétera). Todo es-to determina “el tipo de cuerpo que se le ‘asigna’ a un sujeto” (Aguado, 2004, p. 47).

El cuerpo se configura a partir de ciertos procesos rituales que se dibujan desde las experiencias (Aguado, 2004, p. 47). El cuerpo “asignado” al sujeto femenino expresa un lenguaje construido en mucho para agradar a los otros, generalmente hombres, y para competir con otras mujeres, especialmente en términos de la sexualidad y los mandatos de género. Es el espacio donde se plasma el erotismo, donde se manifiestan los sentidos, en donde se siente, se percibe y con el cual se ejerce el acto sexual física y subjetivamente.

Pero el cuerpo también se moldea de diferentes formas de acuerdo con el contexto histórico-cultural.¹ Por ejemplo, las representaciones relativas a la belleza femenina antes del siglo xx en Europa consisten en plasmar cuerpos obesos. Pintores del siglo xvi como Tintoretto con su obra *El baño de Susana*, Tiziano con *Amor divino y amor profano* o *Venus de Urbino*; del siglo xvii como Rubens con *El juicio de París*; del siglo xviii como Francisco de Goya con sus célebres cuadros *La maja vestida* y *La maja desnuda*, o pintores del impresionismo del siglo xix como Eduard Manet con *La merienda campestre* o Paul Cézanne con *Bañistas*, no hacen otra cosa que retratar mujeres cuyos atributos estéticos consisten en buena medida en mostrar la abundancia de sus carnes.²

¹ Se profundiza en estos temas más adelante.

² Es interesante observar cómo la pintura expresa las ideas predominantes en una determinada sociedad. Ideas que también se enuncian a través de la arquitectura, la literatura, la historia, la filosofía y la lingüística. El constructivismo no es sólo

En la actualidad, el estereotipo de belleza femenina occidental es un cuerpo esbelto. La pintura, la escultura, la fotografía, el cine y la televisión se encargan de promover imágenes plagadas de modelos delgadísimas, portadoras de atributos físicos distantes del común de las mexicanas. Dichos cuerpos pretenden irradiar los atributos que más se realzan entre las mujeres: belleza, juventud y sensualidad. Rubias, de senos y caderas grandes, cintura fina, glúteos abundantes, ojos claros y enormes, bocas carnosas, nariz respingada. Vistiendo poca ropa, enseñando su voluptuosidad y mostrando poco las ideas o, al menos, disimulándolas.

Sobre el cuerpo se ha normado siempre de distintas formas. Todavía en el siglo XVIII eran comunes los castigos de la carne (Foucault, 1998, pp. 11-37). Los de ahora no son más leves, pues ha de ser tremendo tener que mortificar el cuerpo y sus orientaciones concupiscentes para mantener la figura y dominar los placeres de acuerdo con los mandatos morales preestablecidos. Con el tiempo han cambiado las formas en que se ejercen los controles sobre el cuerpo, ahora existen formas más sutiles, menos violentas que las que se practicaban en siglos pasados.

A propósito de las contenciones del cuerpo, Foucault cita el procedimiento de juicio a que se sometió a un hombre a mediados del siglo XVIII en París, quien fue sacrificado. La condena consistió en privarlo de la vida, no sin antes hacerlo pasar un verdadero suplicio. Toda la fuerza del castigo se dirigía a atormentar su cuerpo:

una corriente teórica, sino que tiene una fuerte influencia en la arquitectura del siglo XX, así como en la pintura de artistas como Marc Chagall en la que se puede apreciar la influencia del cubismo y el expresionismo. El arquitecto y pintor franco-suizo Le Corbusier, considerado la figura más importante de la arquitectura moderna (deconstructivista) rechazó los estilos históricos y concibió la casa como la *machine à habiter*, utilizando materiales como el hormigón y los cristales planos de grandes dimensiones. La obra pictórica de Gino Severini, uno de los representantes del movimiento deconstructivista denominado "purismo" consiste principalmente en expresar el movimiento a través de la composición de formas y líneas quebradas, con lo que se contrapone a la abstracción extrema del cubismo. De hecho el padre de la teoría deconstructivista, Jacques Derrida, influyó notablemente en las concepciones arquitectónicas, la pintura, y los textos literarios y académicos del siglo XX.

Damiens fue condenado el 2 de marzo de 1757, “a pública retracción ante la puerta principal de la Iglesia de París, adonde debía ser llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano [...] y sobre un cadalso de allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las paredes atenaceadas se verterá plomo derretido, aceite hirviendo [...] y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y troncos consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento” (Foucault, 1998, p. 11).

Pero el cuerpo de las mujeres, en especial de aquellas que manifestaban su sensualidad, había sido castigado desde mucho tiempo atrás. Durante el Renacimiento en Europa muchas fueron sacrificadas en la hoguera por practicar algún tipo de magia; la imaginación religiosa de aquellos tiempos las convirtió en servidoras de Satanás. Su relación con el diablo se suponía signada por los placeres de la carne, tanto así que se escribieron compendios para tratar el mal. En uno de ellos se especifica que las “cosas de brujería provienen de la pasión carnal que es insaciable en estas mujeres”.³

El *Malleus* es un tratado sobre las debilidades del cuerpo, un desmesurado ataque contra los placeres sexuales de las llamadas brujas, que no hacen sino poner al descubierto los placeres de la mujer en general; pero más concretamente aún, el *Malleus* desenmascara las fantasías eróticas de los hombres que las describen (Cohen, 2003, p. 27).

En la época precolombina, entre los nahuas era una práctica común punir el cuerpo con púas de maguey, como enmienda ante un mal

³ Kraemer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, citado por Cohen (2003, p. 27). *Malleus Meficarum* (El martillo de las brujas) fue escrito por Kraemer y Sprenger, frailes dominicos alemanes, a petición del papa Inocencio VIII en 1484 y fue publicado dos años después.

comportamiento. Durante el proceso de conquista en México se utilizaban penas como los azotes en la plaza pública y el denominado “aperreamiento”, el cual consistía literalmente en lanzar perros a los indios insumisos. Aunque con la inculcación del cristianismo se empezó a martirizar no sólo el cuerpo sino también el alma.

Los castigos corporales han tomado formas distintas en la actualidad; no obstante que supuestamente nos hallamos ante una época de exacerbación de los placeres, el goce y el hedonismo, el cuerpo sigue padeciendo los ordenamientos culturales. Se le castiga desde el momento del nacimiento, imponiéndole un vestido que reprime el movimiento. Luego, se le contiene con distintos atavíos de acuerdo con el sexo. Si bien, los rígidos *corsés* femeninos de los siglos xvii y xviii han pasado de moda, ahora se marca el cuerpo con tatuajes y se ciñe con ropa ajustadísima o tacones altos cuya función es la de seguir constriñendo el cuerpo. La represión corporal incluye no sólo el atuendo, sino también las posturas, la forma de caminar, de sentarse, de comer, de bailar, de dormir y hasta de tener sexo.

Las contenciones sobre el cuerpo femenino implican siempre su sexualidad, se sujeta la expresión de su erotismo, de la sensualidad, de la expresión libre y placentera de lo carnal. Se le conduce hacia aquello considerado “lo normal” y “natural” del sexo; es decir, las prácticas heterosexuales en una unión formal con fines de procreación, en las que la mujer debe ser pasiva y responder a las demandas de su esposo. El cuerpo representa el espacio en el cual la sexualidad se expresa y en donde la identidad de género toma forma.

Los rituales contribuyen a delinear el cuerpo, así como a incorporar mandatos en el mismo de manera diferenciada de acuerdo con el sexo de la persona. Por ejemplo, en ciertos sectores populares urbanos de México fue (y tal vez siga siendo) una práctica común que ciertos hombres (el padre, el tío, el padrino) llevaran a los adolescentes a iniciarse sexualmente con una trabajadora sexual, incluso este momento se definía con el nombre de un ritual cristiano: “bautizo”. Entre las jóvenes el ritual que marca el paso de la niñez a la edad adulta es el festejo de los xv años. Éste indica que la mujer se

encuentra en “edad de merecer”; es decir, que ha atravesado la pubertad, que ya puede tener novio, aunque lo deseable es que espere hasta su casamiento para tener relaciones sexuales coitales. En ambos casos es el cuerpo el depositario de los mandatos sociales, pero se inscriben mensajes opuestos en el femenino y en el masculino. Mientras que a los varones se “asigna” un cuerpo para la actividad sexual –aunque muchas veces no gocen con un vínculo sexual forzado por la costumbre– a las mujeres se “asigna” un cuerpo para la continencia sexual temporal (antes del matrimonio y, muchas veces, después de la menopausia).

A los seres humanos se les define en primera instancia a partir del cuerpo, por lo que la constitución como sujetos atraviesa lo corporal. La diferencia sexual es la base del proceso de construcción y re-construcción de las identidades de género; en este sentido, hay un vínculo estrecho entre género, cuerpo y sexualidad.

LA RELACIÓN SEXO/GÉNERO/CUERPO

La sexualidad se ha definido al tomar en cuenta la diferencia corporal entre los hombres y las mujeres y, así, todavía no podemos pensarla sin tomar en cuenta el género (Weeks, 1998a, p. 43). Sobre la evidencia de los genitales se han inscrito una serie de mandatos que naturalizan la sexualidad a fin de explicar la existencia de dos sexos: uno femenino y otro masculino, o un hombre y una mujer determinados biológicamente. Con base en la diferencia sexual diversos discursos filosóficos, médicos, religiosos, etcétera, han considerado que los seres humanos tenemos “destinos” fijos que norman nuestros deseos, necesidades y expectativas. Así, para esos discursos, las identidades de género estarían definidas por la posesión de un cuerpo y un sexo determinados; es decir, el género se correspondería con el sexo.

Mas no siempre las imágenes del sexo han concordado con el género. Esta relación sexo-género puede rastrearse en sociedades occidentales apenas en el siglo XVIII, cuando el cuerpo femenino,

específicamente las diferencias sexuales, empezaron a ser motivo de estudio, pues en la Antigüedad se tenía la idea de “un solo sexo” que evolucionaba en los varones “hacia afuera” y en las mujeres “hacia adentro” (Laqueur, 1994, p. 55 y ss).

La conceptualización de un único sexo/cuerpo fue dominante desde la Antigüedad hasta finales del siglo xvii; representación que suponía que al menos dos géneros correspondían a un único sexo. Las diferencias entre hombres y mujeres no eran pensadas en términos de que unas funciones sexuales estuvieran más o menos vinculadas con la naturaleza. No era relevante si el varón poseía mayor disposición sexual y poco importaba si el instinto maternal era innato o no lo era, porque se concebía un solo sexo que se desarrollaba en hombres y mujeres... de manera invertida. El pene correspondía al canal vaginal y el útero, y los testículos a los ovarios y viceversa. Los genitales femeninos eran vistos como imperfectos, mientras se suponía que los masculinos se habían desarrollado hasta lograr la madurez (Laqueur, 1994, p. 56).

Esta concepción sexo/género se fue modificando durante el siglo xviii y ya en el xix se había llegado a la representación corporal de dos sexos diferenciados, sustentada sobre todo en la ciencia médica y avalada por los discursos de la educación y la religión, principalmente. Sobre las figuras corporales macho/hembra se empezó a gestar toda una concepción de la normalidad de la sexualidad, y en ese contexto surge también el concepto de homosexualidad. La sexualidad es vista como un “destino” relacionado con aquello biológico que le ocurre al cuerpo (eyaculación, menstruación, embarazo, menopausia). Se consolida la “economía del sexo”, pues se proscriben prácticas que tienden al “desperdicio” seminal⁴ como la masturbación, y se promueve su aprovechamiento en la fecundación (Dáva-

⁴ Aunque cabe mencionar que esta idea existía entre los antiguos nahuas, ya que se educaba a los niños para que contuvieran su sexualidad hasta llegar a la edad adulta, pues no debían “gastar” su simiente de manera inútil. En los mayores la fuerza del tonalli se recuperaba con la eyaculación, por lo cual la contención podía producir un daño a esa entidad anímica.

los, 1994, p. 156). Se impulsan preceptos morales que acentúan la supuesta espiritualidad femenina dirigida hacia los sentimientos, ya que se concibe que el bienestar de la humanidad depende del buen desempeño de las “funciones” concedidas por la naturaleza.⁵

Ya desde el siglo XIX el sexo representa el elemento más “natural” y “normal” de la humanidad, no obstante que “cada cultura clasifica distintas prácticas como apropiadas o inapropiadas, morales o inmorales, saludables o pervertidas” (Weeks, 1998a, p. 30). En la actualidad, instituciones como la familia, la escuela y la Iglesia refuerzan ideas y valores sexuales anclados en la moral católica, la anatomía, la fisiología y la patología y, así, al pensar el cuerpo como un ente biológico y a las normas como naturales, se evita reconocer la diversidad de necesidades, deseos y experiencias culturales propios de cada ser humano y sociedad (Ussher, 1994, p. 167). Las conceptualizaciones sobre la sexualidad “normal” y “natural” son interesantes y constituyen una pieza clave para desentrañar los mecanismos mediante los cuales la diferencia sexual se ha convertido en desigualdad genérica.

Una de las dimensiones que se privilegia a través de la “normalización” de la sexualidad es la posibilidad reproductiva de las mujeres, y con ello se supone que la finalidad del ejercicio sexual es la procreación, no obstante que dicha posibilidad constituye sólo “una pequeña parte de un universo sexual mayor” (Vance, 1997, p. 116). La “normalización” de la sexualidad ha implicado, por un lado, el reforzamiento de la heterosexualidad como la norma y, por otro, un proceso de institucionalización del matrimonio como regla social. Así, se califica el ejercicio sexual como funcional o disfuncional, y se origina la emergencia de “sexualidades periféricas”, sobre las cuales se ejerce el poder de diversas formas, como en el caso de los y las homosexuales (Foucault, 1993, p. 57 y ss.).

De esta forma se reprime la sexualidad y se le orienta por los linderos preestablecidos con ayuda de los discursos e ideologías dominantes que la van normando. En esta “puesta en marcha del

⁵ Ver en particular sobre este tema: Comte, 1990, 1934 y Spencer, s/f.

discurso del sexo” lo central es ahondar en los mecanismos discursivos por medio de los cuales el poder llega a “infiltrarse” y controlar el cuerpo y sus placeres, así como dar cuenta de la negación del sexo; es decir de todas las prohibiciones, censuras, rechazos, proscripciones y tabúes que se instituyen como elementos estratégicos de poder y de saber; producción discursiva que opera, de acuerdo con Foucault, también por medio de los silencios (Foucault, 1993, p. 125 y ss.).

Estos controles de la sexualidad se plasman en el cuerpo con ayuda del universo simbólico –como matriz de significados– y de la ideología dominante y, así se legitiman las ideas dominantes de una sociedad. Los valores, las reglas sociales o las máximas morales, cuya finalidad es imponer la subordinación de las mujeres –o de determinados grupos– como una necesidad para la reproducción del capital simbólico, se basan en teorías legitimadoras (científicas, religiosas, de parentesco) (Bordieu, 2000, pp. 53 y ss.) e incluso en ideologías del sentido común.

Se controla el cuerpo y sus placeres mediante discursos sustentados en la ideología de ciertos grupos conservadores que promueven patrones femeninos y masculinos como “identidades naturales”; es decir, como “esencias innatas” que se oponen y se excluyen, como figuras inalterables que nos llevan a tener necesidades y perseguir objetivos fijos por el hecho de haber nacido con uno de los dos sexos. Con ello se supone que todas las mujeres poseemos una “inclinación natural” hacia la maternidad o que somos sentimentales, susceptibles, delicadas y tiernas. Se afirma que si las mujeres pensamos o actuamos en contra de esa supuesta disposición biológica propiciamos la desintegración familiar y, por tanto, social. En contraparte se mira al hombre como fuerte, tenaz, impetuoso y enérgico, pero si no cumple su papel como “proveedor” económico y moral de la familia y como “cazador” sexual (en ciertos contextos), se considera que ha fallado. Si colabora con la crianza de los hijos y los quehaceres domésticos, se le tacha de “mandilón”, y si expresa suavidad o ternura se le toma como “homosexual” en sentido peyorativo.

La equivalencia histórica entre la identidad de género y el hecho de poseer un cuerpo de hombre o de mujer ha perdurado desde los siglos XVIII y XIX hasta nuestros días, percibiéndose esta relación como la verdad “natural” que define –a través de los discursos y la ideología dominantes– la feminidad en contraparte con la masculinidad. Al mismo tiempo, el que unas prácticas sexuales hayan sido tomadas como “normales” y otras como “anormales” propició que se instituyeran como normas la heterosexualidad y el matrimonio. Esto es lo que ha provocado la identificación del sexo biológico con la pertenencia a un género.⁶ En las sociedades occidentales se da por sentado que los hombres y mujeres “normales” poseemos (como obligación) una identidad heterosexual, que el deseo erótico siempre está dirigido hacia personas del otro sexo, y que el atavío, las conductas, los papeles sociales y los movimientos corporales deben distinguirse entre unos y otras (Amuchástegui, 2001, p. 152). En torno a esto hay que subrayar que dichas inferencias imposibilitan el mirar, tolerar y aceptar la diversidad de formas de ejercer las masculinidades y feminidades, algunas de las cuales se hallan en pugna contra una definición del género basada sólo en las prácticas sexuales (Weeks, 1998a, p. 49).

Al sugerir la equivalencia entre el sexo con el que nacimos y la identidad femenina o masculina, la “heterosexualidad institucionalizada” (Weeks, 1998a, p. 31) se halla en el centro de nuestras relaciones sexuales e identidades de género. Sin embargo, la *relación entre sexo y género* no es tan lineal, pues si así fuera no hubiese conflicto entre una “ley” de la naturaleza como es la reproducción, una norma social como la maternidad y la decisión personal de ser madre o no serlo. No obstante esto, la identidad femenina que se

⁶ Sugiero que es más conveniente hablar del género humano en vez de utilizar género femenino o género masculino. Si queremos señalar la distinción biológica bastaría con decir sexo masculino o sexo femenino. En esta investigación me refiero a identidades de género dominantes, por un lado y, por otro, a las resistentes, para mostrar un poco de la diversidad que puede existir al atribuir significados culturales a cada uno de los sexos.

impone, como veremos en las entrevistas con las mujeres nahuas, mayas y mestizas, es una que se fundamenta ampliamente en la maternidad, si bien existen otras implicaciones en la vinculación entre sexo y género.

Por último, cabe mencionar que la equivalencia entre género y sexo ha sido puesta en entredicho por los movimientos feminista, gay y lésbico, sobre todo en países como Inglaterra, Francia y Estados Unidos, donde existe aparentemente mayor libertad de expresión tanto en aspectos relativos a la sexualidad como al género. En este sentido, sugiero que no existe una esencia femenina en oposición a una masculina, y en su lugar se hallan formas distintas de interpretar el cuerpo y diversas formas de experimentar el género.

Como se ve, la sexualidad es un complejo que incluye múltiples “discursos, instituciones, conformaciones arquitectónicas, reglamentos, leyes, medidas administrativas, afirmaciones científicas, proposiciones filosóficas, moralidad, filantropía, etcétera” (Weeks, 1998a, p. 60). Se experimenta a través de distintas dimensiones, es deseo erótico, placer, cuerpo, subjetividad; es malestar, sufrimiento, desconsuelo, subyugación y poder, es algo más que prácticas sexuales; pero constituye un fragmento de la vida relevante para explicar e interpretar cómo se construyen y reestructuran las identidades de género.

ENFOQUE TEÓRICO PARA EL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL

La sexualidad, como resultado de un complejo proceso sociocultural, alude a relaciones de poder entre los humanos; vínculos que tienen lugar en el momento histórico por el que cada sociedad atraviesa, así como en la particular biografía de cada persona. Me sumo a propuestas de la teoría del constructivismo social para dar cuenta del universo simbólico (ideas, valores, representaciones, mitos) del campo de la sexualidad (Berger y Luckman, 2003; Caplan, 1987, intro-

ducción, capítulos I, II y III; Foucault, s/f; Weeks, 1994, pp. 179-201; Weeks, 1995, pp. 47-81; Weeks, 1998b, pp. 175-198; Bozon y Leridon, 1996, pp. 3-25; Vance, 1997, pp. 101-128; Flandrin, 1987, pp. 153-175; Ussher, 1994, p. 51 y 55), así como para intentar reconstruir algunos de los significados culturales en torno a este objeto de estudio.

La sexualidad se construye en el ámbito colectivo, pero también en el individual y subjetivo, lo que permite a cada cual elegir y decidir; es decir, ejercer algún nivel de decisión o de libre albedrío, por supuesto, en condiciones delimitadas histórica, social y culturalmente. La sexualidad es un asunto tanto privado como público, pues atañe a las relaciones íntimas entre personas, pero también al poder que se ejerce, por ejemplo, a la comercialización del sexo. Envuelve controles sobre el cuerpo. Es, como dice Carol Vance (1989, p. 51 y 55), una cuestión de placer y de peligro, pues así como es fuente de complacencia, puede experimentarse con sufrimiento. Atravesando procesos subjetivos complejos, se interpreta de múltiples formas; una experiencia similar puede adquirir un significado distinto para dos personas, y aun para la misma en diferentes momentos de su vida o diferentes circunstancias. Las interacciones sexuales pueden ser afectivas, amorosas, por conveniencia, por acuerdo o de violencia; entre un hombre y una mujer, entre personas del mismo sexo, entre varias personas, con fetiches o de autoerotismo.

Para diversas culturas, la sexualidad puede implicar expresiones eróticas y sensuales, el deseo, el cortejo, las palabras, las miradas, los besos, las fantasías, los sueños eróticos,⁷ el coito con otro(as) y las caricias no genitales. Puede ser placentera o no serlo, y se encuentra inmersa en un sistema de relaciones de poder ordenado institucionalmente por el parentesco, las vinculaciones de género, el Estado y las formas de organización económica, entre otros (Szasz, 1998, p. 17).

⁷ No obstante, explorar tanto las vivencias autoeróticas como las fantasías y los sueños eróticos rebasaría el objetivo de este trabajo, por lo que en el capítulo de análisis de las entrevistas haré referencia exclusivamente a las experiencias sexuales (no necesariamente coitales) y a las ideas, valores y normas de las mujeres sujetos de estudio.

La sexualidad puede experimentarse a través de las sensaciones corporales, y en Occidente representa una vivencia que atañe al cuerpo entero, sobre todo, a la piel, así como al cuello, la boca, los genitales, los senos, los glúteos, los muslos, las pantorrillas, las axilas, las manos, las orejas, los pies y el cerebro (la mente); a lo que miramos, lo que degustamos, los olores que percibimos y los sonidos que escuchamos. Tiene incluso trascendencia mediante las fantasías y los sueños eróticos. No obstante, aquello que en un contexto determinado se considera sexual o sensual puede no serlo en otro, ya que sus significados varían de una cultura a otra, e incluso en una misma cultura en distintos momentos o contextos.

En ese sentido, explorar asuntos de sexualidad es una tarea difícil, puesto que los significados que se le confieren varían dependiendo de la posición sociocultural, la escolaridad, el grado de religiosidad, el aspecto generacional y la idiosincrasia de cada uno. Incluso en un país como México, en donde persisten y conviven personas y grupos tan heterogéneos por sus ideas y prácticas cotidianas (políticas, religiosas y de toda índole) es espinoso intentar hallar o interpretar significados sobre ella, pues éstos varían notablemente a través del tiempo y el espacio.⁸

Ciertos significados de sexualidad son perceptibles a través de distintos rituales como los de cortejo que se dan en las relaciones de amistad,⁹ noviazgo, matrimonio o unión.¹⁰ El tema, como objeto de estudio, es vasto pues alude a múltiples formas de sexo entre hombres y mujeres (en pareja o entre más individuos), relaciones heterosexuales, homosexuales, bisexuales, vinculaciones placente-

⁸ La dificultad metodológica que conlleva la exploración de temas de investigación vinculados con la sexualidad entre los antiguos pobladores de México ha sido señalada por estudiosos como López Austin (1961, pp. 8, 129, 132), López Luján (1996, p. 175; 1999) y Quezada (1975, 1996).

⁹ Hoy en día, sobre todo entre los jóvenes de clase media, está de moda el llamado *free*, es decir, tener relaciones sexuales sin el compromiso de establecer un vínculo como novios o pareja.

¹⁰ En el caso de esta investigación se mira la relación hombre/mujer, pues no se exploraron vivencias homoeróticas.

ras o violentas; además de formas que no implican la interacción con otras personas como la masturbación, y a actividades sexuales que no son íntimas (Weeks, 1998a, p. 20).

Weeks sugiere que cada cultura establece “restricciones de quién y de cómo” se ejerce la sexualidad, de manera tal que se delimita la raza,¹¹ la clase social, el parentesco y el sexo de las personas prescritas y proscritas para cada uno de nosotros; así como “los órganos que usamos, los orificios que se pueden penetrar, el modo de relación sexual y de coito: qué podemos tocar, cuándo podemos tocar, con qué frecuencia, y así sucesivamente” (Weeks, 1998a, p. 31).

Por otra parte, el término sexo se utiliza para señalar que uno es hombre o mujer; es decir, una categoría biológica de persona; pero también para nombrar el acto sexual entre personas. Posee un uso ambiguo pues se confunde con género (Weeks, 1998a, p. 17). La distinción básica entre los conceptos de sexo y género consiste en que mientras el primero se refiere a aquellas características anatómicas y fisiológicas que nos distinguen como hombres o mujeres, el género da cuenta de las construcciones socioculturales que se inscriben en los cuerpos de acuerdo con la diferencia sexual que se percibe.

¹¹ Aunque “raza” es un término que no suelo emplear más que en el contexto histórico en que ha sido usado (por ejemplo, en la Colonia) y para subrayar el sentido esencialista –anclado en los rasgos biológicos– Weeks se refiere a la raza en su texto.

ARQUEOLOGÍA DEL CUERPO

PERSONA Y CUERPO EN MESOAMÉRICA

“Si el alma no se cansa, el cuerpo no se fatiga”
Manuel, tzotzil, informante de Calixta Guiteras (1996)

Para interpretar las concepciones sobre el género en este periodo histórico, es sustancial comprender las representaciones sobre la persona/cuerpo. Algunas de ellas están presentes en los mitos de origen. Por ejemplo, en el Popol Vuh (1999, pp. 25-34) –donde se habla de los quichés de Guatemala– se asienta que en un primer momento los dioses crearon a los animales, pero que al no saber nutrir con sus plegarias a las deidades fue menester sacrificarlos. A continuación los dioses Gucumatz y Tepeu crearon a los hombres (y mujeres) de barro (mezcla de arcilla y zacate), pero eran tan imperfectos que un diluvio terminó con ellos. Luego fueron hechos los seres humanos de madera, pero como tampoco sabían orar ni rendir culto a los dioses, los instrumentos de cocina acabaron con ellos. Finalmente, surgieron las generaciones de seres de maíz, quienes aprendieron a adorar a los dioses, y como para ello debían quemar

incienso, los creadores les otorgaron el don del fuego. El Sol y el maíz se constituyen como principios que rigen las culturas mesoamericanas (Popol Vuh, 1999, pp. 25-34; Marion, 1994a, pp. 113-138). De hecho existen representaciones cosmogónicas comunes. Tanto para los grupos nahuas como para los mayas, el hombre fue concebido por la necesidad que los dioses tenían de ser adorados y reconocidos; es por los hombres que tiene sentido su presencia, sin ellos no perdurarían, y de igual manera, sin deidades no habría existencia humana. Es importante alimentar al Sol porque de su permanencia depende la vida humana, por ello le son ofrendados corazones palpitantes y la sangre de éstos, así como la de falos que son punzados, pues estos órganos representan el principio de la vida; aún más, se dice que los hombres fueron hechos con la sangre del miembro de Quetzalcóatl (Garza, 1978, pp. 33-34).

En los mitos del origen plasmados por los grupos nahuas existen datos que nos pueden llevar a diversas interpretaciones. Por ejemplo, en la época del “quinto sol”, Quetzalcóatl habría efectuado un viaje al Mictlan o región de los muertos para traer los huesos que formarían a los nuevos hombres y mujeres. Mictlantecuhтли, el señor de los muertos, se opone; pero al final vence Quetzalcóatl, aunque una vez que ha reunido los huesos tropieza y éstos se dispersan dentro de un hoyo junto con el mismo dios, que cae muerto:

Pero, luego subió, cogió los huesos preciosos.
Estaban juntos de un lado los huesos de hombre
y juntos de otro lado los de mujer
y los tomó
e hizo con ellos un ato Quetzalcóatl.
Y una vez más Mictlantecuhтли dijo a sus servidores:
–“Dioses, ¿de veras se lleva Quetzalcóatl
los huesos preciosos?
Dioses, id a hacer un hoyo.”
Luego fueron a hacerlo
y Quetzalcóatl se cayó en el hoyo,

se tropezó y lo espantaron las codornices.
Cayó muerto
y se esparcieron allí los huesos preciosos,
que mordieron y royeron las codornices.

Resucita después Quetzalcóatl,
se aflige y dice a su nahual:
–“¿Qué haré nahual mío?”
Y éste le respondió:
–“Puesto que la cosa salió mal,
que resulte como sea.”
Los recoge, los junta,
hace un lío con ellos,
que luego llevó a Tamoanchan.

Y tan pronto llegó la que se llama Quilaztli,
que es Cihuacóatl,
los molió
y los puso después en un barreño precioso
[...]
Y dijeron:
–“Han nacido, oh dioses,
los macehuales [los merecidos por la penitencia]
Porque por nosotros hicieron penitencia (los dioses) (León-Portilla, 1979,
pp. 183-184).

El origen del ser humano actual se remonta, pues, a la época del “quinto sol” en que los huesos molidos “se esparcieron e hicieron un lío” y de su polvo nacieron los macehuales, Oxomoco y Cipactónal, hombre y mujer, quienes fueron alimentados por Quetzalcóatl con maíz “para que se hicieran fuertes” (León-Portilla, 1979, p. 185).

Arriesgando una interpretación del texto nahua, se puede leer entre líneas que existía una representación del hombre y la mujer como seres complementarios, en la que todavía no se percibe la sub-

ordinación femenina; aunque al principio Quetzalcóatl llevaba los huesos de los hombres separados de los de las mujeres, cuando éstos se mezclan y se muelen son utilizados sin distinción para crear dos seres distintos por sus caracteres sexuales. Oxomoco y Cipactónal nacen del mismo polvo al mismo tiempo, a diferencia de Eva quien, de acuerdo con la religión cristiana, es formada de la costilla de Adán. Pero, además, Quetzalcóatl apeló nada menos que a una representación femenina, Cihuacóatl, para moler los huesos, ponerlos en una vasija de barro y concebir a los primeros *macehuales* (seres humanos comunes). Como para Quetzalcóatl lo importante era que mujeres y hombres crecieran fuertes, los proveyó de maíz para alimentarse.

Una vez que los humanos se arraigaron en la tierra fue necesario “forjar” su corazón (su rostro); es decir, crear mujeres y hombres íntegros, esculpir los rasgos de carácter de cada persona. Cabe advertir que el significado del término persona es propio de cada sociedad y en ese sentido expresa representaciones que varían histórica y culturalmente. La noción de persona se entiende aquí como una que trasciende el conjunto de papeles sociales vinculados al estatus en que un individuo se ve inmerso, y más bien se refiere a un ser social o colectivo que deviene en persona precisamente por el hecho de vivir y desarrollarse en una comunidad específica (Bartolomé, 1997, pp. 144-145).

A la llegada de los españoles a Mesoamérica, el cristianismo aún no consolidaba el dualismo cuerpo-alma, sino que contemplaba un principio ternario, presente en los escritos de san Pablo: espíritu, cuerpo, alma, y que luego retoma san Agustín y perdura hasta el siglo XII con Hugo de San Víctor (Ruz en Pitarch, Baschet y Ruz, 1999, pp. 85-119). Sin embargo, se empieza a introducir la idea de la división entre el cuerpo y el alma a partir de la síntesis tomista.¹

¹ A santo Tomás de Aquino correspondió realizar una síntesis de los principios de la religión cristiana, la cual fue difundida luego de 50 años por la Orden Dominicana. El tomismo influyó notablemente en el cristianismo del siglo XVI; apoyado por el reino de Castilla permeó el discurso teológico novohispano. Con el Concilio de Trento (1545-1563) el tomismo toma fuerza, decae en el siglo XVII y resurge en el

Para santo Tomás, el hombre está constituido por la unión de dos principios distintos el alma (espiritual) y el cuerpo (animal). Según santo Tomás, Dios creó al hombre en un “estado de inocencia”, en el cual ambos principios conviven en armonía; el cuerpo se somete a la razón y la razón a la ley eterna (Ortega, 1998, pp. 17 y ss.).

En la representación cristiana medieval el individuo se conforma por la unión del cuerpo y el alma, pero se identifica con la segunda, pues es precisamente ésta la que le confiere una facultad elevada; el alma hace la diferencia entre el ser humano y los otros seres del mundo. Curiosamente, y pese al proceso evangelizador, entre los tzeltales de la actualidad existe una relación inversa, pues lo que otorga a una persona su calidad humana es el cuerpo; las almas pertenecen al terreno de los animales, de los fenómenos naturales y de los espíritus (Pitarch, 1999, pp. 26-27).

Persona y cuerpo entre los nahuas

En el interior de las distintas sociedades mesoamericanas había diferencias en sus concepciones de cuerpo y persona, aunque existían también coincidencias. En términos generales se puede afirmar que poseían un pensamiento metafórico en el cual los sistemas social, natural y cósmico correspondían a las distintas partes del cuerpo humano. El cuerpo en su conjunto era la tierra, la cabeza representaba el cielo y el corazón era una analogía del sol. Incluso se pensaba que las cosas inanimadas como las montañas y los lagos tenían un corazón. Un árbol poseía manos (sus ramas), tenía una cabellera visible en la copa y las hojas, la corteza era su piel y la madera su carne (López Austin, 1984d, p. 397).

López Austin (1984c, pp. 197-262) señala que otra constante en el pensamiento mesoamericano es que no existía la dicotomía cuerpo-alma y que los órganos corporales jugaban un papel importante en la manifestación de ciertos rasgos de la personalidad del

xix al ser declarado como la teología de la Iglesia Católica en el Código de Derecho Canónico vigente.

individuo. La investigación que este autor realizó de las entidades² y centros anímicos³ resulta relevante para dar cuenta de la unidad indisoluble entre la persona y el cuerpo como estructurante del ser humano (López Austin, 1984b y 1984c).

El corazón era visto como forjador del rostro de la persona, es decir, de su carácter y temperancia y, por tanto, de la dirección que tomaban los actos humanos. El término *niconnacayotía in tlahuekiloca-yotl* “confirmarse en el mal o hacer la maldad parte de mi cuerpo” hace alusión al corazón como constructor del rostro humano. Aquí se ve claramente que algunos términos que nombran miembros corporales hacen referencia también a valores morales o comportamientos esperados.

Una de las cosas que se supone debe distinguir a las personas de los animales es su proceder, por ejemplo, en el ámbito de la sexualidad un ser humano debía tener una vida sexual sin desviaciones, es decir, acorde con el bien comunitario, situación improbable entre los animales. El forjar el corazón es una condición humana que se manifiesta cuando se logra el equilibrio de las fuerzas internas. El logro de esta moderación se refleja en la sexualidad mediante acciones de madurez, continencia y fidelidad conyugal (entre todas las mujeres y entre los varones macehualtin), así como en otras acciones que conllevan el bienestar de la comunidad. El cuerpo, sus centros y entidades anímicas⁴ permitían a los individuos consolidarse como personas sociales.

² En los primeros años de la Colonia se empezó a identificar el concepto *teyolia* (corazón) con el castellano de *ánima*. En la actualidad *yol* o *yoll* (términos vinculados también al corazón) se relacionan con el alma.

³ Los tres centros anímicos mayores eran para los nahuas: la cabeza (*cuaitl*), donde se ubican la conciencia y la razón; el corazón (*yolloitl*) donde se encuentran los estados de ánimo; y el hígado (*elli*), donde se localizan los sentimientos y las pasiones. Había relación entre ellos, por lo que en un sentimiento como el amor participaban tanto el corazón como el hígado.

⁴ Entidades anímicas se refiere a las propiedades de los centros anímicos o a lo que podría considerarse un “aliento vital”, a diferencia del término alma que se introduce con la religión cristiana. Aunque *ánima* es un vocablo castellano aquí se utiliza para hacer referencia a las propiedades de los centros anímicos y no al alma en su sentido cristiano.

Antes de mostrar la relación de los órganos corporales con los rasgos del temperamento y el carácter humano, me detendré muy brevemente en cuatro de los campos lingüísticos a que se refiere López Austin (1984c, pp. 207-216), ya que su explicación resulta útil para comprender mejor el papel de las entidades anímicas. Los grupos son los que incluyen los términos: 1) *yol*, *yollo*, 2) *el*, *elli*, 3) *tónal* y 4) *ix*.

Yol, *yollo*, hace referencia al corazón, la memoria, los hábitos, los afectos, la dirección de las acciones, la voluntad y las emociones del ser humano. *El*, *elli*, se relacionan con el hígado, así como con la concentración de la vitalidad y la afección. Dirigir las fuerzas de *elli* hacia las otras personas provocaba apeteer el amor, o bien, desear o codiciar personas y objetos. El hígado podía “ensuciarse” cuando se producían la ira y el odio, ambos generadores de pasiones. Dentro del tercer grupo: *tonal*, se halla el concepto de *tonalli*, el cual es un elemento clave en el pensamiento de diversos grupos nahuas, a pesar de que, como señala López Austin con base en un análisis filológico, este grupo es escaso. *Tonal* se vincula con la valentía, rasgo fundamental para entender las funciones del *tonalli* como entidad anímica, es decir, para comprender el desempeño de las fuerzas que afectan el destino y la personalidad del individuo. El cuarto grupo: *ix*, se concentra en el campo del conocimiento, específicamente en el ámbito de la percepción. Menciono únicamente estos grupos, pues sus raíces etimológicas se relacionan con las tres entidades anímicas que concibe la ideología nahua, a saber, *teyolía*, *toyolía* o *yolía*; *tonalli* e *ihiyotl*, las cuales son relevantes para introducirnos en el proceso de exploración del cuerpo y la identidad entre los nahuas.

En el ámbito de las entidades anímicas la función más importante correspondía al corazón. Éste se encarga de la voluntad y las afecciones, de las que está desprovisto el cerebro. El hígado, aunque tiene que ver con los afectos es también el órgano de la ira; así que el corazón como centro anímico es primordial para el desempeño de acciones moderadas. *Yolía*, *teyolía*, *toyolía* es la entidad anímica de *yollotl* o corazón, es un ánima corporal. López Austin señala que, si bien el dato es un tanto incierto, se supone

que el *teyolía* era concedido por las deidades de las montañas al ser humano durante la gestación; después del nacimiento la diosa Chalchiuhtlicue limpiaba con sus aguas lo malo que el nuevo ser había acumulando dentro del vientre materno. El *teyolía* se concentra en el corazón donde se hallan la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección.

Los males causados al *teyolía* y a su centro anímico (*yollotl*) son de dos tipos, uno es un daño físico ocasionado por flemas que presionan el corazón, y el otro se relaciona con las conductas inmorales de la vida sexual. Para sanar el *teyolía* las personas exponían sus faltas ante un sacerdote, quien después de escuchar indicaba una penitencia y una ofrenda a los dioses; sólo entonces, el corazón “torcido” por las malas acciones (debido a la lujuria por ejemplo) volvía a su posición normal. Cuando alguien moría, la entidad anímica *teyolía*, *toyolía* o *yolía* iba a los mundos de los muertos⁵ en alguno de los nueve planos que se extendían bajo la tierra hacia el rumbo del Norte (López Austin, 1984e, p. 217).

De acuerdo con López Austin (1984b, p. 259), la segunda entidad anímica se denomina entre los nahuas *ihíyotl* y su centro anímico es el hígado; era concebido como un gas luminoso que tenía la particularidad de atraer a otras personas. Los mayas tojolabales de la antigüedad lo percibían como un gas maloliente. Éste emanaba sobre todo durante el parto, entre aquellos que se enojaban, agitaban o se hallaban extenuados, y también de los cadáveres. Sus efluvios provenían del hígado, lugar de la apetencia, el deseo y la codicia, y eran

⁵ De acuerdo con Miguel León-Portilla (1979), en el tercer plano “donde vive el sol” iban a parar los guerreros y las mujeres muertas en el parto (*cihateteo*). Había un lugar a donde se dirigían los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón, era el “árbol nodriza”, de cuyas ramas brotaba leche. Este sitio no estaba en *Mictlan* sino en *Chichihuacuauhco* en la casa de *Tonacatecuhtli* “señor de nuestra carne”. Su casa es *Tamoanchan* “lugar de nuestro origen”. Esto podría tener relación con la idea de la reencarnación, pues se suponía que ahí permanecían los niños alimentándose del árbol nodriza hasta que descendían de nuevo a la tierra. En la concepción náhuatl de la muerte, el concepto de castigo después de ocurrido el deceso carece de sentido. La felicidad de las personas se hallaba en la tierra y el destino de cada uno después del fallecimiento era definido por los dioses.

más fuertes en personas de temperamento fuerte. El *ihíyotl*⁶ poseía al mismo tiempo propiedades positivas cuando era exhalado en forma de hálito. Su aliento podía curar el dolor de cabeza. Se creía que si las personas eran virtuosas tenían un hígado limpio, mientras que los inmorales y transgresores de las normas sexuales emanaban humores que podían perjudicar a terceras personas. Las emanaciones del *ihíyotl* para casos de transgresiones a la moral sexual poseían nombres específicos: *chahuacocoliztli* era la “enfermedad del amancebamiento” y *netepalhuiliztli* era el “efecto recibido por la acción ajena”. El hálito de esta entidad anímica podía dañar al cónyuge en caso de adulterio, por lo que los médicos aconsejaban a las esposas engañadas cometer también adulterio para equilibrar el mal (1984b, p. 261).

Tonalli, la tercera entidad anímica concebida por los nahuas, significa irradiación, calor solar, estío, día, signo del día, cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona, alma y espíritu, destino de la persona por el día en que nació. Se suponía que el *tonalli* podía salir durante el sueño y perderse, lo cual representaba un riesgo enorme dado que esta entidad es una fuerza que da a la persona vigor, calor, valor y permite el crecimiento. Esta es una de las maneras “normales” que tiene el *tonalli* de abandonar el cuerpo, las otras formas son durante la embriaguez, el estado de inconsciencia, la enfermedad y en el acto sexual. Durante el sueño el *tonalli* visita incluso sitios habitados por los muertos, por lo que corre el riesgo de ser “capturado” (López Austin, 1984b, p. 224).

En el ámbito de la sexualidad el *tonalli* se distinguía por sexo y clase. En los hombres el equilibrio corporal se deterioraba durante las etapas de deseo y excitación, para recuperarse con la eyaculación, por lo que se evitaba interrumpir el coito. Si esto sucedía, la fuerza del *tonalli* disminuía. En cambio, en las mujeres se vincula con la dimensión reproductiva de la sexualidad; se consideraba que la fuerza del *tonalli* menguaba si se daban las relaciones sexuales después de haber parido, y que eso desarrollaría alguna enferme-

⁶ El *ihíyotl* es conocido hoy en día como “hijillo” y se relaciona con el mal de ojo.

dad, pero no que la fuerza del *tonalli* se desequilibrara durante el coito. Además de la interrupción del coito en los varones, los sueños eróticos y los excesos en el ejercicio sexual podían debilitar el *tonalli*. Al mismo tiempo, la salvaguarda de la fortaleza del *tonalli* era más importante entre los *pipiltzin* que entre los *macehualtin* debido a su jerarquía superior y a que en ellos recaía la responsabilidad de gobernar a su pueblo, por esos motivos, se percibía el *tonalli* de un *pipiltzin* como más elevado y fortalecido que el de la gente común. En el *calmécac* las relaciones carnales eran más vigiladas, mientras que se permitían en el *telpochcalli*, centro de enseñanza para los *macehualtin* (López Austin, 1984b, p. 244).

El *tonalli* como fuerza es un aliento que al faltar provoca enfermedad. Es una fuerza en que participan los dioses, animales, plantas y cosas del mundo. El *tonalli* era insuflado por las deidades antes de que una persona naciera. Durante los nueve meses de embarazo, el feto era provisto de la irradiación de nueve de los 13 cielos superiores. En vida se concebía que la fuente de energía principal de una persona era el calor; así que el recién nacido debía permanecer durante cuatro días al amparo del fuego, en tanto no se otorgara su nombre y su *tonalli* en el ritual del baño (López Austin, 1984b, pp. 230-231).

Dado que el *tonalli* se relaciona con el destino que tendrá la persona por el día en que nace y por su nombre, van a existir influencias por parte del dios que rige cada signo. El *tonalli* es capaz de determinar el grado de valor anímico de cada persona; imprime un temperamento particular que afectará las conductas futuras. Pero como al mismo tiempo había un influjo de las otras dos entidades anímicas, una persona podía dirigir sus pasos hacia acciones positivas o negativas y convertirse en un buen guerrero, una excelente hilandera, o bien, en un mal hombre o una mala mujer. Con esto se confiere a cada ser humano el poder de dirigir su vida, *quicui*, *quipachoa* “asir, apretar su destino”, más allá de las predicciones que se tenían para él o ella (López Austin, 1984b, p. 233-234).

Se consideraba que existían muchas cosas capaces de debilitar el *tonalli*, por ejemplo, como éste es de naturaleza caliente y luminosa, el

agua podía extenuarlo. Otra de sus cualidades, su naturaleza gaseosa (por eso es insuflado por los dioses), le hace adquirir la forma del cuerpo que lo contiene. Esto provoca que al salir del cuerpo sea capaz de engañar a otras personas dado el parecido que tiene con el individuo a quien pertenece; pero también se corre el peligro de que un extraño se apodere de él para fortalecer su propio *tonalli*. También se debilita el *tonalli* cuando otro individuo se apropia de cabellos o uñas recortados,⁷ por lo que es de vital importancia protegerlos y ofrecerlos a un animal perteneciente a Tláloc, como el *ahuítzotl*.⁸

De acuerdo con López Austin, tanto en la antigüedad como en el presente, se considera que los devoradores principales de *tonalli* son los seres del mundo divino, entes de la tierra y el agua que desean apoderarse de una fuerza que es conferida a los humanos por las deidades de los cielos superiores. Para robar el *tonalli* aprovechan las cascadas, las corrientes de agua, las barrancas, los bosques, los manantiales y las cuevas. En la actualidad estos seres divinos devoradores y agresores del *tonalli* reciben distintos nombres, entre otros, *chaneques*, *hunchu'ts*, *tepehuáñih*, *ahámeh*, *tlalsisime*, *na sa'but*, etcétera. Devoradores más modestos de esta fuerza son los mismos seres humanos (López Austin, 1984c, p. 248).

El preservar el *tonalli* era considerado primordial. Para saber si un niño había perdido su *tonalli* o parte de su fuerza, se observaba si la mollera estaba sumida. Si era así, se colocaba al infante de cabeza y se presionaba su paladar, o incluso se punzaba, para que la mollera volviese a su lugar. Para preservar el *tonalli* se utilizaban collares fabricados con plantas que al mismo tiempo servían para alejar las enfermedades. El collar hecho con *tlacopatli* se ponía a los varones, mientras que a las mujeres les colocaban uno elaborado con la planta *iyacualli*. Se pensaba que para gozar de una buena

⁷ Para muchísimos tzotziles sigue vigente la idea del cuidado de los recortes de las uñas y del cabello para mantener el *ch'ulel*, entidad anímica que se percibe similar al *tonalli*.

⁸ El ahuítzotl era una bestia peligrosa que se supone habitaba en los lagos y que se alimentaba de cabellos y uñas; al hacerlo protegía el *tonalli* de la persona.

salud física y emocional no sólo era necesario preservar el *tonalli*, sino mantenerlo en buen estado, por ello era fundamental cuidar de un buen equilibrio entre las tres entidades. Solo así una persona era capaz de desempeñarse en la vida con rectitud moral. Si por el contrario había desequilibrio, el cuerpo enfermaba y el individuo cometía acciones indeseables sobre todo en materia de sexualidad (López Austin, 1984b, pp. 247-251).

En lengua náhuatl la palabra persona se forma con los vocablos *ixtli* (rostro) y *yóllotl* (corazón); *ixtli in yóllotl* representa lo que en un lenguaje occidental actual podríamos considerar la identidad del yo, y en donde el corazón es la parte dinámica del ser humano. *In ixtli, in yóllotl* son conceptos fundamentales para definir a la persona y constituyen metáforas de la personalidad. El rostro y el corazón reflejan el interior de los individuos, el carácter y voluntad que debía irse forjando a través de la vida (López Austin, 1984e, pp. 214-215).

La persona nacía “sin rostro” y era necesario enseñarle a tomar una cara. Los *tlamatinime*; es decir, los hombres sabios o filósofos, debían “poner un espejo delante de la gente para hacerla cuerda y cuidadosa, hacer sabios los rostros ajenos, hacerlos tomar y desarrollar una cara, así como humanizar el querer de la gente” (León-Portilla, 1979, p. 179). El poner un espejo delante de las personas es una metáfora para indicar que la función de este sabio era lograr que cada individuo se conociera a sí mismo.

El *tlamatinime* debía desarrollar los rostros ajenos (*te-ix-timani, te-ix-cuitiani*) y transmitirles la sabiduría sabida (*teixtlamachtiani*). Hacer referencia al “rostro” significa pues que cada uno actúa mediante su corazón, pero que éste (el corazón) debe ser forjado a través de la educación de quien “enseña a los rostros de la gente”, o *te-ix-tlamachtiani*. Existe otro término para hablar de la persona: *mix molloyo* que quiere decir “tu cara, tu corazón o tu propio ser” (León-Portilla, 1979, p. 190).

El que hace sabios los rostros ajenos,
hace a los rostros tomar una cara,

los hace desarrollarla...
 Pone un espejo delante de otros, los hace
 cuerdos, cuidadosos,
 hace que en ellos aparezca una cara...
 Gracias a él la gente humaniza su querer
 y recibe una estricta enseñanza... (*Textos de los informantes*
 en León-Portilla, 1979, p. 192).

En Tlaltípac (sobre la tierra) los *tlamatinime* se preguntaban frecuentemente sobre la verdad de los hombres; en esta tarea los *huehuetlatolli* (discursos utilizados por los padres, pero especialmente por los ancianos) resultaban un instrumento ideal para transmitir tenazmente la importancia de buscar la respuesta de la esencia humana en el conocimiento del propio corazón. El *tonalpohualli*⁹ o “libro de los destinos” era también fundamental para predecir el porvenir, y era interpretado por un *tonalpouhque* (adivinator), quien tomaba en cuenta el día (fasto o nefasto) y el signo en que nacía cada persona para profetizar sus inclinaciones futuras. En más de la mitad de los 20 signos que comprende el *tonalpohualli* se supone la influencia de diversas deidades, en especial de las *cihuateteo* (mujeres muertas en el parto y que se convertían en diosas) en las conductas sexuales de las mujeres.¹⁰ Estos signos auguraban que las mujeres regidas por ellos podrían tener como futuro la muerte por adulterio o bien que estarían inclinadas a los placeres del cuerpo (Dávalos, 2002, pp. 64-65).

“Cuando un hombre nace el signo del día de su nacimiento lo dominará hasta su muerte; determinará incluso ésta y por consiguiente su destino ulterior” (Soustelle en León-Portilla, 1979, pp. 193-194). No obstante, el adivinador tenía el don de contrarrestar los influjos de un día nefasto, por ejemplo, al sugerir la fecha de la ceremonia en que

⁹ El *tonalpohualli* es un ciclo de 260 días dividido en 20 trecenas, cuyos signos ayudaban a predecir el futuro de las personas.

¹⁰ Los signos en los que influyen las *cihuateteo* son: *cipactli*, *océlotl*, *máztatl*, *xóchitl*, *quiáhuítl*, *cóatl*, *ozomatl*, *cuetzpalin*, *itzcuintli*, *calli*, *cuatli* y *tochtli*.

la niña o niño debía ser presentado ante la comunidad para otorgarle un nombre (un ritual que los frailes de la Colonia compararon con el bautismo cristiano).

Más allá de la influencia del día y signo en la vida de las personas, cada quien poseía la capacidad de “amonestarse” a sí mismo (*mo-notza*); en la vida de las personas no todo estaba determinado, por lo que el supuesto sentido de fatalismo absoluto atribuido a los nahuas debería mirarse con cierta prudencia. *Mo-notza* significa que un individuo “se llama a sí mismo”, “entra dentro de sí”, “se sobrepone a sí mismo”, en fin, que goza de la cualidad de modificar su destino a partir de sus propias acciones; significa que aunque se hubiese nacido con un signo, éste podía ser aprovechado actuando correctamente y sin pereza, con decisión propia. La función del *tlatimini* y del *tonalpouhque* era velar por que la educación influyera en el *mo-notza* de cada persona; a través de las enseñanzas se ayudaba a forjar la cara y el corazón de cada uno y a liberarlo de la determinación subyacente al día de su nacimiento (León-Portilla, 1979, p. 197).

Para forjar el corazón de la persona se recurría a los ya mencionados *huehuetlatolli*, que inducían a conducirse por el buen camino durante toda la vida. Se enseñaba a las mujeres a ser pulcras y calladas, y a salir acompañadas de su casa. Cuando una mujer *pipiltzin* se casaba recibía una serie de consejos de parte de sus padres. Asimismo los varones eran persuadidos con palabras para que su comportamiento fuese el esperado por su comunidad (Torquemada, 1977, pp. 234-236).

Los padres eran quienes más directamente forjaban “la cara y el corazón” de los niños(as) a través de lo que se conoce como *tlacahuapahaulitzli* o “arte de criar y educar a los hombres” en el hogar. Las bases de la educación paterna y materna consistían en ir formando el carácter de sus hijos(as) mediante el autocontrol, para ello se promovían una serie de privaciones (de alimento, de cosas materiales, etcétera). A través de repetidos consejos, se enseñaba la importancia de conocerse a sí mismo. Fragar el rostro y corazón

de los hijos(as) implicaba para los padres el arduo trabajo de inculcar cómo vivir; era fundamental el respeto a los demás, la rectitud en las acciones, lo conveniente para la comunidad y las ideas sobre el bien y el mal. El bien era en esencia la vida y todo lo que la propiciara y favoreciera. Era lo recto, lo correcto, por ejemplo, el trabajo. Los padres nahuas promovían ante todo virtudes como la humildad, la templanza y la prudencia con respecto al ejercicio de la sexualidad. Había castigos para aquellos que no se fraguaron a sí mismos como seres temperados; podía haber repercusiones jurídicas como cumplir una pena que incluso llegaba al ahorcamiento (León-Portilla, 1979, p. 199). El mal se relacionaba con la muerte, con todo aquello que menguara la vida o acabara con las plantas y animales. El mal también era la decadencia del hombre mismo. Una persona menguaba sus fuerzas cuando seguía el camino del desorden y contrariaba su *tonalli*, pues al hacerlo perdía su energía vital, su rostro, su corazón, en fin, su identidad, y en ese proceso de destrucción de sí misma también mermaba la existencia de las deidades que le daban sustento (Garza, 1978, pp. 78 y ss.).

Para fraguar el corazón de las personas, los nahuas creían que debían lastimar su cuerpo, por lo cual daban un peso enorme a las llamadas mortificaciones (punzamientos del cuerpo para inducir sangrías), o bien, al ayuno, los periodos de vigilia, los baños con agua fría, la interrupción del sueño y la abstinencia sexual. Pero el cuerpo se mortificaba no porque fuese malo en sí o porque se cometiesen “pecados carnales” con su asistencia, sino porque a través de él se forjaba el carácter de una persona. El cuerpo era la fuente que proporcionaba el equilibrio en el individuo, comprometido con llevar una vida digna dentro de la comunidad.

Persona y cuerpo entre los mayas

Por su parte, los mayas de la antigüedad pensaban que cuando una persona había llevado en vida un mal comportamiento social su ánimo permanecería vagando temporal o permanentemente al morir. Por eso hombres y mujeres debían guiar su conducta indivi-

dual hacia aquello que su sociedad promovía como aceptable. Lo admisible se relacionaba siempre con el bienestar de la comunidad, con todo lo que suscitará el desarrollo de un ser colectivo, como la obediencia, el cumplimiento de los rituales y la solidaridad comunitaria. Las acciones reprobables eran el individualismo, la soberbia, la envidia, la codicia y la falta de respeto a los padres, los ancianos y las autoridades (Izquierdo, 1998, pp. 23-30).

Especialmente entre los varones mayas –como entre los nahuas– se promovía la templanza como una virtud que destacaba el ejercicio de la justicia y el valor, así como el vigor, la fuerza y la sabiduría; mientras que para las mujeres se propiciaba la honestidad, el pudor, el recato, la sumisión, la vergüenza y la conservación de la virginidad (Izquierdo, 1998, pp. 58-60). También se pensaba que las características morales de cada ser humano se vinculaban estrechamente con su nombre, así que si un individuo recibía el apelativo de otro, adquiriría también sus atributos, sin menoscabo para los del donante (Guiteras, 1996, p. 234).

Los mayas yucatecos conservan ideas de sus antepasados sobre el cuerpo, por ejemplo, hacen una analogía entre la estructura del cosmos y la estructura corporal. Esta concepción corresponde a la de los cuatro puntos cardinales y el punto central que rige todo el sistema (en donde está el ombligo o *tipté*) y que se encarga de normar el funcionamiento de todas las partes; dicha noción se ha encontrado tanto entre los mayas prehispánicos como entre los mexicas (Villa Rojas, 1995, pp. 187-198).

Otra concepción interesante con respecto al cuerpo es la idea del calor. Se piensa que los varones son más calientes que las mujeres, y los viejos más que los jóvenes. El calor no se relaciona con la temperatura física sino más bien con el temperamento. Se supone que aquellos individuos que han ocupado cargos públicos poseen más calor, pues lo han ido acumulando con el tiempo en su interior. Entre los antiguos mayas el término *kinam*, que procede de *kinal* (calor), se refería al carácter de los jefes que imponían respeto. El calor relaciona a los seres humanos con los dioses, pero

no tiene que ver con las acciones buenas o malas de un individuo. Asimismo se cree que las mujeres embarazadas, las puérperas, las que están en trabajo de parto y las que están menstruando poseen calor en abundancia. El estado de equilibrio era considerado de suma importancia para el desarrollo humano y al existir exceso de naturaleza fría o caliente se originaba una inestabilidad corporal (Villa Rojas, 1995, pp. 187-198).

Para los mayas, el cuerpo humano poseía la capacidad de predecir los posibles daños que se causarían en él, por eso se tenían en cuenta sus diversas manifestaciones como calambres, estornudos, palpitaciones o espasmos. Y en ese sentido, había que escuchar los sonidos del cuerpo y reconocer la función de cada órgano, especialmente del corazón, pues a través de él la persona manifestaba su temperancia; mediante el rostro se conocían las virtudes y los vicios. Forjando el corazón se fragua el temperamento, el cual también surge de la posesión de sangre “fuerte” o “débil”. Los de sangre fuerte son valientes y ostentan coraje, mientras que los de sangre débil son retraídos y tímidos (Villa Rojas, 1995, pp. 79-109). Como vemos, el sentido moral de la acción humana radica en el corazón (*ol*), órgano de los sentimientos, la voluntad y la intención; lugar en donde se originan las conductas buenas o malas.

En el maya yucateco de la Colonia existen dos palabras para corazón: *puczikal* o “corazón de animal, voluntad, ánimo para obrar” (parece hacer alusión a su condición física) y el término *ol*, ya mencionado. Los conceptos derivados del último vocablo permiten profundizar en la importancia conferida a esta parte del cuerpo. Por ejemplo, *ol-ha* “corazonar” quiere decir tener voluntad, albedrío o gusto; *cux-a’ nol* “vida de corazón” expresa juicio, prudencia o discreción; *u dzib ol* “lo que se pinta en el corazón” significa imaginación o pensamiento; *utz ol* “corazón bueno” enuncia el afecto con que algo se hace; *cux-ol* “vida del corazón” formula la idea de ser juicioso, racional, prudente, entendido; y el término *chacuxolal* “recobrar la vida del corazón” habla de adquirir prudencia o recuperar la razón (Garza, 1978, pp. 71-75).

De que tales ideas se han mantenido dan fe, por ejemplo, los tzotziles de San Pedro Chenalhó, para quienes dicho órgano, localizado en el pecho, se vincula con la vida porque es “madre de la sangre”. La mente es “cabeza del corazón”, y los sentimientos e impulsos se ubican en el pecho. Como dice uno de los informantes de Guiteras: “Uno piensa en su corazón y llega a la mente”; “[...] los pensamientos están en la cabeza, pensamos con la cabeza del corazón”. De acuerdo con esta concepción de la persona, la vida afectiva es prioritaria, el corazón alberga la sabiduría y la memoria pues “lo que se escucha con placer o temor no se olvida” (Guiteras, 1996, p. 235).

Hacerse persona es para los mayas, al igual que para los nahuas, afirmar la vida del corazón, adquirir un rostro bien definido; la individualidad se obtiene al fortalecer la energía vital que radica en este sitio, y también al desarrollar las propias potencialidades. En este sentido, la persona se construye a sí misma a pesar de que los dioses hayan dispuesto un destino para ella (Garza, 1978, pp. 74-75).

Si un ser humano se comportaba en forma desordenada o cometía algún mal era castigado por los dioses. Las penas eran diversas, podía ser la falta de lluvia –con lo que la cosecha entera se ponía en riesgo– o bien, una desgracia personal como no tener hijos, o una enfermedad, incluso, la muerte. Se pensaba que al declarar ante un sacerdote los males cometidos, se conseguía erradicar la enfermedad del cuerpo (Izquierdo, 1998, pp. 29-30).

Dada la estrecha relación entre la imagen corporal y la construcción de la persona, para los mayas el cuerpo no es un ente malo al que hay que domeñar, como ocurre en la tradición cristiana. La desnudez se permitía libremente hasta los cuatro o cinco años, e incluso era común que los pequeños se bañaran junto con los mayores. En la pubertad se llevaba a cabo la ceremonia llamada *caputzihil*, la cual representa un rito de pubertad que da entrada a la edad adulta; marcaba asimismo el momento en que se podía iniciar el ejercicio de la sexualidad. Aunque al parecer se enseñaba a hombres y mujeres por igual a mantenerse vírgenes hasta el matrimonio, entre los varones había mayor permisividad, y cuando éstos iban a

vivir a las llamadas *casas de los jóvenes* se supone que eran visitados por mujeres a las que Landa califica como “malas mujeres públicas” (Landa, 1994, p. 54).

Al igual que otros pueblos mesoamericanos, los mayas también creían en la existencia de entidades anímicas y corporales que se vinculaban en lo individual, lo colectivo, lo psíquico y lo corporal para dar cuenta de los sentimientos, los pensamientos y las voluntades. Consideraban la existencia de un “principio vital” que, a veces, era unitario y, otras, fragmentado. Este principio vital se perdía con la muerte, pero durante la vida podía “dejar el cuerpo” en momentos de excitación como el orgasmo, un susto, el estado de embriaguez o el sueño. Se pensaba que cada persona compartía su vida con una o más co-esencias, *alter ego* o *tonalli* y con entidades anímicas localizadas en distintas áreas corporales. Cada uno participaba de las características físicas y el destino de su *tonalli*, que podía llegar a conformarse de hasta 13 animales; número relacionado con los espacios celestes (Ruz, 2002a, p. 253). Así cada individuo vivía de acuerdo con su destino basado en los tiempos, de los cuales sólo tenían conocimiento los sacerdotes, ideas también presentes entre los mexicas, como ya hemos visto.

El *tonalli*¹¹ se confunde a veces con la figura del *nagual*, es decir con aquel individuo que se transforma en animal, fenómeno atmosférico u objeto inanimado, y que tiene la capacidad de “devorar” el “aliento vital” de otra persona.¹² A pesar de que hay que evitar esta ambigüedad, no hay que olvidar que los animales juegan un papel relevante en las concepciones de las ánimas mayas, por ejemplo, entre los tzotziles de la actualidad el alma se divide en dos, y uno de estos

¹¹ De acuerdo con Ruz (2002a, pp. 253-254) la creencia de que el individuo se alberga en su *tonalli* no sólo como co-presencia sino de manera total es una constante entre los mayas contemporáneos por lo que se supone la existencia de esta idea desde la época prehispánica.

¹² Entre los jalaltecos “cristianos” el “aliento vital” (*pisán*) se une con el alma (*ánma*) al cesar la vida para emprender juntos el viaje a *Kambal* o lugar de los muertos (Ruz, 2002a, p. 254).

elementos es el llamado *wayjel* que es un animal silvestre que funge como intermediario entre el ser humano y la naturaleza. Tiene relación con la oscuridad y la noche, aunque no necesariamente es un animal nocturno, puede ser el búho, el jaguar, el gato montés, el colibrí o el venado. Cada uno está obligado a proteger su *wayjel*, pues la propia vida depende de la del alma animal (Pitarch, 1999, pp. 16-24).

El *wayjel* representa la parte vulnerable de la propia existencia, así cuando las almas animales se pelean y una de ellas es dañada ocurre un mal en el cuerpo humano. Cada persona se halla irremediabilmente unida a su *wayjel*, por lo que éste determina en parte su personalidad y temperamento; mas quienes deciden son los dioses y, en este sentido, no se puede elegir cuál tener ni tampoco modificar el proceder del alma animal. Existen distintos tipos de *wayjel*; en los extremos se hallan “el del gran corazón” (humilde) y “el del pequeño corazón” (capricho), aunque de acuerdo con Guiteras predominan los tipos intermedios. El “capricho” es violento, atolondrado, voluntarioso, testarudo, obstinado, de mal genio, mientras que el “humilde” es considerado, de buen genio, aguantador, paciente y comprensivo (Guiteras, 1996, pp. 242-246). Como se percibe, al igual que en la concepción nahua, existe una relación entre el corazón y los rasgos de la personalidad (Guiteras, 1996, pp. 242-246).

Los tzeltales contemporáneos de Cancuc, Chiapas, consideran que toda persona se forma de un cuerpo, *bak'etal*, compuesto de carne y huesos, y de un conjunto de almas: *ch'ulel* o *ch'uleltik* (en plural) las cuales se encuentran dentro del corazón. *Ch'ulel* significa “lo otro del cuerpo”. Las almas son el *talel* de una persona, es decir “lo que le viene dado”, pero el cuerpo se va formando a lo largo de la vida, se va construyendo, y para ello son necesarios ciertos controles corporales, por ejemplo, normar los gestos, la manera de expresarse y el modo de vestir. Los cancuqueros creen que el cuerpo se forja sobre todo a través de la alimentación, pues encarna lo que consume. La carne está hecha ante todo de maíz y frijol y se supone que si se consumen otros productos de manera continua habrá una transformación corporal. Desde este punto de vista, la comida y lo

que ésta hace al cuerpo es lo que diferencia a los humanos de los animales (Guiteras, 1996, pp. 242-246).

A decir de Pedro Pitarch y Mario Ruz, en la perspectiva de los tzeltales de Cancuc cada persona está integrada por al menos tres componentes: los *mutil ko' tantik* o ave del corazón (representada precisamente como un ave que está dentro de la persona), el *ch'ulel* y el *lab*. El *ch'ulel* proviene del nivel superior de los 13 que forman el cielo, se introduce cuando el feto se encuentra en gestación y su presencia se nota cuando empieza el movimiento del nuevo ser. Posee una existencia desdoblada porque habita al mismo tiempo en el corazón del individuo y en el interior de alguna montaña. El *ch'ulel* es una sustancia espiritual con una consistencia parecida a la del aire y no fenece porque tiene la capacidad de pasar de un ser a otro en un ciclo que nunca termina. La mitad de la existencia del *ch'ulel* transcurre en *sba-balamil*, comienza antes del nacimiento y finaliza con la muerte de la persona. La otra mitad de su existencia en una persona acontece en el reino de la muerte; va disminuyendo su edad hasta cumplir el mismo periodo de tiempo que pasó en vida, para finalmente volver a nacer junto con otra persona del sexo opuesto, de diferente familia y a veces de distinto grupo indígena. Aquí comienza de nuevo su ciclo; pero el *ch'ulel* no guarda memoria alguna de lo que fue cuando formaba parte del otro individuo.

Tanto los tzotziles como los tzeltales creen que el *ch'ulel* puede abandonar el cuerpo y vagar por el mundo exponiéndose a sus peligros. El *ch'ulel* se desprende por la coronilla o por el cuerpo entero, y el tiempo que puede permanecer fuera de la persona depende de la fuerza de su sangre. Al igual que ocurre en la concepción náhuatl del *tonalli*, los tzotziles piensan que el *ch'ulel* se “pierde” temporalmente durante el coito, el sueño, la inconsciencia, la ebriedad y la enfermedad. Cuando lo hace por exaltación o excitación se reciben daños irreversibles que incluso pueden desencadenar la muerte (Pitarch, 1999, p. 254; Ruz, 1999, pp. 85-119).

Una propiedad del *ch'ulel* es su naturaleza caliente, se cree que los hombres nacen con un *ch'ulel* más intenso que las mujeres; pero

es necesario mantener cierto equilibrio, pues, de lo contrario, se corre el riesgo de padecer alguna enfermedad. El equilibrio es como en todo algo relevante (Pitarch, 1999, p. 255).

Tanto en la concepción mesoamericana como en la actual son los padres quienes deben vigilar el *ch'ulel* de sus hijos; aunque son finalmente los rezadores quienes mantienen unido el *ch'ulel* al cuerpo. Son ellos también quienes deben anunciar al *ch'ulel* que la vida de una persona ha llegado a su fin, pues éste no posee la capacidad para darse cuenta. Al ocurrir el deceso, el *ch'ulel* rondará por casa del difunto unos tres días, y siempre querrá llevarse otro ser al reino de los muertos. Por eso es sumamente importante realizar la ceremonia de sepultura en una forma apropiada... hay que tener respeto por aquellos que ya no existen físicamente, pues si además se muere en disputa con otro, la venganza para el agresor puede incluir la pérdida de su *ch'ulel*. Pero esta ánima no siempre es vengativa, también puede volver para ayudar a los suyos con una buena cosecha, por lo que habrá que agasajarlo el día de la celebración a los difuntos (Pitarch, 1996, pp. 52-54).

Hay otros peligros para la persistencia del *ch'ulel*, ya que mientras vive en una persona –y especialmente cuando se desprende temporalmente de ésta– puede ser apresado por el *lab*. Éste lo llevará a una prisión que puede ser fría o caliente, lo que provocará fiebre o escalofríos corporales. Otro riesgo lo constituyen los señores de la montaña, no los que habitan en el *ch'iibal*, espacio del alma desdoblada, sino específicamente el dueño de la montaña denominado *ajw*, *anjäl* o *yajwal witz*, quien por lo general se manifiesta como humano en la figura de un hombre o una mujer. El *lab* posee la capacidad de apresar al *ch'ulel* para llevar a cabo una venganza, o bien, intercambiarlo por riqueza con el señor de la montaña. Una persona puede morir si su *ch'ulel* no es liberado, y éste pasará a formar parte de los sirvientes del señor de la montaña (Pitarch, 1996, pp. 46-49).

Dado que el *ch'ulel* tiene una presencia desdoblada, además de habitar en un individuo vive en la montaña, es decir, en el *ch'iibal*.

En estos espacios se encuentran los *ch'ulel* de los niños de cada familia, y en ellos la autoridad está representada por una mujer mayor (*te sme'il ta ch'iibal* o la madre en el *ch'iibal*), apoyada por una mujer joven que se encarga de amamantar a los pequeños. Las mujeres-*ch'ulel* del *ch'iibal* cuidan a los descendientes por línea paterna, y las madres no habitan el mismo *ch'iibal* que sus hijos, por eso se dice que si un bebé llora incansablemente es porque su alma es maltratada en el *ch'iibal*. Ahí los varones se ocupan de los hombres (Pitarch, 1996, pp. 39-41).

El *lab* es otro tipo de ánima que se encuentra en el corazón, está representado por animales reales que se encuentran también desdoblados; algunos de ellos son la paloma, el águila, el colibrí, la hormiga, la zarigüeya, el pájaro carpintero, el coyote, la oruga, la araña, la comadreja, el ocelote, el puma, el jaguar y el gato doméstico, aunque no todos los individuos de estas especies son *lab*. El niño recibe el *lab* de un miembro de su mismo linaje, quien lo transfiere en el momento de su muerte. Una persona puede poseer dos, tres y hasta 13 *lab*, y al parecer no es la cantidad de *lab* que se poseen lo que hace que se resistan más o menos los embates de la muerte, sino la calidad de los *lab* que se poseen. “Cuanta mayor es la fuerza de los *lab*, mayor es la posibilidad de intervenir en las circunstancias personales (y al revés), pero también es mayor el riesgo de morir” (Pitarch, 1996, p. 70). Los tzeltales identifican distintos tipos de *lab*, los terrestres –como los anteriores–, los acuáticos, los meteoros (rayos, truenos, relámpagos) y los “dadores de enfermedad”, dentro de los cuales se hallan los diversos tipos de *pále* (padre), y que en ocasiones toman la figura de un sacerdote, un obispo o un padre de la religión cristiana. El *lab* (en la forma de un *pále*) es peligroso para el “ave del corazón”, pues desea extraerlo y comérselo debido a su predilección por la carne de ave de corral. También los búhos y lechuzas *lab* gustan de devorar las aves del corazón. Entre los tzotziles y los tzeltales de la actualidad se cree que el alma es comida como un ave de corral (Pitarch, 1996, pp. 64-65). Otros dadores de enfermedades son los *ak chamel*, quienes también

muestran un gran gusto por devorar el “ave del corazón” (*o mutil ko’ tantik*) de los individuos.

El componente *lab* también posee su *ch’ulel*, sólo que tiene una sombra distinta a la que proyecta el ser humano ante la luz. En la época colonial el *lab* pasó a ser un elemento clave en la concepción de la persona/cuerpo; se concibe en diccionarios tempranos de la Colonia con una valencia negativa, como un agujero, un presagio, una visión, pero siempre externa al cuerpo. A medida que se avanza en el proceso de colonización, el concepto de *lab* se va interiorizando, se in-corpora a la persona (Ruz, 2002a, pp. 254-255). Del otro lado, el auténtico *ch’ulel*, el que habita en la cueva *ch’iibal* también posee *lab*, pues éste o éstos además de estar diseminados en la persona lo están en su *ch’ulel* que vive en las cuevas (Pitarch, 1996, pp. 72-76).

Como se ve, las concepciones en torno a los elementos que integran a los seres humanos son complejas tanto entre los nahuas como en los mayas, y muchos de los conceptos mesoamericanos continúan vigentes en la actualidad. Teniendo como marco esta visión de la persona/cuerpo, se verá a continuación cuáles eran los espacios privilegiados para las actuaciones de las mujeres y los hombres.

LA COSMOVISIÓN MAYA Y NAHUA DE LA DUALIDAD COMPLEMENTARIA

El sistema político, social y económico en Mesoamérica en el periodo Posclásico se hallaba fuertemente cimentado en la religión. Los mitos y rituales que expresan una compleja concepción del universo se manifiestan en todos los hechos de la vida cotidiana, tanto es así que existía una concepción unitaria de lo humano, la naturaleza y lo divino. En las cosmogonías nahua y maya la existencia del universo es cíclica, así, mientras para los primeros existieron cuatro soles o periodos anteriores al actual que terminaron en catástrofe, los mayas peninsulares conciben dos eras de caos y otra época –análoga al quinto sol nahua– en la que surgieron los seres humanos que pervi-

ven hasta nuestros días. Los dioses y los humanos dependen unos de otros. Los humanos son creados por las deidades para cumplir con la misión encomendada a cada uno(a) en la Tierra, pero a su vez, los dioses dependen de los individuos pues sólo a través de ellos pueden ser reconocidos, venerados y sustentados (Garza, 1978, pp. 60-64).

La cosmovisión maya y nahua se basó en una perspectiva dual que dividía los espacios en femenino y masculino. Entre los mexicas, la pareja primordial, formada por las deidades Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, dio origen al principio dual y a una concepción de dioses sexuados en la que la procreación ocupa un lugar central (Quezada, 1975, pp. 23-24), mientras que los mayas quichés asientan en el *Popol Vuh* (1999, pp. 25-34) que primero fueron creados cuatro varones que no tuvieron padre ni madre, y que posteriormente se concibieron sus mujeres. Aun así, tanto entre los mayas como en los nahuas, los principios femenino y masculino eran considerados indispensables el uno para el otro, a la vez que complementarios, pues conformaban una unidad cósmica y social (Garza, 1978, pp. 21 y ss.).

En la búsqueda del equilibrio la transgresión a la norma afectaba a la sociedad, y de igual forma a los antepasados y a los descendientes. Al caer en abusos, como ser flojo, beber demasiado, incurrir en conductas lujuriosas excesivas, y utilizar afrodisíacos o alucinógenos con la expresa finalidad de obtener placer, se dañaba no sólo a la persona y la comunidad sino al cosmos en su totalidad (Quezada, 1975, pp. 46-54; Tarazona, 1991, pp. 81-92).

Organizadas sus respectivas sociedades con base en esta dualidad complementaria, la asignación genérica ocurría en el momento del nacimiento, a través de los rituales de nacimiento y, particularmente, entre los tres y siete años, periodo en el que niñas y niños continuaban su educación guiados por la figura paterna de su mismo sexo. Desde ese momento los papeles sociales se hallaban diferenciados y las mujeres eran instruidas en el arte de tejer e hilar, así como de echar tortillas y preparar alimentos, sin distinción de acuerdo con su estrato social; mientras que los hombres *macehualtin* se ocupaban de aprender las tareas relativas a la labranza de la

tierra y la defensa de su territorio, y los *pipiltzin* se dedicaban al sacerdocio, los cargos guerreros de alto rango y a la producción de artesanías. Si bien, tanto la reproducción humana como la producción agrícola¹³ eran consideradas acciones tanto femeninas como masculinas (Quezada, 1975, pp. 24-25).

En el principio de la dualidad complementaria se encuentra la base de la división sexual del trabajo, a partir de la cual se diferencian los papeles femeninos y masculinos, y se confiere mayor o menor valor a las actividades realizadas por hombres o mujeres. Aquí se pueden rastrear algunas de las representaciones acerca de los espacios femeninos y masculinos que pueden contribuir a la dominación sobre las mujeres indígenas.

Dos espacios privilegiados para entender las formas de representar la femineidad y la masculinidad son las imágenes simbólicas personificadas en las diosas de una cultura, así como los papeles sociales en que las personas se vieron inmersas en la vida cotidiana. En los siguientes apartados hablaré a vuelapluma de algunas de las deidades mexicas y mayas yucatecas precolombinas, así como de los espacios y papeles sociales en donde toman forma y se consolidan las representaciones de género.

Siluetas cotidianas de los mayas y los nahuas precolombinos

En cuanto a las actividades realizadas de acuerdo con el sexo de una persona, los oficios artísticos como pintor, orfebre, gematista o artífice de las plumas estaban destinados a los hombres nacidos en el signo Siete-Flor (entre los aztecas). Se supone que las mujeres no podían ser artistas, pero se ha documentado su participación en trabajos de plumería y joyería, aunque más bien se esperaba que las nacidas bajo el influjo de dicho signo fueran buenas bordadoras o en contraparte mujeres públicas (León-Portilla, 1979, pp. 217 y ss.). Los padres de una niña tenían especial interés en que ésta sirviera

¹³ Mientras el hombre se ocupaba de preparar la tierra y horadar con la coa, la mujer depositaba las semillas en la tierra.

en el *tepozcalli*, y algunas eran enviadas a un templo denominado por Sahagún cihuatlamacazqui (Sahagún, 1999, p. 401). Algunos frailes como Bartolomé de las Casas (1967, p. 417) hablan de monjas o sacerdotisas que vivían en casas ubicadas a espaldas de los templos. Ellas ofrecían su servicio por un tiempo determinado para que, en caso de estar enfermas, los dioses les diesen salud, o bien, para solicitar alguna otra cosa: buen esposo, hijos, etcétera. Una mujer anciana y respetable dirigía las actividades de estas jóvenes. Se requería mucho temple para vivir ahí puesto que había que levantarse muy temprano, dormir vestidas, cortarse el cabello cuando ingresaban, hilar, tejer y participar en los rituales ofrecidos a las deidades. Además tenían que levantarse a media noche a poner incienso en los braseros para hacer el sahumero y por las mañanas preparar alimento en honor de los dioses; viandas que luego eran consumidas por los sacerdotes. Estas mujeres se vestían en forma humilde, llevaban la mirada baja, ayunaban por las mañanas, y en ocasiones festivas bailaban y regocijaban a los dioses (Casas, 1967, p. 419).

Las hijas de los *pipiltzin* mexicas eran criadas por sus madres, quienes las amamantaban hasta aproximadamente los cuatro años. Eran educadas en la casa principal o *tecpan* con mucha disciplina, subrayando la honestidad y los buenos modales al andar y al hablar. Si no se dedicaban a “sacerdotisas o monjas” permanecían en la casa paterna y cuando salían a la calle –lo cual era poco frecuente– lo hacían siempre acompañadas. Las niñas y jóvenes comían con las otras mujeres que habitaban la residencia y no hablaban nunca en esos momentos. Si se comportaban inadecuadamente recibían castigos similares a los que se daban a las demás personas de su edad independientemente de su estatus y sexo, como atravesar sus orejas con púas de maguey (Casas, 1967, p. 421).

De acuerdo con Sahagún (cuya obra inició en 1547),¹⁴ una mujer virtuosa era aquella que se criaba en la casa de su padre, debía

¹⁴ La redacción en castellano de *Historia general de las cosas de la Nueva España* se realizó hasta 1577, aunque su versión en náhuatl inició en 1547. Ver “Proemio General” en la edición de Ángel María Garibay, Porrúa, 1999, número 300.

ser virgen, “nunca conocida de varón”, obediente, recatada, hábil y honrada, en tanto que una viciosa es “bellaca, es mala en su cuerpo, disoluta, puta... ataviase curiosamente, anda callejeando, desea el vicio de la carne... ésta es su vida y su placer” (Casas, 1967, p. 54). Bartolomé de las Casas relata que se consideraba impropio de las jóvenes pipiltzin hablar o “tener trato con varón”, y que ese fue el motivo por el cual una hija de Nezahualpilli fue castigada con el ahogamiento, pues de no haberse dado esa sanción al señor de Texcoco “lo tuviesen por injusto y por cobarde... y pareciale que si no mandaba matar su hija, incurría en caso feo de cobardía” (Casas, 1967, p. 420). Otra hija suya pagó con la muerte el haber incurrido en adulterio. Así que, como vemos, se valoraba profundamente el buen comportamiento y los papeles que jugaban las mujeres principales. Continúa diciendo Sahagún que una moza era aquella mujer de mediana edad que tenía hijos, hijas y marido, y que se ocupa de tejer, labrar y guisar, y además actúa de manera diligente y discreta. La mujer principal rige muy bien a su familia [...] es buena, es sufrida, mansa, humana, constante, varonil¹⁵ bien acondicionada [...] y si es mala es arrojada, alborotadora y tal que por nada suele amenazar” (Sahagún, 1999, p. 559).

Pero también se cuidaba el proceder de las mujeres *macehualtin*, a quienes enseñaban el recato, la obediencia y el sentido de servicio (Casas, 1967, pp. 422-426). La mujer popular es “de buenas fuerzas, trabajadora... recia, fornida, diligente, animosa, varonil y sufrida... vive bien y castamente... y la que de éstas es mala, es mal mirada, mal criada, atrevida, atontada, precipitada en sus cosas” (Sahagún, 1999, p. 560).

La dicotomía planteada por los frailes de lo que se consideraba una buena y una mala mujer no era tan tajante entre los antiguos nahuas; en efecto había mujeres dedicadas a complacer sexualmente a ciertos hombres (como los guerreros victoriosos), pero eran

¹⁵ El término varonil alude a ciertas características de los hombres que serían deseables en las mujeres, como la fortaleza, por ejemplo.

mujeres altamente valoradas por su sociedad. Se reforzaba mediante ciertos exhortos el buen proceder de una mujer soltera o casada, pero se hacía lo propio para los varones. En general se esperaba que tanto hombres como mujeres procedieran de acuerdo con lo esperado para cada sexo, antes y durante el matrimonio, siempre en función del bien comunitario. De las Casas menciona una interesante exhortación de una madre a su hija casadera:

Pues, amada hija, no seas perezosa ni descuidada, mas sé diligente y limpia y concierta la casa [...] Por donde, hija fueres, ve con mesura y honestidad; no apresurada, ni riéndote [...] ni mires a los que vienen de frente [...] Desta manera cobrarás estimación y buena fama y no te darán pena, ni la darás a otro [...] Ternás buen cuidado de la hilaza y de la tela y de la labor, y serás querida y amada y merecerás tener lo necesario para comer y vestir... No te des a cosas malas, ni a la fornicación... y si tomares en tus entrañas esto que te he dicho y avisos que te he dado, vivirás alegre y consolada; pero si no lo rescibieres poniéndolo por obra, será tuya la culpa y padecerás tu desventura (Sahagún, 1999, pp. 444-446).

En el párrafo anterior se puede ver el gran empeño que pone una madre en enseñar a su hija a ser una buena esposa. La sumisión es una actitud altamente valorada, al igual que la pulcritud personal y de la casa. La mesura y la honestidad, es decir, el recato en la palabra y las acciones, la modestia, el decoro, la decencia y el pudor, son virtudes altamente valoradas en las mujeres. La templanza con respecto a la sexualidad es uno de los rasgos de la conducta femenina que se promueve fuertemente, pero también se subraya en los varones. Las personas pertenecientes al grupo de los *pipiltinzin* eran consideradas superiores, por lo que los requerimientos de templanza sexual son también más fuertes. Una condición que los separa de los *macehualtin* es la reputación de limpieza moral fomentada a lo largo de generaciones, y todo *pipiltinzin* debía esforzarse por mantenerla. Por ello las penas por las faltas cometidas eran mayores para los principales e incluso alcanzaban a toda la familia y no sólo al infractor. La energía

vital del linaje debía cuidarse pues estaba de por medio la honra de los antepasados (López Austin, 1984f, pp. 443-445). Las exhortaciones para los pipiltzin iban en el tono siguiente:

Hija muy amada, muy querida palomita, ya has oído y notado las palabras que tu señor padre te ha dicho: has oído las palabras preciosas y que raramente se dicen, ni oyen [...] mira que tus vestidos sean honestos y como conviene; mira que no te atavies con cosas curiosas y muy labradas, porque esto significa fantasía, y poco seso y locura. Tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles o sucios o rotos, como son los de la gente baja, porque estos atavíos son señal de gente vil y de quien se hace burla [...] no lles inclinata mucho la cabeza o encorvado el cuerpo, ni tampoco vayas muy levantada de la cabeza y muy erguida, porque es señal de mala crianza, irás derecho y la cabeza poco inclinada [...] cuando fueres por la calle no vayas mirando acá ni acullá, ni volviendo la cabeza a mirar a una parte ni a otra [...] (Sahagún en Quezada, 1975, pp. 48-49).

Y para un varón:

Y cuando te casares, serás así como el que coje miel del maguey, que no mana porque le agujerearon antes de tiempo, y el que chupa para sacar la miel de él, no saca nada, y aborrecerle ha y desecharle ha; así te hará tu mujer, que como estás ya seco y acabado, y no tienes que darle, le dices no puedo más; aborrecerte ha y desecharte ha, porque no satisfaces su deseo, y buscará otro porque tú ya estás agotado; y aunque no tenía tal pensamiento por la falta que en ti halló, hacerte ha adulterio, y esto porque tú te destruiste, dándote a mujeres y antes de tiempo te acabaste (Sahagún en Quezada, 1975, pp. 52-53).

En el consejo anterior se hace alusión al desperdicio seminal, al riesgo que corre un varón que lleva una vida llena de placeres sexuales, el castigo será el abandono por parte de su mujer e incluso que ésta le sea infiel. Como se puede apreciar el adulterio femenino se justi-

fica ante la falta de temperancia del marido y si éste no la satisface por estar “seca” su simiente. Mas lo esperado de parte de las esposas va también en el sentido de fortalecer la templanza, lo cual incluye la obediencia al hombre. Esto se lograba en parte acotando las actividades para cada sexo.

Hacia los siete años los espacios femenino y masculino se hallaban bastante delimitados (Landa, 1994, pp. 92-101). Las niñas debían seguir su instrucción en artes domésticas y otras actividades semejantes como preparación de alimentos, hilado y tejido –y, dependiendo de su estatus social–, la crianza de animales, cultivo de huertos y comercio. Los niños se capacitaban en oficios como alfarería, carpintería, albañilería, tallado, cacería y pesca, o en otras de alto rango exclusivas de los *pipiltzin*. Al parecer entre los mayas existían recintos similares al *telpochcalli* mexica, en donde los jóvenes residían para aprender actividades que propiciaban su participación comunitaria, donde se les inculcaba la generosidad, la concordia y la sumisión e identificación con el grupo. Dichas casas estaban organizadas por linajes y dirigidas por uno de los miembros más destacados del mismo (Izquierdo, 1998, pp. 61-63).

De las sociedades mayas se sabe que eran núcleos de población dispersos a la llegada de los españoles y que existía una división sexual del trabajo bien delimitada. Los varones se dedicaban a gobernar, tomar parte en las guerras, sembrar la milpa, construir, etcétera, mientras que las mujeres realizaban las actividades definidas como femeninas que ya he mencionado, incluyendo, por supuesto, la crianza de los hijos. Aun con esta división de tareas de acuerdo con el sexo, el papel de las mujeres en los linajes nobles mayas era relevante, pues no sólo se consideraba la línea paterna sino también la materna, e incluso una mujer podía gobernar si su esposo había muerto y su hijo era todavía demasiado joven para hacerlo (Benavides, pp. 144-145).

En general las niñas y jóvenes mesoamericanas recibían una educación estricta por parte de sus progenitores. Se transmitía sobre todo un sentido de templanza en todas sus acciones, por lo que la

mortificación de los sentidos para regular la sensualidad era común. Debían comer poco, hablar, oír y mirar discretamente, y respetar a los adultos y ancianos; no platicar ni reír con extraños. Eran sometidas a ejercicios de obediencia como despertarlas a media noche para que barriesen la casa o echaran incienso en los sahumeros. Quienes se formaban en los templos eran doblemente vigiladas. Recibían castigos severos si transgredían las normas; les punzaban los pies con puntas de maguey o se los amarraban cuando hilaban para que no se levantaran de su lugar de trabajo, también recibían golpes de parte de sus madres y las mayores eran sometidas al humo de chiles secos, atadas de pies y manos, o eran pinchadas en las orejas con púas (Muriel, 1995, pp. 25-26).

Las mujeres macehuales se dedicaban primordialmente a la venta de productos en el mercado, ofrecían verduras, animales, plantas medicinales, leña, teas y plumas para adornar los vestidos; además comercializaban el *octli* (pulque) en sitios especialmente destinados para este fin, y lo hacían con discreción porque su consumo estaba limitado, y sólo a los ancianos y ancianas les era permitido embriagarse. Las hilanderas, bordadoras, tejedoras y costureras elaboraban prendas de algodón y manta finamente adornadas, trabajo que tenía gran relevancia para la economía. Otras mujeres se especializaban en el arte de la pintura corporal y el arreglo del cabello, afeites que debían corresponder con la posición social de la persona, y que eran usados en las fiestas o en la guerra. La plumería y la joyería eran labores altamente cotizadas, por lo que requerían una especialización en la que no importaba el sexo del artesano.¹⁶ La cestería y la alfarería eran actividades efectuadas principalmente por mujeres,

¹⁶ En cuanto a la división sexual del trabajo hay fuentes que afirman que las mujeres podían ser artistas u ostentar un cargo de gobierno, y otras en las que se indica que no lo hacían. Probablemente estas diferencias tengan que ver con hallazgos recientes en la investigación, o bien, con el objeto de estudio elegido. Miguel León-Portilla (1979) refiere que las mujeres no se ocuparon en ciertas actividades o cargos, en tanto que Silvia Tarazona indica que sí. León-Portilla indaga sobre el hombre y su filosofía; Tarazona sobre las mujeres y sus espacios sociales.

pero también por varones, y las macehualtin contribuían en las faenas agrícolas (Tarazona, 1991, pp. 33-34).

En la época precolombina las mujeres participaron en cargos de gran relevancia. Eran las ancianas honorables quienes acudían a solicitar el matrimonio de dos jóvenes a sus respectivas familias; participaron como sacerdotisas encargadas de los rituales celebrados para ofrendar a algunas diosas y en la ceremonia denominada del Fuego Nuevo, encendido cada 52 años para iniciar un nuevo ciclo. Al parecer algunas de las más privilegiadas también eran escribas y pintoras y, por supuesto, colaboraban en la educación de los niños *pipiltzin*. Había médicas y parteras que dominaban el conocimiento sobre las propiedades curativas de raíces, hierbas e incluso árboles y piedras; además, había mujeres encargadas de predicar los buenos y malos augurios, quienes, por cierto, fueron calificadas de brujas y hechiceras por los frailes de la Colonia.

Aunque el poder político era ejercido por los hombres, algunas mujeres acudieron a guerras al lado de los varones.

En diversas partes de Mesoamérica son múltiples los ejemplos donde se encuentran datos sobre mujeres desempeñando este puesto: [de gobernante] en Oaxaca, Chiapas, Veracruz, en el Altiplano Central y la Huasteca. En todos estos lugares se encuentran referencias que nos hacen pensar que era una costumbre más generalizada de lo que se ha planteado hasta el momento (Tarazona, 1991, p. 43).

Ciertas mujeres se consagraban al deleite corporal, entre ellas, quienes vivían en el *telpochcalli* o las que complacían a los guerreros después de una victoria, o bien, aquellas que acudían a las llamadas “casas de jóvenes” de los mayas yucatecos. Incluso había rituales presididos por ellas que incorporaban elementos de carácter sexual, como el consagrado a la diosa mexica Tlazoltéotl. Sahagún se refiere a las mujeres públicas,¹⁷

¹⁷ El lenguaje que utiliza Sahagún para referirse a las mujeres públicas está plagado de valores cristianos, por lo que es difícil discernir entre la concepción mesoameri-

y las clasifica como “la puta que a cualquier hombre se da y le vende su cuerpo, por ser muy lujuriosa, sucia y sin vergüenza, habladora y muy viciosa en el acto carnal; púlese mucho y es tan curiosa en ataviarse que parece una rosa después de bien compuesta” (Sahagún, 1999, p. 562). Entre los varones viciosos contempla al somético (que practica la sodomía), a quien describe como “abominable, nefando y detestable, digno de que hagan burla y se rían las gentes, y el hedor y fealdad de su pecado nefando no se puede sufrir, por el asco que da a los hombres; en todo se muestra mujeril o afeminado, en el andar o en el hablar” (Sahagún, 1999, p. 557).

Por ello se promovía fuertemente la templanza entre mujeres y hombres; la finalidad era alcanzar una vida equilibrada y ejercer la sexualidad con base en el respeto y la fidelidad, pero nunca disociada de la búsqueda de satisfacción erótica. Incluso hay fuentes que documentan la intensa vida sexual desarrollada por los mexicas, los otomíes y otras etnias (Quezada, 1975, pp. 119 y ss.). Se pedía abstinencia en ciertos días en que se celebraban rituales y se valoraba la virginidad antes del casamiento. El matrimonio era tenido como una de las bases de la estructura social, y el erotismo se enfocaba hacia la procreación. El adulterio y la sodomía eran reprobados porque conducían a la búsqueda del placer sin la finalidad expresa de procrear, en tanto que las conductas eróticas eran aceptadas socialmente, pues incluso –como se mencionó– podían tener un carácter mítico-ritual.

Por otro lado, entre los grupos mayances existía también un fuerte sentido del bienestar colectivo, por encima de los deseos individuales. La temperancia se promovía con ahínco, pues mediante ella se demostraba el valor y el sentido de justicia imperante. La separación entre los sexos ocurría entre los tres y cuatro años, y se iba consolidando hasta llegar a los siete, momento en que los espacios

cana y la visión cristiana, e incluso, distinguir –si es que existía la diferencia– entre aquellas que ofrecían su cuerpo a cambio de un bien material y quienes participaban en rituales “eróticos” dedicados a las deidades.

se hallaban ya bien delimitados. En los varones se inculcaba la valentía, y en materia sexual se aconsejaba no iniciar muy joven, aunque, como ya se mencionó, se toleraba la existencia de las llamadas “casas de los jóvenes”, en donde tenían relaciones sexuales incluso entre sí. Las mujeres, por su parte, debían guardar su virginidad hasta el momento en que tuviesen una pareja formal, y se propiciaba la deferencia con los varones, por ejemplo, cuando cruzaban el mismo camino la mujer debía ceder el paso y bajar la mirada. Los comportamientos licenciosos, escandalosos o desordenados atraían la furia de las deidades, quienes podían enviar castigos como la infertilidad e incluso la muerte (Izquierdo, 1998, pp. 29-30). El cuidado de la normatividad social en las culturas mesoamericanas tenía como eje fundamental salvaguardar el equilibrio cósmico y de la vida cotidiana.

Un espacio privilegiado de las mujeres es la reproducción biológica. Después del alumbramiento, el ombligo de las niñas se entierra bajo las cenizas del hogar, mientras el de los varones es depositado en la milpa. El ritual del baño de los recién nacidos eran importante entre todos los mesoamericanos, y los nahuas tenían una ceremonia similar a la del *hetz-mek* de los yucatecos actuales, para introducir a los pequeños, de acuerdo con su sexo, al mundo femenino o masculino (Marion, 1994b, p. 25).

Como se aprecia, los espacios femeninos eran complementarios de los masculinos. Las mujeres eran valoradas en virtud de que sus funciones y tareas eran importantes para lograr el equilibrio. Aunque hay que subrayar que muchos ámbitos eran exclusivos de los hombres, por lo que desde entonces se excluía y subordinaba a las mujeres. Si bien existían diferencias de acuerdo con las relaciones sociales que se establecían en un medio urbano o rural, según la posición social o de acuerdo con la participación en determinada actividad, en general, tanto las sociedades nahuas como las mayas enaltecían el valor de los hombres y lo masculino, y las mujeres y lo femenino tenían una importancia secundaria. La existencia de la poliginia y el castigo más severo a las adúlteras son un ejemplo que se puede apreciar entre los aztecas.

Imágenes simbólicas: las deidades

Cada etnia –y comunidad– maya se ubica a sí misma en el centro del universo; en una tierra que es concebida como un cuadrilátero. La estructura del mundo se piensa sostenida por cuatro árboles, cuatro serpientes o cuatro montañas, de acuerdo con las particularidades de cada grupo social. Para los mayas yucatecos precolombinos el centro de la tierra está ocupado por el árbol de la vida, cuyos frutos simbolizan la reproducción y son causantes de la lujuria, por lo que se cree que si una joven se alimenta de ellos desarrollará sus caracteres sexuales exageradamente.

En la cosmogonía maya el mundo fue creado tres veces, las dos primeras corresponden a eras de imperfección en las cuales el hombre aún no era sabio, razón por la que los primeros humanos son convertidos en comadreas o monos. En la tercera creación aparecen los hombres de maíz,¹⁸ quienes ya poseen el entendimiento para rendir culto a los dioses (Montoliu, 1989).

El universo de los mayas yucatecos se halla representado por numerosos dioses, cuya clasificación aún no se conoce profundamente. Algunos de los más significativos son Oxlahun Ti Ku (Trece Deidad) y Bolon Ti Ku (Nueve Deidad) que simbolizan respectivamente al conjunto de espíritus luminosos y de la oscuridad. Las deidades habitan en los siete cielos superiores llamados t'az o en los nueve estratos del inframundo (Montoliu, 1989, pp. 54-55).

Por su parte, entre los aztecas el cosmos se dividía en 13 pisos celestes y nueve niveles del inframundo, cada uno de los cuales estaba habitado por deidades y seres sobrenaturales menores. La superficie de la tierra se dividía en cuatro segmentos en forma de cruz, en cuyos extremos se situaban los signos casa, conejo, pedernal y caña. En la intersección central se hallaba el ombligo representado por una piedra verde. En cada uno de los extremos se erigían columnas que a

¹⁸ Entre las etnias mayances, como entre todos los pueblos mesoamericanos el maíz es fundamental. Se enfatiza el papel de los pájaros, las hormigas, los zorros y los coyotes en la obtención del grano. Lecturas fascinantes sobre el tema se encuentran en Gómez Hernández, Palazón y Ruz (1999).

veces se representan como árboles sagrados o como cada uno de los cuatro *tlaloques* que enviaban las lluvias. Los árboles, además de sostener el cosmos, servían como conductos para que viajaran los dioses (Montoliu, 1989, pp. 40-49).

El universo contenía un principio dual: masculino-femenino, en el que se ubicaban la Gran Madre y el Gran Padre, así como determinados elementos. A la dimensión femenina se asocian: hembra, frío, abajo, ocelote, inframundo, humedad, oscuridad, debilidad, noche, agua, influencia ascendente, muerte, pedernal, viento, dolor agudo, menor, chorro nocturno, fetidez y el número nueve; mientras que los componentes masculinos son: macho, calor, arriba, águila, cielo, sequía, luz, fuerza, día, hoguera, influencia descendente, vida, flor, fuego, irritación, mayor, chorro de sangre, perfume y el número trece (López Austin, 1984e, pp. 55-98). Si bien algunos de los términos que se vinculan con lo femenino podrían ser considerados con una valencia negativa –desde un punto de vista influenciado por culturas occidentales– en la cosmovisión de los nahuas cada dualidad obedecía a la búsqueda de un equilibrio que sólo se lograba al oponer y reunir a los contrarios.

Al parecer existieron deidades adoradas más por los *macehualtin* que por los *pipiltzin*, y viceversa. Ello expresa, por una parte, las desigualdades sociales existentes entre los mexicas y, por otra, el control político-religioso que se ejerció contra otros pueblos. Los *pipiltzin* tomaban las decisiones políticas, intervenían en las guerras y se supone vivirían una vida de privilegios más allá de esta vida, en ese sentido adoraban a dioses como Huitzilopochtli, Xipe-Toci o Mixcóatl. Mientras los *macehualtin* eran quienes trabajaban en el campo, la construcción y los procesos de producción por lo cual rendían culto a dioses de la tierra, la fertilidad y la lluvia como los *tlaloques*. Los dioses habitaban cielos distintos, pues había una jerarquía entre ellos. El señor y la señora de la dualidad entre pueblos de origen nahua, Ometecuhtli y Omecíhuatl vivían en el décimo-tercer cielo, en tanto que el primero estaba reservado a Tlazoltéotl (Báez-Jorge, 1988, pp. 91-93).

Entre los mayas, Ix Chebel Yax, la Gran Madre, es una diosa senil y desdentada que se asocia con las labores de telar y del agua, cuya pareja Itzam Ná es el Gran Padre y se representa como un anciano que lleva en su mano un rociador de cascabeles en señal de su función de fecundador; es también guardián de la agricultura. Esta pareja de deidades primordiales inventó el arte de escribir jeroglíficos. De ellos surgieron entre otras deidades, el Sol y la Luna (Báez-Jorge, 1988, pp. 64-66).

En estas representaciones de deidades duales mayas se perciben diferencias entre aquello que se consideraba femenino y lo que era percibido como masculino. Kin, el Sol, quien toma también el nombre de su padre, Itzam Ná o el de Kinich Ahau posee características benignas como el don de la fecundidad, pero también tiene elementos negativos. A veces es representado como animal, por ejemplo, como un zopilote que mora en el mundo inferior, lugar de carroña y pecados sexuales. La Luna representa el lado femenino y luminoso, es deidad del tejido, de las aguas terrestres, señora de la procreación y los nacimientos, y también de la sexualidad exacerbada. Además se vincula con la medicina y las enfermedades, y con alimentos como el maíz (Báez-Jorge, 1988, pp. 62 y ss.).

Las antiguas culturas de Mesoamérica incluían en sus panteones deidades femeninas a diferencia de la religión cristiana que sólo considera un dios varón. Las deidades femeninas cuidaban de la vida, la muerte, la reproducción vegetal y humana (incluyendo el placer sexual), así como de actividades como el tejido y el bordado. Se consideraba a las diosas seres sexuados que llevaban una vida similar a la de los humanos, incluso eran esposas, hermanas, hijas o abuelas de los dioses, distinguiéndose esta concepción de la del cristianismo que persigue cualquier manifestación de carnalidad que no se dirija a la procreación. Además las expresiones de sexualidad están sometidas al tabú que representa la virginidad de la madre de Dios, quien engendra sin gozar de los deleites de la carne.¹⁹

¹⁹ A partir del proceso de evangelización, algunas diosas mesoamericanas toman el lugar de santas o vírgenes, Tonantzin persiste en la figura de Guadalupe.

Tanto las diosas aztecas como las mayas compartían un interés primordial por la fertilidad humana y vegetal. Existen analogías entre Chalchiuhtlicue, Tlazoltéotl y Xochiquetzal con Ix-Chel e Ix-Chebel Yax, advocación de Ix-Chel. Chalchiuhtlicue e Ix-Chel se relacionan con el agua de la tierra y las inundaciones, así como con la fertilidad y el parto. Tlazoltéotl e Ix-Chel son ambas deidades de la vida sexual, el parto, la fertilidad, la tierra y el tejido. Xochiquetzal y Tabai son diosas de la vida sexual, la salud, la fertilidad y el tejido. Una diferencia es que las diosas mayas son fundamentalmente selénicas, mientras que las aztecas son telúricas; pero todas se asocian con aquellos espacios que, ya sea biológica o socialmente, se han considerado ámbitos de las mujeres, la reproducción, la confección de prendas de vestir, las actividades domésticas, la preparación de alimentos, el cuidado y atención de los menores y el cultivo de hortalizas (Báez-Jorge, 1988, p. 95 y ss.).

En esta concepción dual no todas las deidades femeninas son entes nocivos, ni todos los dioses son seres benignos. Cada uno participa de algunas de las calamidades del mundo. Por ejemplo, entre las deidades mayas masculinas los *bacabes* sostienen el mundo y los *chaces* o *chaques* se encargan de proveer la lluvia para las cosechas, aunque también envían los rayos que pueden ser nocivos. Por otro lado, Cizin o Kisin habita el mundo inferior y es causante de vientos malignos y terremotos; es cónyuge de Xtabay o Ix Tab, señora de la cuerda y patrona de los suicidas (Montoliu, 1989, p. 64). Tabai es también deidad de la caza, *tab* significa “cordel o cuerda con que los indios atan y llevan cargas, y *ay* o *ai* denota acción o ejercicio” (Diccionario de Motul en Báez-Jorge, 1988, p. 73). Tabai tiene reminiscencias hasta nuestros días en la imagen de X-Tabay; quien es co-protagonista en una leyenda sobre las concepciones de género entre los mayas yucatecos. X-Tabay es un ser femenino que habita en zonas arboladas y se aparece como una bella y seductora mujer que provoca a los hombres para luego darles muerte haciendo que se pierdan en la selva o caigan en una barranca.²⁰ Esta enigmática figura

²⁰ Más adelante profundizaré sobre esta leyenda.

se aparece sobre todo a los adúlteros, pero toma los rasgos físicos de su querida. En la actualidad, entre los tzotziles y tzeltales es Spakinte?;²¹ entre los mopanes es Ixtabay; Pajk'intaj para los tojolabales; Siguanaba entre los chortís, Tishanila para los zoques; y Cihuateyuga entre los nahuas de Guerrero.

Entre los mayas Ix-Chel, la diosa lunar poseía un lugar relevante; es madre de Bacab y esposa de Itzamná. Tenía múltiples advocaciones, entre ellas, Hun Tah Dz'ib (señora única dueña del pincel), Ix Hun Tah Nok (única dueña de la tela), Ix Hun Ahau (nuestra madre, divina madre o abuela), Ix Hun Zipit Caan (señora de la conjunción de la luna, del mar o del cenote). Ix-Chel se asocia con el ciclo de vida femenino, y muy directamente con la procreación, el embarazo, el parto y el coito, pues se supone que rige la vida sexual de las personas. Fue una diosa cuyo culto sufrió transformaciones en distintos momentos históricos, de ahí sus variadas advocaciones. Otro vínculo de la diosa Ix Chel es con los puntos cardinales, con el arco iris, la lluvia, las plantas, la tierra, los árboles y animales, especialmente aquellos que incluían el color rojo. Era guardiana del tejido y el bordado, de la pintura y la magia. Ix Chel atañe también a la muerte; pero fundamentalmente a la salud. Ix-Chel y Tabai son generalmente gestoras de la fertilidad y las labores consideradas femeninas (Báez-Jorge, 1988, pp. 64 y ss.; Izquierdo, 1998, p. 33).

Por su parte, entre las diosas más destacadas del mundo nahua se encuentra Tlazoltéotl, señora de la lujuria, y también de los vicios, la suciedad, la inmundicia, el estiércol y la basura (Báez-Jorge, 1988, p. 99) y en una de sus advocaciones es representante del estupro; además se ubica también como Tlaelcuani o “comedora de cosas sucias”. Pero por otro lado, a Tlazoltéotl se le conoce también como Ixcuina, que significa en huasteco “señora del algodón”, por lo que posee cualidades benignas. Es diosa del placer sensual y de la voluptuosidad, lo que para los nahuas pudo haber significado algo

²¹ El número “7” y el signo “?” son usados por los lingüistas para referirse a sonidos que no existen en el castellano.

erótico y para los frailes algo perverso. Como Tlaelcuani se vincula con cuatro hermanas: Tiacapan, Teicu, Tlaco y Xucótzin, cuyos nombres hacen alusión a “todas las mujeres que son aptas para el acto carnal” (Dávalos, 2002, pp. 60-61).²²

Una diosa nahua relacionada con el amor fue Xochiquétzal, cuyo nombre significa “flor, pluma de quetzal” o “plumaje de rosas”. Era venerada por grupos como los xochimilcas, los tlaxcaltecas, los tlahuicas y los acolhuas, y ocupaba un sitio privilegiado entre los aztecas. Era además diosa de la belleza, de la juventud, de la maternidad temprana y de las artes domésticas. Regía a las malas mujeres, y se dice que fue quien “tentó” a Quetzalcóatl. Era deidad del algodón y el trabajo textil de las mujeres; tenía el don de transmitirles los deleites del placer sexual. Xochiquétzal junto con Cihuacóatl y Mayahuel moraban en la tierra, por lo que tenían advocaciones agrícolas (Dávalos, 2002, pp. 60-61). Xochiquétzal²³ es preponderantemente diosa de las actividades amorosas (en contraste con Tlazoltéotl cuyo énfasis está en la fecundidad) y en una de sus advocaciones es representante de las relaciones prohibidas. Es “diosa de las relaciones sexuales ilícitas y de las

²² De acuerdo con Noemí Quezada (1975), Durán describe un ritual dedicado a la diosa madre *Tlazoltéotl*, que incluía el sacrificio de una mujer personificando a la divinidad; se incluían aspectos de carácter sexual y agrícola referidos al nacimiento de *Centéotl*. Por su parte, Sahagún menciona que fue venerada por mixtecas y olmecas, y que iconográficamente su cabeza se encuentra ceñida por una banda de algodón bruto y deshilachado, y usa pintura negra en los labios lo que recuerda su figura escatológica (Sahagún en Dávalos, 2002, p. 60); aunque en esta afirmación existen contradicciones en el dicho del fraile, pues en un pasaje afirma que los gentiles no se confesaban ante *Tlazoltéotl* pues “la luxuria no la tenían por pecado” (Sahagún en Dávalos, 2002, p. 60). Otro atributo de *Tlazoltéotl* es que era venerada por las parteras, aquí adopta la imagen de *Toci*, quien ayudaba durante el alumbramiento (Báez-Jorge, 1988).

²³ En la fiesta de Tlaxcala dedicada a ella, “las maqui” (las entrometidas), mujeres públicas y deshonestas, se manifestaban y eran sacrificadas en su honor. En esta ceremonia también participaban los varones afeminados, quienes se vestían como mujeres. Por otra parte, en el mito del “Alacrán incontinente” se expresa la actuación del sacerdote *Yappan*, quien por dar rienda suelta a sus deseos (se refiere a que rompió la abstinencia sexual) es seducido por *Xochiquétzal* y por lo mismo censurado por la sociedad (Quezada, 1975).

prostitutas²⁴ que vivían con los jóvenes del *telpochcalli*, participaba en la danza de los guerreros y los acompañaba a la guerra” (Báez-Jorge, 1988, p. 108). Tanto Xochiquétzal como Tlazoltéotl son divinidades selénicas asociadas al Norte, región de la oscuridad y de la muerte. Xochiquétzal es esposa de Xochipilli y ambos engendran a Centéotl, dios del maíz (Quezada, 1975, pp. 26-27).

Chalchiuhtlicue, otra de las representaciones femeninas, se identifica simbólicamente con Tlazoltéotl, esposa del dios de la lluvia Tláloc, por lo que tiene una advocación fluvial que puede ser, según el caso, benigna o maligna. El agua tiene a su vez relación con el parto, por lo que cuidaba también de las mujeres en trabajo de parto (Báez-Jorge, 1988, pp. 102-107).

Xochipilli era el señor de las flores y del erotismo. Generalmente aparece como varón e hijo de Xochiquétzal, pero a veces toma una imagen femenina y se convierte en la madre de Centéotl. De acuerdo con Sahagún es un dios capaz de “enviar enfermedades en las partes secretas a quienes ensuciaban su ayuno con actividades sexuales” (Dávalos, 2002, p. 62).

En el panteón azteca había otros dioses relacionados con los placeres de la carne como Tezcatlipoca,²⁵ quien de acuerdo con explicaciones de frailes de los albores de la Colonia, incitaba a las mujeres a pecar a través de la provocación de desmanes sexuales. Se supone que un día enviaba bienestar y al siguiente enfermedad y desgracia (Izquierdo, 1998, pp. 37-38), por lo que se manifestaba en él la fuerza de los opuestos de la dualidad complementaria.²⁶ También destaca Chicomecóatl “siete mazorcas de maíz”, diosa de los

²⁴ No es claro si estas mujeres eran prostitutas o no, es decir, si recibían algo material a cambio de sexo o si participaban en rituales eróticos como mujeres especiales y altamente valoradas. En todo caso, prefiero utilizar el término empleado por Sahagún y Landa de “malas mujeres”.

²⁵ Existían dos advocaciones de Tezcatlipoca, el que nació rojo y el que nació negro, este último, el todopoderoso, conoce los pensamientos y está en todas partes (Quezada, 1975).

²⁶ En realidad todas las deidades poseían cualidades tanto benignas como malignas, en virtud de que se percibía en ellos una dualidad.

mantenimientos y de la fecundidad agraria y humana (Báez-Jorge, 1988, pp. 114-118).

Finalmente, entre las diosas aztecas, hay que mencionar a Tonantzin, a quien se rendía culto en el cerro del Tepeyac. Tonantzin, deidad de las buenas cosechas –madre de la tierra y de la fertilidad– es identificada en los primeros años de la Colonia, como ya se había mencionado, con la virgen de Guadalupe, con lo que se continúa con el culto a la maternidad, pero también a la tierra y a la luna (Báez-Jorge, 1988, p. 158).

Existía la creencia de que las deidades influían notablemente en la vida de las personas, pero la identidad de cada quien dependía de su estatus social, de su sexo, y muy particularmente, como ya señalé, del nombre que le era asignado según la fecha de su nacimiento, para lo cual, como se ha visto, se consultaba el libro del *tonalpohualli*. Algunos de los signos relacionados con las mujeres son: Ce-Acátl, el primero de la quinta trecena, presidido por las diosas Chalchiuhtlicue y Tlazoltéotl. Se consideraba que si una mujer nacía en él tendría mala fortuna; pero si se seguían ciertas indicaciones de los sacerdotes se podía tener un buen destino. Ce Olín, primer signo de la primera trecena, se hallaba regido por Tlazoltéotl, pero en este caso era un signo indiferente, en parte bueno y en parte malo; todo dependía de la educación que los padres brindaran a las nacidas bajo este signo. Aquellas mujeres que nacían en Ce Cuauhtli, primer signo de la decimonovena trecena, se hallaban bajo el influjo de Xochiquétzal, aunque no se percibía mal signo, se creía que las mujeres nacidas en dicha trecena serían mal habladas e iracundas. Este signo también estaba presidido por las *cihuateteo* (mujeres muertas durante el parto) convertidas en diosas (Alberti, 1993, p. 65), las cuales se dirigían al segundo cielo situado al oriente, considerado el lugar de la “Casa de Maíz”, Cihuatlampa o rumbo de las mujeres (Báez-Jorge, 1988, pp. 96-99). Cabe mencionar que las fallecidas en el parto eran equiparadas a los combatientes que perecían en la guerra, porque se consideraba ambas situaciones como muertes ocurridas al librar una batalla en busca de mantenimiento para los dioses (Quezada, 1975, p. 26).

Tales eran las concepciones que privaban en Mesoamérica a la llegada de los españoles; se han visto los espacios terrenales y los sagrados y cómo éstos se entretejían para que hombres y mujeres tuviesen una existencia grata en la tierra. La búsqueda del bien comunitario se hallaba por encima de los deseos y las necesidades de los individuos, pues, en todo caso lo fundamental era fraguar los rostros y corazones humanos. Se verá a continuación qué ocurrió con el contacto entre los naturales y los conquistadores, especialmente en el terreno de las relaciones de género y la sexualidad.

SEXUALIDAD Y GÉNERO EN NAHUAS Y MAYAS PRECOLOMBINOS Y DEL PERIODO COLONIAL

Cuando arribaron los españoles a Mesoamérica, Tenochtitlán contaba con una población aproximada de 300 mil habitantes y su nivel de desarrollo y urbanismo era alto. Las ideas religiosas permitieron acentuar el mito en torno al regreso de Quetzalcóatl, lo que influyó notablemente en el avasallamiento de la cultura mexicana. Elementos de una y otra cultura se fueron superponiendo, en ocasiones con predominio de las pautas españolas y en otras con preponderancia de modelos indígenas (Colombres, 1987, pp. 111-135). Con ello asistimos al primer acercamiento multicultural internacional, completado un tiempo después con la llegada de negros africanos al Continente Americano.

El contacto entre la cultura española y el mundo indígena en Mesoamérica fue impactante. Hubo cambios importantes en las formas de relación interpersonal, en la tenencia de la tierra, en las creencias religiosas, en las prácticas sexuales y de matrimonio. En las culturas de comunidad, es decir, en el ámbito rural, la organización social se basaba en el parentesco y el cultivo de la tierra era la actividad predominante. Con la conquista, los españoles prohibieron el intercambio comercial entre el campo y la ciudad (cultivos por artesanías). Los indios macehuales no tenían acceso a la educación, a poseer una casa de mampos-

tería y teja, a usar el traje español o a utilizar el caballo, las armas y los blasones. Los misioneros del siglo xvi pugnaron por la integración de los indígenas al cristianismo. En el Altiplano Central crearon el Colegio de Santa Cruz en donde los indios de la nobleza se educaron. Los españoles cambiaron el régimen indígena del *calpulli* y a menudo distribuyeron las tierras entre ellos mismos, instituyeron jurisdicciones internas y establecieron representantes para la *encomienda*.

En el área maya, los españoles modificaron pautas culturales como la de asentamiento disperso o semidisperso, con el objetivo de facilitar la tarea de adoctrinamiento, recolección de tributos e implantación de nuevas normas sociales. Ante ello, los indígenas mayas idearon sistemas de resistencia como huir a la selva o negarse a sembrar para tributo de los españoles. Los frailes institucionalizaron la monogamia, prohibieron la exogamia, introdujeron la práctica del compadrazgo o parentesco ritual y proscibieron la influencia de las ideas mágico-religiosas de los nativos. A pesar de que el Santo Oficio de la Inquisición se oponía al amancebamiento, es decir, a las prácticas sexuales fuera del matrimonio, ello no fue suficiente para impedir el mestizaje tanto biológico como cultural. A partir del nuevo patrón de asentamiento fue posible controlar la asistencia a misa y a las procesiones, así como reorganizar el tipo de residencia virilocal. Esto último, se hizo con la finalidad de evitar las relaciones poligámicas y facilitar la inculcación de la noción de “pecado” como sinónimo, sobre todo, de placer sexual (Ruz, 1997, pp. 25-33).

La concepción del equilibrio cósmico y social, ampliamente valorado por los pueblos precolombinos, se vio menguado cuando se impusieron los valores de la religión cristiana, en la cual, la dualidad complementaria de lo femenino/masculino se convierte en una oposición entre las fuerzas del bien y del mal, ordenadas por un solo Dios omnipresente y omnipotente. Las mujeres y lo femenino forman parte de la fuerza del mal y del pecado, de casi todo aquello considerado negativo, salvo en su identificación con la imagen de la Virgen que viene a enaltecer el papel de madre de toda mujer, y el valor de la castidad. En la vida cotidiana las mu-

jeros –sobre todo las pobres– vieron acrecentada la sentencia de devaluación y maltrato.

En los primeros años de la Colonia, la situación de las mujeres indígenas macehuales se caracterizó por la violencia que ejercieron los españoles, especialmente en el ámbito sexual, y cuando mucho alcanzaron el papel de concubinas. Por su parte, algunas *pipiltzin* lograron casarse con españoles, aunque más por los intereses políticos y económicos –de formar alianzas– que por cuestiones de otra índole. A medida que el siglo *xvi* avanza y se consolida el mestizaje, se comienzan a producir más alianzas matrimoniales entre mestizas y españoles; la dominación masculina se afianza dentro de la legalidad del casamiento. El destino de muchas de las mujeres indias, y luego de las negras, mulatas, mestizas y otras “mezclas raciales” fue, si no el concubinato, sí el desamparo, y en numerosas ocasiones la venta de su cuerpo en las llamadas casas de mancebía, instituciones que controlaban las prácticas sexuales de las “mujeres públicas” (Quezada, 1975, segunda parte),

Aunque en los primeros años de la Colonia se dictaron instrucciones a los virreyes para que fundaran colegios para indias doncellas con la finalidad de hacerlas buenas cristianas y de que aprendieran a “regir su casa”, esta empresa no fue ampliamente difundida en la Nueva España, en parte por la falta de recursos económicos para construir internados (Gonzalbo, 1990, pp. 80-84), por lo que las pocas instituciones existentes desaparecieron en la segunda mitad del siglo *xvi*. En 1533 y 1548, respectivamente, se expidieron cédulas reales que ordenaban la fundación de escuelas para “mestizas españolas”, es decir, las hijas de españoles e indias, y en 1550 se emite otra cédula que contempla la creación de escuelas o externados para todos los indios e indias y cuyo objetivo era la castellanización y la enseñanza de la doctrina (Muriel, 1995, p. 36). En los siglos *xvii* y *xviii* funcionaban las llamadas “amigas”, que eran escuelas dedicadas a la educación de las niñas y jóvenes, y que pretendían “fomentar la buena educación en los rudimentos de la fe cristiana, en las reglas del bien obrar, en el ejercicio de las virtu-

des y en las labores propias de su sexo, dirigiendo a las niñas desde su infancia”.²⁷ Muchas jóvenes indias llevaban una vida de intensa religiosidad, participaron en la enseñanza de la doctrina y ayudaron a frailes franciscanos de distintas formas, incluyendo la entrega de limosnas para comida, vestuario, libros o gastos de la parroquia (Muriel, 1995, pp. 50-51).

A finales del siglo XVI y durante el XVII se suscitaron transformaciones socioeconómicas importantes en la Nueva España, como el descenso de la población –en mucho debido a las epidemias y la crisis de la encomienda– con lo que se fortaleció el establecimiento de las haciendas y se dio el florecimiento de la aristocracia cortesana. En esta nueva sociedad los mestizos, mulatos, negros e indios ocupaban los espacios más desfavorecidos, y los criollos empezaron a darse cuenta de que su integración a las instituciones y los cargos políticos en la Nueva España era sumamente difícil, sobre todo en el siglo XVIII a partir de las reformas borbónicas, que contribuyeron a acrecentar los privilegios de los españoles. Es en este contexto que surge la imagen de una nueva identidad, la de los criollos, que como grupo buscan la construcción de un pueblo independiente de España.

Si bien las mujeres han sido protagonistas de la historia, sobre todo de la vida cotidiana, también es cierto que han enfrentado una serie de prejuicios plasmados en una doble moral sexual. Durante el siglo XVI, las normas de la sexualidad eran dictadas principalmente por la Iglesia. En España –a mediados de dicho siglo– la Santa Inquisición orquestó una campaña para convencer a la población de que la *fornicación* representaba un pecado, y de que todo varón que se relacionara sexualmente con una soltera o con una “mujer pública” incurría en una grave falta. Al mismo tiempo, comenzaron a considerarse pecaminosas las prácticas sexuales prematrimoniales. La imposición del celibato para los frailes propició que la represión sexual exacerbara sus fantasías, sueños y prácticas eróticas a tal gra-

²⁷ Real cédula de Carlos III del 14 de agosto de 1768, citada por Muriel (1995, p. 41).

do que eran comunes los encuentros sexuales con las confesadas (Haliczer, 1998, pp. 54-84). Estas ideas y prácticas de sexualidad influyeron en la Nueva España y se fueron introduciendo paulatinamente en la sociedad a través de las enseñanzas doctrinarias de los frailes, plasmadas en los *confesionarios* y algunas vertidas también en *artes y vocabularios*.

La mujer novohispana ocupó distintos ambientes y situaciones que se hallaban determinados por su condición étnica y su pertenencia a un estrato socioeconómico, dimensiones estrechamente imbricadas. Las mujeres españolas y criollas se sitúan, por regla general, en los estratos altos, y algunas mestizas lograron ubicarse también en sitios privilegiados, pero la mayoría de ellas y de las indias, mulatas y negras, pertenecían a la población pobre, lo que marcaba diferencias. En el ámbito del trabajo estas últimas se desempeñaban en los obrajes o en el servicio doméstico de las familias acomodadas, además de vender productos en los tianguis o comerciar con su cuerpo. Mientras las mujeres de la aristocracia ejercían la autoridad sobre sus sirvientes, las mujeres pobres se hallaban doblemente subordinadas a los patrones y al esposo, padre, hermano y otros varones de la familia. Aunque en esto último no diferían las mujeres de distintos estratos, pues siempre se hallaban bajo la dominación de un hombre (Stern, 1999, pp. 17-72). Las obligaciones de género alcanzaban a todas por igual, se esperaba que acataran los preceptos de la Iglesia, que fuesen honestas, trabajadoras y sumisas ante el padre y el marido, a pesar de que el ideal planteado muchas veces no se lograba (Gonzalbo, 1985, pp. 31-37). A finales del periodo colonial se hallaba arraigado el concepto de:

[...] la jerarquía humana divinamente sancionada, por lo que se establecían distinciones jerárquicas de derecho, restricción y posición social de acuerdo con la raza y el linaje, el sexo y la edad, el grupo corporativo y el comunal, y el linaje cultural y religioso. La noción de que hombres y mujeres eran fundamentalmente diferentes; de que tales diferencias implicaban distinciones naturales (y socialmente benéficas) de derecho, restricción y

posición social, y de que otorgaban a los hombres una libertad superior, mientras asignaban a las mujeres a una restricción mayor, encontraron una gran resonancia en la cultura política y religiosa más amplia de un orden colonial [...]. Las mujeres pobres y campesinas de Morelos de fines del periodo colonial participaban de una cultura de rango que establecía distinciones jerárquicas según la edad, el sexo, el linaje y el estatus del barrio o de la comunidad, y que no era inmune a las distinciones de etnia y de clase de la sociedad más amplia (Stern, 1999, p. 128).

La doble moral sexual impactó en forma distinta a las mujeres ricas y a las pobres, pues mientras las primeras se esforzaban por seguir las normas o cuando menos en guardar las apariencias, las segundas eran objetos de acoso y abuso sexuales, como el derecho de pernada. Sin embargo, la homogeneidad no puede caracterizar a los seres humanos, ni en lo generacional ni en lo étnico ni en lo genérico, y las mujeres indígenas y no indígenas encontraron resquicios para expresarse en variadas formas, aun pagando el alto precio de ser consideradas brujas, personas sin moral, agresoras, en fin, desviadas de los estereotipos preestablecidos. Hay que subrayar que las mujeres de distintas adscripciones étnicas han luchado ya desde antaño por su bienestar y por el reconocimiento de sus derechos (Ruz en Pitarch y López, 2001, p. 341).

La idea por medio de la cual se percibe a las mujeres como siempre pasivas merece ser matizada, ya que ciertos indicios muestran que las mujeres fueron también sujetos activos en la construcción de sus propias historias. Ello parece evidente en los datos que arrojan algunas fuentes históricas que resultan de enorme riqueza para explorar las relaciones de género, como son los documentos judiciales –civiles, criminales y mortuales– que se refieren a juicios que se llevaron a cabo para salvaguardar los intereses económicos y familiares de la herencia femenina, así como para condenar la violencia hacia las mujeres. A decir de Mario Ruz, a través de esos documentos (que él revisó para el área maya, particularmente Yucatán y Guatemala) es posible ubicar mujeres que ostentan cierto poder

y pugnan por el reconocimiento de sus derechos, en un momento histórico en el cual no era sencillo enfrentar los mandatos patriarcales (Ruz en Pitarch y López, 2001, pp. 342-343 y ss.). A través de la lectura e interpretación de dichas fuentes coloniales es posible realizar investigaciones profundas en torno a las construcciones y relaciones de género que prevalecían durante la Colonia.

En un estudio realizado sobre relaciones de género en las postrimerías del periodo colonial –con base en juicios civiles de violencia y homicidios en contra de mujeres– se afirma que los códigos de honor vigentes se sustentaban en parte en el deber y el derecho de género, y que los privilegios de un hombre se debilitaban si éste no cumplía con sus obligaciones económicas o abusaba física o emocionalmente de su esposa o concubina. Las prerrogativas masculinas de mantener relaciones sexuales extramaritales se hallaban condicionadas y mermaban si la esposa consideraba que esa relación ponía en peligro el matrimonio; es decir, para algunas había situaciones de infidelidad que no ponían en riesgo la unión, y por eso las avalaban; por ejemplo, si el varón cumplía con dar el gasto o llegar siempre a dormir a su casa. Un dato resulta interesante y es que los conflictos de género que terminaron en violencia extrema (homicidio) en el área colonial del actual estado de Morelos, se basaban principalmente (50% de los casos) en asuntos de sexualidad, pues los hombres consideraban a sus esposas, amantes y dependientes como una propiedad sexual. Aquello esperado genéricamente se vincula estrechamente con la sexualidad, o sea, el poder no sólo se ejerce cuando el marido no entrega el gasto para el sustento familiar, sino también y, sobre todo, en el cuerpo, afirmando así que se es el “dueño sexual” de una o más mujeres (Stern, 1999, pp. 343 y ss.).

Sin embargo, la tesis central de Stern de que existían relaciones de género más equitativas entre los indios que entre los mestizos, españoles, mulatos, etcétera (debido a su concepción dual de los sexos como complementarios y armónicos) (Stern, 1999, pp. 73-89), no se sostiene, si se toma en cuenta que las indígenas se enfrentaban a una mayor represión familiar y, por lo mismo, los casos de

violencia eran menos conocidos por las autoridades, no porque no ocurrieran, sino porque no se denunciaban.

Las mujeres nahuas y mayas se hallaban subordinadas a los varones desde la época prehispánica, muy a pesar de las explicaciones de algunos autores que consideran que la concepción de la dualidad complementaria permitía la equidad genérica.²⁸ Durante la Colonia muchas macehuales fueron maltratadas y violadas por los conquistadores y, posteriormente, abusadas por los hacendados, quienes justificaban el derecho de pernada, al sentirse propietarios no sólo de los varones indios, sino de sus mujeres. Sin embargo, en este periodo mujeres indígenas y mestizas se apegaron a las leyes españolas testamentarias con el fin de exigir herencias para los hijos habidos con españoles. En la misma época se impuso una doble moral sustentada en las ideas cristianas de mujer virtuosa/pecaminosa que acabó por dividir a la mitad de la humanidad entre las buenas (madres, esposas, hijas, recatadas, castas) y las malas (las que venden su cuerpo, las pecadoras, las lujuriosas, las que viven solas, las abandonadas); pero esta bifurcación situaba, por regla general, a aquellas de posición socioeconómica privilegiada; es decir, españolas, criollas y algunas mestizas, entre las mujeres honestas o “de familia”, y a las de escasos recursos económicos, o sea, indígenas, negras y mulatas entre las mujeres pecadoras o abusadas, ya que la posición social era determinada por la “raza” (“calidad” en la Colonia), mucho más que hoy en día.

²⁸ La concepción de la dualidad complementaria ha servido para legitimar la división sexual de tareas y, con ello, las acentuadas desigualdades sociales entre mujeres y hombres indígenas en la actualidad.

EL BIENESTAR COMUNITARIO, LAS TRANSGRESIONES EN LA SEXUALIDAD Y LOS SORTILEGIOS DE AMOR

Los mesoamericanos no concebían las nociones de premio o castigo, por lo tanto, la “bienaventuranza ultraterrena” no tenía mucho sentido. En última instancia fueron los frailes quienes sobrepusieron nombres a los conceptos indios y tradujeron toda una cultura a la suya propia. Endilgaron, por ejemplo, al “inframundo maya las características de su propio imaginario infernal” (Ruz, 2002a, p. 256). Pero no siempre el infierno y el inframundo están en el mismo lugar. El primero se ubica en el centro de la tierra, mientras que el segundo se halla en el interior de la montaña o en la otra cara del mundo, y este espacio constituye para los mayas una copia de la tierra donde se vive nuevamente.

En el inframundo maya había sitios específicos para los ahogados, quienes iban a reunirse con deidades de la lluvia, como lo hacían los mexicas al unirse con Tlalocan; o los suicidas, quienes tomaban el rumbo de la diosa de la horca: *Ixtab* (ya que la mayoría elegía esta forma para darse muerte). El destino después de la vida está ligado a la manera en que ocurre la muerte y no a las acciones que se siguieron en vida. El bienestar no es personal sino colectivo, y la participación terrenal corresponde tanto a los dioses como a los muertos y los vivos. En este sentido fue una empresa difícil para los evangelizadores introducir la idea de “salvación personal” después de la muerte (Ruz, 2002a, pp. 253-254).

La noción de trasgresión era entendida en forma distinta por los españoles, y los mayas (y otras etnias mesoamericanas). Para los primeros se relaciona con los principios de la religión cristiana, en tanto que para los indígenas tiene un sentido que se sustenta en la moral o el control social. Por tal motivo, no fue fácil para los naturales entender que el “deseo” o la “intención” debían ser considerados como pecados. Fue también arduo el trabajo de convencer a los principales de que la poliginia era una conducta proscrita por los valores cristianos; el significado conferido por una cultura y otra era diametralmente distinto.

Los antiguos mayas varones asistían a las denominadas “casas de jóvenes”. Estas prácticas tenían la finalidad de conducir a las personas por el sendero del bien comunitario. Las mujeres poseían recintos en donde se guardaban mientras pasaban los días de su menstruación, pues se suponía que si entraban en contacto con la siembra, ésta se pudriría o no llegaría a buen término. Por otra parte, como también ya he anotado, existía un ritual que inauguraba el ciclo de vida fértil en los hombres y las mujeres. Este rito de paso era el *caputzihil* que Landa identificó como un tipo de bautismo cristiano, aunque el sentido que poseía para los naturales era otro. Entre los mayas el *caputzihil* representa la entrada al ejercicio de la sexualidad, más concretamente señala el momento en el cual se es apto para la procreación. Es una ceremonia apreciada por los integrantes de esta cultura, y no se relacionaba con la culpa, el pecado o el castigo divino. La interpretación de Diego de Landa es que con este ritual buscaban “una disposición para ser buenos en sus costumbres y no ser desdeñados por los demonios en las cosas temporales, y venir, mediante él y su buena vida a conseguir la gloria que ellos esperaban” (Landa, 1994, p. 44).

Por otra parte, con base en los escritos de algunos frailes se ha supuesto que las reglas de comportamiento sexual entre los pueblos nahuas prehispánicos eran bastante rígidas, y se ha pensado en la existencia de un concepto similar al de pecado relacionado con la carnalidad. Esta idea surge del énfasis que ponían los nahuas en el principio de templanza, por ejemplo, al fomentar que las mujeres permanecieran vírgenes hasta el matrimonio, y que los varones no “gastaran” su simiente cuando eran muy jóvenes; pero no se refiere al placer de la sexualidad como un acto negativo, sino a la búsqueda de un equilibrio corporal. El daño enviado por las deidades, no es por haber cometido un pecado, sino por no actuar con mesura.

En la tradición cristiana el mal es el sufrimiento enviado por Dios por haber cometido acciones perversas; es la consecuencia del pecado cometido por actuar con libertad. De acuerdo con santo Tomás, el hombre está obligado a someter su libre albedrío, actos y

voluntad al orden impuesto por Dios en una ley eterna que mediada por la razón es una “ley natural” (Ortega, 1988, p. 26). La razón no es lúcida para conocer la ley natural como consecuencia del pecado original. Todos los humanos deben obedecer el mandato divino, y uno de sus principios es que los seres humanos formen una comunidad para lograr sus fines inmediatos y últimos. Por eso, en el cristianismo los actos se orientan tanto al bien individual como al social. Si bien ambos pueden oponerse, lo deseable es que prevalezca el bien social, ya que el Evangelio mismo dicta como principal precepto el servir a Dios y a los demás (Ortega, 1988, p. 26). El Diablo no puede obligar al hombre a pecar, pues es inferior a Dios, pero al crear éste a Adán y Eva con la capacidad de discernir entre el bien y el mal, el Demonio pudo tentarlos y la pareja eligió libremente –como un acto egoísta e individual– el pecado (Burton, 1986, pp. 98-103), aunque uno de los dos estaba más cerca de la debilidad: la mujer. Ésta encarna a Eva, fuente de tentación y de pecado carnal. En las culturas prehispánicas, en cambio, la sexualidad y el deseo estaban ligados al designio de los dioses, así como al destino que había impuesto la lectura del *tonalpohualli* (o *tzolkin* entre los mayas) (Santana en Rosado, 1999, p. 55). Aunque cabe recordar que se podía modificar el sino de una persona mediante la realización de una ceremonia a los pocos días del nacimiento, por lo que el libre albedrío es también relevante en estas culturas.

Sin embargo, no existían imágenes de demonios que se manifestaran como seres propiciadores del mal, ni la de un ser *opuesto* a los dioses que los estimulara hacia el goce sensual. La tentación –entre los nahuas– provenía de las propias deidades, baste recordar que Tezcatlipoca incitaba a las mujeres a cometer desmanes sexuales, y que luego él mismo las castigaba, pues tenía la capacidad de enviar felicidad o desgracia (Izquierdo, 1998, pp. 25-29), basado en el principio de dualidad presente en todas las deidades prehispánicas.

La noción de pecado es utilizada por los frailes para referirse a actos vinculados con el mal; sexualidad es traducida como “pecado carnal”, aunque los indígenas no la concebían de igual forma. Aun así se

pueden inferir algunos preceptos morales de los mayas y los nahuas en torno a ciertas prácticas sexuales a partir de las penas impuestas. Las reglas de comportamiento honesto incluían una buena actuación en materia de sexualidad, pero también en otros aspectos de la vida (Quezada, 1975, pp. 48-54). Las prácticas sexuales en el interior de los templos-escuela mexicas para ambos sexos fueron interpretadas por los frailes como una forma más de la lujuria exacerbada de los naturales, sin reconocer que muchas de ellas eran un premio a la bravura de los guerreros, lo que sin duda era un reforzamiento de la estructura militar de los mexicas (Dávalos, 2002, pp. 83-84).

La necesidad de sostener el bienestar comunitario propició que el control de la sexualidad entre pueblos nahuas y mayas incluyera mecanismos como el temor a lo sobrenatural y la atribución de consecuencias patógenas a las conductas sexuales. Tlazoltéotl y Xochiquetzal, deidades de la vida erótica, entre otras cosas, se encargaban de oír las confesiones de los enfermos de “corazón torcido”, quienes adquirirían este mal por expresar exacerbadamente su sensualidad. Las *cihuateteo* eran provocadoras de adulterio, pero al mismo tiempo cuidaban de las mujeres que se hallaban en trabajo de parto. Como se ve las deidades mesoamericanas comparten un poder dual que por un lado cuida y ayuda a las personas y, por otro, reprueba mediante ciertas penas las conductas inadecuadas, es decir, aquellas que no persigan la templanza. En la religión cristiana, en cambio, existe la figura de un solo Dios todopoderoso y la de Satanás, un ente malévolo que envía todos los males.

Los transgresores de las normas de sexualidad desequilibraban sus fuerzas corporales y podían transmitir esas fuerzas nocivas a terceras personas. Además, entre los nahuas, adquirirían las enfermedades denominadas: *netepalhiztli*, *tlazolmiquiztli* y *chahuacocoliztli*. Los adúlteros, las malas mujeres, los licenciosos, quienes acababan de copular y los amancebados podían dañar a su esposo(a) y otros seres como mujeres embarazadas, niños, animales y plantas mediante un mal que ha sido catalogado como “mal de ojo”, pero que en realidad es la dolencia llamada *tlazolmiquiztli* (López Austin, 1996, p. 261).

Había fechas de carácter religioso en las cuales los esposos debían abstenerse sexualmente. Los indígenas nahuas tenían creencias que reforzaban comportamientos sexuales adecuados a su cultura, por ejemplo, se decía que Mucuil-Xóchitl, una de sus deidades, se ofendía cuando las parejas no guardaban cuatro días de abstinencia sexual antes de la celebración que se le rendía, y que por tal motivo enviaba a los mortales enfermedades en los genitales. Pero los dioses mesoamericanos también perdonaban mediante ciertas prácticas rituales, de las cuales Sahagún (1999, pp. 312-314) refiere un buen ejemplo. De acuerdo con este fraile, los mexicas se confesaban frente a un sacerdote (al que llama sátrapa), quien a su vez oraba frente al dios Tezcatlipoca para pedir perdón por las “podredumbres y hediondecas” perpetradas. La plegaria del sacerdote era la siguiente: “te ensuciaste y te mancillaste, y te revolcaste en estiércol y en las suciedades de los pecados y maldades que cometiste y ahora has confesado” (Sahagún, 1999, p. 314).

Las penas por mal comportamiento incluían trabajar un año en la casa de los dioses o punzarse hasta sacarse sangre usando espinas de maguey; el penitente podía hacerse acreedor a castigos tales como “ser ciego o tullido, que se le pudran los miembros y ser pobre y mísero” (Sahagún, 1999, p. 312). En este sentido, se intentaba por medio de los discursos pronunciados por un *pipiltzin* que la gente no bebiera *octli* o *pulcre* hasta emborracharse, pues se sabía que ello propiciaba actos como el adulterio, el estupro, el robo, el latrocinio, la violencia, la “corrupción de vírgenes”, las riñas y en general las actitudes de soberbia y altivez (Sahagún, 1999, p. 312).

En Tenochtitlán se apreciaba la reproducción y se fomentaba el crecimiento poblacional debido a la alta mortalidad propiciada por las batallas de este pueblo guerrero. En el ámbito familiar tener más hijos permitía realizar más faenas tanto en el campo como en la casa, esto era así sobre todo para la gente común. Bajo esta lógica se repudiaban la esterilidad, el celibato en edad casadera, la sodomía y el aborto. Había una exaltación del valor de lo sexual considerado como un don divino, siempre y cuando la castidad y el placer equi-

libraran las fuerzas corporales. Existía un vínculo entre el deleite sexual y el disfrute de la procreación:

[...] las referencias al placer y a la felicidad de la reproducción son claras y precisas: pocas son las cosas que hacen de la tierra un sitio agradable, y entre éstas se encuentran en lugar preeminente el deleite sexual y el gozo de la procreación, valiosos dones de la divinidad a los hombres (López Austin, 1996, p. 328).

Para lograr que el acto sexual rindiera frutos, es decir, para que trascendiera el mero placer y las personas pudieran congratularse del hecho de ser padres, los nahuas utilizaron algunos objetos como sortilegios²⁹ de amor³⁰ para atraer la atención de un hombre o una mujer, según fuera el caso, como son las piedras de colores, la paja de las escobas, las flores de *pyomatli* (López Austin, 1984c, p. 349), la sangre menstrual y el colibrí. Esta ave es utilizada como amuleto para resolver situaciones delicadas como “el mal de amores”. Para tal objeto el colibrí debía disecarse y adornarse con listones de colores. Pero además el colibrí se constituye como objeto sagrado en tanto que los guerreros que participaban en ceremonias religiosas se disfrazaban como tal para beber la miel del árbol del amor (Quezada, 1975, p. 58).

El mal de amores, llamado *tlazolmiquiztli* o “daño causado de amor y deseo” era provocado por “el exceso de adulterios o amance-

²⁹ La magia está asociada a los dioses supremos e intermediarios, médicos y magos se distinguen pero están íntimamente vinculados en virtud de que la enfermedad se considera de origen divino. Los médicos, *tictl*, se hallaban bajo el cuidado de Tlazoltéotl, y ofrecían tratamientos basados en yerbas, conjuros, encantamientos, interpretaciones de los astros y ceremonias rituales. En tanto que los magos, para los cuales López Austin encontró 40 variedades distintas, tenían funciones diversas entre las que resalta la de resolver los problemas suscitados en la vinculación entre los sexos como el adulterio, la impotencia o incluso situaciones de amor no compartido. Las bases de la magia amorosa son cuatro de acuerdo con Noemí Quezada: la palabra (conjuros), la adivinación; las drogas y las plantas, y el colibrí o pájaro del amor.

³⁰ Aunque la idea de amor romántico no aparece hasta el siglo XIX, Quezada habla del amor entre los mexicas (1975, pp. 96-105).

bamientos”. Si un varón tomaba los afrodisiacos ofrecidos por otra mujer que no fuera la esposa podía “perder su semen” y malgastar grasa corporal; adicionalmente podía contraer alguna enfermedad que se manifestara con salida de pus por la uretra. Los “magos” daban pócimas a sus víctimas (generalmente mujeres) o simplemente trataban de que olieran ciertas flores o polvos para provocar sopores que permitían a un varón abusar sexualmente de ellas. Existe una variada gama de productos con propiedades afrodisiacas como la carne de serpiente o *mazacóatl*, un gasterópodo denominado *tlalmazacóatl*, un gusanillo o *tlalómitl* (que dado que era rígido se suponía dejaba en igual estado el pene), la cola del tlacuache, los cuernos de escarabajo o *temolin*, carne de saurio o *acaltetepon* y carne de ajolote. Además de algunos vegetales como *tlalpayatzin*, *cozolmécatl* y los hongos alucinógenos. Se creía que algunos de estos productos podían causar una eyacuación ininterrumpida, sobre todo la carne de serpiente y el *tlalmazacóatl*. El coito interrumpido también provocaba males, como la pérdida de la fuerza del *tonalli*. Por otra parte, el deseo sexual era atribuido a energías o emanaciones divinas que se orientaban a ciertas personas. El deseo insatisfecho era visto por los nahuas como una enfermedad que causaba melancolía y tristeza, por lo que el cuerpo se iba “enflaqueciendo y secando”. El remedio consistía en dar de comer la carne del ave llamada *cocotli*. Pero ésta en demasía era peligrosa por lo que cada persona debía protegerse de sus influjos (Dávalos, 2002, pp. 57 y ss.).

También entre los pueblos mayenses se utilizaron seres de la naturaleza para inducir el deseo sexual; por ejemplo, el término para traducir caracol: *yat nam* (*yat* significa pene en tzeltal) se registra en diccionarios coloniales como un afrodisiaco. Todavía en la actualidad los pokomames de San Luis Jilotepeque usan afrodisiacos como el pene del ave *liquamonte*, el cual debe ser atrapado precisamente un día jueves, por considerarse éste uno de los días del diablo, y darse a comer a la persona deseada, o el polvo de pene de mapache cazado cuando éste fornicaba se considera como un poderoso remedio para estimular el apetito sexual (Ruz en Lerner, 1998, pp. 199-200).

PUREZA, CONTINENCIA Y ABSTINENCIA SEXUAL

No es claro cuándo surgen ciertas creencias entre los pueblos nahuas en torno a la nocividad de las relaciones sexuales, como las supuestas enfermedades en mujeres que recién han parido, o bien, las fiebres y consunción (enflaquecimiento y demacración progresivos) en los varones, o la idea de que una embarazada se viera afectada por el desequilibrio corporal de su marido, causado por cansancio y fuerzas nocivas; el cual incluso podía provocar un aborto (López Austin, 1984b, p. 245). Lo que se sabe es que se tenía la convicción de que el ejercicio sexual prematuro originaba la disminución del crecimiento y la inteligencia, por lo que los padres aconsejaban a sus hijos(as) que no tuvieran relaciones antes de alcanzar la plena juventud. Si los jóvenes caían en excesos corrían el riesgo de extravíar su *tonalli* (sobre todo durante el desprendimiento que ocurre durante el acto sexual). “Cubrir de polvo el *tonalli*” y “llenar de basura el *tonalli*”³¹ significaba que se trasgredía la normatividad moral en el terreno de la sexualidad.

Por otra parte, la abstinencia sexual en la juventud era deseable, en tanto que se suponía que alguien que postergara su ejercicio tendría una larga vida erótica. Se promovía entre los que estudiaban y servían en el Calmécac, y quienes infringían la norma eran quemados o muertos con garrotes o saetas. También se incitaba a los sacerdotes que servían en los templos a abstenerse sexualmente, y si contravenían la norma eran castigados con pena de muerte. Y debía ser así pues los sacerdotes estaban obligados a conservar su energía para los rituales, mantener su pureza y evitar las fuerzas negativas que proveía la exacerbación de lo sexual.

Los hombres macehuales gozaban de mayor permisividad sexual (López Austin, 1984c, p. 354); aunque no en exceso pues el *tonalli* debía estar en condiciones adecuadas para rendir culto

³¹ Cabe recordar la relación existente entre la basura e inmundicia con la sexualidad. Tlazoltéotl es deidad de estos espacios.

a los dioses. Los *pipiltzin*, en cambio, eran más vigilados pues el equilibrio (o desequilibrio) del *tonalli* de un gobernante podía influir en el destino del pueblo; pero en ambos casos era relevante que no se debilitara.

En las mujeres se permitían ciertas expresiones sexuales con mesura aún en la edad adulta, ya que se pensaba que las viejas continuaban teniendo deseo sexual. La base de este precepto es la concentración y retención de los fluidos corporales; como se sabía que las mujeres no eyaculaban, en vez de perder acumulaban fuerza con los años. Los varones, por el contrario, iban agotando su simiente a lo largo de la vida, por eso se les aconsejaba no desperdiciarlo en relaciones sexuales tempranas (López Austin, 1984c, p. 331). Los hombres viejos eran tenidos como impotentes y estériles, en contraste, se percibía una condición de insaciabilidad en las ancianas. Durante un juicio por adulterio Nezahualcóyotl pregunta, “¿abuelas nuestras, es verdad, que todavía tenéis deseo de deleite carnal?”, y las ancianas responden:

Vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la deleitación carnal, por haber frecuentádola en la juventud, porque se acaba la potencia y la simiente humana; pero nosotras las mujeres nunca nos hartamos, ni nos enfadamos de esta obra, porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche, recibe todo cuanto le echan y desea más, y si esto no hacemos no tenemos vida (Quezada, 1975, p. 53).

Estas ideas son diametralmente opuestas a las que privan en la actualidad, pues ahora se piensa que quien es insaciable es el varón. Por otra parte, con respecto a la virginidad se ha documentado su alta estimación, el himen era incluso equiparado con una joya. Si una mujer dejaba de ser virgen muy joven o sin tener un varón con quien casarse, se decía que los dioses pudrirían sus carnes. Si se llegaba a casar habría siempre desconfianza por parte de su marido. Se promovía el retraso de las relaciones sexuales entre los hombres con el argumento de que en el futuro éstas serían de mejor calidad con sus esposas. Mas

en la medida en que la procreación y la maternidad eran glorificadas, no se alentaba demasiado el celibato, a menos que fuese entre los muy jóvenes. El ideal era que hombres y mujeres vivieran su vida adulta dentro del matrimonio.

LAS PRÁCTICAS DE MATRIMONIO, UNIÓN Y NOVIAZGO

El modelo de matrimonio propuesto por la religión cristiana a la llegada de los españoles no se ajustaba del todo a las normas de unión que había en Mesoamérica. Éste se concibe como un vínculo signado por Dios para perpetuar la especie humana y asegurar la crianza de la descendencia. Es un sacramento que concede gracia, santificación o redención a los esposos. Es una unidad, una unión indisoluble por los derechos y obligaciones recíprocos de un hombre y una mujer. Aunque según santo Tomás, el matrimonio de un hombre con varias mujeres no se opone a la ley natural porque no se impide con ello la procreación, en cambio, el de una mujer con varios hombres sí va en contra de esta ley natural. Con base en estas ideas tomistas la poliginia era disculpada entre los varones españoles por algunos frailes (Ortega, 1988, pp. 37-38).

En cambio, la unión entre un hombre y una o varias mujeres era uno de los pilares de las relaciones sociales entre las culturas mesoamericanas, lo que fue aprovechado por los clérigos para infundir determinados principios morales. El matrimonio cristiano considera el vínculo entre dos personas y no entre linajes, como era la costumbre entre grupos nahuas y mayas. Para efectuar el matrimonio cristiano se requiere del consentimiento de ambos cónyuges, y se niega el derecho de los padres a decidir sobre la alianza de sus hijos, como ocurría entre los gentiles. El modelo de familia cristiana de santo Tomás es una sociedad de derecho natural conformada por un padre, una madre y sus hijos, por tanto, su función básica es la reproducción de la especie, además de proveer la educación y el sustento de la mujer y los descendientes. Se establece que en el momen-

to del matrimonio debe existir una independencia de las familias de origen y que la guía, cabeza y protección ha de recaer en el hombre, quien tiene la obligación de hacer que su mujer le obedezca, aun por la fuerza y los azotes, pues Dios creó a la mujer para el servicio del varón. Se considera a éste superior en tanto que está dotado de cualidades físicas e intelectuales que no posee la mujer. En el ámbito de la sexualidad, la cópula carnal es una obligación entre los esposos que se denomina “débito conyugal”. Ambos tienen la obligación de cumplir carnalmente con el otro, pero la mujer sólo satisfará a su marido cuando éste se lo pida, y el hombre cuando lo desee o suponga que su mujer lo quiere. El matrimonio cristiano constituye un instrumento para normar la vida sexual, la cual sólo es permitida entre un hombre y una mujer y con la finalidad expresa de procrear (Ortega, 1988, pp. 34-36).

Si en la concepción nahua las entidades anímicas asociadas con el sistema calendárico y la relación con los dioses y el universo constituyen a la persona/cuerpo como un ser atado a su destino (aunque no del todo como ya se vio, pues también existe la libertad de elección), en la tradición cristiana el individuo se forja sobre todo con base en su libre albedrío. Por tanto, son los desposados quienes, sin coerción, deben elegir a su cónyuge (Gruzinski, 1998, p. 177). Se impone el casamiento por decisión propia de los contrayentes, aunque, al parecer, no se abandonaron del todo las antiguas prácticas e incluso se continuaron acordando alianzas matrimoniales en las que los padres aconsejaban a sus hijos decir que era su voluntad unirse en matrimonio, aunque esto no fuera cierto (Gruzinski, 1998, pp. 177-178). El cristianismo también intentó prohibir la ceremonia religiosa que los nahuas celebraban en casa del padre del novio, en la cual se utilizaba incienso y se ataban las mantas de los desposados; sin embargo no lo logró del todo.

Entre los nahuas el noviazgo y el matrimonio eran siempre esperados como una bendición para hijos e hijas. Tanto las mujeres como los hombres dejaban de asistir a la escuela cuando se casaban. Se aconsejaba a las mujeres solteras austeridad y limpieza en su ves-

tido. En ocasiones usaban huipil, falda o *cueitl*, ceñidores, mantos y sandalias vistosos, se adornaban la cara con color rojo y teñían sus dientes y cabellos; esta indumentaria formaba parte de un ritual de cortejo que tenía la finalidad de encontrar un buen marido (Torquemada, 1977, pp. 145 y ss.). Cuando los padres acordaban casar a sus hijos, acudían con uno de los sacerdotes que tenía conocimiento del libro de los destinos, *tonalpohualli*, para que predijese si hacían bien en llevar a cabo el matrimonio (Casas, 1967, pp. 153-161). El matrimonio era visto como la unión de los *tonalli*; si éstos eran incompatibles de acuerdo con su signo, no se podía llevar a cabo el vínculo (López Austin, 1984c, p. 341). Si una joven *macehualtzin* era solicitada por un *pipiltzin*, los padres no se oponían a que viviesen juntos; pero si había un hijo de por medio entonces el varón tendría que elegir entre casarse con ella o devolverla con sus padres en compañía de su vástago.

Una vez que un varón sabía que una mujer le agradaba para vivir con ella, las mujeres mayores de su casa, las “demandadoras de mujer o negociadoras de casamiento”, *cihuatlanque*, acudían a pedir a la novia. Se realizaba una serie de visitas, la primera era de noche y en esa ocasión la mujer era negada de manera invariable. En una segunda reunión iban las mujeres acompañadas de un varón mayor para convencer a la familia del matrimonio. Ese día se declaraba la dote que se daría a la desposada, se escuchaban las propuestas de la familia, se prestaba atención a las razones por las cuales ese matrimonio debía llevarse a cabo y se enumeraban los bienes que tenía el futuro marido. De esta forma se acordaba la boda y se avisaba a los interesados.

Luego de convenido el matrimonio los parientes de la novia la llevaban en andas a casa de su próximo marido, donde éste la recibía y se celebraba el ritual de casamiento. Los futuros esposos se sentaban en un petate junto al fogón y un incensario; se ataban las puntas de los mantos que cada uno vestía en señal de la unión marital, intercambiaban regalos y compartían bocados. Mientras, la familia entera compartía en el patio. Permanecían dentro de la casa por cuatro días sin consumir el matrimonio, y la última noche

acudían dos hombres ancianos, del templo y efectuaban otro ritual en donde los novios se punzaban con espinas de maguey para ofrecer su sangre a los dioses. Los ancianos traían consigo una manta para extenderla en el tálamo de los desposados. Una señal de mal augurio era hallar en el cuarto carbón o ceniza, y un buen presagio era encontrar una semilla de maíz u otro grano; ello significaba un matrimonio largo y feliz. Al quinto día los esposos, cubriendo su sexo, tomaban un baño ritual que los mismos ancianos les daban. Luego, se vestían y a la mujer le colocaban plumas blancas en la cabeza y los pies. La fiesta continuaba y por fin los desposados podían comer tras cuatro días de ayuno; toda la familia cantaba, bailaba y continuaba comiendo. Se ha documentado que la virginidad de la desposada era comprobada mostrando a la vista de todo el pueblo la estera en que se había consumado la unión; si había manchas de sangre la joven era digna del matrimonio (Dávalos, 2002, p. 36).

La ceremonia de boda, su duración y el costo dependían mucho del estatus de las familias involucradas. Los más pobres generalmente no celebraban el matrimonio en la forma reseñada, pero a veces hacían una pequeña fiesta. Algunos vivían sin celebrar la boda por un tiempo y luego invitaban a compartir con ellos una humilde ceremonia. Se permitía que la nueva pareja viviera junta sin casarse hasta que hubiesen reunido recursos suficientes para celebrar la boda; generalmente ocurría primero la huida, y luego se pedía perdón, con lo que los padres otorgaban la anuencia. En la actualidad persiste esta práctica entre algunos pueblos nahuas y otros grupos indígenas. Independientemente del estatus social, se tenía la creencia de que solamente con el consentimiento de la familia, el matrimonio tendría un buen futuro (Torquemada, 1977, pp. 153-156).

Entre los mayas la familia del novio tomaba la iniciativa y elegía a la novia, esto era así porque se buscaba el parentesco como una forma de relación social. Los parientes del novio acordaban las condiciones del matrimonio y entregaba a la familia de la futura esposa mantas, cacao, maíz, algodón y otros objetos como símbolo del pacto de unión. Algunas comunidades mayas en Yucatán continúan

con prácticas similares. Una costumbre era, y sigue siendo, que consumado el matrimonio, el novio fuese a vivir a casa de los padres de la novia y trabajara varios años en la milpa familiar. Después de un tiempo podía continuar viviendo ahí, ir a vivir a la casa paterna, o bien, independizarse formando su propio hogar. Los recién casados pasaban entonces a formar parte de la familia extensa y de esa forma continuaban subordinados a las prácticas de la comunidad (Izquierdo, 1998, pp. 71-73).

El matrimonio era acordado por los padres, pero Torquemada asentó sobre los indios de Verapaz que si un varón “tenía acceso a una doncella” debía casarse con ella, así que al parecer también existió un tipo de matrimonio por obligación. El mismo autor menciona que si la mujer era esclava o viuda, el varón debía sólo pagar una multa sin matrimoniarse (Torquemada, 1977, pp. 158-161).

La separación entre una pareja de *pipiltzin* no se suscitaba por desavenencias personales, ni tampoco significaba un mal espiritual para ellos; se pensaba mucho para tomar esta decisión pues de ella dependía el surgimiento de un daño social (al romperse una alianza) o incluso de una guerra. Dado que entre los *macehualtin*, al parecer, la asignación del cónyuge era más flexible, la separación podía darse sin mayores repercusiones, pues no ponía en peligro la organización política. Cuando alguno de los cónyuges quería disolver el vínculo se presentaba ante las autoridades para denunciar que el otro(a) no había cumplido con sus obligaciones. Por ejemplo, un hombre podía argumentar que su mujer no le quería servir o no cumplía con los oficios de la casa; es decir, la pereza era una causa de ruptura matrimonial. Una mujer podía argüir por su parte que el varón la maltrataba, o bien, que no le daba para vestir o para el sustento de la casa. Si se hallaban amancebados la separación era sencilla, pero si estaban casados se les pedía primero que se reconciliaran. Se supone que se intentaba evitar a toda costa la separación, por lo que si la pareja persistía en su decisión era repudiada por las autoridades, y cada uno iba a vivir por cuenta propia (Torquemada, 1977, pp. 193-198). En términos generales la separación de los con-

sortes era mal vista, pues se tenía en alta estima la procreación; es decir, el embarazo, el parto, la lactancia y la crianza de los hijos.

La procreación como fin de la unión marital se encuentra tanto entre los nahuas (y otros pueblos indígenas) como en la concepción cristiana. En las dos tradiciones la unión regulariza la vida sexual y pretende impedir la “delectación carnal exagerada” (Torquemada, 1977, p. 180). Ambas promueven la templanza como un valor significativo; la creación de lazos estables entre individuos, y la reciprocidad entre el esposo y la esposa basada en la división sexual del trabajo. El placer sexual es altamente valorizado y tolerado aun fuera del matrimonio entre nahuas y mayas, no así entre los cristianos quienes lo aceptan sólo dentro de la unión sacramental.

Sobre la reproducción biológica los pueblos indígenas creían que dos aspectos intervenían en el proceso de la concepción, uno de origen divino, atribuido entre los nahuas a la dualidad suprema Ometecuhtli-Omecíhuatl, quienes remitían la entidad anímica al vientre de la madre, y otro de orden fisiológico, que permitía la formación corporal del feto a partir de la unión de dos líquidos provenientes del padre y de la madre. El semen representa simbólicamente un proceso nutricional. Se nutre al feto en gestación con la simiente paterna y, por ello, durante los primeros meses del embarazo se alentaban las relaciones sexuales, y en los últimos se aconsejaba aminorarlas para evitar la acumulación excesiva de semen que podía dificultar el parto (Dávalos, 1994, pp. 160-162).³² Por otra parte, Torquemada refiere la creencia indígena de que si se concebía un hijo de alguien distinto al marido, se acumulaban fuerzas negativas capaces de conducir a la madre a la muerte durante el parto. Para evitar tan trágico acontecimiento, la mujer debía confesar sus infidelidades a la partera que la atendería. Como he mencionado, había una valoración negativa para la esterilidad, pero ésta se atribuía siempre a las mujeres;

³² Sobre la dificultad del parto por acumulación de semen, cabe destacar que una de las entrevistadas de origen maya refirió la creencia contraria, mantener relaciones sexuales antes del parto es deseable, pues acelera las contracciones (Rosales, 1999, pp. 177-212).

un varón podía solicitar la nulidad de la unión si no había hijos de por medio (Torquemada, 1977, pp. 194-199).

No hay evidencias sobre si se instruía a los desposados en los pormenores de la noche de bodas, al parecer sólo entre los quichés sucedía así. Aunque los varones generalmente ya habían tenido relaciones sexuales antes de casarse y, en este sentido, se constituían como los instructores sexuales de las mujeres, quienes generalmente llegaban vírgenes al matrimonio (Izquierdo, 1998, p. 73).

POLIGINIA, ADULTERIO, SODOMÍA Y MUJERES PÚBLICAS

La poliginia era otra figura institucional clave del orden social y político prehispánico; existía entre los nobles y los guerreros mexicas como un derecho de privilegio por servir a los dioses, mientras que la práctica de la monogamia se reforzaba entre los *macehualtin*. La poliginia aseguraba una descendencia numerosa, aunque otra situación que podría justificarla era la alta mortalidad materna, de ello da cuenta el culto que se rendía a las mujeres muertas durante el parto, quienes incluso se convertían en deidades, y eran conocidas como ya se ha mencionado como *cihuateteo*. Los *tlaloque* (señores de un pueblo) podían tener innumerables esposas; pero según Torquemada, cada mujer tenía su casa aparte pues a ninguna le gustaba ver a su marido con otra. Este fraile no percibe lo mismo de la relación inversa, es decir, entre una mujer y varios hombres, “no es una costumbre bien hecha [pues] el varón es cabeza de la mujer y la mujer no lo es del varón; de donde nace que muchas cosas le son permitidas al hombre que le son negadas a la mujer” (Torquemada, 1977, p. 187). Afirma, además, que al ser el varón jefe de familia, si hubiera dos, el gobierno de la casa entraría en litigio, por lo cual el fraile considera irrealizable una situación de esta naturaleza. No era deseable que una mujer tuviera varios esposos o amantes y el castigo para ella podía ser el siguiente: “y para que hagas penitencia de los adulterios y otras suciedades, que

hiciste, pasarás cada día dos veces, mimbres, una vez por las orejas y otra vez por la lengua” (Sahagún, 1999, p. 315). Desde luego, hay que mirar con reserva el uso de ciertos términos en las descripciones del misionero, puesto que el lenguaje y los símbolos que se introducen corresponden a una cultura distinta a la de las antiguas etnias indígenas.

Según Torquemada las mujeres de los *pipiltzin* eran llamadas incluso antes de casarse *tlacallalcahuilli* o “persona dejada”. La esposa en cambio era denominada *cihuatlantli*. Una mujer podía convertirse en esposa en el momento de tener un hijo con el *pipiltzin*, pero, como ya se mencionó, era éste quien tomaba la decisión de formalizar la relación o devolverla a su casa paterna. Un varón sólo adquiriría el estatus de “hombre hecho y de fuerzas”, *tlapalihui*, cuando se casaba; antes aunque viviera en unión libre era nombrado como *tepuchtl* o “mancebo” (Torquemada, 1977, p. 189).

Aun cuando fray Juan de Torquemada no aprueba del todo la relación de un varón con varias mujeres vigente entre los aztecas *pipiltzin*, considera que la permisividad de dichas prácticas reduce males mayores en la sociedad. Haciendo suya la idea tomista, afirma que el hecho de que un varón “use” de varias mujeres no va contra la ley natural, pues si así fuera ni Abraham ni David habrían tenido varias. Pero es cauto y dice que “no por esto luego se dio licencia general para que cada uno tomase las [mujeres] que quisiese, en especial si no tenía otro motivo más que gozar de deleites y sensualidad, porque en tal caso no eran lícitas” (Torquemada, 1977, p. 184). O sea, el mal estaba en no utilizar el cuerpo como Dios manda, es decir, para tener hijos, en vez de regodearse en los placeres mundanos y expresar de esta forma la lujuria exacerbada.

La poliginia representaba para los clérigos sólo un mal necesario, y aunque tenían cuidado de no promover esta práctica, sabían que incluso los soldados españoles poseían varias mujeres.³³ Con un

³³ Para la religión cristiana de aquella época la mujer era un medio que servía al hombre para asegurar su descendencia. El cristianismo concibe la reproducción

sentido distinto, la poliginia para los indios era una práctica que representaba un instrumento de orden demográfico y social. El parentesco juega un papel relevante porque al efectuarse “el intercambio o circulación de las mujeres” (hijas, hermanas, esposas) de los principales, se aseguraban alianzas de poder entre grupos de habla náhuatl y aun con otros pueblos. Las alianzas eran múltiples, pues sólo así se afirmaba el poder sobre los otros, por eso los *pipiltzin* tenían varias esposas. La idea del consenso de los novios para efectuar el matrimonio resulta improbable entre los indígenas precolombinos, debido precisamente a la importancia dada a las alianzas, aunque puede haber sido viable entre mujeres y hombres *macehualtin*. Se ha documentado que las relaciones maritales de estos últimos eran menos formales, y tal vez por eso se ha creído que la decisión del vínculo era tomada por los futuros desposados con base en los afectos (aunque no hay que olvidar que la idea de amor romántico surge hasta el siglo XIX).

En términos de las relaciones de género la poliginia mostraba la jerarquía y el poder que los hombres ejercían sobre las mujeres. Tener varias consortes era un derecho exclusivamente masculino, y dentro del matrimonio era común la sumisión de la mujer al marido. La unión carnal de un hijo con su madre o entre hermanos estaba proscrita. La transgresión se castigaba con el ahorcamiento del varón, y la mujer sólo era perdonada si no había consentido en la relación. Otro vínculo prohibido era entre un padrastro y su entenada (Torquemada, 1977, p. 190), entre madrastra y entonado, así como entre suegro y nuera, y suegra y yerno (López Austin, 1984c, p. 345). La unión entre padre e hija estaba penada: “Si el padre se echaba con su hija, mueren entreambos ahogados con garrote, echada una soga al pescuezo” (Olmos en Dávalos, 2002, p. 48). Pero otros testimonios dan cuenta de relaciones permitidas. “Había una manera de costumbre que muerto el padre, las mujeres o mancebas que dejaba, tomá-

humana como el mayor don otorgado por Dios, y relaciona dicha capacidad con el buen proceder de las personas; la infertilidad es, desde esta tradición, un castigo.

balas su hijo mayor y principal que quedaba con el señorío y con la casa y herencia” (Benavente en Dávalos, 2002, p. 49). Aunque al parecer sólo podía disponer de las esposas que no tuviesen hijos de su padre. Los hombres *pipiltzin* también debían tomar como esposas a sus cuñadas, si morían los hermanos, sobre todo, para protegerlas y hacerse cargo de los hijos. En cambio, Las Casas afirma que en Yucatán ni los principales ni los *macehuales* tenían más de una esposa, es decir, que no existía la poliginia (Casas, 1967, pp. 529-538).

Por otra parte, algunas experiencias sexuales, como el adulterio, eran castigadas entre los mexicas, aunque existían ciertas salvedades. Si el hombre era casado y la mujer soltera no había delito que perseguir, pero si la mujer era casada, no tenía perdón, aun si cometía el adulterio con un varón soltero. La pena podía ser de muerte, pero el castigo no era por ejercer la sexualidad sino por no respetar la exclusividad de un esposo sobre su esposa. El adulterio se castigaba siempre y cuando se denunciara, un marido no podía hacerse justicia por su propia mano, por lo que debía acudir con las autoridades correspondientes a solicitar un juicio. A los adúlteros les infligían penas tales como la muerte a pedradas. De acuerdo con Torquemada era una práctica común entre los *macehualtin* (Torquemada, 1977, pp. 122-126), aunque la norma social indicaba que era una prerrogativa de los *pipiltzin*.

Se valoraba tanto la procreación que el aborto era reprobado por las leyes prehispánicas, si se sabía que una mujer acudía con el llamado *tetlaxiliqui* a impedir un embarazo se le tenía como adúltera (Torquemada, 1977, pp. 122-126), independientemente de que quizá hubiese sido violada.

Entre los mayas de Verapaz si un varón tenía trato carnal con una mujer casada se castigaba a ambos con azotes o provocándoles quemaduras a la vista de todo el pueblo. Si un hombre cometía adulterio con la mujer de un principal la pena era mayor, pues éste era irremediablemente sacrificado. En cambio si un casado sostenía relaciones con una soltera la pena consistía sólo en una multa, aunque generalmente la familia de la mujer se encargaba de ocultar esta situación

por el temor a que la comunidad se enterase y la susodicha se viese aún más afectada al quedarse soltera. En ocasiones los varones perdonaban a sus mujeres infieles, no sin antes celebrar un ritual que consistía en matar un pájaro y confesar la culpa ante los dioses, con lo cual se suponía sanada la falta (Torquemada, 1977, pp. 122-126).

Entre los mayas de Guatemala si la mujer de un principal cometía adulterio era asesinada junto con el varón. Si el hombre tenía relación con una esclava debía pagar una pena pecuniaria y la entrega era mayor cuanto más valiese la esclava. También se castigaba la violación consumada ejecutando al varón, y si sólo era intento de violación, el hombre podía quedar como esclavo (Torquemada, 1977, pp. 122-126).

En la medida en que los valores cristianos reprobaban la poliginia practicada por los *pipiltzin* se instauró el amancebamiento, mediante el cual se confina a un segundo término a la esposa ilegítima y a los hijos “bastardos”. La noción de amancebamiento está presente en *artes y vocabularios* elaborados por los frailes, y tienen un valor negativo a pesar de que tanto los pueblos mayas como nahuas aceptaban las relaciones prematrimoniales y las uniones sin un ritual de casamiento (sobre todo entre los macehuales).

Entre los mesoamericanos, como ya he mencionado, el adulterio era penado por trasgredir el bien comunitario; es decir, porque se atentaba contra el derecho de propiedad que un varón tenía sobre sus mujeres, lo que perjudicaba el bienestar colectivo. En caso de que dos solteros tuviesen relaciones sexuales –tipificado como fornicación simple por santo Tomás– el castigo era simbólico, por ejemplo, una enfermedad (Sahagún, 1999, p. 312). Tanto los mayas y nahuas mesoamericanos como la tradición cristiana considera el adulterio como un acto que transgrede el orden social y familiar... particularmente las prerrogativas masculinas.

Entre los nahuas la sodomía era generalmente reprobada, sobre todo por los ancianos, quienes aconsejaban a los jóvenes no acceder a prácticas de este tipo; se supone que se castigaba incluso con la muerte. Según López Austin (1984c, pp. 348 y ss.), aunque algunas

fuentes la mencionan, no queda claro si esta práctica era permitida como ritual mágico-religioso entre los *tlatoque*, por lo que advierte que hay que tomar con reserva las afirmaciones al respecto. Torquemada menciona que entre los antiguos nahuas sí existían prácticas sexuales entre personas del mismo sexo; las mujeres que incurrían en estos actos eran llamadas *patlache* y eran censuradas al igual que los varones. Aunque, al parecer, los solteros podían sostener relaciones sexuales con un niño mientras se casaban, este fraile pensaba que el hombre poseía una voluntad para rechazar “las cosas deleitosas y gustos sensuales”, por lo que debía controlarse a sí mismo (Torquemada, 1977, 132). Por su parte, Casas (1967, pp. 638-642) consigna que los mayas de la zona de Verapaz cometían el entonces llamado pecado nefando.

Por otro lado, según Torquemada (1977, pp. 101-102) entre los aztecas se toleraba la existencia de mujeres públicas o “putas”. El vocablo *ahuiani* alude a “la alegre”, pero también a un ser despreciable y aborrecible (López Austin, 1984c, pp. 197-263). En el *Vocabulario de Molina* se traduce *aviani* por la alegre, la mala mujer o la puta (Dávalos, 2002, pp. 24-25). Sahagún, por su parte, afirma que “la alegre” vendía su cuerpo, se oscurecía los dientes con grana cochinilla, masticaba chicle para limpiarlos y se dejaba el cabello suelto para acentuar su hermosura (Sahagún, 1999, p. 607). Pero, como ya se ha mencionado, al parecer, la dicotomía contundente entre la buena y la mala mujer no existía, pues entre los nahuas las llamadas “mujeres públicas” gozaban de un alto reconocimiento social y religioso. Había una especie de erotismo sagrado, pues una misma mujer podía actuar como sacerdotisa o como cortesana al tener prácticas sexuales con los varones que vivían en los templos, y además participar abiertamente en los rituales religiosos. Tomaban parte, por ejemplo, en celebraciones como la Fiesta de Tlaxcala dedicadas a Xochiquétzal “en las cuales se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas” (Torquemada en Dávalos, 2002, p. 49) o en otras fiestas religiosas en las cuales compartían soldados, parteras y mujeres a las que los frailes llamaron “malas mujeres”. Entre los

mexicas estas “malas mujeres” premiaban sexualmente a los guerreros más destacados (Dávalos, 2002, pp. 22-23). Y era una práctica relacionada con la posición social, pues se ha documentado que sólo las mujeres *macehualtin* podían ofrecer sus favores, ya que las *pipiltzin* que lo hacían eran sancionadas hasta con pena de muerte (López Austin, 1984c, p. 355).

Como se ha visto, las prácticas de sexualidad se adecuaban a los preceptos morales de las sociedades mesoamericanas, los cuales tenían como prioridad propiciar y mantener el bien comunitario más que subrayar un mal implícito en el acto sexual. El ejercicio de la sexualidad era un don concedido por los propios dioses y, por tanto, valorado por la comunidad en su conjunto; lo único reprochable eran los excesos que ponían en riesgo el *tonalli* o *ch'ulel* de una persona, pues ante todo debía prevalecer el equilibrio social y cósmico.

LAS NOCIONES CRISTIANAS DE PECADO Y PLACER

En el cristianismo la sexualidad también es vista como una concesión de Dios; no obstante, la alta valoración que poseía en Mesoamérica se va perdiendo y a partir de los albores de la Colonia se le considera positiva sólo en la medida en que a través de ella se tienen hijos. Los frailes evangelizadores se empeñan mucho en mostrar a los gentiles la profunda relación existente entre los placeres de la carne y el pecado.

Para abordar la relación entre cuerpo y pecado desde la tradición cristiana es pertinente mencionar que una de las hipótesis sobre la procedencia de Jesús, es que éste perteneció a la secta judía de los esenios, y que uno de sus principios dicta que la carne y el cuerpo son obstáculos que interfieren entre el hombre y su integración cósmica en virtud de la materialidad que ambos representan; además de ser objeto de deseo sexual. Por eso, para cultivar el espíritu se debe castigar al cuerpo, y promover la castidad y la abstinencia. En la doctrina de los esenios, la mujer es asociada con el cuerpo y el deseo y, en ese sentido, para comulgar con Dios se insta a los varones

a luchar contra la tentación que las mujeres provocan (Alfie, Rueda y Serret, 1994, pp. 103-161).

El cristianismo concibe un pecado original que afecta a la especie humana. Existe, por un lado, una debilidad de la razón para conocer la verdad y, por otro, están presentes los “apetitos animales” que no se pliegan ante lo que dicta la razón y ceden ante la concupiscencia (Ortega, 1988, pp. 24-25); es decir, al deseo inmoderado por los placeres carnales y los bienes terrenales.

En la tradición cristiana el *pecado original* cometido por Adán y Eva es la causa de muchos de los males de la humanidad. Eva representa una de las figuras que construyen lo femenino en distintas mitologías cristianas; es perversa, curiosa, ambiciosa y débil, es más propensa al mal que Adán, motivo por el cual es tentada por el Demonio. Las mujeres han sido vinculadas con la brujería, lo malo, lo oscuro y lo desconocido; pero al mismo tiempo han sido relacionadas con una esencia buena representada por la virgen María, quien aparece como la figura opuesta a Eva. En virtud de la asociación cristiana del cuerpo con el pecado, y de que este último es encarnado por las mujeres, la única vía disponible es la castidad y la promoción de la maternidad a través de la imagen de una virgen madre. Concepción que promueve el cristianismo a sabiendas de que nunca otra mujer podrá alcanzar la perfección que mereció María (Alfie, *et al.*, 1994, pp. 114-118).

Quizá el teólogo más importante para el cristianismo de la Colonia (e incluso para el catolicismo actual) es santo Tomás de Aquino, en este sentido resultan pertinentes algunos de los principios que escribió en su *Suma Teológica* a propósito del matrimonio y la unión carnal. Según el tomismo, el ser humano es perfecto en tanto que ha sido dispuesto para un fin, la generación de otros individuos. El hombre es activo y la mujer pasiva en el acto de engendrar. El coito y el placer fueron impuestos por Dios a la naturaleza humana para con ello preservar la especie, por tanto, “no es inmundada la concepción, pero sí la unión libidinosa” (Ortega, 1988, p. 25).

Sobre el placer, santo Tomás de Aquino dice que forma parte de la ley natural que el hombre apetezca el placer, pero es un medio para optimizar las funciones vitales, por lo que no debe buscarse como un fin. En sí, el placer más natural del ser humano acompaña al coito. “Si se llegara a despreciar este deleite se violaría el orden de la naturaleza” (Ortega, 1988, p. 27), aunque puede prescindirse de él si se desea conseguir un bien mayor. El ser humano debe actuar con moderación, buscar la temperancia. Ésta es una virtud para moderar los placeres del sentido del tacto: la comida, la bebida y lo venéreo. La templanza es el fundamento de otras virtudes como son la vergüenza, la honestidad, la abstinencia, la sobriedad, la castidad, el pudor, la modestia, la austeridad y la continencia. La lujuria puede ser exacerbada, por ello se recomienda abstinencia en el comer, mediante el ayuno, y sobriedad en el beber. La intemperancia hace al ser humano vicioso.

Según santo Tomás, la castidad es la sanción que impone la razón a la concupiscencia con la finalidad de domarla. Pudor es la moderación de los actos que conducen y acompañan al coito, como las miradas, los besos y las caricias. El pudor es el “ornato femenino” y una actitud libertina puede exacerbar la lascivia de los hombres. La modestia y la austeridad tienen que ver con los actos corporales: los movimientos, el andar, la forma de sentarse o de moverse. La continencia consiste en refrenar los impulsos de la pasión que puede excitarse a partir de los recuerdos, los pensamientos y las imágenes. En suma, de acuerdo con santo Tomás, hay que definir las conductas adecuadas para moderar el placer venéreo.

Desde la perspectiva tomista todo acto moralmente malo proviene de los vicios; es decir, de aquellos comportamientos que desvían la templanza. La lujuria se opone a la temperancia en tanto que busca los placeres de la carne. Y para indicar cuáles son los actos lujuriosos se efectúa una caracterización. La fornicación simple es el coito extramarital entre un hombre y una mujer, sin ofender a terceros. Se opone a la ley natural de la procreación dentro del matrimonio y es un acto que va en contra del propio cuerpo, al

pretender exclusivamente el placer. Aquí se incluyen los besos y las caricias libidinosas. Por otra parte, el estupro consiste en quitar su virginidad a una mujer de manera ilícita. El rapto es el coito con violencia, pero la afrenta no es sólo para la mujer sino también para su padre o marido. El adulterio se define como la usurpación de la mujer ajena. El incesto es un comportamiento lujurioso que implica el coito entre parientes; se opone al bien social porque impide multiplicar los lazos sociales. Como es sabido, la prohibición del incesto se halla presente en todas las culturas conocidas.

El pecado contra natura es identificado por santo Tomás como toda eyaculación que no lleva de por medio la procreación, incluyendo la masturbación y actos sexuales entre hombres y mujeres o dos personas del mismo sexo. El pecado de molicie o inmundicia se refiere a la masturbación. La polución nocturna no es un pecado en sí... a menos que durante la vigilia se hubiesen aceptado actos libidinosos. La bestialidad se refiere a los actos sexuales cometidos con animales (al parecer se ubica en los *confesionarios* de la Colonia sólo hasta finales del siglo XVII). La sodomía corresponde a la cópula anal, sobre todo, entre varones.

Para santo Tomás cualquier comportamiento lujurioso constituye un pecado mortal. El más grave es el pecado contra natura; es decir, todo aquel que impide la procreación. Los pecados más serios son la bestialidad, la sodomía, la molicie y los que atentan contra la forma “natural” de tener relaciones sexuales entre un varón y una mujer (como el coito anal). El incesto, el estupro, el rapto, el adulterio y la fornicación simple no violan el orden natural del concubito, o sea, de esos “otros monstruosos y bestiales modos de copular” (santo Tomás en Ortega, 1988, p. 32). De estos últimos el más grave es el incesto. La “putería” no es un pecado en sí mismo, pues santo Tomás acepta que ésta es útil para evitar males mayores en el orden moral (santo Tomás en Ortega, 1988, p. 35).

Como es posible apreciar, son menos graves para los varones las prácticas de sexualidad en las que participa, queriéndolo o no, una mujer, ya que siempre puede haber la posibilidad de un embarazo y no se actúa contra natura.

LA INCULCACIÓN DEL CONCEPTO DE PECADO EN LOS INDIOS

Mediante la evangelización los frailes inculcaron a los indígenas una particular cosmovisión del bien y el mal e introdujeron el peculiar precepto de pecado. Dicha noción debía interiorizarse; es decir, inculcarse en la conciencia de cada gentil, lo que se reforzaba en la confesión, para luego alcanzar la gracia prometida a través de la comunión. Sin embargo, en el proceso de evangelización se acudió a acciones coercitivas para lograr los objetivos, pues para evangelizar los frailes tuvieron que inducir a los indios a comportarse como cristianos, y la imposición de la nueva religión implicó una *arbitrariedad cultural*.³⁴

Para lograr dicho propósito se aplicaron penas a quienes tuviesen prácticas paganas, como el pago de multas, la imposibilidad de ocupar ciertos cargos municipales y azotes en la plaza pública. Forzaron a los mayas a establecerse en centros de población como consta en *Las Ordenanzas* de mediados del siglo XVI de Diego de García de Palacio, oidor de Guatemala, en donde se decretaba la construcción de nuevas viviendas para los indígenas. No obstante, este tipo de residencia nunca pudo ser impuesto del todo. Como tampoco, los mayas y sus concepciones han podido ser subyugados, y muchas manifestaciones de su identidad cultural persisten a través del tiempo y el espacio (Ruz, 1997, p. 33).

Entre los encargados de vigilar la cristianización de los indios estaban los alguaciles de doctrina o fiscales de la Iglesia –quienes congre-gaban a los que debían asistir al catecismo–, los sacristanes y los cantores tañedores que acompañaban las ceremonias religiosas. Una institución religiosa relevante fue la cofradía instituida como sociedad de ayuda mutua y encargada de administrar los bienes y organizar el

³⁴ De acuerdo con Pierre Bourdieu (1981, p. 49), “En una formación social determinada, la arbitrariedad cultural que las relaciones de fuerza entre las clases o los grupos constitutivos de esta formación social colocan en posición dominante en el sistema de arbitrariedades culturales, es aquella que expresa más completamente, aunque casi siempre de forma mediata, los intereses objetivos (materiales y simbólicos) de los grupos o clases dominantes.”

ceremonial del santo patrono que daba nombre a su cofradía. Estas congregaciones también se ocupaban de cubrir gastos de inhumación, misas y otras necesidades de sus agremiados. Tres órdenes religiosos se encargaron de la evangelización del área maya: franciscanos,³⁵ dominicos y mercedarios.

Como es sabido, los frailes defendieron a los indígenas de las atrocidades cometidas por los civiles y los soldados; pero en su condición de encargados de velar por la fe llevaban a cabo procesos contra quienes se atrevían a actuar en contra de ella. Los naturales, como nuevos cristianos, no eran perseguidos por las autoridades del Santo Oficio, pero aún así eran maltratados; se ejercía sobre ellos una violencia cultural, pues sus prácticas religiosas eran reprimidas. Por ejemplo, hacia 1687 en Oxchuc, Chiapas, se hallaban presentes prácticas paganas en la iglesia del pueblo; junto con los santos cristianos, convivían las imágenes de Poxlón e Ik'alahau, deidades mayas, mismas que el obispo se encargó de sacar del templo y de quemar en la plaza al tiempo que celebraba un acto de fe entre los gentiles. Los mayas opusieron resistencia de múltiples maneras ante las formas culturales que intentaban imponer los españoles. Así, por ejemplo, en 1712 los tzeltales diseminaron la noticia de que “ya era terminado el tiempo de los españoles” y que la virgen María se había aparecido a una joven indicándole que:

Jesús, María y Joseph. Señores alcaldes de tal pueblo: Yo la Virgen que he baxado a este mundo pecador, os llamo en nombre de Nuestra Señora del Rosario y os mando que vengais a este pueblo de Cancuc y traigais toda la

³⁵ En Yucatán los franciscanos llegaron a quemar asentamientos y árboles frutales para obligar a los indígenas a establecerse en los pueblos. Una forma de implantar el cristianismo fue enclaustrar en los conventos a los hijos de los señores mayas, tal fue el caso de Gaspar Antonio Chi, quien fue educado en el convento franciscano de Mérida. Para el área central se encuentra el ejemplo de Fernando de Alva Ixtlixochitl, quien se educó en el convento de Tlatelolco (León en León, Ruz y Alejos 1992, pp. 57-84).

plata de tu iglesia y los ornamentos y campanas con todas las caxas y tambores y todos los libros y dineros de confradías, porque ya no hay Dios ni rey. Y así venid todos cuanto antes, porque si no seréis castigados pues no venís a mi llamado. Y a Dios. Ciudad Real de Cancuc. La Virgen Santísima María de la Cruz (Ximénez en León, 1992, p. 81).

Las formas de resistencia,³⁶ incluso tan peculiares como la anterior, fueron diversas. Si bien los mayas adoptaron símbolos políticos y religiosos de los conquistadores, también utilizaron éstos para sus propios movimientos de insurrección, pues la existencia de concepciones paralelas entre ambas culturas facilitó el desarrollo de cierto sincretismo religioso construido con fragmentos de ambas tradiciones (Ruz, 2002a, pp. 248-249).

En este proceso de sincretismo religioso que se dio durante la Colonia, los mayas comenzaron a identificar a los santos cristianos con sus propias deidades. La Luna “nuestra madre o abuela”, deidad del agua y la fertilidad, vinculada con la siembra, la cosecha, la menstruación, el embarazo y el parto es a menudo la virgen María. Los dioses mayas debían hallar un lugar dentro del culto monoteísta, así los santos se fundieron con deidades prehispánicas. Santa Bárbara, patrona de la artillería, fue equiparada con los rayos; san Antonio Abad, que en la tradición cristiana es un anciano rodeado de animales frente a una cueva, fue identificado con el señor dueño del monte y de los animales; san Pascual Bailón con alguna deidad de la muerte, santa Ana con *Ixchel*, pues ambas son protectoras durante el parto. Por su parte, entre los nahuas, la diosa Tonantzin o Coatlicue (madre de todos los dioses y de la tierra) se convirtió en la virgen de Guadalupe.³⁷

³⁶ Existen diversos ejemplos de rebeliones como la suscitada entre los tzeltales de Cancuc o la de 1546 en Valladolid, donde antes se erigía la capital indígena de Sací. En Yucatán en el año de 1761, Canek invocó la protección de la Inmaculada Concepción para terminar con el tributo y de paso con la dominación española. Otro movimiento fue encabezado por Anastasio Tzul en Totonicapán, Guatemala (Alejos, 1992).

³⁷ Fue preciso incluso construir nuevos mitos como el de la aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego para dar una imagen indianizada de los santos. Aunque los primeros registros documentales de la “aparición” se encuentran 25 años después; es

Cuando los frailes empezaron a predicar, los mayas, los nahuas y otros grupos indígenas, reelaboraron y adaptaron a fines propios tales ideas; pero no se trató de una simple yuxtaposición de creencias, pues, como se ve, se combinaron elementos de la divinidad cristiana y de las deidades del cielo, la tierra o el inframundo; es decir, se confirieron nuevos significados a las prácticas y el pensamiento religioso indígena (Ruz, 2002a, p. 250).

Algunos indios servían también como vigilantes de la Iglesia y denunciaban a los adivinadores. No obstante, el sincretismo religioso era visible en las prácticas que incluían, al mismo tiempo, plumas de guacamayas, oraciones, sacrificios de animales, velas y ofrecimientos con copal. Persistió entre los mayas yucatecos el culto al *axis mundi*, la ceiba sagrada que sostiene los cinco puntos del universo, lugar de descanso en el paraíso. Se continuó con la utilización del cedro o “árbol de dios” para la elaboración de las figuras religiosas. Subsistió el copal de cuyo incienso se alimentaban los dioses. Trascendieron el colorín que da los frutos usados en la adivinación, el cacao protegido por los dioses y el tabaco usado en las actividades ceremoniales y terapéuticas, así como el *balché* favorito del dios yucateco *Acán*, de cuya corteza fermentada proviene la bebida embriagante utilizada con fines rituales (Ruz, 2002a, pp. 275-276).

decir, en 1556, pues no existe un solo escrito del año de 1531 donde se hable del asunto, ni siquiera en los diversos textos de Zumárraga. El origen del mito de la “aparición” podría hallarse varios años después. En un discurso que pronunció en una misa solemne efectuada en la Capilla de San José, fray Francisco de Bustamante se declaró en contra de la nueva devoción “sin fundamento” que se rendía en la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, y calificó la práctica como idolátrica, recomendando “mejor quitarla porque una imagen pintada por el indio Marcos, que se supone hace milagros, puede ser de gran confusión para los nuevos fieles”. También sugirió que los indios que habían inventado que la virgen hacía milagros, debían ser azotados con 100 o 200 cuerazos frente a sus iguales en la plaza pública. Precisamente en el lugar donde se levantó la ermita se ofrendaba antiguamente a la diosa *Tonantzin*, por lo que es de suponer que también se realizó una transposición entre ambas. Esto ocurría por el año de 1556, y en los siguientes la devoción a la virgen de Guadalupe prácticamente desapareció hasta que en 1674 se encuentran datos que indican que el padre Miguel Sánchez extendió el culto a la imagen de Guadalupe mediante un escrito en donde daba a conocer la historia de las apariciones; que Laso de la Vega había impreso en 1649 (Icazbalceta, 2002).

Ante las diversas resistencias, los franciscanos, en su afán de “salvar a los gentiles” debían convencerlos de participar de los distintos sacramentos (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción y matrimonio), por lo que buscaron indicios de prácticas de cristianismo entre los naturales, como fue el caso del *caputzihil*, celebrado entre los mayas yucatecos, al cual equipararon con el bautismo. Dicho término significa literalmente “nacer de nuevo”.

Mas la evangelización implicó, sobre todo, la condena de ciertas prácticas de índole sexual. El sexo, el deseo y el placer eran pecados,³⁸ peligros, suciedades corporales.³⁹ Para los frailes la carnalidad es la inclinación pecaminosa del ser humano, pues la carne vincula a la persona con el mundo y lo aleja de Dios. Si bien se concede al Demonio un poder sobrenatural para incitar la carnalidad, se promueve entre los gentiles la idea de que son ellos quienes mediante su voluntad e innata disposición al bien deben vencer o reprimir sus “instintos” sexuales (Dávalos, 2002, pp. 50-60. Se reprobaba también la “escandalosa tendencia”⁴⁰ a la sensualidad por parte de los indios, la cual es reprimida de múltiples maneras, principalmente imponiendo la idea del pecado de la carne (Ruz, 1997, p.30).

Diego de Landa (1994, p. 47) menciona que los mayas yucatecos tenían una clara noción del mal y esperaban recibir castigos

³⁸ Para la religión cristiana los pecados son el original, el venial y el mortal. Se cometen por comisión u omisión. Después del bautismo y la primera comunión todo creyente debe acudir a confesar sus pecados para recobrar la gracia perdida.

³⁹ Me interesan por ahora las ideas en torno al cuerpo que se relacionan con ciertos sentidos asignados a lo que hoy conocemos como sexualidad, específicamente los vinculados a la noción de pecado. El espíritu y el alma constituyen disertaciones ontológicas que se desvían de los objetivos de este trabajo, si bien se hará mención a ellos dada la correlación que guardan con el cuerpo, tanto en la tradición maya y nahua como en la cristiana.

⁴⁰ El atavío de los indios, el cual –dependiendo de la zona– podía consistir de unas cuantas prendas, se vinculaba con la permisividad sexual. Entre los tzotziles de Chiapas la ropa escasa se asociaba con las llamadas “tentaciones de la carne”, por lo que los castellanos se dieron a la tarea de diseñar atuendos especiales como pantalones de manta, sombreros, capas y accesorios distintivos para los indígenas.

por las faltas cometidas como sufrir enfermedades, tormentos e incluso la muerte. Así que cuando se sentían amenazados revelaban su ofensa ante un sacerdote del pueblo, o en todo caso a su mujer, marido, madre o padre. A decir de De Landa las infracciones que reconocían eran el hurto, el homicidio, el falso testimonio y... los pecados de la carne. Una de las penas a las transgresiones sexuales era la muerte; el marido de la infiel dejaba caer una piedra en la cabeza de la culpable para darle muerte. Pero los mayas castigaban este mal comportamiento no por ser un *pecado de la carne*, sino porque se atropellaba el derecho que un hombre poseía sobre su esposa y porque estimaban considerablemente el bien comunitario.

Al enseñar a los indígenas a reconocer el pecado se les inculca tanto el sentimiento de culpa cristiano como la forma de eximir la carga. La culpa se relaciona con el remordimiento, o sea, con un pesar interior que se produce por haber realizado una mala acción. Para los mayas, la transgresión implicaba una falta a los lineamientos morales y/o de control social, y no le conferían el carácter divino que le dispensaban los españoles.

Si bien los mayas declaraban sus faltas, consideraban que ese momento servía para recuperar la salud o sanar algún daño vinculado más con el cuerpo que con el alma, por lo que empezaron a identificar las enfermedades con los sacramentos y a pensar que debía ser Cristo o la Virgen quienes enviaban los males físicos. Por tal motivo no querían confirmar a sus hijos, pues creían que al hacerlo padecerían enfermedades enviadas por el Dios cristiano como la viruela denominada *u kakil chichcelem yum* o fuego del bello señor, y *u kakil ciichpom colel*, una variedad benigna de la varicela (Landa, 1994, pp. 47-50).

Entre los mayas, la noción de pecado (en la representación cristiana) no existía pues los sistemas conceptuales, ideológicos y jurídicos eran diametralmente distintos que los de los colonizadores. Dado que pensaban que con declarar la falta era suficiente, también creían que bastaba con el “acto de contrición” para ser perdonados,

en este sentido, los frailes tuvieron que redoblar esfuerzos para promover entre ellos el acto de confesión.

LOS CONFESIONARIOS Y LAS TENTACIONES DE LA CARNE

Ciertos sacramentos⁴¹ como el bautismo y la confesión enfatizan la culpabilidad; es decir, el carácter esencialmente pecaminoso de los actos humanos. El acto de la confesión presenta tres modalidades: la interior, la privada y la comunitaria. La primera es avalada sólo en caso de que no haya un confesor y el penitente esté en peligro de muerte; la segunda se lleva a cabo frente a un sacerdote; y la comunitaria o pública ha sido proscrita por la Iglesia católica, pero fue una práctica frecuente a partir del nacimiento de las iglesias cristianas, durante la Edad Media. Para confesar, el sacerdote ordena una serie de preguntas a partir de los mandamientos y las plantea al penitente. El ritual inicia cuando el cura pide a la persona que confiese sus pecados; enseguida ésta reconoce haberlos cometido y solicita el perdón. Para efectuar el ritual de la confesión se requiere de un acto de *contrición*; es decir, que se sienta una cierta repulsión por haber cometido un pecado y se tenga la convicción de no volver a pecar. El ritual de confesión se hace sacro a través de la participación del confesor que se encarga de absolver del pecado al penitente. Después de confesar las culpas y para obtener el perdón, la persona debe cumplir una penitencia, ya sea de tipo espiritual a través de oraciones y rezos, o bien, mediante una pena de carácter físico como el ayuno o la restitución de valores (en caso de haber incurrido en robo). El sacramento de la confesión constituía, y aún ahora, una vía de reconciliación con la gracia divina para regenerar el alma del pecador.

Para indagar el ámbito de la sexualidad, los evangelizadores utilizaban lo descrito en los mandamientos sexto y noveno de la ley de

⁴¹ Sacramento significa la gracia y lo que la confiere; es decir, significa lo mismo que “confiere”. Su función es corregir el orden trastocado por el pecado.

Dios, los cuales ordenan (y todavía ahora) a los fieles lo siguiente: no fornicarás (es decir, no tendrás prácticas sexuales sin el objetivo expreso de procrear o por el mero placer), y no desearás la mujer de tu prójimo. Los clérigos consideraban que había que acabar con las prácticas que atentaban contra estos mandamientos por lo que promovieron la institucionalización del matrimonio monogámico y apoyaron la modificación del patrón de residencia⁴² y del sistema de parentesco. Se alteró el patrón de residencia con la consigna de evitar las relaciones sexuales entre aquellos que el derecho hispano reconocía como parientes por afinidad; es decir, suegros, nueras, yernos y cuñados. El sistema de parentesco de los mayas en la época prehispánica, tipo *omaha* (filiación patrilineal) no considera consanguíneas a las hijas de un hermano de la madre de ego y, en ese sentido, se permitía el matrimonio con ellas. De acuerdo con las normas de convivencia no existía el parentesco ritual del compadrazgo, por lo que no había restricciones sexuales de ese tipo, pero en *confesionarios* tzotziles de los siglos xvii y xviii se investigaba y castigaba el adulterio entre “compadres” (Ruz, 1997, p. 31).

Las “conductas pecaminosas” no eran privativas de los naturales, por supuesto incluían a los españoles y otras mezclas raciales; el obispo de Guatemala, fray Juan Ramírez, denunciaba en el siglo xvii, que las mujeres indias que servían sin remuneración y de manera obligada en casa de españoles se convertían en mancebas de patrones y mayordomos o incluso debían vender su sexualidad para poder pagar los altos tributos que se imponían a sus familias (Ruz, 1997, p. 32).

Los frailes combatían las prácticas sexuales desenfrenadas de sus feligreses valiéndose de los llamados *confesionarios*, los cuales

⁴² Como se sabe, entre los diversos grupos mayances existía un patrón de asentamiento disperso o semidiserso, lo que dificultaba tanto el adoctrinamiento y la introducción de nuevas normas sociales como la recolección de tributos; la política de las *reducciones* fue propicia para los españoles pues facilitó dichas tareas. El patrón de residencia era entre los mayas (como hasta ahora) patrilocal o virilocal de familia extensa, lo que va de acuerdo con la forma de organización agrícola.

se instituyeron pocos años después de la Conquista como *corpus* específicos en donde se hablaba de sexo, pues con ellos se cuestionaba sobre posturas, deseos, tentaciones y placeres de los amantes. Las nociones de lujuria, deleite carnal, seducción, adulterio, amancebamiento y sodomía son tratados en detalle en las traducciones que se hicieron a los idiomas nativos. Se introduce una variante, el pecado de desear; es decir, no sólo se peca consumando el acto sexual, sino también sintiendo ese deseo o pensando en él.

La finalidad de los *confesionarios* era entonces normar el ejercicio sexual de indios, criollos, mestizos y españoles; pero se utilizaron con los indígenas, sobre todo, para ayudar a extirpar aquellas prácticas supersticiosas que el cristianismo no había logrado erradicar utilizando otros medios. Eran una guía en las parroquias, incluso para aquellos frailes que no conocían el idioma local, y se fueron elaborando y perfeccionando a partir del conocimiento de las prácticas cotidianas de los nativos (Quezada, 1975, pp. 70-72).

Existen interesantes fuentes para el área maya como *El confesionario de fray Antonio de Aguilar*, escrito a principios del siglo XVIII, (Ruz y Aramoni, 1985, pp. 39-81) el *Libro en que se trata de la lengua tzotzil...* del presbítero Manuel Hidalgo (1735) (Hidalgo, 1989, pp. 169-264), y el *Cuaderno en lengua tzendal*, de autor anónimo (1798) (Ruz, s/f, pp. 383-393). Y otras que fueron usadas entre los nahuas en el siglo XVI como el *Confesionario de Molina, Doctrina christiana muy cumplida* de fray Juan de la Anunciación (elaborados hacia 1575), y *Confesionario en lengua mexicana y castellana* (1600) del franciscano fray Joan Baptista, entre otros (Gruzinski, 1988, p. 173-203).

En las secciones que se refieren a los mandamientos sexto y noveno, el *Libro en que se trata de la lengua tzotzil...* inquiriere por igual a hombres y mujeres si han pecado con una persona del sexo opuesto; se pregunta cuántas personas fueron, si ellas tenían marido o mujer, si eran parientes, cuánto tiempo ha durado la relación, si se han tenido deseos eróticos hacia otros individuos, aunque sea de pensamiento; si se ha sido alcahuete y si se han tenido prácticas

anales o con animales. De acuerdo con el sexto mandamiento, las personas eran cuestionadas en torno a la virginidad de la mujer con quien se mantenía contacto, en relación con la unión carnal, la eyaculación, el uso del lenguaje y el cobro por el intercambio sexual, de la siguiente manera:

¿Haveis pecado con mujer?, ¿haveis pecado con hombre?, ¿quántas mujeres cojistes?, ¿quántos hombres cojistes?, ¿deseastes a otras o a otro en tu corazón, de lejos nomás, en tu penzam[ien]to?, ¿haveis tentado los pechos o las carnes de algunas mujeres?, ¿haveis abrasádoles o vesádoles?, ¿haveis derramado tu semen por decear pecado en tu pensamiento? (Hidalgo, 1989, p. 242).

En el texto relativo al noveno mandamiento de *El confesionario en lengua tzotzil de fray Antonio de Aguilar* se inquiría a los varones si habían deseado fornicar: ¿has deseado la mujer de tu prójimo?, ¿y tu mujer ha deseado otro varón?, y otras preguntas sobre el deseo de bienes ajenos, beber agua de caña y el ayuno (Ruz y Aramoni, 1985, p. 79).

En *El cuaderno en lengua tzendal* el espacio dedicado a los mandamientos sexto y noveno es abundante. La información solicitada es básicamente la misma que en los dos ejemplos anteriores, aunque se pide al pecador sea más explícito:

Explica bien tu pecado, no tengás vergüenza. ¿Deseaste con tu cor[azón] o con tu vista hacer alg[ú]n pecado? ¿Aborreciste ese pecado o esa mala vista? ¿Diste tu cuerpo para que te tienten o te abracen?, y en tu sueño, ¿havés pecado en este pecado derramando tu cuerpo y te alegraste desp[ue]s de despierto? ¿Cuándo tentaron tu cuerpo o te abrazaron, tuviste alg[un] derram[amien]to? ¿Solicitaste alg[un]a mujer para pecar y no quiso pecado? ¿Te negaste con tu marido por alg[un] enojo? ¿Llegaste con tu marido por el lado contrario? (Ruz y Armoni, 1985, p. 386).

En el *Confesionario de Molina* (Molina en Gruzinski, 1988, p. 185) escrito para hablantes de lengua náhuatl, se interroga a partir del sexto

mandamiento sobre la actividad sexual del varón fuera del matrimonio, de sus parejas sexuales, si las mujeres eran o no vírgenes, si son solteras o casadas, monjas o beatas, etcétera. Se pide dar cuenta de besos, caricias, abrazos, sobre la práctica de “asir las tetas” y además acerca de los pensamientos “suzios de luxuria”, de las poluciones nocturnas y de los sueños sexuales, si hicieron algo para impedir la procreación, si tuvieron relaciones sodomitas, adúlteras o incestuosas. A las mujeres en particular se les cuestiona si cometieron “pecado contra natura” (sodomía, caricias eróticas con otra mujer). Se interroga además sobre deseos, pensamientos, imágenes, fantasías y comportamientos voluptuosos. Como se aprecia, el cuerpo entero del penitente es vigilado mediante la confesión (Molina en Gruzinski, 1988, p. 190).

En otros *confesionarios* como el de la *Doctrina christiana muy cumplida* (1575) de fray Juan de la Anunciación se explora el adulterio, el incesto, las relaciones sexuales prohibidas, la desfloración de las vírgenes, pero se da menor importancia a las relaciones con la cuñada. El término náhuatl de *ayoc tlacayolt tlatlacolli* “el defecto, el deterioro que ya no es humano” se traduce como pecado contra natura (Molina en Gruzinski, 1988, p. 190). En este confesionario la fantasía toma importancia como pecado, aunque la idea se hallaba presente en *confesionarios* más tempranos,

[...] es también gran pecado el que cometen los casados quando se conocen carnalmente, y allí se acuerdan de otra muger a quien andan aficionados, y con esto hazen cuenta que llegan a ella, y por lo mesmo pecca muger que así se acuerda y lo obra (Anunciación, en Gruzinski, 1988, p. 192).

El franciscano fray Joan Baptista incluye temas poco desarrollados en su *Confesionario en lengua mexicana y castellana* (1600): a saber: las formas perversas del coito, entre las que destaca la sodomía, y la negación del débito sexual por parte de la mujer. Habla también del “corrompimiento de doncella”. Molina, por su parte, traduce el vocablo náhuatl *patlachuia* como sodomía o pecado nefando; es decir, como pecado contra natura (Baptista en Gruzinski, 1988, pp. 192-193).

El dominico Martín de León, publica *Un camino del cielo* (1611) en el cual incluye un confesionario para principiantes y otro mayor. Se explora en el amancebamiento, el cual tanto Molina como Baptista tratan dentro del tema de la fornicación. Para De León el amancebamiento remite a las relaciones ilícitas, o sea, fuera del matrimonio, aunque no se refiere al adulterio. Incluye también el tema del autoerotismo (León en Gruzinski, 1988, pp. 193-194).

Fray Bartolomé de Alva en su *Confesionario mayor y menor* (1634) se refiere a la bestialidad, conducta poco explorada en *confesionarios* previos. En contraste, el tema del incesto es cada vez menos tratado, aunque se enfatiza la prohibición de las prácticas de sexualidad que no tengan como finalidad la procreación. En *confesionarios* posteriores como el de Tomás de Aquino Cortés y Zedeño, *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano*, publicado en 1765, se vuelve a los temas ya mencionados, pero se profundiza en otros como el *coitus interruptus*, el uso de técnicas anticonceptivas y sobre la utilización de la imaginación en materia de sexualidad, pues se interroga sobre fantasías y lecturas lascivas. En la obra de Carlos Celedonio Velásquez de Cárdenas, *Confesionario de indios*, se introducen los temas del deseo incestuoso hacia la madre y del ocultamiento del acto sexual a los hijos (León en Gruzinski, 1988, pp. 199-200).

Un señalamiento interesante de autores como Gruzinski es que no se sabe a ciencia cierta si el cuestionamiento sobre unos temas u otros se debía a la fuerza de las prácticas de sexualidad entre los indígenas –de las cuales tenían conocimiento los frailes– o si las preguntas obedecían al interés de los confesores por conocer de las prácticas que se tenían, y por eso, incluían temas como el exhibicionismo (León en Gruzinski, 1988, p. 198). Es difícil discernir sobre el peso que este proceso multicultural tuvo en el cambio de prácticas de sexualidad, pero parece evidente que los frailes pudieron despertar el interés de los indígenas por otras prácticas o pensamientos. Esto último es notorio cuando intentan inculcar el pecado de desear (como intención).

Los interrogatorios y consideraciones hallados en diversos *confesionarios* son de gran utilidad para conocer algunas de las representaciones y prácticas sexuales de los mayas y los nahuas de la Antigüedad. A partir de los textos se puede realizar un acercamiento a los preceptos morales de los clérigos, a situaciones que ellos consideraban “pecaminosas”, a sus concepciones acerca de la castidad y la templanza, ideas también presentes entre los antiguos nahuas y mayas.

La noción de pecado carnal que para los cristianos se encuentra anclada a un cuerpo que es tentado por el Demonio no existía entre los mesoamericanos. Éstos consideran el placer como un don otorgado por las deidades, vinculado a la gracia de ser padres. Por ello, una cuestión que preocupa es el “desperdicio” del líquido seminal en actos distintos a la procreación, y aunque no se teme que las mujeres malgasten algún fluido al ejercer su sexualidad, se les aconseja la continencia como sinónimo de templanza, ya que ésta mantiene el equilibrio corporal y, por consiguiente, salvaguarda la proporción social y cósmica.

Para finalizar, cabe mencionar que a partir del siglo XVIII y sobre todo en el XIX, el poder de la Iglesia en los espacios de sexualidad fue disminuyendo, aunque siempre se ha mantenido. En el siglo XIX, las “autoridades” para hablar de sexualidad, además de ciertos discursos religiosos, son la medicina, la psiquiatría y la justicia penal. Mediante los discursos emitidos por estas instancias se controla, se escoge y se distribuye el saber o no saber, con lo que se pretende expresamente “normalizar” el sexo. Los discursos sobre la sexualidad excluyen y señalan lo prohibido en un contexto determinado, lo que revela una estrecha relación entre el poder y el ejercicio sexual (Foucault, 1993, p. 59). El sexo se debe domeñar y para ello es menester transmitir conocimientos y verdades de lo que somos o deberíamos llegar a ser, así como orientar nuestro deseo erótico hacia determinados fines. El discurso médico hegemónico del siglo XX, e incluso de principios del XXI, refuerza la idea de que si biológicamente existen dos sexos, y la función primordial de los humanos es la perpetuación de la especie, entonces sólo es válido

el ejercicio sexual entre un hombre y una mujer dentro del matrimonio. Lo “natural” del sexo es tener hijos; lo “normal” son las relaciones heterosexuales. En esta lógica, si existen dos sexos tendría que haber dos géneros... lo cual no necesariamente es así.⁴³

⁴³ Para definir el sexo existen cinco áreas fisiológicas de influencia: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos sexuales externos (genitales), por lo que se han identificado al menos cinco sexos biológicos o “intersexos”: 1) varones con dos testículos y un pene; 2) mujeres con ovarios, útero y vagina; 3) hermafroditas o *herms*: personas con un testículo y un ovario; 4) hermafroditas masculinos o *merms*: personas con testículos pero con caracteres sexuales femeninos; y 5) hermafroditas femeninos o *ferms*: personas con ovarios, pero con características sexuales masculinas. Ver para este tema Lamas, 1997b, pp. 327-365.

CONTEXTOS GÉNERICOS Y SEXUALES EN GRUPOS ÉTNICOS MINORITARIOS CONTEMPORÁNEOS

Los próximos apartados están dedicados a recuperar algunas voces de mujeres que por su condición étnica y de género, así como por la pobreza en la que viven, no suelen ser escuchadas. El objetivo es contextualizar “los universos de sexualidad y género” en los que se ven inmersas las entrevistadas. El primer apartado de este capítulo consiste en una semblanza de los pueblos mayas y nahuas de la actualidad; sigue con una descripción sobre las comunidades en las que se criaron las informantes, para presentar después un bosquejo de los espacios urbanos en los que ahora habitan. Enseguida se contextualizan los cambios que se están viviendo en las relaciones de género en familias de inmigrantes al medio urbano. En el cuarto me refiero a los papeles de género y al “ser mujer” en los contextos de origen de las entrevistadas, tomando para ello algunos elementos de su organización social, sus ideas mágico-religiosas, sus prácticas de parentesco, los espacios considerados femeninos o masculinos, y ciertos rituales de inclusión-exclusión de las personas de acuerdo con su sexo. En el quinto apartado profundizo en algunos de los cambios que experimentan las mujeres en las relaciones de género y la sexualidad al atravesar por el proceso migratorio.

PUEBLOS MAYAS Y NAHUAS EN LA ACTUALIDAD

Habitan en México diversas culturas indígenas cuyas formas de organización territorial, política y de la vida cotidiana son peculiares; hermanadas por ciertas creencias y diferenciadas por otras, etnias tan heterogéneas como pueden ser mayas, nahuas, coras, huicholes, zapotecos, mixtecos, otomíes, purhépechas, tarahumaras, etcétera, perviven a través del tiempo y el espacio. Un común denominador es la lucha que en distintos momentos han librado contra los conquistadores, desde los españoles hasta los estadounidenses, e incluso los propios mexicanos. El discurso de la “integración” de los indígenas al “desarrollo” continúa vigente. Sin embargo, su incorporación no está sustentada en términos de abatir la desigualdad repensando las diversidades, sino en función de intereses económicos y políticos tanto del gobierno como de la globalización; aun así, el esfuerzo de algunos grupos, como los chamulas, por “integrarse” a la modernidad gozando de sus beneficios económicos es elocuente.

A pesar de la diversidad lingüística, a principio del siglo xx se incorporaron sistemas educativos, hoy denominados lancasterianos, consistentes en la castellanización de los indígenas, y se implementó una política de Estado tendiente a “asimilar” a los grupos étnicos a una identidad nacional. Se llegó a plantear la idea de llevar población “blanca” a las comunidades rurales para acelerar la dinámica del mestizaje biológico y cultural, y contribuir a la consolidación de la identidad nacional (Vargas, 1995, pp. 127-133).

A pesar de los diversos intentos por “mexicanizar” u homogeneizar a la población, las distintas etnias nahuas y mayas han resistido y conservan buena parte de sus concepciones ancestrales en torno a la organización política, social, económica y religiosa, así como usos y costumbres de la vida cotidiana. Pero ¿dónde viven y quiénes son los mayas y nahuas en la actualidad? Realizaré una sucinta descripción con la finalidad de ubicar de manera general

a los nahuas de Puebla y Veracruz, así como a los mayas de la Península de Yucatán y, por tanto, también los lugares de los que provienen tanto las mujeres indígenas como las mestizas incluidas en esta investigación.

Las etnias nahuas y mayas son diversas y habitan en varias regiones del territorio nacional. Los grupos mayances contemporáneos se asientan en Belice, Honduras, Guatemala y El Salvador, y en nuestro territorio en los estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Tabasco, Chiapas, el noreste de San Luis Potosí y el noroeste de Veracruz (estos últimos son mayas huastecos que conviven con algunas etnias nahuas) (Breton y Arnould, 1994, p. 22).

Los mayas representan amplios grupos de la población indígena de México, por lo que no es posible hablar de ellos como un bloque con una matriz cultural común, inamovible e idéntica. Sus diversas manifestaciones culturales se han transformado a lo largo de cinco siglos de influencia occidental, y recientemente por el efecto de la llamada globalización. Los mayas de la península de Yucatán constituyen una unidad en donde las características culturales, históricas y geográficas, aun con sus diferencias, continúan marcando una integridad que los constituye como un solo pueblo. En la extensa zona que agrupa a distintas comunidades mayas yucatecas se puede establecer una diferenciación regional. Existen, al menos, cinco grandes áreas: la franja central (zona nuclear maya), el norte yucateco (antigua región henequenera), el oriente quintanarroense (región caribeña), el meridión peninsular (región en colonización) y los bastiones urbanos (Cancún, Mérida, Valladolid, Chetumal y Campeche).¹

Las diferencias más notables entre los mayas peninsulares se dan entre aquellos de la zona henequenera y los de la zona maicera del sur y el oriente. En ciertos pueblos y rancherías, ubicados en la frontera con Quintana Roo, al oriente, las expresiones de la cultura maya se observan de distintas formas. Son visibles en su

¹ Esta división por regiones es sugerida por Ruz (2002b, pp. 12-13).

organización en sistema de cargos, en el padrinazgo, el culto a la cruz y la personalidad religiosa de sus líderes, en las prácticas del conocimiento del ciclo lunar y su influencia en la milpa, además, son notables en la importancia atribuida al papel de los *h-menob* y los rituales del ciclo de vida, como el *hetz-mek* y otros ritos de paso, agrícolas, o de matrimonio, enfermedad y muerte (Ramírez en Ruz, 2002b, p. 64). Otros patrones culturales que persisten son la forma de construcción de las viviendas, el uso de la lengua materna, la vestimenta, la confección de artesanías. Se privilegia la organización basada en los grupos familiares, en el municipio y en el ejido (Ruz, 2002b, p. 29). De esta zona de la península hay un constante flujo migratorio hacia ciudades como Cancún y Mérida, entre otros polos urbanos.

En la denominada franja costera, la actividad primordial es la pesca y la producción de copra, mientras que en el centro y el poniente de Quintana Roo se realiza explotación forestal y agricultura de subsistencia (Terán y Rasmussen, 1994, p. 99). En el norte y noroeste, donde se encuentran las ciudades de Mérida y Progreso, las actividades principales son la pesca, la maquila de distintos productos –principalmente textiles– y el turismo. En la zona rural se produce henequén y maíz principalmente. Aquí las formas de gobierno tradicional se fueron modificando sustancialmente desde fines del siglo XIX debido al auge de las haciendas, el cual se consolidó a principios del XX con la producción de henequén, y continuó con el ejido impulsado por Cárdenas años después. Esta región empezó a ser expulsora de mano de obra a partir de los años setenta (Terán y Rasmussen, 1994, p. 99).

Las etnias de origen nahua, por su parte, se ubican en el Distrito Federal y 15 estados del país: Durango, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Morelos, San Luis Potosí, Tamaulipas y Estado de México. Un gran porcentaje de los nahuas vive en las huastecas potosina y veracruzana, así como en la Sierra Norte de Puebla (Masferrer y Báez, 1995, pp. 167-206).

El estado de Puebla está formado por cuatro zonas económicas, la cafetalera, la denominada Bocasierra, el declive austral y la parte baja. En la superficie donde ahora se siembra café anteriormente se producía algodón y caña de azúcar; es una región muy pobre, en parte debido a la caída de los precios del aromático. En la Bocasierra se cultiva maíz, chícharo, fríjol, haba y algunos frutales como aguacate, manzana, pera y ciruela. Se cría ganado ovino y bovino. El declive austral es árido, por lo que la economía se basa en la ganadería de agostadero; en la zona baja la actividad principal es la siembra de tabaco, así como de árboles frutales, en combinación con la ganadería vacuna (CDI, 2005 [en línea]).

El estado de Veracruz, por su parte, se divide en siete regiones: la huasteca, la totonaca, la región centro-norte, la central, Sotavento, las Selvas y las Grandes Montañas. Los nahuas de las Altas Montañas se dedican a la avicultura y a la agricultura; siembran maíz, calabaza, chilacayote y chile, principalmente. La unidad de economía familiar se dirige hacia el autoconsumo, pues debido al desgaste de la tierra y a las técnicas rudimentarias que se emplean no es posible obtener excedentes, incluso, pocas veces, se logra satisfacer las necesidades básicas del grupo. El ingreso familiar es completado con las utilidades de la fabricación de muebles de madera. Para los nahuas de las Altas Montañas de Veracruz, la vivienda constituye el espacio de la unidad de producción y consumo, y el centro de interacción sociocultural, pues en ella se llevan a cabo las actividades familiares, y algunas ceremonias rituales (Blanco, 1996, pp. 95-96).

LAS MUJERES ENTREVISTADAS Y SUS COMUNIDADES DE ORIGEN Y DESTINO

Las mujeres² que compartieron sus experiencias de sexualidad y género son veinticuatro (cinco de origen nahua, ocho de ascendencia maya, siete mestizas de la Ciudad de México y cuatro mestizas³ de Cancún [ver cuadro]). Un común denominador entre ellas es que nacieron y crecieron en una comunidad rural. Las participantes en esta investigación preservan, de una u otra forma, ideas y prácticas culturales de sus lugares de origen (las cuales, por supuesto, han resignificado) por lo que mantienen un sentido de pertenencia étnica aun en su nueva residencia. El criterio que predominó para nombrarlas como nahuas, mayas o mestizas fue su propia identificación con un grupo; es decir, el que ellas mismas se sintieran parte de una comunidad nahua o maya,⁴ o bien, que se ubicaran como mestizas. Su adscripción a una etnia la fundamentan en el sentido de pertenencia grupal, la práctica de ciertos rituales, como el *hetz-mek* entre las mayas, y el lugar en donde nacieron (territorio), principalmente. Aunque se les preguntó acerca de cuál había sido su idioma materno y se observó que algunas vestían un atuendo “típico”, esto no fue determinante para llamarlas nahuas o mayas, ya que algunas a pesar de no hablar un idioma indígena o no vestir el hipil/huipil, se denominaron a sí mismas como indígenas. Desde una perspectiva *emic* las mujeres consideran que el idioma es un marcador de etnicidad; expresarse en náhuatl o maya, o que sus padres o abuelos lo hagan, las sitúa como pertenecientes a una etnia indígena.

² Los nombres de las participantes fueron cambiados para preservar el anonimato.

³ Como se sabe, *mestiza* es el término que se utiliza entre los mayas yucatecos para designar a las mujeres de origen maya; sin embargo, aquí se utiliza *mestiza* para hacer alusión a las mujeres que no se consideran miembros de una etnia indígena.

⁴ Hasta muy recientemente los censos en América Latina empezaron a utilizar el criterio de la autodefinición de una persona como integrante de una etnia indígena o no. Anteriormente se usaba el aspecto idiomático, y se pasaban por alto ciertos elementos culturales, marcadores de la etnicidad.

Los contextos urbanos en los que ahora habitan estas mujeres se constituyen en espacios en los que las ideas, experiencias y prácticas en torno a su cuerpo, su sexualidad y su identidad de género se van resignificando. Si bien el mestizaje de algunas de las prácticas culturales que se gestaron en las épocas precolombina y colonial puede dar la pauta para comprender el complejo proceso de construcción de la sexualidad, el cuerpo y el género, en el México actual dichas concepciones van adquiriendo otros sentidos.

Las mujeres que participaron en este estudio tienen muy variadas personalidades. Cada una de ellas entregó una parte de sí misma en las múltiples conversaciones que sostuvimos sobre sus vidas, sus anhelos y sus frustraciones; sin ellas este trabajo no hubiera sido posible. Vidas, experiencias distintas, que las hacen mujeres únicas y dignas de admiración por la perseverancia con que enfrentan los problemas cotidianos, por el empeño que depositan para lograr sus ideales, por la fuerza de sus acciones ante la violencia que, en no pocas ocasiones, se vuelca contra ellas; por el amor y la pasión que empeñan día con día para hacer de sus hijas e hijos o de sus hermanos, mujeres y hombres honestos. Extraordinarias también por su entereza para comprender a los varones, sus novios, sus esposos, sus parejas, y ser felices con ellos... y a pesar de ellos. Sería extenso hablar de cada una, y tal vez no les haría justicia a todas; pero cada uno de los relatos que he incluido en las siguientes páginas lleva más, mucho más, que sólo las palabras.

El interés por entrevistar mujeres mayas, nahuas y mestizas (ver cuadro de datos sociodemográficos) en las ciudades de Cancún y México fue orientado por mi inclinación hacia las pautas culturales de género y sexualidad entre indígenas e individuos del medio rural. Al mismo tiempo, trabajar con personas inmigrantes me permitió superar la limitación en torno al uso del idioma, dado que no hablo ni maya ni náhuatl, mientras que las informantes sí dominan el español. Busqué incluir mujeres sin pareja y unidas de distintas edades (18 a 65 años) para apreciar posibles similitudes y diferencias entre ellas, aunque al final no fueron tan

evidentes las distinciones por edad, sí lo fueron de acuerdo a su estado conyugal.⁵

Mi pretensión no iba en el sentido de considerar como variables el número de hijos o la escolaridad, pero fue interesante apreciar que las mujeres que no tuvieron una educación escolarizada poseen menor capacidad de argumentación para explicar el porqué de las cosas o de sus actos, y fueron, al mismo tiempo, quienes hablaron más profundamente, “a corazón abierto”, de su vida, de sus hombres, de “lo que somos las mujeres”, y de su sexualidad no siempre placentera. Cabe mencionar que el cuerpo fue uno de los temas más difíciles de abordar. En general a todas les costó trabajo expresarse con respecto a él, y se dieron innumerables silencios... los cuales, sin duda, dicen algo.

A continuación situaré los contextos geográficos en los cuales crecieron las participantes, a saber, ocho mayas, cinco nahuas, y siete y cuatro mestizas entrevistadas respectivamente en las ciudades de México y Cancún.

Las comunidades en las que nacieron las nahuas son: San Andrés, municipio de Ahuacatlán en la Sierra Norte de Puebla (dos de ellas), Acatitla en el municipio de Astacinga, Veracruz (dos) y Ocotepéc, municipio de Jalacingo, Veracruz (una).

⁵ La metodología utilizada para indagar los significados de sexualidad y género entre las mujeres fue cualitativa; se realizaron observaciones de campo y entrevistas. Después de efectuar la codificación se ubicaron en los textos las siguientes categorías de análisis: elementos que contribuyen a conformar las identidades de género (dominantes o resistentes), virginidad, culpa, ideas de pecado asociadas a la sexualidad o el género, percepciones sobre la maternidad, concepción del “fracaso” entre las informantes, el adulterio y la infidelidad masculinas y violencia de género. Utilicé la “técnica de la bola de nieve”, que consiste en levantar nuevas entrevistas a partir de contactos previos. Además, tomé notas en un diario de campo sobre vida cotidiana, relaciones familiares y tradiciones del lugar de origen que prevalecen en su nueva residencia.

Datos sociodemográficos de las mujeres entrevistadas

Núm.	Nombre	Ciudad	Edad	Estado conyugal	Escolaridad	Hijos	Lengua	Género étnico
Mujeres Ciudad de México inmigrantes de:								
1	Citlali	Acattila, Astacinga, Veracruz	20	Soltera	Sin escolaridad	0	Náhuatl	Nahua
2	Xóchitl	Acattila, Astacinga, Veracruz	23	Soltera	Sin escolaridad	0	Náhuatl	Nahua
3	Nayeli	San Andrés, Ahuacatlán, Sierra de Puebla	20	Soltera	Primaria	0	Español	Nahua
4	Anayatzin	San Andrés, Ahuacatlán, Sierra de Puebla	35	Casada	Primaria	4	Español	Nahua
5	Yólotl	Ocotepec, Jalacingo, Veracruz	18	Casada	Primaria	1	Español	Nahua
6	Maria	Teotitlán del Valle, Oaxaca	29	Casada	Primaria	0	Español	Mestiza
7	Guadalupe	Topilejo, Distrito Federal	38	Separada	Primaria	3	Español	Mestiza
8	Ángeles	Martínez de la Torre, Veracruz	40	Casada	Primaria	2	Español	Mestiza
9	Martina	San Pedro Teutila, Oaxaca	20	Soltera	Primaria	0	Español	Mestiza
10	Bernarda	Teziutlán, Puebla	25	Soltera	Secundaria	1	Español	Mestiza
11	Natalia	Teziutlán, Puebla	23	Soltera	Primaria	0	Español	Mestiza
12	Julia	Teziutlán, Puebla	24	Casada	Primaria	0	Español	Mestiza
Mujeres Cancún inmigrantes de:								
1	Lily	X-Can, Yucatán	24	Unión Libre	Secundaria	3	Maya	Maya
2	Ixil	Temax, Yucatán	34	Separada	Secundaria	3	Maya	Maya
3	Nicté	Espita, Yucatán	58	Casada	Sin escolaridad	11	Maya	Maya
4	Nacira	Tunkás, Yucatán	60	Viuda	Sin escolaridad	10	Maya	Maya
5	Jacinta	Dzitás, Yucatán	65	Viuda	Sin escolaridad	8	Maya	Maya
6	Remedios	Valladolid, Yucatán	48	Casada	Sin escolaridad	10	Maya	Maya
7	Icxihuh	X-Can, Yucatán	23	Casada	Primaria	3	Maya	Maya
8	Nelsy	Chemax, Yucatán	34	Casada	Primaria	5	Maya	Maya
9	Irma	Temax, Yucatán	22	Separada	Secundaria	1	Español	Mestiza
10	Flor	Tunkás, Yucatán	34	Casada	Primaria	3	Español	Mestiza
11	Jasmín	Tunkás, Yucatán	22	Casada	Secundaria	2	Español	Mestiza
12	Dolores	Progreso, Yucatán	58	Separada	Secundaria	3	Español	Mestiza

De los 13,058 habitantes de Ahuacatlán (mapa 1), 6,780 son mujeres. 47% habla náhuatl, mientras que 39% tiene como lengua materna el totonaco. 65% se dedica a la agricultura, la ganadería y la caza, 11.5% a la construcción, y el resto a otras actividades como la industria manufacturera y el comercio. Se considera un municipio con grado de marginación muy alta (Inafed, 2004 [en línea]).

Por su parte, el municipio de Astacinga, Veracruz (mapa 2) cuenta con 5,381 habitantes, de los cuales 2,773 son mujeres. 76% de su población se comunica en náhuatl. Sus actividades primordiales son: agricultura, ganadería y caza (54.5%), industria de la construcción (16%), manufactura (6.5%), comercio (4%), y el resto trabaja en el sector público, financiero y del transporte. Es catalogado como de muy alta marginación (Inafed, 2004 [en línea]).

El municipio de Jalacingo, Veracruz (mapa 3) está compuesto por 33,400 individuos, de los que 16,750 son mujeres. Sólo 15% habla en náhuatl y 4% en totonaco. Más de 50% de los vecinos se dedica a la agricultura, caza y ganadería, 26% a la manufactura, y 24% a la construcción, el comercio, el transporte o trabaja para el sector público, principalmente en las ramas de electricidad y agua. La marginación de este municipio es alta (Inafed, 2004 [en línea]).

Las mayas, por su parte, nacieron en el oriente del estado de Yucatán. Son originarias de las comunidades de X-Can (dos de ellas), y de Temax, Espita, Tunkás, Dzitás, Chemax y Valladolid (mapa 4). Estos poblados son cabeceras municipales, a excepción de X-Can que pertenece al municipio de Chemax, considerado de muy alta marginación. Tunkás y Espita tienen alta marginación, en tanto que las otras comunidades son de marginación media (Inafed, 2004 [en línea]).

La población de Temax se estima en 6,396 habitantes, de los cuales 2,265 son mujeres. Dzitás, Tunkás y X-Can, poblaciones con aproximadamente 3,500 habitantes cada una, cuentan con entre 1,650 y 1,750 mujeres. En estas tres comunidades, 100% de la población domina el maya yucateco (Inafed, 2004 [en línea]).

Mapa 1
Ahuacatlán, San Andrés, Puebla



Mapa 2
Astacinga, Veracruz



Mapa 3
Jalacingo, Veracruz



Espita tiene 12,600 pobladores, de los que 6,382 son mujeres, y 94% habla en maya. En Chemax habitan más de 25,000 individuos (12,543 mujeres) y 66% habla el idioma nativo. Valladolid cuenta con el mayor número de habitantes: 56,776 (28,822 mujeres), de los cuales 75% se expresa en maya (Inafed, 2004 [en línea]).

Dado que 11 de las 24 mujeres entrevistadas se autodefinieron como mexicanas y afirmaron no ser integrantes o participantes de un grupo o comunidad indígena, me refiero a ellas como mestizas (incluyendo a una mujer de origen zapoteco, ya que ella se asumió dentro de este grupo). Todas son oriundas del ámbito rural. Las entrevistadas en la Ciudad de México fueron siete, de las cuales tres son de Teziutlán, Puebla (que cuenta con 81,156 habitantes) (mapa 5). Las restantes nacieron en los poblados de San Pedro Teutila (4,173) (mapa 6), y Teotitlán del Valle (5,562) (mapa 7), ambos situados en Oaxaca; Martínez de la Torre, Veracruz (119,166 pobladores) (mapa 8) y Topilejo, Distrito Federal

Mapa 5
Teziutlán, Puebla I



Mapa 6
San Pedro Teutila, Oaxaca I



Mapa 7
Teotitlán del Valle, Oaxaca I



Mapa 8
Martínez de La Torre, Veracruz



Cancún y el corredor turístico denominado Riviera Maya. Las mujeres indígenas de la zona rural de Yucatán son proveedoras de mano de obra en los centros urbanos, en donde se dedican al trabajo doméstico, a algunas tareas poco calificadas en hoteles y restaurantes, o bien, se ocupan como vendedoras ambulantes por cuenta propia (Rosales, 1999, pp. 177 y ss.).

En la actualidad, la mayor parte de la población hablante de lengua indígena de cinco años y más emigra de Oaxaca (19.5% del total), Guerrero (11.9%) Veracruz (10.9%), Distrito Federal (10.9%), México (8.8%), Puebla (6.1%) y Yucatán (5.9%). Y la mayoría llega al Estado de México (16.1% del total de inmigrantes), Distrito Federal (13.5%), Sinaloa (13.3%) y Quintana Roo (7.4%) (INEGI, 2004 [en línea]). Como se puede apreciar los flujos migratorios internos se dirigen a aquellos polos de desarrollo en los que existen mayores oportunidades de trabajo, de educación, de servicios de salud, etcétera; aun el Distrito Federal y el Estado de México, que son tanto expulsores como receptores reciben más población de la que ven partir. El Distrito Federal se ha caracterizado desde tiempo atrás por atraer personas del campo, y Cancún crece vertiginosamente también a partir de individuos que nacieron en el ámbito rural; ambos centros urbanos son pluriculturales.

mala y al genocidio perpetrado por los regímenes militares se generó el éxodo masivo de grupos mayas que tuvieron que refugiarse en estados del sureste de México (Ruz, 1992a, pp. 24-39).

Contreras, Xochimilco y Cuajimalpa, y se han ido adaptando a las necesidades y requerimientos de una urbe pluricultural. La incorporación de los pueblos indios a la ciudad –a partir del siglo XIX– fue impuesta, lo que influyó para que se convirtieran en minorías políticas dentro de su propio territorio (Sánchez en Yanes, Molina y González, 2004, p. 57-62).

La diversidad cultural de la Ciudad de México se compone también de inmigrantes indígenas y mestizos que provienen de distintos pueblos y estados del país que, generalmente, tienden a agruparse en determinados barrios o colonias, dependiendo de la región y la etnia a la que pertenecen, “lo que les permite mantener cierta cohesión y reproducir algunos elementos de su identidad [aunque otros] se encuentran dispersos y con escasos vínculos con sus paisanos y varios más se han integrado a la cultura mayoritaria de la ciudad y han abandonado su identidad distintiva” (Sánchez en Yanes, Molina y González, p. 62). Las delegaciones en las que se asienta la mayoría de los inmigrantes rurales son: Venustiano Carranza, Cuauhtémoc, Iztapalapa, Iztacalco, Coyoacán y Gustavo A. Madero.

A diferencia de la Ciudad de México que tiene una larga y profunda historia, Cancún apenas la va construyendo; se fundó a principios de los años setenta del siglo pasado, cuando el entonces presidente de México, Gustavo Díaz Ordaz y un grupo de banqueros se dieron a la tarea de planear y consolidar una zona hotelera de gran turismo y un centro urbano que albergara a una población que iría llegando de distintos lugares del país. A partir de entonces la migración afectó notablemente su dinámica poblacional. En 1975 el municipio Benito Juárez, al cual pertenece Cancún, tenía 8,500 habitantes y tres años después contaba ya con 25,000 (Martí, 1986, p. 5). En 1986 sobrepasaba los 100,000 y según el censo de 1990 la población era de 176,765, de los cuales 78.3% había nacido en otra entidad. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2000, la cifra ascendió a 419,815 habitantes (INEGI, 2000). La tasa de crecimiento media anual (1990-2005) de Quintana Roo fue de 4.7% (INEGI, 2006 [en línea]), mientras que el

municipio Benito Juárez tuvo una tasa de crecimiento de 6.1% en el periodo comprendido entre 2000 y 2005, por lo que se estima que en 2006 cuenta con una población de 600,000 habitantes (Gobierno de Cancún, 2006 [en línea], aunque entre 1980 y 1990 creció a un ritmo mucho más acelerado llegando a 17% y entre 1990-1995 registró 10.6 por ciento (Gobierno de Cancún, 2006 [en línea])).

La población que emigra hacia los centros urbanos (como Cancún) está compuesta por lo común de hombres jóvenes que retornan periódicamente a sus comunidades (Ruz, 2006b, p. 29), pero también de manera creciente de mujeres que contribuyen al sostén de sus familias. La mayor parte se ocupa en el sector servicios y comercio.⁸

La dinámica de crecimiento poblacional de Cancún es acelerada, de hecho tiene una de las tasas más altas de población del país, superada sólo recientemente por Playa del Carmen, también en Quintana Roo, la cual tuvo en 2002 un crecimiento de 10.9% en contraste con Cancún que alcanzó el mismo año 5.2% de acuerdo con datos de Conapo (Conapo, 2006 [en línea]) (y no 6.1% registrado por la base de datos del municipio Benito Juárez). En la ciudad de Cancún conviven personas procedentes de distintas regiones del país y de la región, lo que la convierte en una sociedad pluricultural. Entre los inmigrantes indígenas que la conforman, los mayas peninsulares ocupan un lugar preponderante, y provienen en su mayoría del estado de Yucatán, y en menor escala de Campeche y del propio Quintana Roo, aunque más recientemente han empezado a llegar mujeres comerciantes de origen chamula, quienes a pesar de las altas temperaturas no cambian su atavío y continúan usando el típico enredo largo de lana que las caracteriza. Los indígenas y mestizos rurales inmigrantes en Cancún se asientan en las denominadas regiones (colonias numeradas a partir del número 60, ya que del 50 hacia abajo se denominan su-

⁸ Entre 1970 y 1980 la tasa de actividad femenina pasó de 10.2% a 25.4%, y este incremento incluye un porcentaje importante de mujeres casadas o con hijos (Ramírez, 2002, p. 54).

permanzanas y en ellas habitan las clases socioeconómicas media y alta).⁹ Las regiones son zonas habilitadas por el gobierno para las viviendas de los pobres, de todas aquellas personas que arriban con la esperanza de encontrar trabajo y elevar su nivel de vida. En las décadas de los ochenta y noventa estas áreas eran urbanizadas antes de que la población edificara sus palapas (así les llaman aunque una buena parte son construcciones de lámina de cartón), pero en la actualidad el gobierno ha sido rebasado por el enorme flujo migratorio y se limita a “limpiar” los terrenos; es decir, a ganar terreno a la selva, cortando árboles, plantas y matorrales para que las personas puedan vivir ahí, sin servicios públicos de agua, electricidad, pavimentación, drenaje o escuelas, hasta que pasado un tiempo (meses e incluso años) tengan la fortuna de que los servicios se normalicen en su región. Eso sí advirtiéndoles que de no empezar a construir el terreno les será confiscado.

En estas condiciones de precariedad, las mujeres de origen rural entrevistadas llegan a vivir a Cancún. Quienes arriban a la Ciudad de México lo hacen en mejores condiciones, pero sólo porque su situación de empleadas domésticas “de planta” lo permite, pues habitan en las casas de los “patrones” que pertenecen a las clases urbanas media o alta.

RELACIONES DE GÉNERO Y MIGRACIÓN

Relacionar el fenómeno de la migración de mujeres indígenas y mestizas rurales con los procesos de construcción (y reconstrucción) de la sexualidad, la identidad de género y el cuerpo en contextos urbanos sería tema suficiente para desarrollar otra investigación; sin embargo, me refiero a esta relación en forma somera pues es evidente que muchas de las modificaciones que experimentan las

⁹ Recién en el año 2007 han empezado a denominarse supermanzanas a las regiones.

entrevistadas en sus relaciones de pareja se vinculan con el cambio de lugar de residencia, ya que en este proceso las personas van re-significando sus identidades.

En nuestro país, las migraciones de las décadas de 1940 a 1960 se caracterizaron por el desplazamiento de campesinos a grandes polos urbanos, quienes buscaban –en su mayoría– establecerse en forma definitiva en un lugar que les proporcionara mayores oportunidades de empleo. Dentro de estas corrientes migratorias, las mujeres tuvieron un lugar preponderante, sobre todo, las jóvenes solteras que se ocupaban como empleadas domésticas (González y Salles, 1995, p. 31). La migración abarca en la actualidad grupos diversos de edad; ya no sólo las mujeres jóvenes salen de sus comunidades para ocuparse en las zonas urbanas como empleadas domésticas, sino que cada vez lo hacen más casadas o madres solas. Al mismo tiempo, las mujeres indígenas inmigrantes (y mestizas rurales) empiezan a tener una gama más amplia de ocupaciones y ya no sólo el empleo doméstico (Castillo en Barceló, Portal y Sánchez, 1995, p. 216).

La migración interna es un fenómeno que incide en distintas esferas de la economía, la política, la sociedad y la cultura, y afecta la estructura familiar y los vínculos que en ella se establecen, particularmente los papeles de género. La migración entraña arreglos entre los miembros de la familia en función de la búsqueda de soluciones para la supervivencia, el mejoramiento de las condiciones de vida, y la preservación de los valores tanto materiales como no materiales. Las modalidades de los movimientos de población se relacionan con transformaciones en el comportamiento de las familias en su conjunto (Castillo, 1995, p. 210).

De todos los cambios producidos a raíz de la migración, las estructuras familiares son las más afectadas, pues no sólo se producen efectos en la relación de pareja, sino también con (y entre) los hijos y otros familiares que atraviesan el mismo proceso. Se crean situaciones nuevas en las que se entrecruzan prácticas propias del medio rural con otras originadas en el nuevo lugar de residencia.

Estas mudanzas conllevan muchas contradicciones porque las personas deben adaptarse a formas de relación que se ven influidas por distintas pautas culturales, por diferentes estilos de vida, por el acceso al empleo o a otro tipo de trabajo (Castillo, 1995, pp. 232-233) y por el intercambio de ideas y prácticas. Así, el sistema de normas y creencias genéricas, y el orden jerárquico que determina la inferioridad y subordinación de la mujer –de raíces ancestrales en culturas rurales indígenas y mestizas– se reproduce en antiguas y nuevas prácticas cotidianas (Marroni, 2004, pp. 195-196).

Las aportaciones antropológicas al tema de la migración en nuestro país iniciaron casi con el siglo xx. Estudiosos como Redfield (en los años veinte) y Lewis (en los cuarenta) realizaron investigaciones en Tepoztlan, en el marco de indagaciones que tenían como prioridad los cambios y resistencias de los migrantes del medio rural al urbano. Lewis ofreció aportaciones metodológicas importantes; utilizó encuestas y *tests* psicológicos, y señaló que había semejanzas en cuanto a los valores y la estructura familiar, y las relaciones sociales que establecían las personas en sus lugares de origen y en los nuevos sitios de residencia. Durante los años cincuenta y sesenta los estudios se concentraron, sobre todo, en los procesos de adaptación, la marginalidad urbana y el impacto de la migración en las comunidades de origen (Szasz, 1994, p. 136).

En las décadas de 1970 a 1990 se produjo relevante literatura sobre el tema de migración, utilizando básicamente dos posturas, una sociodemográfica que argumentaba que la gente salía de sus lugares de origen por cuestiones psico-sociales y culturales; es decir, en busca de movilidad social y prestigio, y otra, con un enfoque histórico-cultural que empezó a considerar que las condiciones asimétricas impuestas por el capital eran la clave de la migración (Oehmichen y Barrera, 2000, pp. 15-16). Los migrantes son analizados desde este enfoque como actores insertos en clases sociales moldeadas por una sociedad global; el énfasis se puso en mostrar las desigualdades sociales regionales y nacionales. Estas aportaciones antropológicas y sociodemográficas no se ocuparon específicamente de las relacio-

nes de género, pero permitieron la comprensión del fenómeno de la migración en su vínculo con las estructuras familiares, y los procesos de urbanización y proletarización. A mediados de los ochenta, De Oliveira inicia las investigaciones sobre la migración femenina en México, y formula proposiciones metodológicas e interpretativas sobre las estructuras de autoridad, la distribución de las tareas en el hogar y las relaciones familiares como condicionantes de la migración (Oliveira, 1984, p. 138).

Es en los años ochenta que empieza a contemplarse la diferencia sexual, y un tanto después (ya casi en los noventa) se incorpora la perspectiva de género en algunos estudios sobre la migración (Oehmichen y Barrera, 2000, p. 16). Esta perspectiva ha logrado ampliar las dimensiones de análisis para abordar la problemática del vínculo entre migración y género, e intenta abrir caminos metodológicos para explorar el impacto de la migración en las mujeres y las relaciones de género (Oliveira y Ariza, 2000, p. 11). Aunque existe una abundante bibliografía sobre migración y mercados de trabajo femenino, pues el empleo es la determinante más importante de la movilidad de las mujeres, hace falta relacionar la migración con otras variables como el cuerpo, la sexualidad o la violencia; se requiere aún realizar más investigaciones (con metodologías cualitativas) para entender el modo en que el género organiza los procesos migratorios en que se ven inmersos hombres y mujeres.

A la par del desarrollo de los estudios sobre migración y género, se abre la línea de investigación sobre mujeres rurales, la cual se consolida en la década de los noventa. Entre las temáticas abordadas para dar cuenta de las relaciones de género y sus transformaciones en el medio rural destacan el trabajo femenino, la familia, la comunidad, los movimientos, los programas gubernamentales dirigidos a las mujeres rurales, el feminismo rural y los estudios basados en biografías (González en Urrutia, 2002, pp. 165-200).

Algunos de los estudios sobre relaciones de género en ambientes rurales, se limitan a describir las actividades femeninas y masculinas basándose en la división sexual del trabajo; de hecho una buena

parte de los estudios dedicados a revisar los vínculos de género entre individuos de origen rural toman en cuenta el trabajo (Chiape y Zapata en Alberti, 2004, pp. 37-38; Muñoz en Barrera y Oechmichen, 2000, pp. 157-182; Maier en Barrera y Oechmichen, 2000, pp. 229-251; Méndez en Barrera y Oechmichen, 2000, pp. 2563-282; Vázquez en Barrera y Oechmichen, 2000, p. 283-297; Mora en Barrera y Oechmichen, 2000, pp. 297-318; Sierra, 2003). Por otra parte, más recientemente se empiezan a explorar los aspectos subjetivos, simbólicos y culturales en la evaluación del proceso migratorio y su impacto sobre la condición de las mujeres, aunque las investigaciones en este campo son escasas (Martínez en Barrera y Oechmichen, 2000, pp. 249-370).

Estudiosas de la migración como factor de cambio en las relaciones de género han señalado problemas metodológicos en el abordaje de este vínculo. Una de las preguntas planteadas es si el proceso migratorio es capaz realmente de generar cambios; es decir, de alterar las asimetrías entre hombres y mujeres, o si, al contrario, las desigualdades ya existentes afectan a la migración como proceso. Y con ello, si la presunción de un cambio no oculta concepciones evolucionistas o etnocentristas. La migración puede incidir sobre las relaciones de género pero a su vez éstas pueden influir en la dinámica del proceso migratorio, por lo que habría que tener cuidado con intentar hallar las “causas” de las inequidades o equidades de género en la migración. “Podría ser que la migración representara, más que un cambio, la continuidad en esferas básicas de la vida” (Ariza, 2000, pp. 48-49), o que la migración fuese más que un traslado geográfico, la modificación de ciertas prácticas cotidianas que preservan algunos rasgos de la cultura propia adaptándolos a las nuevas dinámicas que se ofrecen en el lugar de destino.

Supondré por ahora, adecuando el concepto de Weeks de identidades ejercidas con resistencia (específicamente concebido para las identidades sexuales) (Weeks, 1998c, p. 201), que la migración es un factor de cambio para las relaciones de género. Algunos de los estudios desarrollados sobre el tema indican ciertas variaciones. En la

Mixteca Alta de Oaxaca, el matrimonio se sustentaba en el pasado en ciertos “arreglos” de unión tomados por los padres de los novios con base en alianzas de parentesco. A medida que se fue incorporando la idea de amor romántico, las parejas empezaron a considerar que ellos debían elegir libremente –concepción avalada por el cristianismo introducido en el siglo xvi, aunque nunca aceptada por completo debido a las persistencias culturales ancestrales en los pueblos indígenas–, lo que no implica que se hayan eliminado las prácticas basadas en los intereses de grupo como son los sistemas de reciprocidades vigentes en los rituales de petición y matrimonio. La migración no ha minado la estructura de alianzas matrimoniales, ya que la mayoría de los mixtecos continúa practicando la endogamia; pero por la influencia de la escuela, de los medios de comunicación y de las concepciones de otras culturas, cada vez más las mujeres eligen a su pareja. Con la unión matrimonial los hombres garantizan su entrada al mundo de los adultos, ya que sólo así pueden ejercer ciertos cargos políticos y religiosos. También continúan ejerciendo ciertas prerrogativas, por ejemplo, la infidelidad masculina sigue solapándose, mientras que la femenina es severamente enjuiciada. La libertad de elección de las mujeres no ha garantizado la eliminación de la subordinación y la discriminación de que son objeto, pues el matrimonio continúa siendo la única opción deseable para las mujeres mixtecas de esta zona (Martínez en Barrera y Oechmichen, 2000, p. 361).

Con la migración (muchos mixtecos fueron a vivir a las zonas cañeras de Veracruz en los años veinte del siglo xx, en los treinta a otras ciudades de Oaxaca, hacia la Ciudad de México y Estados Unidos a partir de los cuarenta) se generó un contacto permanente entre los valores colectivos de la comunidad y los valores individuales de la sociedad nacional y de la norteamericana. Las mujeres estuvieron siempre integradas a estos procesos migratorios como esposas y madres, pero es hasta los años ochenta (cuando se incrementan los flujos migratorios mixtecos hacia Estados Unidos) que éstas empiezan a participar también como trabajadoras agrícolas, con lo que adquieren algunas ventajas, como tener su propio dine-

ro y conocer a otras personas (Martínez en Barrera y Oechmichen, 2000, pp. 350-353).

Por su parte, D'Aubeterre investigó las tensiones y negociaciones que surgen en las relaciones de género y generacionales de mujeres y hombres de San Miguel Acuexcomac, Puebla (nahuas y mestizos) que alguna vez migraron a Los Ángeles, California. La autora afirma que algunas prácticas se preservan y otras se modifican. Por ejemplo, cuando existe un conflicto matrimonial en la comunidad se puede apelar a autoridades comunitarias que siguen el sistema jurídico y de espacios jurisdiccionales, o bien, a las instancias civiles, a los padres de los involucrados o a los padrinos de casamiento; pero, en general, las mujeres jóvenes desconfían de las resoluciones dadas por éstos, sobre todo, cuando se trata de arreglar problemas de infidelidad o abandono, por lo que su única salida es acudir a la iglesia a implorarle a los santos (D'Aubeterre en Barrera y Oechmichen, 2000, p. 76).

Antonella Fagetti, quien también realizó una investigación con mujeres en la comunidad rural de San Miguel Acuexcomac, Puebla, considera que las construcciones de género operan de tal forma que reproducen los modelos de masculinidad y feminidad dominantes; para los hombres salir hacia Estados Unidos en busca de trabajo es una forma de demostrar su hombría, en tanto que para las mujeres quedarse en el pueblo representa la espera, la sumisión al marido (es decir, el ejercicio de una identidad genérica dominante). Esta identidad se sustenta en la "sexualidad constreñida", mediante la cual se refrena el deseo sexual y se somete al cuerpo femenino para salvaguardar el "honor" de la familia y el marido (Fagetti en Barrera y Oechmichen, 2000, p. 125).

Por otra parte, en un estudio de caso desarrollado en una zona rural de Puebla se hace evidente que la sexualidad femenina se controla a través de la oposición del esposo al uso de métodos anticonceptivos temporales o definitivos. Si el varón accediera se pondría en tela de juicio el "honor" de ambos, ya que la mujer podría ser infiel. La masculinidad se reafirma estando "seguro" de que la esposa sólo tiene relaciones sexua-

les con él, aunque sea de año en año, además, el embarazo y los hijos tienen un significado muy especial en medios rurales, ya que no sólo ligan a la familia, sino que los vástagos apoyan en las labores domésticas y del campo (Marroni en Barrera y Oechmichen, 2000, p. 111).

Las relaciones de género también implican la construcción del cuerpo. A propósito de este tema, en una investigación efectuada con mujeres migrantes internacionales que trabajan en el sector agrícola de California se exploraron las percepciones que éstas tienen sobre su cuerpo. Castañeda y Zavella (2004, p. 78) mencionan que el cuerpo transita y se redefine a partir de las mediaciones de género, y de los significados sociales, culturales y políticos construidos desde sus comunidades de origen, así como en sus nuevas residencias. Los conocimientos acerca del cuerpo y la sexualidad reflejan los valores adquiridos a partir de experiencias pasadas; conocimientos en los que influyen tres aspectos: la globalización (que moviliza gente, ideas, fuentes de empleo, e incluso infecciones de transmisión sexual), las ideologías patriarcales (que propician ideas contradictorias con respecto al cuerpo y el placer), y los valores de la Iglesia católica (que determinan las dimensiones morales de la sexualidad, y regulan las prácticas sexuales y el acceso al placer).

Los resultados de la misma investigación¹⁰ muestran que las mujeres fueron criadas en un ambiente sexual represivo respaldado por valores morales de la religión católica. Afirman las informantes que su cuerpo debe ser ocultado a los demás ante la posibilidad de sufrir violencia sexual en el campo donde trabajan, por eso casi no se maquillan y utilizan capas o *sweaters* atados a la cintura para cubrirse. También –por las enseñanzas de la religión— dicen que el cuerpo está marcado con “señales” que se adquieren al transgredir las normas, por ejemplo, se considera que si ya no son vírgenes caminarán con las piernas separadas, o su mirada será distinta. Las jóvenes ven la migración también como un rito de paso mediante

¹⁰ Incluyó la realización de grupos focales con 68 mujeres y 12 entrevistas individuales.

el cual se inician sexualmente (ya sea con personas del otro sexo o del mismo) y “entran” en el mundo de los adultos.

En mi investigación encontré que las mujeres migrantes del medio rural al urbano modifican algunas de sus relaciones de género y mantienen otras. Las estructuras familiares se ven afectadas, ya que se requiere llegar a nuevos pactos entre los individuos que la conforman. El noviazgo es un tanto más libre en el ámbito urbano que en el rural, ya que las jóvenes tienen oportunidades para conocer varones en las escuelas o los sitios de recreación, según sea el caso. Continúan existiendo arreglos matrimoniales, pero cada vez son menos, ya que algunas de las mujeres han tomado conciencia de su derecho a elegir. Esto, por supuesto, no elimina la subordinación y la opresión de que son objeto. Los hombres siguen teniendo privilegios, muy especialmente en el contexto de la sexualidad; pueden ser infieles con mucha mayor libertad que las mujeres. Para ellas, el matrimonio continúa siendo casi la única alternativa.

La sexualidad femenina se ve ceñida a unas prácticas que privilegian la procreación y la maternidad. Las expresiones de deseo sexual son reprimidas por el entorno familiar y por las mismas involucradas. Muchas de estas prohibiciones tienen que ver con los valores morales inculcados, dentro de los cuales destacan los de la religión católica. La virginidad se considera el don máspreciado en las mujeres, por lo que los padres ponen mucho empeño en lograr que sus hijas interioricen ideas y creencias al respecto. Aunque se habla de una mayor libertad sexual, las propias mujeres refuerzan un papel femenino centrado en la “espera” del varón con el cual se casarán y tendrán hijos.

Por otra parte, se reproduce el papel del hombre “irrefrenable” sexualmente, pues se cree que en esencia contiene una mayor potencia y deseos sexuales, lo que favorece las prácticas sexuales premaritales y extramaritales. La construcción de la masculinidad se sustenta en parte en la posibilidad que tienen los hombres de ejercer su sexualidad fuera del matrimonio o unión, ya que al afirmar su sexualidad con otras mujeres, reafirman su identidad de género (en su representación dominante). Al mismo tiempo, al generarse conflictos entre la

pareja se suscitan actos de violencia contra la mujer en diversos planos, tanto de manera física, como sexual, psicológica y económica.

Las prácticas culturales que se tenían en el medio rural se van resignificando en la ciudad. Los vínculos sexuales son un tanto más abiertos, aunque quizá sea sólo porque en los contextos urbanos la gente se torna invisible ante los demás debido a la dinámica propia de las urbes. Este anonimato, sin duda, permite expresar de manera distinta lo corporal y la sexualidad. Veamos ahora cómo se expresan éstos en las comunidades de origen y en las ciudades de México y Cancún.

IDENTIDADES Y PAPELES DE GÉNERO ATRIBUIDOS

El sistema de parentesco y el patrón de residencia se encuentran bastante unificados en el ámbito rural. Buena parte de las etnias indígenas de México caben dentro del sistema *omaha* que privilegia la relación con los parientes paternos, aunque recientemente entre los mayas yucatecos se han dado cambios hacia la bilateralidad (Bartolomé, 1988, p. 282; Daltabuit, 1992, pp. 96-98). Los nahuas del norte de Veracruz identifican tres tipos de parentesco: familia, parientes y parientes por compromiso. En la primera se incluye la familia extensa. Entre los parientes consideran a los hermanos y hermanas de los esposos y esposas de sus hermanos(as), los hijos de sus primos directos y los hermanos de los padres de sus abuelos. Los parientes por compromiso se originan con el compadrazgo. Forman parte de este grupo los padrinos y ahijados de bautizo, de casamiento, de cruz (ceremonia de muerte), de *pepente* (ceremonia para alejar la enfermedad o maldad) y de graduaciones escolares (Vargas, 1995, pp. 143-144).

En general, entre diversos grupos nahuas el patrón de residencia es virilocal, es decir, después del matrimonio la pareja vive con los padres del esposo por un tiempo, hasta que adquiere la capacidad económica para habitar su propia casa. Entre los mayas yucatecos es común que los desposados moren en casa de los padres de la es-

posa (uxorilocalidad), aunque la regla es que sea en la del marido. El matrimonio entre personas de la misma comunidad sigue vigente, pero cada vez es más frecuente que se vinculen individuos de distintos grupos étnicos (Bartolomé, 1998, pp. 320-324).

En comunidades nahuas de las Altas Montañas de Veracruz y de la Sierra Norte de Puebla la división sexual del trabajo es marcada, las mujeres se dedican a las labores domésticas, el cuidado de los hijos, los ancianos, los enfermos, así como a la preparación de los alimentos; aunque también apoyan a los varones en el corte de café, y otras actividades agrícolas. Además trabajan en la fabricación de artículos de cerámica, ya sea para uso ritual o de comercio, y en la confección de ropas tejidas o bordadas, entre las que destaca el *mamali* (tipo de rebozo). La cestería es una actividad predominantemente realizada por los hombres, aunque las mujeres y los niños colaboran en algunas tareas (Masferrer y Báez, 1995, pp. 181-189).

La organización social entre los nahuas asentados actualmente en la huasteca veracruzana incluye una visión del mundo y del cosmos sustentada en ideas tradicionales y contemporáneas. Para Jesús Vargas (1995, p. 132) sus partes constituyentes son: el conocimiento de la naturaleza en que se encuentran inmersos, simbolizado en su idioma a través de las tradiciones; el saber empírico de las actividades productivas, del cuerpo humano, de la medicina y la herbolaria, las mitologías y rituales; sus valores éticos y morales, y las ideas político-sociales.

La población nahua posee varias características comunes: el uso de una lengua indígena y de una vestimenta distintiva, sobre todo entre las mujeres, la vigencia de una estructura civil y religiosa, la celebración de rituales, la preservación de una cosmovisión, una ideología. El mantenimiento de relaciones recíprocas [...] así como la práctica de una agricultura ancestral de tlacolol [...] y por supuesto la actividad económica que realizan [producción y comercialización de artesanías], entre otras formas [costumbres] que le dan cohesión e identidad de grupo a la población [...] (Catalán en Villela, 1995, pp. 205-206).

No obstante, muchas personas de origen nahua habitan en polos urbanos, en donde desarrollan diversas actividades laborales. Los varones trabajan como albañiles, mozos, cargadores, jardineros y otros empleos poco remunerados. Las mujeres se ocupan primordialmente en actividades de tipo comercial y como empleadas domésticas.

Por su parte, los mayas del medio rural de Yucatán se dedican a las actividades agrícolas, la cría de animales, la apicultura, la caza y la producción de cestería, principalmente. En sus comunidades las mujeres realizan las diligencias domésticas, se ocupan del urdido de hamacas y la confección de hipiles y bordados, crían animales de corral y cultivan pequeños huertos. Llevan a cabo actividades mercantiles y trabajo agrícola, específicamente durante la siembra y la cosecha (Daltabuit, 1992, pp. 57-60). En las ciudades representan una parte muy importante del sector terciario, se emplean fundamentalmente como empleadas domésticas (y en el sector servicios) en ciudades de la península yucateca como Mérida, Ciudad del Carmen o Cancún.

Entre los pobladores mayas de la región norte de Quintana Roo (Cancún) o de las zonas de mayor desarrollo económico de la península de Yucatán (Mérida, Chetumal, Campeche, Valladolid) existen diferencias debidas a la posición socioeconómica, quienes poseen más dinero pueden construir sus casas de tabique, con pisos de cemento o mosaico y comprar ciertos aparatos electrodomésticos, o ser propietarios de un automóvil o de un camión (Daltabuit, 1992, pp. 91-96), mientras que los pobres se ven en la necesidad de vender su fuerza de trabajo, o bien, emigran a otros lugares del país o del extranjero.

Así, es imposible parangonar en términos de igualdad socioeconómica e incluso cultural –hilando fino– a un maya asalariado temporal en el emporio turístico de Cancún, con aquél de la región henequenera que malamente sobrevive con la pensión que le otorga el Estado; con el maya habitante de la región campechana de Los Chenes, empeñado en obtener del magro *humus* selvático su sustento diario, o con el que divide la jornada

laboral entre la maquiladora instalada en su pueblo y su pequeña parcela de cítricos (Ruz, 2002b, p. 9).

Persisten prácticas religiosas salpicadas de sincretismo entre comunidades mayas y nahuas. En la Sierra Norte de Puebla se utilizan imágenes católicas y estatuillas de piedra, de origen prehispánico, en una misma ceremonia, además de incienso, flores, velas, tabaco y aguardiente, con la finalidad de restituir el equilibrio entre el ser humano y su entorno físico (Masferrer y Báez, 1995, pp. 196-199). La compleja concepción de cuerpo y persona de las cosmovisiones prehispánicas se halla presente todavía en algunas comunidades nahuas, pues como apunta López Austin (1984b, pp. 224) el concepto de “sombra” deriva de la creencia en el *tonalli*. Pervive el miedo de perderla y si esto ocurre se experimenta la necesidad imperiosa de recuperarla. Si bien en los relatos de las mujeres nahuas no encontré alusión a la sombra, en cambio sí hubo mención a los “embrujo” que pueden ocasionar que una persona actúe como otra desea o que se pierda a sí misma. Entre las mayas, el concepto de persona femenina se asocia a leyendas que refuerzan la imagen de seductora mediante figura de la X-Tabay, o a través de concepciones como la que se encuentra en el relato de la metáfora “de los ojos de venado”.

Las mujeres indígenas viven una triple opresión, por su condición de género, por su adscripción étnica, y porque al ser indígenas son, casi siempre, pobres. Esto se extiende también hacia las mestizas entrevistadas, quienes debido a su origen rural son discriminadas y han tenido pocas oportunidades de escolaridad y empleo y, por tanto, de acceder a los recursos económicos. En este contexto, se vieron en la necesidad de emigrar hacia polos urbanos con la esperanza de tener una mejor calidad de vida, y de que sus hijos o familiares tuvieran mayores opciones educativas y de trabajo.

Las mujeres de origen rural entrevistadas abandonaron sus comunidades llevando a cuestas un cúmulo de valores, ideas, creencias y costumbres que no han sido inmunes a los fenómenos propiciados por la multiculturalidad y la globalización, ya que

aquellos elementos considerados “locales” y “globales” se han ido fundiendo. La memoria nacional y el consumo se han entrelazado y mundializado hasta generar articulaciones en donde lo moderno y lo tradicional sólo se oponen en virtud de la exclusión de que son objeto las personas provenientes de estas culturas tan diversas (Ortiz, 1997, pp. 145-198).

Para las mujeres entrevistadas, definirse como mayas, nahuas o mestizas, no implica asumir necesariamente una toma de conciencia personal o subjetiva, o un compromiso (Weeks, 1998c, pp. 214-215) por pertenecer a un grupo, pero sí implica un sentido de pertenencia hacia cierta matriz cultural. Sin embargo, los ambientes urbanos generan contradicciones en cuanto a esa pertenencia cultural, como la pertinencia de hablar un idioma indígena o de vestir hipil o huipil,¹¹ pues, como afirma Weeks, cuando uno elige o asume cierta identidad o estilo de vida corre el riesgo de ser estigmatizado.

En muchas comunidades indígenas y rurales son los hombres quienes autorizan a las mujeres a realizar determinadas actividades, lo que generalmente ocurre dentro de una lógica del pensamiento que ubica a estas últimas en el ámbito doméstico o en labores remuneradas, que son vistas como de menor importancia y jerarquía que las de los varones, lo que constituye, sin duda, una herencia colonial. En aquellas sociedades en las que mujeres tienen poca participación y capacidad de autonomía, como pueden ser ciertas comunidades indígenas, la identidad de género se sustenta mucho en el reconocimiento de los otros y en los papeles sociales que se les asignan (Oehmichen, 2000, p. 91). Me atrevería a afirmar que la mayoría de las mujeres –sobre todo indígenas– entrevistadas tienen una pertenencia étnica heterónoma (conferida por el grupo, atribuida por los otros) que delimita su identidad de género. Entre las mestizas, esta pertenencia es menos clara, pues algunas presentan una mayor autonomía relativa con respecto a los principios de género que les

¹¹ Las mayas dicen hipil, y las nahuas huipil.

inculcaron en sus comunidades, aunque también hay algunos casos entre las nahuas y mayas.

En la mayoría de las etnias indígenas prevalece un modelo generico tradicional; es decir, un *corpus* simbólico basado en ciertos principios culturales mediante los cuales se asigna a cada persona un lugar específico de acuerdo con su sexo. La jerarquía, la posición, los deberes y derechos se inscriben en las representaciones de una forma particular de entender y expresar el papel social que a cada uno(a) le toca desempeñar (Alberti, 1994, pp. 31-46).

Dado que el género implica símbolos culturales, conceptos normativos, nociones políticas e institucionales, y elementos subjetivos (Scott, 1997, p. 289), la identidad de género se va construyendo no sólo en la interacción con los otros miembros de la comunidad, sino con base en el contexto socio-histórico local y global. Se asume la identidad a través de un proceso que implica una “dialéctica” entre la “auto-identificación” y la “hetero-identificación”; es decir, entre la “identidad objetivamente atribuida” y la identidad “subjetivamente asumida”, con lo cual se facilita la ejecución de ciertos papeles (Berger y Luckmann, 2003, pp. 162-163). Este proceso dialéctico permite la salida de lo que Pilar Alberti denomina el “mito de las mujeres indígenas cosificadas”, es decir, aquel que las concibe como personas sin capacidad de decisión, iniciativa o influencia en su medio ambiente, o como entes pasivos y receptivos que actúan conforme lo dicta el colectivo. El concepto de “capacidad estratégica del sujeto” de Dubet, es útil para señalar que las indígenas y mestizas también ejecutan acciones a través de sus valores, estrategias e intereses propios, y lo hacen muy particularmente mediante una capacidad subjetiva que afirma su carácter activo. Esto permite el desplazamiento de la sujeción que ejercen las instituciones a una forma de “disposición de sí mismas”, con lo cual cada una participa en la construcción de la historia social y de su propia biografía. Con esto surge nuevamente la idea de la capacidad de *libre albedrío*, que el cristianismo colonial consideraba tan relevante para forjar el carácter de las personas.

Lo anterior podría parecer contradictorio pues, por una parte, he señalado que en muchas comunidades indígenas son los varones quienes “autorizan” a las mujeres ciertos espacios; sin embargo, si bien las mujeres son depositarias de un cúmulo de concepciones culturales que las sitúan en ciertos campos, también es cierto que muchas veces se resisten a ser sometidas o modifican con sus prácticas, estrategias y tácticas, los espacios asignados. Los hombres se encuentran igualmente inmersos en situaciones de este tipo. La dominación masculina, según lo expresa Bourdieu (2000, pp. 52-55), desencadena el trabajo de asimilación e inculcación del poder de la fuerza simbólica, y se “incorpora” de tal manera que la voluntad no es insuficiente para resistirla. Las estructuras sociales se inscriben en el cuerpo en forma tan eficaz que *tanto hombres como mujeres se incluyen y excluyen* de ciertos ámbitos de participación social y cultural.

Si bien la identidad femenina en algunas etnias indígenas se mantiene –y refuerza– por el reconocimiento que otros miembros del grupo conceden, la ejecución de ciertos papeles de género se explica en el marco de la concepción cultural de la dualidad como complemento. Es decir, tanto la participación de la mujer como la del hombre son importantes; la mujer depende tanto del varón como éste de aquella. La identidad de género dominante se encuentra en relación estrecha con la adscripción étnica, en virtud de una cierta homogeneización de los patrones culturales del grupo, en los que tanto las actividades desempeñadas por las mujeres como las que efectúan los hombres son complementarias y, por tanto, fundamentales para la reproducción de las relaciones sociales. No obstante, la concepción de la dualidad complementaria de los sexos, y de lo femenino y lo masculino en dos espacios que se excluyen, contribuye a reforzar y perpetuar las jerarquías por sexo, las inequidades genéricas y la subordinación y opresión de las mujeres. Si bien algunas deidades mesoamericanas poseían advocaciones masculinas y femeninas, así como cualidades capaces de generar el bien o el mal, y toda persona/cuerpo tenía características positivas

y negativas, el valor que se ha conferido a las mujeres y lo femenino en distintas sociedades siempre ha sido inferior.

En cuanto a los papeles de género que se ejecutan, la división sexual del trabajo ha influido para delimitar dichos ámbitos masculinos y femeninos. En el siguiente testimonio de una mujer maya se aprecian cuáles son los papeles que debe desempeñar cada uno dentro del matrimonio o unión.

Entonces íbamos a lavar, me llevaba su lavado de su hermano para hacer, creo que su hermano se lo contó a él, y él empezó a dar vueltas. Mi madrastra decía, ahí está lavando... pásale; ahí pasa, y pos yo no lo conozco, nunca he hablado con él, ni nada, pero me dice, ¿qué haces ninia? Toi lavando, le digo, ¿y por qué lavas mucho? Pues toda la ropa de mis hermanitos, de mi papá, ¿y todo eso haces? Sí, yo le contestaba. ¡Ay, qué mala es tu madrastra que te pone a trabajar mucho! Pues sí ni modo, si no lo hago, no como, le digo. Así era ella. Entonces le dice a mi papá, sabe señor, me quiero casar con su hija [...]. Tons se apuró a trabajar, se compró la ropa, lo mandó hacer [...]. Así fueron creciendo mis hijos, lo que su papá les diga, lo que yo les diga [...]. Nosotros nos llevamos bien, él no era de salir, le gustaba su trabajo, se dedicaba a su trabajo para que no nos haga falta (Jacinta, maya, Yucatán).

Las formas de ser mujer que ejercen las mujeres entrevistadas son –la mayoría de las veces– atribuidas por el grupo étnico al que pertenecen; es decir, corresponden a identidades heterónomas o heterodirigidas (Oehmichen, 2000, p. 91), de las cuales raras veces pueden evadirse, aunque, en ocasiones, ejercen prácticas o construyen significados resistentes (Weeks, 1998c, pp. 109-203) para hacer frente a los efectos de la violencia simbólica (Bourdieu, 2000, pp. 49-58).

CONTEXTOS GÉNERICOS Y SEXUALES: DEL CAMPO A LA CIUDAD

Las mujeres sujetos de estudio atravesaron por situaciones y vivencias muy distintas. Así, lo que aquí presento constituye apenas un

primer esbozo de lo que podría llegar a ser una descripción de los nuevos contextos en los que estas mujeres van forjando su identidad femenina, ejercen su sexualidad y experimentan su cuerpo.

Las urbes a las que emigraron son muy distintas entre sí, y dentro de cada ámbito existen particularidades en cuanto a las formas de entender la sexualidad, el ser mujer y el cuerpo femenino; las maneras de explicarlos son diversas, dependiendo de variables como el sexo, la edad, la condición socioeconómica y el grupo étnico a que se pertenece. No voy a hacer aquí una etnografía del género, el cuerpo y la sexualidad en las ciudades de México y Cancún. Intentaré sólo dibujar de manera somera los contextos urbanos –y dentro de ellos, los espacios particulares– en los que estas mujeres reafirman su ser mujer, su sexualidad y su cuerpo.

Sentir que se es mujer maya, nahua o mestiza rural lleva implícito un sentido de permanencia; es decir, de invariabilidad o continuidad. Se puede experimentar el sentido de pertenencia a la cultura original aun viviendo en un lugar distinto a la comunidad de nacimiento, y percibir que ese sentido de pertenencia, aunque transformado, subsiste. En el interior de esa persistencia ocurren cambios que llevan a resignificar ideas, valores y prácticas; se realizan acomodos o arreglos que tienden a reestructurar elementos culturales, así como cualidades y expresiones de la subjetividad. La emergencia de nuevos significados se relaciona con situaciones en que ciertas modificaciones generan conflictos, y que tienen que ver con el cambio y sus consecuencias, y a pesar de que las transformaciones no siempre producen dificultades, en ocasiones son capaces de modificar estructuras subjetivas o sociales que se hallaban fuertemente enraizadas. De manera subjetiva, ante los cambios sobrevienen innovaciones que hacen posible que se ordenen de nueva cuenta las necesidades, preferencias, gustos y expectativas que dan sentido al ser humano.

Para las nahuas entrevistadas que inmigraron a la Ciudad de México, la experiencia implica un cambio marcado que va de la vida en la montaña con sus árboles, plantas, ríos, animales, siembra

en la milpa, preparación del nixtamal para echar tortillas al comal, bordados y confección manual de sus atuendos, a un ambiente caracterizado por el gris de sus paisajes, enormes edificios, avenidas inmensas, gente por doquier, amplias plazas, comercios, grandes almacenes, y un transporte público en el cual el “metro” constituye su principal medio de transporte.

Pasan de ser personas importantes dentro de la familia extensa a formar parte de la servidumbre de las familias de clase media o alta de la Ciudad de México, pues se emplean –al menos en los primeros años de su estancia en la ciudad– como empleadas domésticas. En este ambiente general, el contexto sexual en el que se desarrollan y van re-construyendo su sentido de ser mujer y su cuerpo es por regla general hostil. Discriminadas por su condición indígena se integran a las redes de apoyo ya existentes; es decir, aquellas formadas por amigas o familiares que emigraron tiempo atrás a la gran urbe. Estas otras mujeres indígenas las ayudan a conocer distintos sitios de interés, les dan consejos y las previenen de los excesos que pueden ser cometidos en su contra por su condición de género y etnia.

Las mujeres indígenas de origen nahua se enfrentan en la Ciudad de México a un sistema económico –enmarcado en la denominada globalización– que privilegia la capacidad de convertirse en “alguien” a través del dinero. Así, la compra de mercancías diversas se convierte en un hecho importante en sus vidas. Adquirir una radio o un televisor y ropa acorde con la ciudad se constituye en algo que ellas anhelan. Al ser atrapadas por esta lógica de la mercadotecnia cambian sus anteriores atavíos por otros más “modernos” y se apenan de hablar en náhuatl en público, aunque lo siguen haciendo entre ellas. Al aprender español (las que no lo saben) tienen mayores oportunidades de conocer jóvenes varones para relacionarse.

Estos vínculos afectivos con los hombres ocurren generalmente los días de descanso, es decir, los domingos, y frecuentemente en la Alameda. Este es uno de los contextos en los que se desenvuelven, y donde inician los primeros contactos sexuales (caricias, besos) para pasar después a encuentros más íntimos, probablemente en un ho-

tel. Sin embargo, hay otros entornos en los que viven su sexualidad, especialmente el ámbito doméstico, en el cual se convierten en “presas fáciles” de los varones de la casa. Las nahuas entrevistadas refieren situaciones de acoso e incluso abuso sexual por parte de los patrones o los hijos de éstos, y en este espacio se inician algunas de ellas en la vida sexual, las más de las veces de manera forzada.

Una práctica común durante la Colonia fue el “derecho de pernada”, el cual consistía en que el dueño de la casa o de la hacienda; es decir, el patrón, podía disponer sexualmente de la esposa de sus peones o trabajadores el día de la boda. Situación que siguió reproduciéndose hasta bien entrado el siglo xx. En la actualidad continúa siendo común el acoso sexual hacia las mujeres indígenas que trabajan como empleadas domésticas, lo que constituye, sin duda, una más de las formas de poder que los varones ejercen sobre las mujeres, y es parte del espacio urbano en el cual experimentan la sexualidad.

Los contextos en que se ejerce la sexualidad en la Ciudad de México son extensos; pero para las mujeres nahuas entrevistadas las experiencias en este ámbito influyen en la configuración y reconstrucción de su identidad de género. Las que buscan tener vivencias sexuales lo hacen porque desean reafirmar su feminidad, quieren “sentirse mujeres” en el vínculo con un hombre, con la esperanza de consolidar una relación estable de pareja, de formar una familia y de tener hijos. Las que no buscan ejercer su sexualidad, consolidan su identidad genérica a través de la importancia que conceden a valores como la virginidad como estructurante de su “ser mujer” dentro de una unión formal o matrimonio y, finalmente, quienes se ven forzadas a prácticas sexuales, sustentan su identidad de género en un modelo de dominación masculina dominante, que ellas, sin ser conscientes, avalan, al considerar que las mujeres son inferiores y por tanto están al “servicio” de los hombres. Así se expresa el estrecho vínculo existente entre su sexualidad, la forma de percibir su cuerpo y las distintas maneras en que son mujeres o se van convirtiendo en mujeres.

Aunque el ser mujer nahua se construye con base en un fuerte sentido de pertenencia a la comunidad de origen, dado por ciertos usos y costumbres, como el ritual celebrado para liberar al recién nacido de las impurezas provocadas por el acto sexual por el cual fue concebido,¹² este mundo mágico permanece en las montañas, pues las nahuas inmigrantes en la Ciudad de México van construyendo o re-construyendo los sentidos y las formas de ser mujer.

En la Ciudad de México, las entrevistadas crean redes de apoyo (de amistades, familiares) o se agregan a las ya existentes. Se frecuentan los domingos en lugares como la Alameda, las estaciones del metro Hidalgo u Observatorio, la Terminal de Autobuses Poniente (Tapo) o Xochimilco. Eventualmente acuden a la Villa, con la doble finalidad de relacionarse con “chavos” y de escuchar misa. Las mujeres entre-

¹² Existen innumerables ejemplos de rituales celebrados por indígenas nahuas. Por ejemplo, en Naupan situado en la Sierra Norte de Puebla se celebra un ritual vinculado con el ciclo vital, lo cual constituye una clara evidencia de la matriz cultural que le dio origen. El ritual se basa en la antigua concepción dual del universo en la cual hay una interacción entre los dioses y el ser humano para mantener el equilibrio cósmico; es decir, ambos se necesitan para subsistir. En este sentido el ritual opera como cauce para retribuir a los dioses. El *moma'tekilo* es un rito de nacimiento para liberar al recién nacido de las impurezas producidas por el acto sexual de sus padres, y lo realiza la comadrona que lo trajo al mundo: *totzintzin*, abuelita, en náhuatl. El día del nacimiento ella entierra el cordón umbilical cerca de la casa y coloca una piedra plana y cuadrada en el lugar donde se realizará el *moma'tekilo*. A la mañana siguiente la *totzintzin* va al río a lavar las ropas de la parturienta y ofrenda al dueño del río flores, copal y refino por la suciedad que arroja al agua. Posteriormente se ofrenda también al dueño del monte con refino y alimentos. Un año después ocurre el *moma'tekilo*, antes del bautizo cristiano. Los siguientes días el niño y la madre se bañan en el temazcal que representa a la tierra-madre y en donde confluyen tres elementos: tierra, agua y fuego. Como se sabe, entre los nahuas antiguos el recién nacido debía permanecer por un lapso de cuatro días al amparo del fuego, en tanto no se otorgara su nombre y su *tonalli* en el ritual del baño. En el *moma'tekilo* la *totzintzin* celebra el ritual colocando cuatro velas en cada uno de los puntos cardinales del lugar, flores, un incensario con copal, refino, jabón y una jícara. Ofrece licor al padrino, la madrina, los padres y los invitados, y deposita el resto en la tierra para que ella también pueda saciar su sed. Luego lava las manos de todos los presentes y ofrece el pañuelo cuadrado bordado por la madrina para que puedan secarse. Enseguida ya pueden cargar al niño y cada persona baila (sones tocados con violín y flauta) con el bebé en brazos (Marion, 1997, pp. 87-95).

vistadas experimentan la pertenencia a su comunidad de origen con orgullo, pero a la vez desean sentirse parte de la sociedad citadina. En San Andrés, en Jalacingo, en Astacinga, las jóvenes no salen solas, siempre van acompañadas de su madre, una tía, un hermano. A veces acuden a fiestas, pero siempre acompañadas, siempre vigiladas. Cuando emigran se sienten liberadas, mas, como han interiorizado ya las enseñanzas sobre el ser mujer, continúan saliendo acompañadas, aunque ahora con amigas, hermanas o primas. Uno de los espacios más frecuentados, además de la Villa, es la Alameda, lugar que puede resultar fascinante para explorar las relaciones que establecen con otras mujeres y con los hombres.

En efecto, en la Alameda se puede ver a grupos de varones jóvenes de piel morena y cabellos negros y cortos que caminan al acecho de mujeres de origen indígena, quienes, casi siempre, andan de dos en dos. Los hombres, acicalados y perfumados para la ocasión, se pavonean para que las chicas los miren. Ellas levantan la mirada de vez en cuando, y ellos se acercan y entablan conversación. Las muchachas visten blusas y faldas “modernas” de colores, hasta abajo de las rodillas, nunca minifalda como las jóvenes mayas. Algunas traen moños en el cabello, el cual, por regla general, es largo, larguísimo, debajo de la cintura. Sólo unas cuantas lo dejan suelto, la mayoría se hace una cola de caballo o una trenza. Entre la música que toca la banda y los puestos de comida, ropa y *souvenirs*, algunos forman pareja. Otros llegan en pareja, y se alejan a los prados, junto a un árbol, donde suponen que nadie los mira. Se hablan, se miran, se besan, en ocasiones apasionadamente, sin importar lo que ocurre a su alrededor; una conducta prohibida en sus comunidades de origen, donde lo más que pueden es cruzar miradas. En la ciudad son un tanto más anónimas, aunque no del todo, pues las amigas las vigilan constantemente, para luego, en una conversación íntima recriminarles su actuación... o tal vez soñar con que pudieran haber sido ellas las elegidas.

Me dice mi prima, ¿no te gusta el hotel? Le digo no, ¿por qué? Le digo no me gusta. Me dice yo siempre voy con el que diceme (*sic*) hotel. Por eso tú, pero

yo no quiero [...] Sabes qué prima, dice, ya no te enojas, que quién sabe qué. Esos namás son corajes, yo te quiero mucho. Ah, tú me quieres mucho, pero yo después siento muy feo lo que ustedes me dicen. Ustedes quieren o me dicen [...] quieren que le haga como ustedes; pero déjame en paz, ahora voy a salir sola. Yo anda con mi amigo, yo no quiero que por tu amigo un día [...] no les interesa ni los importa, yo me voy a salir con él [...] porque esos problemas yo la verdad no, y luego tú comienzas a decir que yo te cacheteo y hacerlos los chismes (Xóchitl, nahua, platicando con Citlali).

Entre los discursos sociales que aparecen como estructuras de una nueva identidad de género en las nahuas, se hallaron ideas tomadas de la vinculación que establecen, sobre todo, en sus lugares de trabajo. El “modelo” femenino (dado que varias son empleadas domésticas) es “la patrona” y sus hijas. La moda en el vestir proporciona una identidad más acorde con la “modernidad” que se vive en la Ciudad de México (aunque, como ya se mencionó, las jóvenes nahuas son más conservadoras en su atuendo que las muchachas mayas). A veces, en vez de teñirse el cabello, se lo cortan sólo un poco y se pintan mechones de colores para parecer más atractivas ante los varones con quienes se ven los fines de semana. Un signo de distinción es no utilizar vestidos de manta o huipiles, sino ropa más “citadina”.

Las identidades de género no varían mucho entre las mujeres nahuas, mayas o mestizas incluidas en este estudio. Aunque los contextos para ejercer la sexualidad sean distintos; se halla presente a menudo el modelo dominante a partir del cual se espera se ejerza la identidad genérica. Los contextos para expresar la sexualidad en Cancún tienen que ver con la particularidad que representa el que esta ciudad sea un polo turístico.

Entre las mayas entrevistadas existe también un gran sentido de pertenencia con la comunidad en que nacieron y crecieron, y con los usos y costumbres que es posible observar aún en su calidad de inmigrantes como, por ejemplo, la realización de fiestas religiosas que celebraban en su lugar de origen y que siguen llevando a

cabo en Cancún. Entre otras actividades, me tocó compartir el día 6 de enero la fiesta de los reyes magos, en la que todas las mujeres suelen vestir el hipil de gala (terno), mientras no todos los varones llevan el traje a la usanza típica. La fiesta comienza el día cinco con el *Baile de la cabeza de cochino* interpretado por las y los jóvenes solteros, posteriormente se sirven bebidas alcohólicas y comida. Al día siguiente se realiza una procesión por la colonia llevando a los reyes magos, y luego todos acuden a una casa donde se sirven cochinita pibil y cervezas o refrescos. Aquí se lleva a cabo nuevamente el *Baile de la cabeza de cochino* y toca la banda de música que ha venido del pueblo. La finalidad de que en la danza sólo participen los solteros es que éstos se relacionen, coqueteen y quizás puedan elegir una pareja. Tanto las muchachas como los jóvenes ponen muchísimo cuidado en su arreglo personal, léase corporal, y los hipiles son un símbolo de distinción, pues las mejores bordadoras o aquellas con más recursos económicos –para adquirir uno– visten atuendos más elaborados, elegantes y hermosos. Este es uno de los espacios culturales en donde el género y el cuerpo –a través del cortejo– se manifiestan.

En la vida diaria las mayores siguen utilizando el hipil y expresándose en maya, pero las jóvenes prefieren usar playeras, *shorts* o pantalones, y en vez de hablar o perfeccionar el maya, estudian inglés porque eso les representa conseguir mejores empleos en la industria del turismo. Esto significa que están variando los referentes de la pertenencia étnica; no es que las jóvenes no se sientan mayas, sino que están experimentando su ser mayas de otro modo.

Una de las informantes y sus hijas entablaron conmigo la siguiente conversación, a propósito del uso del idioma maya y del hipil:

Sí, ya hasta ahora hablo maya.

–¿Y sus hijos?

–Pues, este, las primeras sí, como por ejemplo, mi hijo Abraham habla maya, mi otra hija que se llama Deisy también, pero ya las demás ya no, las demás ya no.

–¿Por qué?

–Pus fijate, todas lo entienden, pero nadie lo habla, ellas entienden. Entonces ellas platicaban con mi suegra, a pesar de que no saben hablar en maya, pero le entendían a mi suegra y mi suegra, que ella habla pura maya, también les entendía a ellas.

–Y su vestido está muy bonito, ¿es un hipil bordado a mano, verdad?

–Es típico, es bordado a mano, se le dice hilo contado, que muchos le dicen punto de cruz, es punto de cruz, pero nosotros los mayas le decimos hilo contado porque aquí tienes que contar las cositas estas que haces. Si le pones una más, ya se echó a perder, por eso le dicen que es hilo contado.

–¿Y ustedes ya no usan el hipil? (les pregunto a sus dos hijas jóvenes sentadas junto a nosotras).

–La verdad ni lo uso, yo tengo mi terno, yo tengo mi terno, pero no me gusta (Remedios, maya, Valladolid).

Otra de las mujeres entrevistadas comentó al respecto lo siguiente:

–¿Quién usa hipil?

Mi mamá, mis tías, todas casi; pero aquí mis hijas ya no quieren porque dicen que *les da pena* [las cursivas son mías], y ya mejor usan otras ropas [...]. Pues allá en Chemax habla pura maya (Nelsy, maya, Yucatán).

Tanto el uso del idioma maya como del atavío representan para las jóvenes un estigma, dada la discriminación imperante en el medio urbano de Cancún. Esto afecta también sus significados de la sexualidad, pues una de sus expresiones se plasma en el atuendo como medio de seducción. Al parecer, se perciben como más coquetas y deseables para los varones si se visten con prendas “modernas”. Emerge otra identidad al lucir minifaldas, *shorts* y “ombligueras”, al cortarse y teñirse el cabello y hablar inglés, pues de esta manera existen condiciones para la seducción y para entrar al “mercado de la competencia matrimonial” con otras mujeres, incluso extranjeras.

Por la influencia de los medios de comunicación, las jóvenes mayas se sienten “integradas” a la nueva vida citadina. Un *slogan* que se

remonta a los años ochenta, y que presenta en la radio y la televisión a personas provenientes de diversos lugares del país, dice así: “Yo soy Nelsy y nací en Espita, Yucatán; pero ahora soy orgullosamente cancenense”. De estos medios de comunicación, así como de las revistas toman “modelos femeninos internacionalizados”. Como se ve, la permanencia –pues no dejan de sentirse mayas– y el cambio, generan nuevas formas de pertenencia cultural.

Pero ya luego vinieron para acá y ya no quieren regresar. Mis hijas trabaja acá, limpia en casas, así con señoras. Una ya terminó la secundaria y quiere estudiar, ¡ay!, ¿cómo se llama eso? Computación, así dice. Pero ya no quiero que estudie porque allá van *dzules* y *xuunas* (así, que no son mayas) (Nelsy, maya, Yucatán).

Las mujeres mayas entrevistadas se han adaptado a su nueva forma de vida, que incluye el trabajo remunerado y la asistencia a la escuela, pero por el sentido de pertenencia que guardan con su etnia, excluyen a los otros –o se autoexcluyen– de los espacios en que pueden participar, como es visible en el relato anterior.

Se perciben como mayas, no porque hablen el idioma, ni porque vistan el hipil, sino porque continúan con ciertas costumbres vigentes en sus respectivas comunidades. Una de las más importantes, y que ya he mencionado, es el profundo respeto que sienten por la tierra y los frutos que ésta les provee, y la práctica ritual para pedir a las deidades buenas cosechas, es decir, la ceremonia de *chaa chac*.

–¿Qué es lo que más te gusta de ser maya?

–Pues lo que más me gusta es que siembra allá en la casa. Tengo mis chiles, mis rábanos, calabaza, así o también tenía mis animales, puercos. Acá no puedo porque no hay dónde. Está chico y luego cuando llueve se inunda [...] pero mis hijas ya no quiere ir para el pueblo.

–Y cuando en tu pueblo no llueve por un tiempo, ¿qué hacen?

–Pues va a pedir por agua el *h-men*, con otros señores (Nelsy, maya, Yucatán).

Rituales como el *chaa chac* han entrado en desuso en el contexto urbano en el que habitan; sin embargo, cuando regresan a sus pueblos siguen participando en ellos:

Chaa chac... los hombres, los puros hombres porque las mujeres no pueden ir, no van. Las mujeres no pueden ir, ni las niñas, pero mi marido me platicó, están los sapos [los niños que personifican a los sapos], están las chachalacas. Mi marido, él se va allá, y luego cuando están hablando canta ese *h-men*, porque así lo dice de ese hombre, *h-men, chaa chac*: Noh hut bil, ne hel bil, bisba checal pela bi (Nicté, maya, Espita).

Entre los mayas yucatecos los contextos femeninos y masculinos se encuentran bien delimitados, son territorios de inclusión y exclusión, tanto para mujeres como para hombres. El *chaa chac* es un ritual que celebran los varones, ejecutado por *h-men* del pueblo, quien emplea su *saastun* o piedra de luz para saber si los panes de maíz y pepita destinados a los dioses que harán llegar las lluvias (chaques Balam Kol, Miguel arcángel, Lazaro, santo Tun) se han cocido (Ruz en Gutiérrez, 2000, p. 108). Este tipo de rituales tiene relación con la posesión de los bienes simbólicos que de acuerdo con Bourdieu:

Imponen la subordinación de la reproducción biológica a las necesidades de la reproducción del capital simbólico. En el ciclo de la procreación al igual que en el ciclo agrario, la lógica mítico-ritual privilegia la intervención masculina, siempre caracterizada, con motivo del matrimonio o del principio de las labores, por unos ritos públicos, oficiales y colectivos en detrimento de los periodos de gestación, tanto el de la tierra (...) como de la mujer (...) (Bourdieu, 2000, p. 108).¹³

¹³ El autor afirma esto para la sociedad mediterránea de los bereberes de la Cabília, por lo que, si bien, se adapta a las culturas maya y nahua de la actualidad, su idea tendría que ser matizada para los mesoamericanos, pues al parecer, sí existía una concepción un tanto más igualitaria entre lo femenino y lo masculino.

Un ritual celebrado por la madre y una madrina (pero que también puede ser ejecutado por hombres) es el *hetz-mek*, cuya finalidad, como ya se ha mencionado, es la de inducir a los pequeños –de acuerdo con su sexo– al mundo femenino o masculino. El *hetz-mek* se realiza cuando la pequeña tiene tres meses, número que corresponde con las piedras que forman el fogón, en tanto que para los varones es a los cuatro meses porque la milpa tiene cuatro esquinas. El altar del hogar se dispone con imágenes religiosas, flores, velas encendidas y un sahumerio, y se colocan los alimentos que se han preparado para la ocasión. La niña o el niño que hasta entonces había permanecido en la hamaca, es cargado por la madrina a horcajadas para dar varias vueltas alrededor de la mesa o del cuarto, y volver luego hasta el altar. Ahí se encuentran varios objetos pequeños que servirán para el ritual. Si la ceremonia corresponde a una niña, la madrina coloca en sus manitas agujas, piedras para moler, un comal, tijeras, hilo; es decir, aquellos objetos que pueden ser útiles para sus futuras actividades en el espacio doméstico. En cambio, si es un varón, se colocan en sus manos una coa, un machete, un mecapal, un rifle, o sea, aquellas cosas que pudieran servir para efectuar acciones varoniles (Marion, 1994, pp. 25-27). Recientemente se han incorporado otros implementos. En el área de Carrillo Puerto en Quintana Roo se les puede dotar de un diccionario de inglés, el cual servirá para realizar un empleo en el sector turístico. En el oriente de Yucatán –alrededor de Valladolid– se han empezado a brindar cuadernos y lápices para propiciar que tanto las mujeres como los hombres asistan a la escuela. Lo cual es visible en el siguiente relato:

A la niña van a dar aguja en su mano, con una hilera, con una tela, eso va a aprender. Al hombre no; le vas a dar la coa, hacha, su sabucán, su garrafón de agua, su guaraches y su cuaderno y su lápiz eso va a aprender; que aprenda ir en la escuela, *también la mujer* (cursivas mías). Por ejemplo, agarras así [toma un cuaderno que está en la mesa] y le dices: esto vas a aprender cuando vayas en la escuela. Al niño y a la niña, a los dos, y empie-

zas a dar la vuelta nueve veces de la mesa. Entonces, en medio de la mesa vas a poner, este..., pepita gruesas doradas, buñuelos en la mesa también, y empiezas a dar nueve vueltas a la derecha, nueve vueltas a la izquierda (Nacira, maya, Tunkás).

A diferencia de las nahuas inmigrantes en la Ciudad de México –quienes conocen muchachos en la Alameda, el metro o las estaciones de autobuses–, los sitios que las jóvenes mayas tienen para flirtear y encontrar novio en Cancún son, principalmente, la región en la que habitan (colonia) o la escuela. Eventualmente pueden comunicarse con algún muchacho el domingo en la iglesia o en la playa, aunque casi siempre van en compañía de su familia. Las jóvenes experimentan su adscripción maya como una convicción, y a la vez como un inconveniente en el contexto de Cancún. Porque ellas se sienten mayas y lo expresan con orgullo, pero al mismo tiempo quieren formar parte de la actual sociedad cancenense. Desean vivir como mujeres de acuerdo con las enseñanzas de sus madres, pero a la vez quieren romper esquemas que no se ajustan ya a sus necesidades y expectativas.

Aquí en Cancún es diferente porque puedes salir más y hacer más cosas, no me gusta allá en mi pueblo porque *allá namás es de ser mujer para un hombre, que dicen que te cases* [cursivas mías] (Lily, maya).

El contexto sexual de las mujeres de origen maya entrevistadas se enmarca en un modelo de sexualidad masculina dominante que implica el ejercicio de una identidad de género que subordina y subestima a las mujeres. El varón (sea novio o esposo) por lo regular se cree con el derecho de mandar sobre la voluntad y la sexualidad de “su mujer”. El contexto de su ejercicio sexual está enmarcado en un discurso que concibe a la esposa como ingenua, buena, pura, y con una predisposición “natural” para dedicarse al cuidado y atención del marido y los hijos. La sexualidad femenina está orientada hacia la obtención del máspreciado bien que es la maternidad; es decir, no se concibe que se desee tener sexo por placer. Aunque durante el noviazgo, las mayas

se permiten ciertas libertades y llegan a tener relaciones sexuales, por regla general, esperan establecer una relación duradera con su pareja. Así, estos encuentros sexuales se constituyen en el preámbulo para llegar al matrimonio, a veces por un embarazo no planeado, aunque sí deseado.

Los contextos de ejercicio de la sexualidad en Cancún se relacionan con la dinámica propia de una ciudad turística. El comercio sexual representa una parte muy importante para la economía local. La prostitución y la pornografía han alcanzado a sectores de la población infantil y juvenil, entre los que se encuentran mujeres de origen rural cuya vulnerabilidad por su condición socioeconómica es mayor. Los turistas nacionales e internacionales arriban –muchas de las veces– en busca de emociones y placeres que en sus lugares de origen no encuentran, lo que fomenta el desarrollo de una gran industria en torno al sexo. De esta forma, el cuerpo –sobre todo el femenino– representa un negocio que produce enormes ganancias a grupos y redes de comercio sexual en el ámbito no sólo nacional sino también internacional.

En este contexto, las mujeres indígenas en su mayoría de origen maya, aunque también de otras etnias como tzeltales y tzotziles (quienes últimamente están llegando a vivir a la ciudad), constituyen parte de este potencial mercado de cuerpos y placeres. La exacerbación en la exhibición de cuerpos de mujeres exuberantes de todos los tipos propicia que las indígenas sean también presas fáciles de la prostitución y la pornografía turísticas.

El universo simbólico en que se tejen las ideas y prácticas de género y sexualidad entre las mujeres mestizas de este estudio se encuentra atravesado, al igual que para las mayas y nahuas, por el contexto rural, por lo que los contornos “mestizos” están definidos precisamente por el espacio rural en el que se criaron. Lo que hasta ahora he podido observar es que existe un modelo dominante en cuanto al ejercicio de la identidad de género, y que la sexualidad influye en la configuración de ese modelo para todas las mujeres entrevistadas... con algunas diferencias.

Ciertos significados de la sexualidad que contribuyen a construir las normatividades de género dominantes se hallan presentes en las distintas y diversas culturas del país. Estas ideas y prácticas, por regla general, sitúan a las mujeres en un lugar subordinado con respecto a los hombres. La fuerte valoración conferida tanto a la virginidad femenina como a la maternidad aparece en todos los testimonios, por lo que se puede afirmar que estos elementos responden a las normatividades de género dominantes, independientemente de lo étnico. Por otra parte, la subordinación y la opresión son perceptibles también en la mayoría de los relatos.

De todas las entrevistadas son las mestizas (tanto de Cancún como de México) quienes más refieren actos de violencia contra sus personas. De hecho, los contextos sexuales para ellas son muy violentos. Socializadas en ámbitos rurales tienden a acatar aquellas normas de género que las sitúan en una posición subordinada frente a los varones y en sus vínculos sexuales llegan a establecer relaciones de sometimiento. Los contextos urbanos en que ejercen su sexualidad son los mismos espacios marginales que entre las nahuas y las mayas, sin embargo, la violencia de género es particularmente visible entre ellas. Puede ser que por alguna razón, que no he podido establecer aquí, las indígenas callen más sus testimonios al respecto, pues lo que he podido percibir durante el trabajo de campo es que la mayoría de las mujeres entrevistadas padecen alguna de las formas de violencia de género.

Las mestizas son también quienes más hablan de la infidelidad de sus parejas, la cual se instituye como una de las formas de dominación masculina. Esta situación —que el varón tenga varias parejas— contribuye a afirmar la identidad de género dominante entre los hombres y, con ello, se refuerzan la subordinación femenina y la idea de que la sexualidad es “irrefrenable” entre los hombres.

La violencia, ya sea emocional, física, económica o sexual se ejerce en contra de la mayoría de las entrevistadas y constituye una de las dimensiones de la dominación masculina. Aunque no todos los contextos sexuales son violentos, y en algunos hay lugar para la expresión de la seducción y para ciertos momentos de placer, como espero mostrar a continuación.

CUERPO, GÉNERO Y SEXUALIDAD EN MUJERES INDÍGENAS

Este capítulo se centra en las prácticas de noviazgo y matrimonio, y en las relaciones de género vinculadas con algunos aspectos de la sexualidad entre las mujeres de origen nahua y maya que participaron en el estudio. Se pone énfasis en los conceptos coloniales de templanza, placer, pecado, lujuria, deseo, poliginia y amancebamiento, relacionándolos con las actuales construcciones de género. Dos de los apartados se refieren a las experiencias de seducción y abuso sexual de una mujer maya y otra nahua.

LA METÁFORA DE LOS OJOS DE VENADO: NOVIAZGO, SEDUCCIÓN Y SEXUALIDAD EN MUJERES MAYAS

La socialización que recibieron las mayas de este estudio tiene profundas raíces en un pasado mesoamericano; se promueve la templanza de carácter a través de las enseñanzas de los padres. Los consejos que reciben las jóvenes se parecen, en las enseñanzas que predicán, a los *huehuetlatolli* nahuas de la antigüedad (aunque, por supuesto, con un sentido retórico distinto):

Es como les digo... son niñas ustedes, tienen que aprender. Algún día ya quieren a una persona, ¿tú crees que un suegra va a hacer tu trabajo?, no, lo único que te va a decir [es], ¿y cómo le gustó a mi hijo? No sólo que te guste un hombre, tienes que aprender a trabajar, ¿cómo te enseñó tu madre? Y, ¿no te enseñó tu madre a ser mujer? ¿Qué le vas a decir? ¿Qué le vas a decir? Pues nada, no [es] porque [tu madre] no te enseña; porque te está diciendo desde que amanezca qué vas a hacer y cómo debes de hacer. No lo haces, es que no lo quieres hacer.

No hijita le digo, aprende a hacer. Si no lo haces tú, ¿quién lo va a hacer? No, hija, aprende, si no te vas a hacer cochina cuando estés grande. No, aprende a hacer las cosas.

A mí me enseñaron de ser mujer por mi abuelita; dice, una mujer hija cuando amanezca, ¿que va a hacer una mujer cuando amanezca? No sé madre, ¿y qué voy a hacer? Una mujer, hija, cuando amanezca tiene que, si está sucia, tienes que limpiarte primero y lavar bien las manos con jabón, poniéndole agua, y mientras el agua está calentando para café, tú ponte a moler, mientras estás mojado tu masa, vas a tortear, pon tu comal, si ya está listo el café, pon tu comal (Nicté, maya, Yucatán).

Una mujer maya debe ser pulcra, honesta y trabajadora, y tiene que actuar con discreción en sus actos cotidianos, debe obedecer a las figuras de autoridad, padre, madre, hermano mayor, esposo y suegros. En el ámbito sexual se espera que llegue virgen al matrimonio, aunque cada vez es más común que cuando se ha oficializado el casamiento, los novios tengan relaciones sexuales. Se espera que una mujer ejerza su sexualidad discretamente; es decir, que no haga alarde de ella, y que si accede a un vínculo de este tipo sea con la finalidad expresa de tener hijos. En ciertas comunidades mayas de Yucatán se considera sensato que si una mujer se cruza en el camino con un varón se aparte y baje la vista. En la época prehispánica las mujeres “acostumbraban volver las espaldas a los hombres cuando los topaban en alguna parte, y hacerles lugar para que pasasen, y lo mismo cuando les daban a beber, hasta que acababan de beber” (Landa, 1994, p. 134).

Esta situación ha cambiado en la ciudad de Cancún, ya que debido a los procesos que acarrea la multiculturalidad, las mujeres están alcanzando otros espacios y adoptando otras actitudes. Es común que los novios paseen por las avenidas tomados de la mano y que manifiesten más libremente la sexualidad en sus expresiones de cortejo, donde se distingue abiertamente el erotismo en la forma en que se miran, abrazan y besan. En la ciudad poseen más lugares para la intimidad porque, en cierto sentido, son anónimos; pueden acudir a un hotel o ir a la playa para tener contactos corporales más cercanos.

Sobre todo las mayores creen que existe una “identidad natural” que las lleva a actuar en concordancia con su sexo. La identidad femenina es entendida como maternal, con espíritu de sacrificio, con disposición para obedecer a los varones, y con manifestaciones de sexualidad subsumidas a la capacidad reproductiva y a los deseos del esposo. Al menos esto se externa en el ámbito discursivo y de la normatividad, o sea, es lo que se dice... debe ser.

La revelación del deseo sexual es una cuestión privada y surgió más entre las nahuas. Entre las mayas, sólo la mujer que protagoniza la metáfora “de los ojos de venado” aludió a él de manera implícita durante la entrevista; por cierto, también comentó que antes de empezar con el trabajo de parto –en sus múltiples embarazos– tiene relaciones sexuales para aliviar las contracciones.

En la época precolombina no se consideraba que el deseo sexual dañara el bien comunitario, y fue por la influencia del cristianismo que empezó a inculcarse “la intención” como pecado de pensamiento. Otras prácticas de sexualidad como la sodomía (homosexualidad) y la bestialidad no surgieron como temas en ninguna de las entrevistas, quizá porque se exploró exclusivamente en torno a vínculos entre un hombre y una mujer, o bien, porque resultan tópicos que las mujeres no pueden abordar con facilidad. A decir de De Landa entre los yucatecos

[...] del nefando pecado en esta tierra no he entendido que hiciesen tal, ni creo que lo hacían, porque los llegados de esta pestilencial miseria dicen

que no son amigos de mujeres como eran éstos, que a esos lugares llevaban a las malas mujeres públicas y en ellos usaban de ellas [...] y eran tantos los mozos que a ellas acudían que las traían acosadas y muertas (Landa, 1994, p. 131).

La carnalidad –como expresión corporal de la sexualidad– y la lujuria –como forma exacerbada de sensualidad– se hallan mucho más presentes entre las mayas entrevistadas que en las nahuas y mestizas. Quizá se dan oportunidad de experimentar de manera más libre esta dimensión. Las apreciaciones que hicieron los frailes misioneros en Yucatán acerca de las indias en el sentido de subrayar la ligereza con la que se vestían y comportaban señalan que:

[...] criábanlos en cueros, salvo de cuatro a cinco años les daban una mantilla para dormir y unos listoncillos para honestarse como sus padres, y a las muchachas las comenzaban a cubrir de la cintura para abajo (Landa, 1994, p. 132). [...] que se bañaban mucho, no curando de cubrirse de las mujeres sino cuanto podía cubrir la mano (Landa, 1994, p. 114).

Al parecer la poliginia no existía entre la gente del pueblo, “nunca los yucatanenses tomaron más de una [mujer] como se ha hallado en otras partes tener muchas juntas” (Landa, 1994, p. 122). En la actualidad es una práctica común, tanto entre mestizos como en mayas, al menos en el contexto de Cancún. Si bien, generalmente, las mujeres viven en casas distintas, en el trabajo de campo me encontré con un caso en que las esposas eran hermanas y compartían marido bajo el mismo techo. La división del trabajo estaba definida, pues mientras la mayor salía a laborar como empleada doméstica, la más joven quedaba a cargo de los hijos de ambas, que además eran alternados. Existía una notable solidaridad entre ellas, pues si una se enojaba con el marido, la otra apoyaba la causa. Se daba una jerarquía en la cual la mayor imperaba. El adulterio y la poliginia puede haber sido una práctica que se consolidó durante la Colonia, pero al parecer, existían desde la época prehispánica, pues se ha do-

cumentado que el adulterio era castigado por los nahuas y también por los antiguos mayas.

La convivencia o unión libre, denominada por los frailes de la Colonia “amancebamiento”, era común entre los *macehuales* porque no tenían los recursos suficientes para llevar a cabo una ceremonia de casamiento y ha persistido hasta nuestros días, a pesar de la imposición del matrimonio cristiano y del civil. De Landa dice que en general las familias mayas

[...] tenían mucho cuidado de buscarles con tiempo a sus hijos, mujeres de su estado y condición, si podían, en el mismo lugar; y poquedad era entre ellos buscar las mujeres para sí, y los padres casamiento para sus hijas; y para tratarlo buscaban casamenteros que lo acordasen” (Landa, 1994, p. 121).

En la actualidad, la boda cristiana de los mayas del oriente de la Península de Yucatán se lleva a cabo casi siempre de día, la novia sale caminando hacia la capilla, si bien recientemente se ha implementado el uso del automóvil. Algunas familias continúan efectuando, a la par de la ceremonia católica, un ritual a la usanza prehispánica, en el cual el mayordomo dirige un sermón en maya a los desposados para enaltecer las cualidades femeninas y masculinas. El atavío consiste en los varones en un traje blanco con guayabera bordada, sobre el que se anuda un pañuelo rojo, y unas alpargatas. Las mujeres visten el tradicional terno, bordado todo en blanco. La mayoría, sin embargo, utiliza el arreglo tradicional de las bodas cristianas (Rosales, 1996, p. 51).

Quienes convenían la unión entre los mayas yucatecos en la época prehispánica eran los padres.

Concertado y tratado, concertaban las arras y dote, lo cual era muy poco y dábalo el padre del mozo al consuegro y hacía la suegra, allende del dote, vestidos a la nuera e hijo; y venido el día se juntaban en casa del padre de la novia y allí, aparejada la comida, venían los convidados y el sacerdote, y reunidos los casados... le daban su mujer al mozo esa noche (Landa, 1994, p. 121).

En la actualidad, aunque se toma en cuenta la opinión de la pareja, el noviazgo tiene que ser avalado por los padres, y casi siempre el primer enamorado es quien será el esposo. La “pedida de la novia” incluye tres visitas familiares a las que los padres del novio llevan alimentos. De acuerdo con Icxih, su novio fue a hablar con sus padres y reafirmó su petición. Hubo tres reuniones con intervalos de tres meses cada una. En la primera se solicitó el matrimonio, en la segunda ella dio el “sí” y en la última se dispuso la fecha de la boda.

Sí, llevó chocolate, pan, azúcar, una botella de licor, cigarros, y pos entró a hablar, se fueron a presentar con mi abuelo, mi papá (...) Pos le dijo mi abuelito, pos sí, si ya pensé bien, que si yo quería casarme con él como lo dice él, y que él quería me va a querer como, como debe de ser, y dice que no se arrepiente para nunca (Icxih, maya, Yucatán).

A veces hay una compensación económica hacia la familia de la novia (dote), la cual se emplea para los gastos de la boda y la compra del ajuar (Ruz en León, Ruz y Alejos, 1992a, p. 243). Pero en la actualidad, sobre todo a raíz de la migración, ciertos rituales se han modificado. Por ejemplo, muchas de las familias de mayas yucatecos en Cancún dividen los gastos de la boda equitativamente, y la “pedida de la novia” se hace en una sola visita y no en las tres que se acostumbraba antiguamente (Rosales, 1999, pp. 186-191). Cuando los recursos no son suficientes se opta por la “fuga” y mediante ella se asegura el matrimonio. En algunas etnias mayances existe el llamado periodo de “prueba” prematrimonial que consiste en cohabitar antes del matrimonio, con la salvedad de que si dicho tiempo es insatisfactorio puede ocurrir la separación y cada novio regresar a su casa. La residencia uxoriocal (vivir en casa de la novia) es poco usual, y se presenta cuando el novio es muy pobre o bien si sus suegros no tienen hijos varones. Al parecer es una práctica más común entre los mayas de Quintana Roo (Ruz, 1992b, p. 245), si bien se ha documentado su existencia entre los mayas prehispánicos, como afirma Landa, “y de ahí en adelante quedaba el yerno en casa del

suegro, trabajando cinco o seis años para el mismo suegro” (Landa, 1994, p. 121).

En Cancún, la reunión para afinar los detalles de la boda sigue siendo en casa de los padres de la novia, y es una reunión más informal en la que se comparten los gastos para comprar “comida rápida”. Al migrar se va modificando el carácter endogámico del matrimonio y se permiten las uniones con individuos de otros lugares, a los que los mayas llaman en forma despectiva *wuaches*. Por otro lado, las informantes cuentan que en sus respectivos pueblos, si ya se había efectuado la visita para la petición de la novia, nada podía impedir el casamiento; pero en Cancún, dos de las entrevistadas se negaron a casarse después de la petición de mano.

Aunque en los textos de las entrevistas se registra la presencia del padre como cuidador de los hijos, son las abuelas, la madre, las hermanas, las tías, las amigas, las vecinas o la comadre quienes se encargan de atender a sus vástagos mientras ellas salen a trabajar, reforzando de esta manera la organización de la familia extensa, así como las redes sociales de apoyo. El papel femenino dominante es el de la esposa-madre encargada de las labores domésticas y del cuidado de los descendientes. No obstante, se asumen otros papeles al realizar un trabajo remunerado, lo que les da la posibilidad de decidir sobre asuntos que antes eran sólo competencia del esposo. Aun así las mujeres mayas entrevistadas no cuestionan –o lo hacen poco– su papel como esposas y madres, y lo asumen como algo “natural”.

Algunas dimensiones culturales como la leyenda de X-Tabay persisten en Yucatán y refuerzan determinados papeles, como el de la mujer seductora... aquella que no es ni novia ni esposa, pero que castiga el mal comportamiento del adulterio consumado por los hombres.

La X-Tabay es... usted eres hombre y estás enamorado de una mujer, y la mujer sabes como se viste, sabes su forma, y por ejemplo, el hombre viene de un camino de que choque con ella. Te enamoras de ella, te enamoras de

ella, y luego no es ella [la mujer amada] es X-Tabay, y te vas a dar cuenta porque no está completos los dedos ni de manos ni de pies, le faltan. Allá te vas a dar cuenta de que no es el mujer que buscas, es el *kasap ilum*, que dicen. Tiene tres dedos, tiene como el marrano [...]. Sólo a los hombres se les aparece la X-Tabay, como la novia que no es. Se aparece con su costura anchota y su rebozo, pero, dice mi abuela, que es culebra, las culebras grandes verdes (Ixil, maya, Yucatán).

Una variante de la leyenda de X-Tabay es la de la “Flor de Xtabentún” en la que participan dos jóvenes, una de ellas, X-Tabay o X-Keban, es hermosa, seductora y ofrece tanto su buen corazón como su cuerpo a los viajeros; la otra, Utz-Colel es egoísta, despiadada, siente repugnancia por los pobres y no gusta de los placeres de la carne. El corazón de ambas es distinto, pues mientras la primera es caritativa y benévola, Utz-Colel es mala y tiene la piel verdosa, por lo que se parece a una serpiente venenosa.¹ Cuando ambas mueren son enterradas, de la tumba de X-Tabay surgen unas florecillas aromáticas, la flor de Xtabentún, con la cual se elabora un licor, en cambio de la de Utz-Colel emanan olores repugnantes. Esto tiene que ver con el corazón limpio de la primera y con el “corazón torcido” de la segunda (Martínez, 2003, pp. 43-46).

En la tradición oral de los yucatecos quien más se aparece como espectro es la mala mujer,² la que antaño no disfrutaba de los placeres de la carne. Emerge al pie de una ceiba en el monte, atrae con sus olores y palabras a los hombres, los seduce y los embruja, haciéndose pasar por la amada, pues en su carácter de ánima puede tomar la figura de cualquier mujer. Los hombres, sobre todo los que van al monte a cazar, deben cuidarse de esta tentación. Si el varón no muere en sus brazos, amanecerá con huellas de rasguños o el pecho abierto por unas afiladas garras.

¹ En la versión narrada por la informante Ixil, X-Tabay es una culebra grande y verde.

² La mayoría de los yucatecos identifica a esta mala mujer con X-Tabay, y no con Utz-Colel.

La asociación, por un lado, entre el buen corazón y el gusto por los placeres de la carne y, por otro, de la actitud egoísta que conlleva la continencia sexual es peculiar entre algunos pueblos de origen mesoamericano, en contraposición con la idea cristiana que concibe un buen corazón como aquel que está libre de los llamados pecados de la carne. En esta leyenda se percibe también que, aun en la visión maya de nuestros días, pueden coincidir en una misma mujer la generosidad, y la capacidad de seducción y de experimentar placer. Y por otra parte, aquella que no goza la sensualidad es capaz de castigar a los hombres que han cometido adulterio, por eso los embruja y los ataca con rasguños o les da muerte, en virtud de su egoísmo.

Para continuar con el tema de la seducción femenina, incluyo enseguida un apartado basado en una entrevista, en la que se confiere a los ojos de venado un poder de sortilegio capaz de enamorar a cualquier hombre. El relato es interesante porque en él se retrata la coquetería como una condición inherente a las mujeres, a la vez que muestra cómo, a través de cierto “poder mágico”, es posible incrementar el poder de seducir a los hombres.

“Echar el ojo” en el oriente de Yucatán

Nicté es una mujer hermosa,³ como dicen en Yucatán. Su biografía es peculiar. Emigró a Cancún a los 40 años, ahora tiene 61.⁴ Aprendió español a su llegada a la ciudad. Se percibe a sí misma como una mujer muy atractiva que tiene que poner constantemente a los hombres en su sitio. Se comporta con el garbo característico de las mujeres mayas; actúa con dignidad y con elegancia. Si algo no le gusta te lo dice, si no quiere decir algo, se calla.

³ Una mujer hermosa es, de acuerdo con los preceptos culturales, una mujer gorda, aunque no obesa.

⁴ Efectué tres entrevistas a Nicté a partir del año 2000 en que tenía 58 años.

Socializada en la cultura maya, decidió probar suerte en otro sitio debido a que su marido estaba enfermo⁵ y no ganaba lo suficiente, motivos por los que él se quedó en su pueblo al cuidado de los hijos pequeños. En total tuvo 11, de los cuales sobreviven siete. Cuenta que “su señor” la golpeaba, y que ahora ella le pega, que ya no se deja, dice: “¿y cómo, si yo lo mantengo a él?”

Cuando era pequeña, su padre salía a cazar y le daba a comer los ojos de los venados que atrapaba, para que cuando ella creciera resultara suficientemente atractiva a los hombres. Mediante este sortilegio llegó a tener múltiples enamorados, que la seguían cuando cruzaba el monte. Su poder de seducción iba creciendo con los años, por lo que le faltan dedos en las manos para contar a sus pretendientes. Según cuenta, en los bailes a los que asistió en su juventud había riñas por su amor entre varones del pueblo y de las cercanías. Sin embargo, como era la costumbre, su padre escuchó la petición de un hombre, no tan joven, que la pidió en matrimonio. Se casaron y tuvieron muchos hijos. Al paso del tiempo ella emigró a Cancún, y desde que llegó comenzó a tener pretendientes “jóvenes y guapos porque mi papi me daba a comer muchos ojos de venado”. En su relato se puede apreciar una idea mágica, una bella metáfora sobre el poder que confiere a los ojos de venado para hacerla seductora y provocar el enamoramiento. Esta peculiaridad de construirse como una mujer seductora, de percibir un poder concedido por un ser de la naturaleza como es el venado, tiene que ver con elementos culturales específicos de la cultura maya yucateca.

Dicen que, que cuando uno come los ojos de venado entonces que echa el ojo [...]. Cuando ya está cocido yo lo saco el ojo y ya lo como, así yo lo como los ojos. ¡Cuántos muchachos... todos están enamorado de mí! Sí por eso dicen que por eso echa ojo, pos fíjate cualquiera que me ve, enseguida se pega el ojo.

⁵ En ocasiones, la enfermedad tiene que ver con prácticas de alcoholismo. Hallé referencias a este tema entre las mayas, pero también entre las nahuas.

Los ojos de venado son buenos para enamorar. Sí, muchos [enamorado] me salen, dicen sí, por los ojos del venado. Pero a veces mi papá me decía, ¿y los ojos del venado? Ya los comí papi. Si sigues comiendo muchos ojos de venado, mucho no es bueno, te van a echar ojo muchos, me dice.

¿Y ya no comes ojos de venado?

Ya no, ya no, ya ves, los que tengo que comer ya los comí (risas) (Nicté, maya, Espita, Yucatán).

Ella considera que los ojos de venado que comió en su juventud han sido suficientes para seguir manteniendo su poder de seducción. En la actualidad a sus casi 62 años, asegura que los hombres la enamoran, chicos de 18, 20 o 40, mexicanos, “gringos” y hasta japoneses. Ella no tiene que recurrir al “embrujo” que utilizan otras mujeres para conseguir un hombre, consistente “en cortarle un cabello del bigote o barba para guardarlo debajo del fogón, con la candela encendida, así se pega contigo y no te deja”.

La seducción era considerada por los mesoamericanos como un poder inherente a la persona, que podía aumentarse mediante el uso de ciertos sortilegios de amor. Se utilizaban yerbas, piedras de colores, pajas, flores y plumas de aves, entre otros objetos, para atraer la atención del ser amado. Estas prácticas fueron luego consideradas como brujería por los frailes, quienes mediante el catecismo impulsaban un discurso para contener o moderar el erotismo, y en el confesionario reprimían y ordenaban castigos para “contener” los placeres de la carne. En la actualidad algunas de las concepciones prehispánicas prevalecen, como se pudo apreciar en la leyenda de X-Tabay y en el ejemplo de la metáfora “de los ojos de venado”.

En Cancún, al re-significar lo cultural, las jóvenes de ascendencia maya advierten que el poder de provocar el enamoramiento, mediante la seducción, se vincula con elementos más mundanos, como vestir un atuendo “sexy”, caminar con movimientos cadenciosos, actuar en forma coqueta y “femenina”, o bien, mirar como venado, aunque sólo sea porque tradicionalmente se identifica que contemplar como lo hace este animal es señal de estar enamorado. La con-

cepción mágica del poder de los ojos de venado se traslada al que confiere el uso de un atavío y la utilización de un lenguaje corporal que permita conquistar a un hombre y competir con otras jóvenes. De esta forma, la identidad de género se re-significa y da paso a nuevas formas de experimentar el cuerpo. Es posible observar la pervivencia de una imagen corporal sensual, propia de la cultura maya, contrapuesta a la noción del pecado de la carne, pues cabe destacar que entre las informantes de esta etnia no se hizo alusión a la culpa por cuestiones de índole sexual.

NOVIAZGO, SEDUCCIÓN Y SEXUALIDAD ENTRE MUJERES NAHUAS DE PUEBLA Y VERACRUZ INMIGRANTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO

El amancebamiento (relaciones antes o sin un matrimonio de por medio) era practicado por los macehuales más que por los *pipiltzin* prehispánicos, por lo que durante la Colonia, la labor evangelizadora puso mucho empeño en lograr que el casamiento cristiano fuera la regla. Entre los nahuas de la actualidad la unión libre continúa vigente, aunque se intenta siempre normar el vínculo de la pareja, incluso en los casos en que acontece el llamado “robo de la novia”.

La mayoría de las informantes señaló que el primer noviazgo⁶ ocurre por regla general en el pueblo de origen. La relación es con el consentimiento de ellas, y sólo en contadas ocasiones es impuesto por los padres. La “pedida de la novia” es un acontecimiento de suma relevancia. Si se casan en el pueblo (de preferencia con alguien nacido ahí) son socialmente reconocidas, mientras que, si por alguna circunstancia, tuvieron que emigrar es casi imposible contraer matrimonio con algún varón que aún permanezca en la comunidad. Existe el estigma de que si una mujer salió hacia a otro

⁶ Las nahuas pueden tener varios “enamorados”, pero sólo un novio formal con quien deben casarse.

lugar es porque es una mujer “fácil”, es decir, que seguro habrá mantenido relaciones sexuales con varios hombres.

Las nahuas entrevistadas refieren una gran resistencia al matrimonio, pero hablan con frecuencia del día en que se casarán. A pesar de que en el contexto de sus pueblos serían mujeres “quedadas” (tres de las cinco nahuas de entre 20 y 23 años no ha contraído matrimonio) opinan que el casamiento es indeseable porque implica para ellas un costo muy alto: su libertad. Aunque quieren tener un esposo, creen que él restringirá su autonomía para actuar y decidir sobre sus recursos económicos⁷ e incluso para salir y seguir frecuentando a sus amistades. Se genera un dilema, pues, por un lado, saben que al estar solas tienen mayor independencia en sus acciones y, por el otro, se hallan bajo la presión que ejerce la familia y la comunidad, y su propio deseo de amor y de tener hijos. La premisa es que ninguna mujer puede realizarse si no es en el matrimonio y bajo la dirección de su marido. Para las nahuas de este estudio, el matrimonio representa un rito de paso hacia la maternidad, hecho que, en el fondo, esperan vehementemente. Las relaciones de noviazgo y las prácticas sexuales son vividas con ambivalencia, pues, por un lado, se espera establecer vínculos afectivos con un hombre y procrear y, por otro, se experimentan deseos de mantener autonomía y libertad.

De vez en cuando pienso sola, cuando ya me voy a dormir, pienso si mejor tengo una hijo por acá, aunque me baje mi sueldo, y como dice, también en mi pueblo se enoja mis papás. Yo fui a platicar con mi mamá, me dijo, si yo voy a tener una hijo por ahí en México, no importa, lo que lo voy a mantener yo sola, aunque me baja mi sueldo, de todos modos. Como me dicen también, ¿a poco tú vas a estar así siempre soltera en tu vida? ¿Qué vas a hacer? Si así vas a estar cuando eres más señora, ¿quién te va a cuidar? Eso es lo que después yo pienso sola (Xóchitl, nahua, Veracruz).

⁷ Hay que tener en cuenta que las mujeres nahuas entrevistadas realizan un trabajo asalariado y perciben un ingreso propio.

Las concepciones nahua y cristiana ponen en alto el papel social de la madre, ideas y prácticas de las que no escapan las entrevistadas. En la antigua sociedad nahua el mayor deleite de la sexualidad era concebir un hijo; en la tradición cristiana el placer es el aliciente que Dios otorgó para asegurar la descendencia. Mas en ambos casos, la maternidad es el ideal que toda mujer debe perseguir.

Por otra parte, se aprecia en algunas un deseo fuerte de resistir la imposición de las normatividades de género. Cabe subrayar que la rebeldía puede originar –como señala Weeks– (1998c, p. 215) un estigma, y al darse cuenta de que pueden no ser aceptadas por sus amistades y su comunidad, en virtud de su proceder, se sienten presionadas emocionalmente. Se dan tensiones entre lo que anhelan y lo que realmente pueden lograr, como la eventualidad de poseer un trabajo, ser independientes y autónomas, y el hecho, casi inevitable, de tener un esposo, unos hijos y una casa que cuidar. Lo que introduce una inconsistencia entre lo que se dice y lo que se hace, incongruencia que probablemente sea la semilla que deban sembrar para acudir al ejercicio de una identidad de género resistente.

Sugiero que tener un trabajo pagado permite a este grupo de mujeres ir consolidando “la disposición de sí mismas”; es decir, ubicarse como personas que eligen y toman decisiones en determinados ámbitos que competen a su cuerpo y su sexualidad. Tienen mayor libertad de acción al no vivir con sus familias de origen, pueden salir solas, con amigas o amigos, o bien, con sus enamorados. Empiezan a ser audaces al aceptar la invitación a un hotel y, en ocasiones, se vinculan sexualmente con más de uno durante su estancia en la ciudad. Se atreven a contar sus andanzas a sus primas y amigas íntimas, a pesar de que éstas muchas veces reprueban lo acontecido. Aunque no ganan mucho tienen la capacidad de adquirir ropa, electrodomésticos, y pagar una entrada al cine o un parque de diversiones. Sus padres –sobre todo las madres– les otorgan un lugar privilegiado en sus hogares debido a que envían o llevan dinero a la casa, y esto es así, a pesar de la disminución de su prestigio como jóvenes casaderas en el ámbito comunitario. Muy particularmente

en el caso de las nahuas jóvenes –y quizá por este hecho– es posible apreciar la emergencia de identidades resistentes.

Ciertas prácticas culturales refuerzan el ejercicio de las normas de género en el interior de ciertos grupos étnicos. Por ejemplo, en Necoxtla, región cercana a Astacinga, Veracruz, las mujeres utilizan una faja para amarrar su falda, pero el color va de acuerdo con su edad, más exactamente con la etapa del ciclo de vida por la que atraviesan, como señales para los varones de su disposición sexual. Las pequeñas de hasta seis años usan una de color verde claro (lo que indica que no se está disponible sexualmente), mientras que las de seis a once utilizan una roja clara (son las que están “en suspenso”). Cuando las mujeres se hallan en la edad reproductiva se fajan de rojo oscuro (indica que se llegó a la menarquia y se es fértil), pero si se embarazan regresan al rojo claro (en señal de que se atraviesa una etapa pasajera). Cuando se acerca el parto cambian a rosa o azul dependiendo del deseo que tienen de tener un niño o una niña; durante el puerperio vuelven a utilizar la faja roja clara (nuevamente “en suspenso”). En el periodo del amamantamiento visten de nueva cuenta la roja oscuro (están en disposición, pero tienen dueño). Finalmente, para señalar el término de su vida reproductiva, entre los 36 y 40 años, se colocan una faja verde claro (como las niñas que no tienen vida sexual). Las viudas utilizan azul claro (signo de que su sexualidad fue activa, pero ya no lo es más; no están disponibles), y las mujeres que no se casaron se ponen una morada (quizá como símbolo de devaluación en el aspecto sexual).⁸

Ya he dicho que concibo las etnias indígenas de las que provienen las mayas y nahuas entrevistadas como conjuntos sociales que favorecen la construcción de un tipo de pertenencia étnica heterónoma. En el noviazgo, las jóvenes nahuas inician prácticas de poder que se siguen reproduciendo en la vida matrimonial. Una de ellas es el control que los varones ejercen a través del enojo, o mediante el “permiso” que otorgan para que la mujer actúe con autonomía, como vestir

⁸ Comunicación personal con la etnohistoriadora Socorro Pimentel Pereda.

de una determinada manera. En ocasiones, por ejemplo cuando el novio no es de origen nahua o procede de una comunidad distinta, son visibles ciertos tintes racistas. Anayatzin cuenta que su novio:

Era muy celoso, muy enojón, nada le parecía, no, luego en veces, no le parecía cómo iba vestida, o mi manera de ser. Luego, él era de Querétaro, es de Querétaro y me decía, no, no me gusta que vengas vestida así. ¿Así?, pues es que yo no sé cómo vestirme... Pues es que *eres muy indígena* (las cursivas son mías) y me daba a entender de plano que no sé nada (Anayatzin, nahua, Puebla).

Una mujer nahua debe ser seria, recatada, sencilla en el vestir. Debe ser trabajadora, honesta, pulcra y actuar con cordura. No tener muchos amigos, pues esto puede mal interpretarse y conducir a que se piense que es una mujer “fácil”. Idealmente, debería casarse en su comunidad de origen y con un hombre de ese lugar, pues las que salen son tomadas como mujeres “que ya tienen muchos hombres” (Xóchitl, nahua, Veracruz), y muy difícilmente podrán regresar a formar un matrimonio en su lugar de origen.

Las entrevistadas imaginan y platican entre ellas las cosas que escucharon de quienes ya tuvieron relaciones sexuales, y el riesgo de embarazarse es el de mayor peso. En general, no se plantean explorar sus cuerpos y los de sus parejas, pues en el fondo lo que más desean es ser madres. Al vivir en la Ciudad de México empiezan a valorar enormemente su libertad, pero no se perciben a sí mismas sin dar vida a otro ser. Cuando hablan de sus novios siempre piensan en cómo será su vida de casadas, en cuántos hijos tendrán, en el problema que les representará no ponerse de acuerdo sobre el número de vástagos, en si tendrán “permiso” de su marido para seguir trabajando, etcétera. Pero también piensan en la posibilidad de tener un hijo, solas. La maternidad se constituye así en un elemento fundamental de su identidad de género y de sus proyectos de vida.

Durante el ejercicio sexual quieren expresar de manera espontánea el deseo erótico y el goce sensual, no obstante, un mandato que

establece cómo debe comportarse cierto tipo de mujer se los impide. Así, la sexualidad es experimentada, como dice Carole Vance (1988, p. 9), desde dos polos distintos: el placer y el peligro.

Cuando se le preguntó a Citlali sobre su cuerpo y quién podía tocarla exclamó:

¡Hombre... hombre, de mi cuerpo! Los primeras caricias, los primeras caricias le sentí bonito [...]. Bueno yo le siento bonito así cuando me da besos, cuando me da, cuando me hace una caricias y todo, yo le siento bonito, le siento bonito pues; pero al momento me agarra sí como nervios o pienso muchas cosas. [...] Al momento, no sé, será miedo [...] yo pienso por qué me dan nervios o por qué me da como pena, no sé [...] Para, pienso, yo quiero tener el amor luego, par [pero] a la vez pienso no, o si lo voy a tener el amor, nunca lo voy a tener los bebés, bueno sí lo voy a tener para [pero] hasta que pase un año o dos [...] Piensa, ¡Dios mío!, cuando si me voy a casar con ese hombre y si no, no sé qué pienso. Si no me va a querer como su esposa, y se va, se va ir con otra mujer, como unos hombres, así era, namás se casa y la dejan su esposa y se van con otra mujer [...] (Citlali, nahua, Veracruz).

En el relato de Citlali se entrelazan el deseo sexual, el goce corporal, la necesidad de tener una pareja con quien casarse y el antojo de un hijo, además del miedo al abandono y a ser rechazada al ceder ante las presiones sexuales del novio. Hay que recordar que los antiguos nahuas percibían que en la tierra no había un deleite mayor que mantener un enlace sexual con la finalidad de procrear, para lo cual era fundamental el vínculo matrimonial (López, 1984c, p. 328).⁹

Cuando Citlali se refiere a los nervios entrelazados con la pena que siente, está tratando de expresar su deseo por el otro, a la vez que el freno que se impone por tratarse de un acto sexual que no

⁹ Los varones *pipiltzin* podían tomar como una de sus esposas a una *macehualtin*, y la relación sólo se fortalecía cuando nacía un hijo, de otra manera el vínculo podía disolverse.

está legalizado. Y además, aparece, como en la mayoría de los textos de las entrevistas, una figura de peligro, encarnizada en la otra.

Por otra parte, existen controles sobre la sexualidad de las mujeres entrevistadas. Las dos nahuas del estado de Puebla refieren que en sus respectivas comunidades la familia “las cuidaba mucho”, es decir, que no las dejaban tener amigos, ni mucho menos un novio. Sus padres eran muy estrictos y rara vez les permitían acudir a un baile; sin embargo, ambas tuvieron un novio a hurtadillas, y luego varios en la Ciudad de México. Una de ellas sufrió un engaño amoroso por parte de su novio cuando ambos llegaron a vivir a la ciudad y,

Pus ya ni ganas me dieron de tener otro, por lo mismo, los chavos aquí ya no te respetan, porque somos del mismo pueblo, pero aquí son muy distintos, pero distintos, ya no te respetan, andan con cuatro o cinco, nada más quieren tener relaciones contigo, y ya luego sin más te embarazan y te dejan, o sea, sin responsabilidad, o sea, sin comprometerse. En cambio si te consigues un novio de allá y allá te casas es distinto, los de allá como que te respetan más que los de aquí, la verdad hay mucha diferencia, porque un chavo de aquí a uno de allá, pues no, no, no, no es igual (Nayeli, nahua, Puebla).

En el testimonio se percibe el valor diferenciado que los hombres conceden a las mujeres inmigrantes, lo cual ya se había señalado. Ellas, al parecer, ya no son dignas de convertirse en la esposa con la cual se tendrán hijos y se formará una familia. La dualidad entre ser mujer “decente” o “ligera” aparece en las representaciones de género. Al mismo tiempo, las enseñanzas de género incluyen el reforzamiento de ciertos comportamientos deseables en ellas. Una de las mujeres nahuas cuenta que su madre le decía que:

Tenía que portarme bien, siempre buena persona y nunca pelearme [...] siempre me decía que cuando trabajara tenía que trabajar, y no nada más estar ahí parada [...]. Me decía que me tenía que cuidar de los hombres, porque siempre eran... porque siempre querían jugar con uno (Yólotl, nahua, Veracruz).

Un hallazgo interesante en las entrevistas con las nahuas es que muchas veces no se comprende el significado de “cuidate”, si bien, saben que el concepto se relaciona con la sexualidad y la reproducción, ni sus madres ni sus padres suelen ser más asertivos o explícitos, porque como platicó Anayatzin:

Me dijeron cuando me bajó mi regla, es normal a todititas las mujeres les pasa [...] *ten cuidado porque si te llegas a meter con un hombre, puedes tener un bebé*. [las cursivas son mías] Yo no le entendía, yo pensé que algún hombre al tocarme aquí nada más. Entonces le pregunté a mi hermana, no, dice, es que si tú te llegas a meter con un hombre, dice, o sea, si llegas a tener relaciones sexuales con él, es la manera como puedes hacer un bebé ¡Ah!, pero todavía estaba ignorante se puede decir, y entonces le digo, ¿y qué es relación sexual?, y dice, ¡ay, manita!, es que no sé cómo explicártelo, y le digo, no tengas pena [...]. Entonces me dijo, ven acompáñame a la casa de una amiga. Ya fue cuando me explicó todo, sacó un libro sobre de las relaciones sexuales y todo eso, y me explicó todo, todo, todo (Anayatzin, nahua, Puebla).

Aquí cabría la duda de si nos enfrentamos ante la antigua concepción nahua que promovía la virginidad y alentaba el placer de las mujeres en el matrimonio (por eso no se les enseña antes de la unión formal), o si nos hallamos con la idea cristiana de continencia, en la que la maternidad puede lavar la culpa por las inclinaciones de la carne. Pues en esta tradición la imagen de la virgen madre refuerza no sólo la capacidad procreadora sino también la virginidad. O si, en todo caso, las dos tradiciones se han ido fundiendo. Como sea, la maternidad es un elemento que constituye y sustenta buena parte de la identidad femenina no sólo entre las nahuas, sino también entre las mayas y las mestizas entrevistadas. En Astacinga y en San Andrés no es concebible que una chica quiera conocer varón si no es porque desea ser madre. Cuando llega la primera menstruación es poco común que las jóvenes hayan tenido información al respecto; no obstante, cuando acuden a preguntar qué es

lo que les está sucediendo, la respuesta generalizada es “¡cuidate!, porque si duermes con un hombre te puedes embarazar” (Xóchitl, Citlali, Nayeli, Anayatzin). Aunque algunas veces aparece también el deseo erótico y las sensaciones placenteras que producen los acercamientos con varones (Yólotl, Citlali), hay alusiones constantes al desenlace de una relación sexual: el embarazo.

Ah, pos me dijeron cuidate por que los hombres son muy malos, y pos si tú no te cuidas, algún día te vas a embarazar y qué vas a hacer con tu hijo [...] como una prima tengo, ya está embarazada, y si tú te vas a acostar con un hombre te vas a embarazar. Yo decía no sé, yo después le digo no cierto, porque como nunca he tenido hombres pos la verdad no sé [...] Y digo, ¿cómo? Sí, te vas a embarazar, y si en caso que no te duermes, namás andas de novia, que te vaya a dejar, pos no, pero si te vas a dormir con él, pos sí (Xóchitl, nahua, Veracruz).

En los relatos de las entrevistas surgen frecuentemente el placer y el peligro al que se refiere Carol Vance, y una de las figuras amenazantes es la de la “otra”, quien aparece desde el primer vínculo afectivo. La infidelidad masculina se percibe como algo “normal” y se ve como un acto “natural” en los varones; aunque genera conflictos subjetivos y de pareja, es justificada por las mujeres que se vieron involucradas en situaciones de este tipo. Ellas la aceptan y la perdonan con sentimientos contradictorios, que van desde la rabia (una de ellas golpeó a la “amiga” de su novio y fue a dar a la cárcel) y la impotencia, hasta la comprensión y resignación. Justifican la infidelidad con base en el amor que dicen sentir hacia el hombre, y por las ideas y creencias de género que han interiorizado.

Cuando la infidelidad ocurre dentro del matrimonio es tipificada como adulterio. Hay que recordar que el adulterio es nombrado entre nahuas prehispánicos como *maxaloa* “hacerse traición los casados” o *xima nitetla* “poner los cuernos”, mientras que los frailes lo traducen como “usurpación de la mujer ajena”. Sobre todo la última definición deja claro que lo que los nahuas protegían era el

derecho de un varón sobre una mujer. El hombre casado que tenía relaciones con una soltera no era tomado como adúltero, pero si se vinculaba con una casada se veía como una afrenta al derecho del marido de ésta (López, 1984c, p. 329).

En el entorno sociocultural de las entrevistadas es la mujer quien, sobre todo, debe respetar al hombre. El adulterio cometido por ellas continúa siendo más grave que el consumado por hombres, y ha representado una prerrogativa masculina. El respeto es sinónimo de obediencia y sumisión, lo que no quiere decir que las mujeres participantes en el estudio asuman estoicamente estos mandatos, pues aunque la poliginia suele ser socialmente aceptada, también duele, y existen fuertes resistencias a aceptar lo preestablecido. Como dijo Citlali:

No puedo olvidar, no puedo explicar si, viste, si me quieres mucho, ¿por qué? Ahora le digo, yo puedo hacer lo mismo... ¿Verdad, que los hombres no, no perdonan a las mujeres fácilmente cuando hacen eso?

Tener varias parejas es para los varones con los que se han involucrados las nahuas sinónimo de virilidad, es una expresión de su masculinidad, y constituye uno de los pilares donde se asienta el ejercicio de la identidad de género dominante. Se verá a continuación, con el caso de una joven nahua, en qué consiste el proceso de “hacerse mujer”, con la advertencia de que ésta es una de las formas, ya que seguro habrá otras muchas.

“Hacerse mujer” en las Altas Montañas de Veracruz

El matrimonio o unión entre parientes consanguíneos, afines o rituales, considerado incesto,¹⁰ no es bien visto en la comunidad de

¹⁰ El tabú del incesto implica la reglamentación u ordenación sociocultural de los usos de la sexualidad y el parentesco en el entorno familiar. Esta práctica pone en peligro el equilibrio y continuidad del universo y descubre la animalidad intrínseca al ser humano; pues, se cree, que en la unión carnal los fluidos corporales, es decir, la sangre, el esperma y los humores se funden. Éstos se consideran homólo-

Acatitla en Astacinga, Veracruz, y aunque se llega a aceptar que una mujer se case con su primo, existe la creencia de que los hijos nacerán con malformaciones congénitas como una cola de cochino o pies en forma de patas de gallo. Por ello antes de que los jóvenes se comprometan se les aconseja no vincularse:

Me gustaba mucho el muchacho, está bien guapo, y me decía, ¿no quieres vamos a estar novios?, le digo no porque un día me va a regañar, me van a decir, tú para qué ves ese primo [...] dice no sé pero yo te quiero mucho y le digo yo también te quiero mucho, pero lo que pasa me van a regañar si me junto contigo; su mamá pos no quería que con su hijo me *montara* [las cursivas son mías] (Xóchitl, nahua, Veracruz).

Es interesante observar la expresión “montara”, que alude a la relación sexual en analogía con el vocablo utilizado para referir la cruce de animales, en este caso, al parecer, se usa para subrayar que la relación es prohibida. Los padres en San Miguel Acuexcomac, Puebla, aconsejan a sus hijos no casarse con parientes pues creen que ocurrirán catástrofes naturales como diluvios, sequías o incendios (Fagetti en Marion, 1997, p. 61). Fagetti documenta un caso en que esto sucedió, y la unión matrimonial se celebró fuera de la iglesia mediante un ritual que incluía poner dos chiquihuites o canastos con paja de trigo frente a los contrayentes para señalar la naturaleza animal del acto, con ello se les absolvió mas no se les perdonó por el pecado cometido.

Prácticas de sexualidad prohibidas como la sodomía o la bestialidad no son relatadas por las mujeres de origen nahua. No obstante, se percibe otra forma que no fue identificada por los frailes de la Colonia: la violencia sexual. Dominación que es ejercida por algunos varones y avalada incluso por ciertas mujeres de la familia,

gos entre parientes, y cuando dos parientes tiene relaciones sexuales se mezclan los fluidos y se propicia el contacto virtual entre las otras personas de la familia con quienes se sostiene el coito, por ejemplo, si un padre se vincula con su esposa e hija, pone en contacto los humores de ambas (Fagetti, 1997, pp. 59-66).

quienes a pesar de tener conocimiento de los incidentes de abuso hacen poco o nada para detenerlos.

Esta manifestación de la sexualidad consiste en ejercer un poder sobre el cuerpo y voluntad de las mujeres. Quienes más frecuentemente se ven inmersas en sucesos de violencia sexual son las hijas, las hermanas, las nietas y las nueras, porque son las más jóvenes e inexpertas... y también las más deseables. Una de las entrevistadas denunció el abuso que sufrió de parte de su abuelo, quien se sentía con derechos sobre ella. La justificación por parte de estos varones se basa en la idea –generalizada incluso entre otros muchos grupos de la sociedad mexicana– de que la sexualidad masculina no puede ser frenada, que es impulsiva, y es la mujer quien provoca; a veces, las propias mujeres comparten esto, como se verá en el siguiente relato.

A fin de cuentas, los mandatos se inscriben en el cuerpo femenino o masculino, y el género como construcción cultural de la diferencia sexual se instituye como el lugar en donde se acentúan y perpetúan las desigualdades entre las mujeres y los hombres, muy especialmente en el campo de la sexualidad.

Tu amá también le duele, le digo, porque tú también para que te acuestas con tu papá, y me dice, me pegaron muy bien y pos me dijeron que yo levanté un problema. Esos día cuando se murió su abuelita, eso día cuando levantó esa problema [...]. A poco le digo que si tú te gusta un hombre, ¿por qué no pudiste agarrar con otro hombre? Otro que no es tu abuelito o tu primo, pero menos tu papá, tampoco tu abuelito porque es tu misma sangre. No pos lo que pasó dice, es un salamiento, nosotros por eso nos está castigando ahorita el Dios, porque nomás nosotros hacemos muchas cosas, no vemos cuántas, si eres mi papá, eres mi abuelito (Xóchitl, nahua, Veracruz).

Citlali se había levantado temprano ese día para acudir al monte a cortar café en compañía de un pariente.¹¹ Una vez que estuvieron

¹¹ Ella refiere que fue su abuelo, pero una prima suya asegura que fue su padre. La versión que presento es la de Citlali.

en el monte el hombre le dio un bebedizo, la amenazó de muerte y abusó sexualmente de ella. Cuando la joven se recuperó huyó, y tras una larga travesía, pues no sabía con quién acudir, denunció los hechos en la delegación comunal en compañía de una tía. Detuvieron a su pariente, pero al poco tiempo salió libre, según Citlali, porque era amigo de las autoridades. El padre de la joven no creyó la historia, pues el abuelo ante toda la familia sostuvo que había sido ella quien lo había provocado, desnudándose frente a él. Su prima me contó que de ahí nació un niño que finalmente murió.

Por otra parte, luego de la denuncia de la joven, y después de que una buena parte de los habitantes del pueblo se enteraron, ella comenzó a ser maltratada por sus familiares y a ser mal vista en su localidad, por lo que refiere que no le quedó otra opción que emigrar, primero a Orizaba y luego a la Ciudad de México. Después del abuso sexual quedan estigmas, el haber perdido la virginidad y ser indigna para casarse con algún joven de la comunidad, y el ser considerada como una “mujer fácil”... Ahora habrá que “cuidar” más a los novios y esposos para que no se metan con ella.

Algunas concepciones de los habitantes de Astacinga están basadas tanto en ideas de los antiguos nahuas como en aquellas que introdujeron los frailes durante la Colonia y, por supuesto, en percepciones actuales cimentadas en diversas religiones cristianas y en las prácticas culturales. Como se sabe, entre los nahuas precolombinos el ordenamiento de la sexualidad obedecía a la necesidad de mantener el bienestar de la sociedad por encima de los deseos individuales y, por ello, se usaban mecanismos de control como el temor a lo sobrenatural y a los fenómenos de la naturaleza. Por otra parte, los “dispositivos de sexualidad y alianza” mediante los cuales se normaban las prácticas sexuales entre los indios reforzaron el concepto de que el pecado afecta al ser humano, debilita la razón y pone en evidencia los “apetitos animales” (Ortega, 1988, pp. 24-25). El miedo de que ocurran catástrofes naturales por un mal comportamiento sexual, o el de ofender a Dios, mediante el pecado de la carne, son concepciones que continúan hasta nuestros días. En el cristianismo

el pecado original cometido por los progenitores, Adán y Eva, genera buena parte de los males de la humanidad. Eva es tentada por el Demonio porque es curiosa y débil y, en ese sentido, las mujeres se hallan más vinculadas con la concupiscencia que los hombres.

En el caso de Citlali, aun cuando sus primas, entrevistadas por mí,¹² concuerdan en que el abuso sexual es indeseable, tienen la convicción de que fue Citlali quien “sedujo” al abuelo. La culpa es de ella y de nadie más, porque “él es hombre”, y a ella correspondía no propiciar que él se viera obligado a actuar de esa forma. Otilia relacionó incluso la culpa con el pecado, diciendo que Citlali había “tentado” al abuelo por la curiosidad que sentía de tener relaciones, y que había pagado su mal comportamiento con la muerte de su hijo.

Ciertas condiciones socioculturales pueden favorecer que el abuso sexual sea admitido por mujeres de origen nahua. Por ejemplo, por lo que pude observar a través de las entrevistas, son mujeres empoderadas en ciertos aspectos (a través del trabajo pagado, como mencioné), pero con poco poder en otras áreas. Debido a “la costumbre” no tuvieron oportunidad de acudir a la escuela, y aunque mantienen relaciones de amistad con otras mujeres, incluyendo primas, no se atreven a hablar del acoso o abuso sexual de que son objeto. Esto se refuerza por la mirada de los otros, al menos de dos maneras. Primero, existe un principio interiorizado por todos los miembros de la comunidad en el sentido de que la mujer es objeto sexual del hombre, y segundo, hay una creencia arraigada de que son las mujeres quienes “provocan” a los hombres. Las propias mujeres fortalecen esto, lo dicen, y no lo cuestionan.

¹² Una de ellas es Xóchitl, incluida en este estudio, y la otra es Otilia, quien platicó conmigo pero no accedió a que grabara en audio la entrevista.

SUBORDINACIÓN Y RESISTENCIAS A LAS NORMATIVIDADES DE GÉNERO Y SEXUALIDAD

Este capítulo tiene como objetivo presentar algunos elementos que contribuyen a elaborar construcciones de género rebeldes y dominantes a partir de las concepciones y prácticas de las participantes en torno al cuerpo y la sexualidad. Los ejes que guiarán el análisis son las categorías y conceptos que se han venido utilizando a lo largo de este trabajo: cuerpo, placer, seducción, pecado, culpa, deseo, virginidad, maternidad, y poliginia; subrayando la violencia como pilar en el ejercicio de la masculinidad dominante.

Las identidades genéricas, al ser construcciones socioculturales vinculadas con la sexualidad, se ponen en escena a través del cuerpo, por lo que intentaré dibujar aquellos que considero pilares en la construcción de una identidad de género dominante y mostrar su íntima relación con el poder que se ejerce en el interior de la sexualidad. Esto es perceptible en el constante reforzamiento de la maternidad y en el modelo que promueve la continencia (virginidad) en las mujeres y propicia un ejercicio sexual en los hombres que se caracteriza por el desempeño o demostración de actividad sexual, y se manifiesta, por ejemplo, en la práctica de adulterio. La supremacía de una masculinidad autoritaria y la subordinación de las mujeres participantes en esta investigación se revelan a través de la violencia

de género; aunque, por otro lado, la violencia constituye el detonante para el ejercicio de identidades resistentes.

**LAS CONTENCIONES DEL CUERPO FEMENINO: CULPA,
PECADO, FRACASO Y MATERNIDAD, PILARES
DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO DOMINANTE**

El género es in-corporado desde la más tierna infancia mediante un proceso de interiorización, por el cual cada sujeto aprehende subjetivamente el mundo en tanto realidad significativa. En este universo simbólico aparece con frecuencia el valor de la continencia sexual de las mujeres; la virginidad es en nuestra cultura uno de los valores femeninos fundamentales. En contraste, la idea de un impulso sexual desenfrenado –ordenado por la biología– se instituye como una de las características que valida la masculinidad dominante.

A través de la socialización “el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia” (Berger y Luckmann, 2003, p. 81), proceso que se da al transmitir de una generación a otra diversos conceptos acerca del entorno social institucionalizado, y el cual se interioriza como realidad subjetiva para crear un tipo específico de persona. El conocimiento del mundo se reafirma mediante objetos simbólicos como los rituales, materializados en los papeles que cada individuo desempeña. En el proceso, la realidad debe explicarse y justificarse mediante la legitimación, es decir, a través del orden institucional. Y la manera en que éste se hace objetivo es por intermedio de la reificación, que consiste, de acuerdo con Berger y Luckmann, en atribuir a la naturaleza, el orden cósmico o la voluntad divina los productos de la actividad humana que el mismo ser humano ha creado, como ya había comentado (Berger y Luckmann, 2003, pp. 107 y ss.). “El matrimonio, por ejemplo, puede reificarse como una imitación de actos divinos de creatividad, como un mandato universal de la ley natural, como la consecuencia necesaria de fuerzas biológicas o psicológicas, o, llegado el caso, como un imperativo funcional del sistema social”

(Berger y Luckmann, 2003, p. 117). La sexualidad heterosexual institucionalizada puede, por su parte, reificarse como un mandato de la ley natural para justificar un determinado ejercicio sexual.

La reificación de los papeles limita la distancia subjetiva que el individuo debería establecer entre él mismo y el desempeño de un papel. La identidad misma puede reificarse cuando una persona se identifica con ciertas tipificaciones socialmente atribuidas. El análisis de la reificación posee relevancia porque impide caer “en una concepción no dialéctica entre lo que los hombres hacen y lo que piensan” (Berger y Luckmann, 2003, p. 119). De acuerdo con lo anterior, la ruptura o inconsistencia entre lo que se piensa y dice y lo que se hace se resuelve incorporando dicho análisis; la identidad misma puede reificarse cuando una persona asume ciertas tipificaciones socialmente atribuidas, que no son naturales pero que se imaginan como tales.

Para consolidar el orden institucional hay que reificar la familia (naturalizarla), el matrimonio y el noviazgo tradicionales, la sexualidad heterosexual matrimonial con fines de procreación; pero esto sólo es factible “incrustando la norma” en el cuerpo de las personas. Bourdieu propone que el *habitus* es el proceso mediante el cual lo social se interioriza generando prácticas individuales. El *habitus*, como ya se dijo, debe ser duradero, transferible y exhaustivo para tener la facultad de unificar y generar ciertas prácticas.

En las entrevistas es posible observar el proceso de reificación e inculcación de *habitus*, que genera ciertas percepciones en torno a la identidad femenina. Todas las entrevistadas consideran que existe una “identidad natural” acorde con el sexo de cada uno, por lo que su feminidad se plasma en sus prácticas de sexualidad. La feminidad y la masculinidad se perciben como esencias que constituyen a las personas. Entienden que las cualidades y características de cada individuo están determinadas por el sexo biológico, y que, en tanto naturales, delimitan los espacios del ser, pensar y actuar. Así, por naturaleza, los varones se sitúan en una jerarquía valorativa superior, en la que su poder es visible, en cuanto al ejercicio de la sexualidad:

Porque los hombres [en términos de su sexualidad] yo creo que ellos no pierden nada, las mujeres somos más débiles, perdemos más nosotras” (Julia, mestiza, Puebla).

Sin embargo, existen contradicciones entre lo que dicen y lo que hacen. Casi todas las mujeres entrevistadas unidas o casadas, iniciaron su vida sexual antes del matrimonio. De ellas todas, menos dos, lo hicieron con quien hoy es su esposo. Algunas consideran que la continencia sexual antes del matrimonio ya no es relevante –sobre todo las entrevistadas mayas–, pero todas dijeron que aconsejan a sus hijas conservarse vírgenes hasta el casamiento, y admiten que su padre o madre les advertían que no tuviesen relaciones sexuales antes de una unión formal.

Pues yo he escuchado de varios hombres que no, que mientras ellos se enamoran de la mujer y la quieren, y que se comporten bien, no les importa. Ya no es tanto que cuides tu virginidad como antiguamente, antes sí te sacaban, y te criticaban bien feo, por eso te tenías que casar virgen (Ixil, maya, Yucatán).

Otros novios que he tenido sí, lo primero que buscan en mí pos es eso, relaciones, yo les digo que no, porque mi mamá me dice desde chiquita, ella nos dijo que no. Porque mi mamá siempre nos cuenta su historia, como fue que la conoció mi papá, y que fue su único novio y que no lo dejaba que la tocara ni su mano [...] y pos menos en mi pueblo porque ahí toda la gente se entera [...]. Porque me han dicho que *ningún hombre toma en serio a una muchacha que ya no es señorita*, [las cursivas son mías] me han dicho (Martina, mestiza, Oaxaca).

[Mi mamá decía] que era muy importante cuando se juntaba uno con un hombre, porque eso es lo que valoran los hombres, cuando uno es virgen [...]. Porque todo a su tiempo, ¿no?, porque es más fácil que seas feliz cuando llegues virgen a tu matrimonio, a que ya hayas pasado por cuántos hombres, ¿no? (Yólotl, nahua, Veracruz).

Mi papá, para él era muy importante una mujer que se mantenga su virginidad, no sé, todo, incluso desde mi primera hermana, se embarazó; le pegó, o sea, le dijo que era una cualquiera; sufrió mucho mi hermana (Julia, mestiza, Puebla).

¿Cómo explicar esta aparente contradicción? El discurso no siempre va a la par de las prácticas, es decir, en ocasiones las ideas y pensamientos sobre un tema suelen ser menos rígidos que las acciones mismas, en otras, el deseo de aceptación por parte del grupo a que se pertenece provoca la necesidad de acatar la norma preestablecida. La regla sobre algo puede ser rigurosa, pero las experiencias de los individuos no siempre se adaptan a ella, o sea, se traspasan los límites fijados. En torno a la virginidad en nuestra sociedad mexicana hay un principio basado en la construcción de género que dicta que las mujeres deberían siempre aguardar para ejercer su sexualidad dentro de una unión formal, sea matrimonio o unión libre. Esto no quiere decir que siempre se haga, e incluso que las propias mujeres no sean presas de ciertas contradicciones. Posiblemente el consejo materno de conservación de la virginidad –entre las entrevistadas– obedezca a que se quiere evitar que las hijas sean víctimas de la violencia: devolución después del matrimonio, desprecio, golpes y maltrato por parte del hombre, y las consecuencias sociales que esto conlleva: desprestigio de la mujer ante la comunidad, una afrenta al honor de la familia y dificultades para formar una propia. Por otro lado, al decir que la virginidad no es ya tan apreciada por los hombres se sugiere que se están generando ciertos cambios. El problema es, de nueva cuenta, que una cosa es lo que se dice y otra lo que se hace, por lo que se tendría que preguntar a los directamente interesados qué opinan al respecto, y por qué sí o por qué no aceptarían una mujer no virgen, y confrontar sus declaraciones con los hechos. Además, al afirmar que a los hombres no les interesa tanto si la mujer que eligieron para vivir ha tenido relaciones sexuales previas, se está ratificando el poder que tienen para decidir sobre el cuerpo femenino; otra cosa sería si las mujeres eligieran libremente.

Las entrevistadas inculcan a sus hijas el ser discretas, el saber esperar hasta el momento en que un hombre las elija como esposas, y les dan consejos para desempeñarse como “buenas” esposas y madres. Se da por hecho que toda mujer debe casarse y tener hijos.

La virginidad es apreciada pues la posibilidad de casarse depende de ésta, y el matrimonio será el premio al empeño que pongan en cuidarla.

Luego te quieres casar, te van a estar allá reclamando. Si no, pss, lo hace sentir mal, ¿no? Anque a muchos hombres no les importe, pss, lo dice porque apenas se están conociendo, se están llevando, pero uno se casa y vean la realidad, es cuando ya te empiezan a decir que con cuántos estuviste, ¿no? Es muy importante para mí (Jasmín, mestiza, Yucatán).

La promoción de la continencia sexual, a través del reforzamiento de la virginidad, constriñe la sexualidad de las mujeres. Los discursos para ordenar su ejercicio, por ejemplo, el de la religión, incluyen y excluyen, señalan lo prescrito y lo proscrito, y son interiorizados de manera eficiente, con lo que se evidencia el estrecho vínculo que existe entre el poder y el ejercicio sexual (Foucault, 1993, p. 59 y pp. 114-119).

Siempre me he dado mi lugar como mujer [las cursivas son mías] no sé, me gusta que me respeten, que no me falten al respeto de ninguna manera. Para mí, mi base siempre ha sido...en una ocasión tuve un novio que, o sea, *me pidió que me relajara, dije yo no* [las cursivas son mías] o sea, eso no cabe en mí. Yo he crecido con la moral de que soy católica, y como persona no puedo hacerlo, me sentiría mal (Natalia, mestiza, Puebla).

El catolicismo impulsa la continencia carnal cuando el ejercicio sexual no se encauza hacia la procreación dentro del matrimonio. El deseo sexual es reprimido por considerarse un pecado de la carne que lleva al amancebamiento y la fornicación, a la concupiscencia y la lujuria. En la tradición cristiana, Adán, tentado por Eva, come de la fruta prohibida del “árbol del conocimiento”; en donde lo sexual es, a su vez, una reificación del mito. Con este principio se condena a la sexualidad al escondrijo de la culpabilidad.

Además de percibir la sexualidad como un espacio de peligro, está presente la noción cristiana de culpa y, por consiguiente, de

pecado; pues al perder la virginidad se corre el riesgo de no contraer matrimonio, o de tener un hijo sola, sin responsabilidad del varón porque “los hombres son muy malos”. Con lo que la única opción es “irse de fracasada”. La culpa, en las diversas religiones cristianas, involucra las acciones y actúa sobre los deseos; es un tormento interior, diferente del castigo social vigente entre los antiguos nahuas.

Siempre le hacía caso a las personas mayores que me decían no hagas cosas buenas que parezcan malas, la señora Katy me decía para que un muchacho te respete debes darte a respetar, pero decía mi hermana que *por mi culpa* se habían burlado de ella, y que también por mi culpa no se había casado [las cursivas son mías] (Ángeles, mestiza, Veracruz).

Bueno porque es un pueblo y en un pueblo no debe ocurrir [tener relaciones sexuales] y ya nunca fue igual, me trataban mal que porque *por mi culpa*, que si no hubiera hecho lo que hice, pues que a lo mejor ellas estarían bien. Al pasar todo eso a mis hermanas, pues también mi papá ya no las dejaba salir. Ya de ahí me encerraron, o sea, me encerraron completamente, ya no podía hablar con nadie, ya no tenía amigas o quien me escuchara [las cursivas son mías] (María, mestiza, Oaxaca).

No es que tenga la culpa, pero si una acepta salir con él no tiene uno por qué decir. Entonces acepté a decir sí, y *pues tuve que aguantar todas las consecuencias* que se me vinieron encima [las cursivas son mías] (Bernarda, mestiza, Puebla).

El discurso de la culpa interiorizado contribuye a reforzar la concepción de una sexualidad “normal” y “natural”. Si las mujeres son culpables es porque existe un pecado original. Ellas, al final de cuentas, son las responsables de constreñir su cuerpo, pues lo “natural” es actuar como el sexo biológico lo dicta. Lo “natural” es que el varón sea activo y la mujer pasiva, por eso tiene que esperar a que alguien la elija. La mujer fue creada para dar vida, y esto sólo es viable ejerciendo una sexualidad “normal”, es decir, heterosexual y dentro del matrimonio. La noción cristiana de pecado se halla esculpida en

el cuerpo desde que los evangelizadores de siglo XVI empezaron a normar las prácticas “pecaminosas” de los indígenas, introduciendo sus explicaciones en torno a la lujuria, el deleite carnal, la seducción y la sodomía.

Aunada a la noción de pecado, la concepción cristiana de la virgen-madre apuntala la supuesta esencia maternal de las mujeres. En las entrevistas hay una constante referencia a la maternidad, uno de los pilares en donde se sostiene la forma dominante de ejercer la identidad de género en las mujeres; se afirma la feminidad al ser madre y ciertos discursos refuerzan este precepto.

¿Cuál sería para ti el ideal de ser mujer?

Sería, pues... ser mamá (Yólotl, nahua, Veracruz).

Para mí significa muchísimo, y siento que el hecho de ser mujer, y el hecho de ser madre, es algo precioso, hermoso, o sea, que yo, luego me da rabia, coraje, contra las mujeres que se embarazan y pierden sus hijos, por el hecho de que no los quieren, o por el hecho de que soy mamá soltera, porque digo, si tantas ganas tienen de relaciones, ¿por qué no hacerse responsable? (Natalia, mestiza, Puebla).

Pos en la iglesia te dicen, te platican. En pláticas, según se supone que Dios existe, y dice que la mujer, pss, debe tener hijos, de atenderlos y el hombre, a su vez, trabajar y llevar el pan cada día, ¿no?, a su casa (Jasmín, mestiza, Yucatán).

En virtud de la asociación cristiana del cuerpo femenino con el pecado, el camino disponible para redimirse es buscar la continencia, para luego convertirse en madres. La identidad femenina se sustenta, en mucho, tanto en la figura de Eva, terrenal y pecadora, como en la imagen virtuosa de la virgen María. El modelo de madre expresa un ser femenino para los otros: el padre, el esposo u hombre con quien se vive, los hijos, los padres. La mujer se halla subordinada al varón, y su disposición de abnegación, fidelidad y servicio son exaltados constantemente (Alfie, Rueda y Serret, 1994, pp. 115-118). En el cristianismo, así como en la visión nahua antigua, el deseo

erótico de las mujeres se encuentra en función de su capacidad para reproducirse, y Dios o las deidades confieren ese don a los mortales para hacer más placentera su estancia en la tierra.

En la actualidad existen otros discursos que subrayan la importancia de la procreación (en los medios de comunicación es frecuente hallarlos) e influyen en la construcción de la identidad de género. Por ejemplo, la celebración en México del 10 de Mayo refuerza este papel “irremplazable” de las mujeres; para las que han sido madres, y para las que lo serán en el futuro, no hay –o se espera que no haya– una fecha tan relevante como ésta.

La maternidad es a veces conflictiva. Sobre todo si la que se embaraza es la “otra”. Esto pone en juego la propia identidad, pues el tener hijos constituye el poder más amplio de una mujer-esposa, a la vez que la mayor prueba de que se es mujer y se puede conservar al marido. La “otra” puede ofrecer placer, pero no debe traspasar los límites marcados por el matrimonio (o unión libre). En última instancia la esposa está para darle al varón sus legítimos herederos. De esta forma, el embarazo de la “otra” repercute tanto en la identidad como en la sexualidad de la mujer que fue socializada para ser la mujer reconocida.

El ejercicio sexual es una impudicia que hay que vigilar. La “verdad” interiorizada en el cuerpo se refuerza mediante las figuras de los pecadores Adán y Eva. Los hombres, son para las mujeres entrevistadas, siempre “malos” y, en ese sentido, hay que cuidarse de ellos, idea que ya ha aparecido entre las mujeres nahuas, y que vuelve a aflorar en las percepciones de las mestizas.

[Mis padres] siempre me dijeron eso, que me cuidara, porque después no querían que las consecuencias vinieran hacia ellos (Bernarda, mestiza, Puebla).

Le digo deberías de investigar si es casado. Mira, no te conviene, porque lo que está buscando contigo nomás para que, para que se entretenga contigo, le digo, y creo que eso no es posible, o te toma en serio o nomás te va a usar para pasar el rato (Guadalupe, mestiza, Distrito Federal).

La sexualidad implica un acto placentero “mediatizado”, pues para la mayoría su ejercicio se justifica siempre y cuando tenga una consecuencia aceptada socialmente. Al tener relaciones esperan, en primer lugar, establecer un vínculo afectivo duradero –al menos en el imaginario–, y en segundo lugar, desean –a veces inconscientemente– tener un hijo. Las nahuas y las mestizas dicen que una mujer “se va de fracasada” cuando ha tenido relaciones sexuales sin que el hombre se comprometa a contraer matrimonio y la comunidad de origen se entera, ya sea por su maternidad o porque terceras personas se encargan de difundirlo. La percepción de ser una “fracasada” al tener un hijo sin padre no fue descrita por las mayas; pero en todo caso, habría que indagar más a fondo este tema con ellas.

¡Oh! Yo quiero tener un bebé, pero no, como te diré, no inmediato, yo si, si de veras el hombre me quiere, hasta que me case con él o me junte con él, porque así los vamos a ver los bebés, así yo no puedo como mis primas. Dos, como tres mis primas *ya se van de de fracasadas* [las cursivas son mías] de aquí en México, y no saben, bueno, les preguntan en su casa y dicen que no saben quién fue y qué (Citlali, nahua, Veracruz).

Un hijo justifica el haber tenido relaciones sexuales, pero si se es lujuriosa sin ser madre, el menosprecio por parte de la familia y el colectivo es mayor. Si ya de por sí es un estigma no ser capaz de contener la sexualidad y “ser una mujer fácil”, es peor perder la virginidad sin conseguir marido y quedar sola.

Le digo, porque los hombres nomás que saben que una mujer *ya fue fracasada* y toman a una a juego. Entonces ella, *ella fracasó* [las cursivas son mías] porque, o sea, tuvo relaciones con este chavo y sin en cambio este muchacho no supo corresponderle como debe ser, como debía ser una pareja ¿no? (Guadalupe, mestiza, Distrito Federal).

Sí pus esta sobrina *fracasó, fracasó* [las cursivas son mías] y tuvo su niño, y su papá ya no la quiso ahí en su casa y entonces la sacó, le dijo que se fuera cuanto antes. Y entonces se fue a vivir a ese cuartito, y allí estuvo,

pero allí ya la que la ayudó era su hermana, y el muchacho se fue. Luego, pus, sufría mucho porque era un cuartito chiquito y estaba frío (Ángeles, mestiza, Veracruz).

Y cuando ya se fracasó no queda otra opción que olvidarse de una misma, y volverse hacia el otro, es decir, hacia el pequeño, porque en última instancia el bebé es el consuelo de la madre y su razón de vivir.

Entonces ahorita le digo, pus lo que deberías hacer es echarle ganas, por eso le digo, no seas tonta, lo que deberías de hacer es preocuparte por tu bebé y deja, deja ya a los hombres, porque los hombres no te toman en serio (Guadalupe, mestiza, Distrito Federal).

Para disciplinar la sexualidad hay que transmitir y reforzar la interiorización de “verdades” acerca de lo que deberíamos ser, orientando nuestro deseo erótico a determinados fines. El discurso de lo “natural” y lo “normal” se refleja también entre mujeres en edad no reproductiva. La entrevistada mestiza de mayor edad considera que después de la menopausia no tiene por qué seguir teniendo relaciones. En este caso se confirma que la sexualidad femenina tiene como objetivo primordial la procreación, y que a cierta edad hay que refrenarse. Esta percepción de una mestiza es interesante, ya que se contrapone a la concepción de los nahuas antiguos acerca del erotismo exacerbado entre las mujeres mayores. Recuérdese el pasaje en el cual Nezahualcóyotl en un juicio sobre adulterio pregunta, ¿abuelas nuestras, es verdad, que todavía tenéis deseo de deleite carnal?, y una mujer responde: “Vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la deleitación carnal, por haber frecuentádola en la juventud... pero nosotras las mujeres nunca nos hartamos, ni nos enfadamos de esta obra” (Quezada, 1975, p. 53). Ahora las cosas han cambiado y una de las entrevistadas comenta:

No sé, me da pena, porque ya tengo nietos grandes, pero tengo muchos amigos, y cuando siento que se me está queriendo ir el pajarito, ¡huye co-

nejo! Ni adiós les digo, y me voy directo a mi casa, así que pues si ellos me invitan por otra cosa, pues (risa) *me sé dominar* [las cursivas son mías], vaya (Dolores, mestiza, Yucatán).

A pesar de que en general se percibe la sexualidad como un espacio de peligro porque puede ocurrir un embarazo, el cual conmina a las mujeres a “irse de fracasadas” o a no conseguir un esposo, algunas informantes valoraron positivamente su capacidad de sentir placer.

Sí la verdad es que sí me atraían, mucho cuando eran guapos, me atraían mucho, pero realmente me daba miedo, siempre me dio miedo [...]. Cuando yo estuve chava, pues sí tuve miedo de tener relaciones y tener un embarazo [...]. Pero para mí [tener relaciones sexuales] fue realmente una experiencia positiva, fue como algo que me sentí orgullosa de mí misma. Entonces realmente me sentí segura, hasta ahorita no tengo de qué arrepentirme [...]. Pues realmente lo que más me gusta a mí, cuando o sea, las caricias, los besos, después, ¡ah!, cuando eyacula, la verdad, ¡ah! me gusta el deseo, pues, realmente, ¡cómo expresarme en cortas palabras! Pero sobre todo es lo que me gusta (Bernarda, mestiza, Puebla).

Primero, pus mis primeras veces, pus sí me gustaron, pero llegué hasta la sensualidad hasta que me junté con mi esposo, primero no, nunca lo hice [...]. Me decía que era bonito hacer eso, y que era lo más bonito de la vida que pasaba (Yólotl, nahua, Veracruz).

Aunque en otros casos, la primera experiencia no es precisamente placentera:

Pero... sí, sí, este, bueno, hubo un muchacho que, que pos lo conocí aquí en México, en Buenavista [...], me dijo, ¡vamos al cine!, y ya fuimos al cine [...] y me llevó a un hotel, entons me dijo que iba a rentar otra habitación para él y yo le creí todo [...] entons me dio bastante miedito [...] yo me fui al baño y me encerré [...] y entons me dice, ¡sales o te voy a tirar la puerta! [...] yo era una señorita y le dije ¡no me hagas esto! [...] y luego ya, este, quise que, no quise, pos me salí del baño y todo, y pos no sé por qué se hizo

pero pos, sí fue horrible [...] a la fuerza, a tener relaciones con él y todo (Martina, mestiza, Oaxaca).

EL ADULTERIO, LA INFIDELIDAD Y LA VIOLENCIA COMO SUSTENTOS DE LA MASCULINIDAD DOMINANTE

La sexualidad constituye un espacio de poder. En las mujeres la virginidad y la maternidad, pilares de la identidad femenina dominante, revelan los cruces con la sexualidad. En los varones, el ejercicio sexual frecuentemente afirma la masculinidad. Entre los casados o unidos suele ser común la poliginia, y si bien, esta práctica no se acepta plenamente, las mujeres entrevistadas se han resignado a la infidelidad de sus esposos. Nueve de las 11 mestizas, dos mayas y tres nahuas (en total 14 de las 24 mujeres entrevistadas) hablaron de la infidelidad o poliginia masculina,¹ éste es uno de los rasgos significativos en la construcción de la identidad y la sexualidad masculina.

Pus pienso que la infidelidad está muy mal, ¿no? Y luego imagínese de que se llevan esto, y luego enfermedades. Yo pienso que no debe ser, ¿no? P's que ya se casó, ya lo que tienen en su casa se la dan namás, yo pienso que ya los que son infiel, por decirlo, luego tienen problemas o no se llevan bien (Jasmín, mestiza, Yucatán).

Mi tía sufrió mucho porque él andaba con otras chavas, o sea, conociendo, ¿no? Y mi papá, es que había sido muy mujeriego, la verdad, antes también por el vicio, que tomaba mucho y andaba con otras señoras [...] andaba con otras muchachas, y mi mamá por miedo de que la fuera a dejar, aguantaba, soportaba hasta que le pegara; la maltrataba muy mal a mi mamá (Yólotl, nahua, Veracruz).

Una mujer dijo que la norma debiera ser que los dos fuesen leales y sinceros, pero que si un esposo es infiel, ella debería hacer lo mismo.

¹ Quince de las 24 entrevistadas son casadas o unidas o lo estuvieron (separadas, viudas).

Hay que recordar que entre los antiguos nahuas, los efluvios del *ihíyotl* podían dañar a la cónyuge en caso de adulterio, así que para equilibrar el daño, los médicos aconsejaban a las esposas engañadas cometer también adulterio (López, 1984b, p. 261).

Pos yo digo que parejo los dos, para que uno se entienda más, y no se comentan cosas que no deben ninguno de los dos, porque si tu marido te engaña lo voy a engañar porque él me engañó; pero no, no está bien, los dos deben ser fieles. Se supone que si se casaron, así queriéndose, pues así debe seguir (Flor, mestiza, Yucatán).

La infidelidad empieza desde el noviazgo, momento en el que aún no se define quién será “la mujer legítima”, es decir, quién será elegida como esposa. Entre las entrevistadas solteras o separadas es difícil precisar quién es la “otra”; pero el engaño se percibe siempre como una traición del hombre. Aunque en ocasiones se tiene una noción muy sutil de la infidelidad como es posible observar en el primero de los siguientes testimonios:

Él me traicionó con una muchacha, me traicionó, *le besó delante de mí*, (cursivas mías) y entonces, este, pus en ese mismo día, al otro día me fui a mi casa, y le dije que pus yo me iba a ir y me iba a olvidar de él, y que me iba a casar con otro y que lo iba a olvidar (Martina, mestiza, Oaxaca).

Luego de ahí cuando me engañó mi cuñada con mi novio, pues después al poco tiempo nos dejamos de ver, porque es un trauma [...] mi cuñada fue como una hermana para mí [...]. Luego tuve otro novio, también me engañó, y él, él era casado (Irma, mestiza, Yucatán).

Entons yo le dije a ese hombre, sabes qué, que por qué me engañaste ¿Por qué te casas con otra mujer o por qué te juntas? No que no sé que. No sabes que, escúlpame [discúlpame] que yo no te quise buscar un problema. Yo ya no te voy a esculpar nunca, ¿por qué me haces sufrir si tú no me quieres? (Citlali, nahua, Veracruz).

Mi papá cuando se vino acá se buscó otra mujer, y ya no lo vimos mucho tiempo, pero ahora vino a pedirle perdón a mi mamá, pero más bien lo

que quería era regresar a darle mala vida [...]. Ahora nada más porque está enfermo viene a pedirle perdón a mi mamá y aparte le da órdenes (Nacira, maya, Yucatán).

Algo interesante es que en los relatos de las mujeres es factible observar la visión tanto de la esposa o concubina como de la “otra”, y a partir de ahí explorar los argumentos que utilizan los varones para conservar a las dos mujeres. Algunas veces aceptan la infidelidad con la esperanza de ganarle a la otra(s), pues un marido representa un trofeo que se ha conseguido.

Me decían mis amigas, pero yo realmente no lo creía, y a él se lo preguntaba y siempre me lo negó, nunca me dijo la verdad [...]. Hasta que él después que él me había dejado, y después quiso volver; entonces yo le pregunté y sí me dijo que tenía esposa, que era casado, pero sólo me pidió que le diera tiempo para dejar a su esposa y darme mi lugar realmente, pero pss hasta ahorita no lo ha hecho (Julia, mestiza, Puebla).

Mientras la “otra” espera que el hombre deje a la esposa, ésta hace lo propio:

¿Cómo la conociste?, ¿desde cuándo estás con ella? No, dice, no te engaño. Entonces cómo se explica que una foto de otra mujer traigas en tu cartera. Bueno, dice, apenas la vi dos veces. Ahora, dice, ya no la voy a ver [...] ¿La quieres a ella?, en este momento te vas. Pero es que estamos casados, dice [...] y no la quiero pero es que está embarazada ¿Llegaron hasta tal grado que está embarazada y no la quieres?, le digo. No es ella, dice, es que su familia no se va a quedar en paz (María, mestiza, Oaxaca).

Sólo que en este caso, la traición es más difícil de asimilar, pues la esposa no puede tener hijos, y con ello se pone en entredicho su feminidad. Si su sexualidad le fue dada para concebir y su identidad depende en mucho de la maternidad, ¿cuál es ahora su papel protagónico? El hombre puede justificar la infidelidad como un derecho,

dado que su esposa no puede darle vástagos y la “otra” sí, algo que de hecho sucedió y generó un mayor conflicto entre María y su esposo. De la pugna entre las dos mujeres surge la culpa, la cual, por cierto, o es de la esposa o de “la otra”, pero casi nunca del varón.

Nuestras relaciones fueron bien hasta que hubo una persona que nos separó [...]. Le digo, pues es que la verdad tú andas con otra, y cómo va a ser que esté yo aquí contigo. Quizá yo tuve la culpa por haberlo rechazado, pero en esos momentos me entró muina, me entró coraje, me entró como odio, no sé, despreciarlo a él (Guadalupe, mestiza, Distrito Federal).

Desgraciadamente las mujeres son las que los buscan, el hombre no te busca. La mujer busca y es muy raro el hombre que te busqué. Sí hay hombres que buscan cuando la quieren de verdad, pero cuando no, no (Ixil, maya, Yucatán).

Pero contender por el ser amado es una lucha que continúa después que se ha perdido la primera batalla, al final de cuentas... en la guerra y en el amor todo se vale.

Yo quiero que reaccione el papá de mi hija, porque luego viene y me busca [...] y tenemos relaciones. Yo tengo mucha esperanza de que regrese conmigo, es lo que quiero en realidad, no sé por qué, pero lo quiero [...]. Pero no sé, yo creo que se preocupa mucho por esa mujer, se preocupa mucho que porque esté bien; pero a mí no me dice que me aleje, sino que me dice que me quiere mucho y que ya la va a dejar, pero no sé porque no termina con ella, yo no sé si estoy perdiendo el tiempo con él o qué, ya no sé que esperar de él (Irma, mestiza, Yucatán).

La identidad masculina y el ejercicio sexual de los hombres se van reforzando en el noviazgo y durante el matrimonio o unión libre. Mas, las ideas y prácticas que acentúan cómo ha de ser un hombre y cómo una mujer, a veces, tienen que ser incrustadas por la fuerza, dado que los mecanismos de la violencia simbólica no son suficientes.

Tenía muchas novias, por eso terminamos otra vez, bien antes de que nos casáramos [...]. Porque ya después de que yo me casé y todo, regresó con una antigua novia que era casada y se fue con ella [...]. Pero eso no está bien, y luego no me deja salir, así lejos, que yo vaya sola, que porque yo voy a ir con alguien. Me llevo siempre a mis hijos, incluso cuando llego de trabajar. Una vez vine tarde y pensé que a dónde me había ido a meter y me dio de cachetadas (Ángeles, mestiza, Veracruz).

En los relatos de las entrevistadas se hallaron múltiples referencias a actos de violencia contra las mujeres, la cual, por cierto, no es producto de la condición étnica, sino de la menor valorización que se confiere a lo femenino en todas las culturas conocidas de la actualidad.

Y yo no tengo la culpa, y entonces me dijo [mi papá] que me callara la boca, porque me iba a romper la boca, que no le contestara porque me iba a condenar Dios, porque Dios condena. Entonces yo le dije que Dios no condena a quien tiene razón. En esa ocasión le pegó a mi mamá, y siempre cuando más chicos el miedo de no poderte defender, de qué hacer, y entonces en esa ocasión agarró a mi mamá de los pelos y le estaba pegando y nosotros gritando, ¡no le pegues!, ¡déjala!, ¡no le pegues! Vamos a ir por la policía (Natalia, mestiza, Puebla).

Como mis hermanas que sufrían, que mis cuñados andaban con otras mujeres, llegaban y era puro pleito y namás las golpiaban (Guadalupe, mestiza, Distrito Federal).

La violencia física constituye uno de los extremos del ejercicio del poder. Tiene efectos tanto en la salud de las mujeres y sus hijos como en el bienestar emocional de todos los miembros de una familia, y repercute negativamente en la identidad personal de quien la padece. El caso más inhumano entre las entrevistadas es el de Dolores, quien con lágrimas en los ojos contó lo siguiente:

Llevé una vida muy triste también con él, porque me estropeaba mucho. Estaba yo esperando mi bebé y me golpeaba, por cualquier cosa, me gol-

peaba [...]. Entonces se me murieron mis primeros hijos [...]. El primero se me murió a los tres meses [...]. La segunda se me murió a los dos meses, y la tercera se murió a los ocho días, y ya por eso a los otros no quería yo ni verlos [...]. No, decía yo, se me van a morir.

Un día me dio 200 pesos para comprarles juguetes a los niños, un 22 de diciembre. Me fui a Mérida, es época de gente muy amontonada [...]. Me fui a las cuatro y regresé a las siete de la noche [...] y me agarra a trancazos, que con quién estoy [...] y agarró una silla y la tiró, y le pegó a mi hijo, que por tanto y me lo mata [...] le dio un shock nervioso en el cerebro [...]. Lo empecé a llevar al médico, y el médico me dijo que me iba a salir muy caro. Le digo, a mí no me diga que me va a costar mucho, dígame con qué lo voy a curar, si tengo que vender mi alma al Diablo, la voy a vender [...]. Cuando llegué se lo dije a aquel, y dice, ¡uy ya se va a morir, pues déjalo que se muera!

Me fue muy mal en mi matrimonio, duré 14 años, pero ¡cómo me estropeaba! [...]. Me sacaba a la calle encuerada, a golpearme, toda golpeada, bañada en sangre [...] y cualquier cosita y ahí venía el trancazo, trancazo, madre, trancazo (Dolores, mestiza, Yucatán).

Cuando el control no opera mediante la violencia física se recurre al poder de la violencia simbólica. Dicho poder se ejerce al proscribir la sexualidad libre y placentera a las mujeres, se ejerce inscribiendo mandatos en el cuerpo de manera sutil y eficaz. Pero la dominación sólo es viable a

[...] través de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas (tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres) y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza, y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social (Bourdieu, 2000, p. 141).

Por otra parte, aunque se puede afirmar que las resistencias al orden de género dominante no son una realidad cotidiana entre todas las entrevistadas, cuatro mujeres expresaron que sentían que tenían derechos al igual que los hombres, o bajo determinadas circunstancias.

Decíamos que por qué no tendríamos que tener el mismo derecho que ellos como hombres y nosotros como mujer. Mi papá decía que la mujer en la cocina, y el hombre era el hombre, y que el hombre era el que mandaba, o sea, eso era lo que nos enseñaban. El mando era mi papá y que nosotras las mujeres [a] obedecer y callar (Natalia, mestiza, Puebla).

De soltera creo que tienes más derechos en ti, o también siento que aunque estuvieras casada, yo creo que nadie, nadie te puede obligar [a] nada, a algo sin que tú quieras. Yo creo que hay tus derechos, yo creo que te los tendrían que respetar siempre, sí (Julia, mestiza, Puebla).

Los derechos y las obligaciones de género se establecen, casi siempre, mediante acuerdos tácitos. Así, mientras las mujeres cumplan con aquellos deberes considerados propios de su sexo, como cuidar a los hijos, preparar los alimentos, limpiar la casa, lavar y planchar la ropa, y atender al marido (incluyendo el débito conyugal) podrán exigir el cumplimiento de ciertos derechos. Éstos consisten fundamentalmente en recibir el gasto, y en aceptar su opinión para la toma de decisiones de asuntos familiares y materiales. Los varones deberán ser los proveedores principales en cuanto a recursos económicos y tendrán que otorgar seguridad a la esposa e hijos.

El conflicto entre los derechos y deberes de género constituye una de las dimensiones que generan la violencia intrafamiliar, sobre todo, cuando las expectativas de una y otro no se cumplen. La concepción dual y complementaria del universo continúa vigente hoy en día en ciertas comunidades de origen indígena, lo que hace relativamente más sencillo que las funciones y papeles de género estén bien delimitados; es decir, que se conozcan y definan bien los derechos y las obligaciones. Pero, al mismo tiempo, la subordinación femenina continúa siendo evidente, y el fenómeno de la violencia se torna complejo. Persiste una cultura de la sumisión, en la cual la violencia de género es uno de los pilares que sostiene a la identidad masculina dominante. Paradójicamente, las propias mujeres contribuyen a acentuar el ejercicio de esta identidad genérica, es decir, las dominadas contribuyen a su propia dominación.

La concepción de la dualidad complementaria del universo entre etnias indígenas generó una valoración diferenciada y desigual para mujeres y hombres, con lo que las inequidades genéricas se siguen reproduciendo. Por lo que si se quiere transitar por senderos más igualitarios será necesario, como afirma Bourdieu (2000, pp. 126-127), superar los dualismos que tienden a situar lo masculino y a los hombres en un contexto superior, y lo femenino y a las mujeres en uno inferior.

Estos dualismos, profundamente arraigados en las cosas (las estructuras) y en los cuerpos; no han nacido de un mero efecto de dominación verbal y no pueden ser abolidos por un acto de magia *performativa*; los sexos no son meros “roles” que pueden interpretarse a capricho (a la manera de las *drag queens*), pues están inscritos en los cuerpos y en un universo de donde sacan fuerza [...] [Los esquemas del inconsciente sexual son estructuras históricas] originadas en un espacio social también altamente diferenciado, que se reproducen a través de los aprendizajes vinculados a la experiencia que los agentes efectúan de las estructuras de esos espacios. Así la inserción en diferentes campos organizados de acuerdo con las oposiciones (entre fuerte y débil, grande y pequeño, pesado y liviano, gordo y flaco, tenso y relajado, *hard* y *soft*, etcétera) que mantienen siempre una relación de homología con la distinción fundamental entre lo masculino y lo femenino y las alternativas secundarias en las cuales se expresa (dominador/dominado, encima/debajo, activo-penetrar/pasivo-ser penetrado), se acompaña de la inscripción en los cuerpos de una serie de oposiciones sexuales homólogas entre sí y también con la oposición fundamental (Bourdieu, 2000, pp. 127-129).

La dualidad de los opuestos, inscrita en el cuerpo y la sexualidad, contribuye a perpetuar un orden social del cual ni las mujeres ni los hombres están exentos. Si las mujeres se encuentran sometidas a una cultura sexista, racista y clasista, no es menos cierto que los hombres también se hallan inmersos en una estructura que los induce a ejercer una masculinidad fundada en el poder (control, violencia), que exalta más los vicios que las virtudes y que, más que liberar, constriñe.

LAS TRANSGRESIONES A LAS NORMATIVIDADES DE GÉNERO Y SEXUALIDAD

Al seguir con la estrategia metodológica para el análisis de los datos contenidos en los relatos de las mujeres, intentaré en este apartado hallar algunas relaciones entre los conceptos emanados de la indagación bibliográfica y algunas de las categorías identificadas en las entrevistas. La adscripción a las normas dominantes de acuerdo con el sexo de la persona la he explicado a partir del concepto de *identidades de género dominantes*. La sexualidad ha sido examinada a través de ideas y prácticas referidas por las informantes, entre las que destacan, la continencia sexual, la culpa, el pecado, la maternidad, el fracaso, el adulterio, la infidelidad y la violencia como sustentos de esas identidades de género ejercidas de manera dominante. He ubicado la violencia genérica como aquella práctica simbólica y física sobre la que se sostiene un tipo de masculinidad, pero también como el detonante para que las mujeres ejerzan su identidad con rebeldía.

La violencia de género es un fenómeno universal, cuyas manifestaciones particulares se deben a los preceptos culturales e ideológicos propios de cada sociedad; pero, en general, los significados conferidos a lo femenino y lo masculino refuerzan acciones y prácticas que subordinan a las mujeres y favorecen el ejercicio de la fuerza física y simbólica. La incorporación de elementos de los diversos universos simbólicos permite al ser humano actuar e interactuar en los espacios y lugares diferenciados de acuerdo con el sexo de cada uno. Cada quien interpreta los significados subyacentes y asume posiciones sociales, más o menos autónomas. El ámbito de los significados estructura ideas y prácticas, pero muchas veces, se presentan inconsistencias entre el decir y el actuar, entre lo que se expresa y lo que se hace.

En el campo de las interacciones cotidianas se promueven formas de ser y actuar femeninas o masculinas. Existe una normatividad de género dominante que, apoyada en una ideología dada,

intenta imponerse como “natural”, “normal”, eterna y verdadera. La ideología constituye una estructura simbólica de la acción; es sustento del proceso de identidad por el que atraviesa cada individuo y tiene como sustrato al cuerpo. Así, con apoyo de la ideología, las identidades de género dominantes se proponen como “modelos” de personas/cuerpos a los que los seres “normales” deberían aspirar. No obstante, toda imposición implica una relación de poder y conduce a luchas que pueden generar resistencias. La toma de conciencia frente a ciertas injusticias cometidas en nombre de la diferencia sexual (sólo por ser mujeres) produce o empieza a producir identidades genéricas rebeldes, ¿cómo es esto posible? Intentaré explicarlo con base en algunos testimonios de las informantes.

Al actuar con rebeldía, las mujeres utilizan ciertas *estrategias y tácticas*, conceptos (como ya he mencionado) acuñados por De Certau (1996, pp. 40-45) para explicar la diferencia entre el lugar y el espacio en los cuales se ejercen las resistencias. Las entrevistadas ejecutan más tácticas que estrategias; sin embargo, en mi interpretación, es necesario primero tomar una posición en espacios definidos –momentos o coyunturas particulares– y posteriormente allanarse lugares. Ortner (1984, pp. 152-154), ya se vio, denomina a este proceso *agency*, o sea, la manera, el medio, la acción o el desempeño que son necesarios para irse apropiando, primero de espacios y luego de lugares. Esto requiere de la posibilidad de que una mujer pueda “disponer de sí misma” (Gutiérrez, 1999, pp. 21-26); es decir, de la capacidad de administrar y gestionar el cuerpo, la sexualidad y la propia identidad de género. Pero ¿cómo sería esto posible? Françoise Heritier, ya lo mencioné también, se refiere a un poder que ejercen las mujeres iroquesas estadounidenses, el de la *obstrucción*, que no es otra cosa que una resistencia ante la dominación masculina que priva en su sociedad. En este sentido, se puede hablar de que cada individuo posee la capacidad de actuar con cierta libertad, es decir, la posibilidad de elegir, a pesar de las coacciones.

Entre las participantes de este estudio, las identidades de género resistentes se manifestaron cuando algunas de las mujeres tomaron

conciencia de ciertas injusticias cometidas en su contra, y utilizaron tácticas de resistencia, que con el tiempo se volvieron estrategias. Dolores (mujer mestiza) terminó con su relación matrimonial y con el vínculo con su hermano en el momento en que la violencia física y emocional fue insoportable y, con ello, se enfrentó también al hecho de tener que sostener moral y económicamente a su familia. En la actualidad transita por un proceso de mayor atención y cuidado de su cuerpo, lo que puede sugerir una mayor *disposición de sí*.

Entonces yo le dije a él, última vez que voy a regresar contigo, la próxima vez [que me pegues] voy a agarrar a mis hijos y no voy a venir con mi madre, me voy a largar a quién sabe dónde. Empezó a reír y me dice, tú no me puedes hacer nada porque me quieres mucho. Efectivamente yo lo quería mucho, pero llegó un día en que me harté [...] y me metí a trabajar en una congeladora de mariscos, ¿pues no allá me iba a hacer escándalo?, entonces me corrieron y me metí a trabajar en una tienda, y igual. Entonces yo dije, con éste no voy a poder trabajar nunca, y me fui otra vez con mi mamá; pero otro día, trabajaba en otra congeladora, y me dice una amiga, vamos a tomarnos una cerveza allá en el malecón [...] cuando asoma mi hermano y me mete un trancazo y me saca del malecón ¡Prostitutas no hay en la casa! [...] Me fui a la casa y llegué con mis hijos y le dije a Estefanía, la más grande, sabes qué, préstame tu dedito para hacerte un versito ¿Qué vas a hacer mamá? No sé hija, pero me voy, porque no puedo estar aquí con malos tratos, y ver que a ustedes les falta, les faltan muchas cosas [llanto]. Pues me vine a Isla Mujeres [...] y en el Garrafón yo me tiraba con los turistas para enseñarles los peces de colores [...] y un señor me contrató para trabajar en su lancha y me dio un cuarto para vivir. [Luego] en Puerto Juárez me puse a trabajar [...] y me fui trayendo a mis hijos de uno por uno. Ya ahora tengo mi terrenito y construí mis cuartitos, ya me quedé aquí; pero mi papá todavía vive y yo le mando su dinerito [...] pero ahora no puedo porque me estoy haciendo mi chequeo [médico] porque en mi familia muchos se murieron de cáncer [...] aunque los médicos me dicen que no es hereditario, siempre me hago mis análisis. En parte [desde entonces] he llevado una vida bonita, pero también me han pasado cosas (Dolores, mestiza, Yucatán).

¿Y cómo le ha sido posible a Dolores desafiar un habitus (Bourdieu, 2000, p. 59) estructurante de su corporeidad, a pesar de haberse impuesto en ella la representación de la mujer como subordinada al hombre, por demás, tan necesaria para la reproducción social en sociedades patrilineales en términos de la “normalización” y “naturalización”, sobre todo, de lo femenino? Una interpretación es que a lo largo de su vida ha sido capaz de generar espacios de resistencia (tácticas): su trabajo, las reuniones con su amiga (con quien toma cerveza), las constantes huidas a casa de su madre, su decisión final de irse a un sitio que no conocía sólo para “rehacer” su vida y proporcionarles una mejor a sus hijos. Tácticas a través de las cuales logró construir una estrategia que le sirvió para ser dueña de un lugar: su casa. Pero además apropiarse de otro lugar en el mundo, y ser tan libre, como ella quiso o pudo ser. Trabajando, forjando un porvenir, educando y sosteniendo económicamente a sus hijos, y ahora hasta a su padre, quien, por cierto, también ejercía violencia contra ella de pequeña ¿Y cómo ha desincorporado el mandato sexual en su cuerpo? Pues, quizá, hasta donde las circunstancias se lo han permitido, pero, sugiero, que también ha elegido. Es una mujer que ha atravesado la menopausia hace ya varios años. Cuando se separa de su esposo tiene varias parejas sexuales; pero un día decide que ya no quiere vincularse así con los hombres, no obstante, sigue saliendo con ellos, al cine, a comer, a bailar. Dice que no tiene relaciones sexuales porque ya tiene nietos y le da pena, que se sabe “dominar”, ¿no será que ésta es una forma de resistir y ejercer una identidad de género rebelde? Muchas mujeres utilizan el climaterio como una táctica para no tener más sexo (Rosales, 2005, p. 1912-192).

Por otra parte, Bernarda (mujer mestiza) sabe que a ella compete lo relativo a su cuerpo. Está construyendo una “disposición de sí”, y empieza a actuar tácticamente para lograr sus objetivos. Ha sido capaz de contradecir la norma que marca que las jóvenes deben permanecer vírgenes hasta la unión marital; además, ha confrontado la idea generalizada de que una mujer sólo debe ser madre cuando tiene un hombre que la respalde, ya que decidió tener un hijo sola.

Pues mi cuerpo, para mí, pues yo diría que es algo que realmente vale, porque pues ahora sí que para tocar mi cuerpo, pues se necesita que yo realmente me guste mucho esa persona [para que] realmente lleguemos a algo [...] [Porque luego] te invitan a salir, pero hay veces que tienen otras intenciones; a mí me pasó con un chavo, y me dice, no que ahorita te vas a meter conmigo. Le digo no chiquito, te equivocas, yo no me voy a meter contigo. Si quieres vamos a otro lado (Bernarda, mestiza, Puebla).

¿Cómo va reconstruyendo su identidad genérica esta mestiza? La noción de la *capacidad estratégica del sujeto* (Dubet, 1989, pp. 526-528) resulta relevante para entender a mujeres que, como Bernarda, actúan y toman decisiones, y no sólo reaccionan ante las contingencias de su medio ambiente. A través del desarrollo de esta capacidad se realizan acciones que tienen que ver con los valores e intereses propios, lo que es factible a través de una subjetividad que afirma su carácter activo. A partir del relato se puede percibir ese desplazamiento a que se refiere Dubet, es decir, ir de la sujeción que pueden suministrar las instituciones u otras personas a una manera de “disponer de sí”. Con esto se percibe cómo esta mujer participa en la elaboración de su propia biografía y, a la vez, al apropiarse de su cuerpo y su sexualidad, contribuye en la construcción del ejercicio de una identidad de género rebelde. La cuestión de *la libre elección* está presente nuevamente.

¿Qué otras formas de resistencia puede haber? Nicté (mujer maya) experimenta su ser mujer a su modo; se percibe muy bella y confía plenamente en su poder de seducción –como se vio en el relato de la metáfora “de los ojos de venado”– aun siendo una mujer madura. También asume el placer que puede sentir en su cuerpo al tener relaciones sexuales antes de un parto para aliviar las contracciones.

Hay veces, por [ejemplo], hoy en la noche vamos a hacer el relación, maneciendo ya tengo mi bebé. Así [se] me quitan los dolores. Ya una semana namás va a esperar, otra vez; es rápido y pos, pos, sí me siento bien, porque una semana nada más me siento un poco diferente el cuerpo (Nicté, maya, Yucatán).

Su poder de seducción, sus experiencias de sexualidad y los cuestionamientos a su padre por no haberle heredado tierras hacen de Nicté una mujer peculiar. Percibe que cuando su padre la excluye por ser mujer, se comete una injusticia, y lo señala refiriéndose a la valoración que se confiere a lo masculino en su ámbito cultural. Portar un rifle, montar un caballo, usar pantalones, son sinónimos de poder, de ser más, de actuar en el mundo libremente y, sobre todo, de estar por encima de las mujeres.

¡Ah si yo hubiera sido hombre me hubiera quedado con las tierras de mi papá, pero no. Por eso me da gana de irme a vivir al monte, porque ahí todo lo agarras [...] el caballo, el rifle, es un encanto. De antes pongo mi pantalón, mi camisa, mi sombrero, mis alpargatas, pero me veo en el espejo, parezco hombre; yo quisiera que... ser hombre, hubiera querido ser hombre muchísimo [...]. Me gusta muchísimo la forma de todo, del trabajo, porque un hombre cuando está allá en la milpa ahí está llevando su caballo o su bicicleta y su sombrero o su gorra. Cuando vamos a bajar los frijoles ponemos pantalón, camisa y sombrero, como hombres, a mí me gustaba, ando silbando, ando en mi caballo, pongo su montura de mi caballo y me subo como hombre y así voy cosechando la milpa (Nicté, maya, Yucatán).

Esta es otra de las maneras de ejercer resistencias ante lo “in-corporado”, a la vez que una manera de transgredir el poder. Poder que, por cierto, se inscribe en el lugar y el espacio que brinda una comunidad que favorece mucho el despliegue de identidades heterónomas o heterodirigidas, y en donde las normatividades de género dominantes son las que prevalecen. No obstante, Nicté hace uso de su imaginación para (a través de sus pensamientos o representaciones) atentar contra lo preestablecido. Idealiza una situación en la cual “si ella fuera hombre” podría vestirse con pantalón, manejar un arma, andar libre por el monte, montar caballo o bicicleta e, incluso, heredar las tierras de sus antepasados... lo cual difícilmente podrá realizar siendo una mujer de su generación, pero, tal vez, no sea tan

lejano para sus nietas quienes ya usan pantalones y andan en bicicleta. Hay que ganar espacios.

Xóchitl (mujer nahua) cuestiona el papel sexual femenino cuando decide hacerse novia de su primo (viviendo en su pueblo) y con ello confronta el tabú del incesto, como ya se ha visto. Luego, ya en la ciudad, se opone a las ideas de sus primas y amigas en cuanto a cómo debe comportarse una joven con los varones; empieza a tener varios novios, y alguno la invita al hotel. Cuando sus pares se enteran se enojan, pero Xóchitl defiende lo que piensa, incluyendo la posibilidad de tener un hijo sin padre, como ya he señalado, y se puede apreciar en este segmento de entrevista:

[Al] estar platicando así con mi prima le digo voy a tener uno hijo si encuentra uno hombre guapo [...] es que los hombres, como ya me han platicado, mucho es muy malos. Voy arregreso [a regresar a mi pueblo] otra vez con uno bebé. [Les diría a mis primas] usted no te importa nada lo que voy a hacer, soy yo sola mi vida, como ustedes no les importa nada y yo quiero tener una hijo, onque sea me voy aguantar, sabes qué, no te importa lo que yo pienso [...] (Xóchitl, nahua, Puebla).

La Ciudad de México constituye una arena para ejercer identidades distintas. La ausencia de una figura de autoridad² entre las jóvenes nahuas propicia la construcción de una identidad de género más autónoma, que va encontrando los medios para abrir espacios en donde “disponer de sí”, confrontando lo preestablecido. En este caso no se trata únicamente de establecer tácticas para la acción, sino de fundar un sitio para pertrecharse de las acometidas de los hombres y también de las amigas. ¿Por qué sus amigas no son aliadas si se supone comparten iguales o similares condiciones de género? Cabe recordar a Bourdieu (2000) cuando afirma que la dominación masculina conlleva todo un trabajo de asimilación e inculcación del poder de la

² Aunque cabe señalar que esta figura a veces es la “patrona”, la hermana mayor o una amiga íntima.

fuerza simbólica. Poder que es in-corporado tan profundamente que la sola voluntad no basta para resistirlo. Así, el universo simbólico propio de una sociedad se inscribe en el cuerpo de manera tan eficaz que hombres y mujeres se incluyen y excluyen de ciertos ámbitos de participación cultural; las propias mujeres contribuyen a su dominación. Sin embargo, hay algo que se rebela en Xóchitl, y es que en esa posibilidad de “disponer de sí” y de establecer un lugar como defensa ante lo que opinan sus amigas de su proceder sexual y reproductivo, está construyendo estrategias de acción que descubren una identidad de género resistente.

En el relato que a continuación presento se nota una fuerte barrera a aceptar la división sexual del trabajo. Nayeli manifestó que desde que emigró al Distrito Federal ha cambiado, y que eso le ha provocado conflictos cuando regresa a la casa paterna en su pueblo. Sus hermanos, acostumbrados a ordenarle que sirviera la comida, lavara los platos o la ropa, se sienten confrontados por esta súbita rebeldía femenina. A lo que ella responde que también trabaja y que es justo que todos participen en las labores domésticas.

Yo antes sufría mucho de ir a mi casa, allá en el pueblo, porque luego me decían que ya no era mi casa, y yo también cambié con ellos, porque yo antes les compraba cosas [...] y después yo dije, no, ya no. Ellos se comportan diferente, aunque yo los quiero mucho, y me gustaba mucho mi pueblo y cómo era todo [...] Pero ya no les platico nada, eso, yo sé que he cambiado porque ya no soy la misma de antes [...] yo pienso otras cosas, y ellos, o sea, no.

—¿Cómo qué?

Una vez yo les dije a mis hermanos que le ayudaran al quehacer a mi mamá, y si mi mamá a veces trabajaba para ellos, ¿no? Y se enojaron, me decían que por qué ellos le iban a ayudar. Decían que yo namás iba a mandarlos, y luego me decían que les hiciera la comida, que les calentara las tortillas. Y yo les decía, pus ya están grandecitos, ¿no? Y como eran hombres, pero pus no entienden. Y yo les decía qué les cuesta, todos tenemos que trabajar y yo no les voy a estar sirviendo todas las veces que ustedes

pidan, y yo vengo para descansar. Eso fue lo que les molestó mucho de mí, o sea, no me dejo (Nayeli, nahua, Puebla).

¿Poder de obstrucción o simple renuencia a la permanencia? La necesidad de distintas sociedades –a nivel espacial y temporal– de dividir las labores de acuerdo con el sexo ha propiciado que una condición social como es el trabajo se vea como algo signado por la naturaleza. El desempeño de ciertas tareas consideradas femeninas (coser, cocinar, lavar, cuidar a los hijos) se ha reforzado con base en la única función biológica diferenciada que existe entre hembras y machos: la capacidad reproductiva de las mujeres, pues se supone que si nosotras somos quienes nos embarazamos y parimos, a nosotras corresponden también las acciones domésticas. Esta “naturalización” de lo social ha implicado costos muy altos para la mitad de la humanidad en términos de educación, trabajo asalariado y, por supuesto, en la “disposición de sí”, hablando concretamente del cuerpo y la sexualidad. En el ámbito doméstico ha generado una carga de esfuerzo muy importante para las mujeres en detrimento de su salud mental y física. La “ganancia” de espacios en lo laboral trajo consigo una doble jornada, pues después de salir a ganar dinero, hay que volver a casa a efectuar los quehaceres del hogar. En este terreno la lucha ha sido ardua, y aunque en algunos contextos –sobre todo urbanos– los varones empiezan a participar en las tareas domésticas, en otros –casi siempre rurales– las mujeres continúan llevando una doble carga. La resistencia de Nayeli a realizar las actividades que “siempre” había visto como “naturales” en la mujer se inscribe en el marco de las que denomino identidades rebeldes, precisamente porque al negarse se contrapone a lo preestablecido y ejerce una suerte de obstrucción, tomando una posición táctica.

A diferencia de las mayas, las nahuas no toman o dicen no tomar muy en cuenta las enseñanzas de sus madres, y en algunos testimonios se nota una necesidad constante de romper con esquemas predefinidos. Mi interpretación de esta distinción es que las primeras generalmente emigran junto con sus familiares, por lo que son supervisadas

por ellos, en tanto que las nahuas llegan solas a vivir a la Ciudad de México; esto no quiere decir que no se ejerza cierta vigilancia, las mismas primas y amigas lo hacen, pero la figura paterna y materna se desdibuja, aunque sigue presente, por supuesto, en el imaginario.

En la ciudad de Cancún, las mujeres provenientes del medio rural (mayas y mestizas) están buscando nuevos espacios de expresión. El cortejo es visiblemente más abierto, incluyendo prácticas consideradas eróticas o con una connotación sexual; los novios se miran, abrazan, besan y tocan en la calle, sin prestar atención a lo que dirán los demás. En la Alameda Central de la Ciudad de México, las jóvenes de origen nahua también participan en vínculos de noviazgo menos controlados por una norma comunitaria, aunque continúan siendo vigiladas por sus parientes o amigas (casi siempre mujeres).

La expresión del deseo sexual se considera una cuestión privada y, curiosamente, a diferencia de lo observado en campo, fue más señalado por las nahuas que por las mayas o mestizas. Hablaron de su deseo corporal Xóchitl y Yólotl, quien, por cierto, comentó que “llegó a la sensualidad hasta que se juntó con su esposo”. La protagonista de la metáfora “de los ojos de venado” aludió a él de manera implícita en su relato.

Algunas de las entrevistadas han desafiado elementos del universo simbólico y de la ideología dominante, y están ejerciendo otras prácticas de sexualidad, más centradas en el placer corporal. Están tomando decisiones sobre su reproducción como un derecho que atañe sólo a ellas: cuándo tener un hijo, con quién tenerlo, con una pareja o como madres solas. Las formas de rebelión halladas en sus relatos contribuyen a reforzar el planteamiento de que se están asumiendo identidades distintas, y aunque se requiere ahondar más al respecto, se percibe que se están experimentando formas variadas de ser mujer y no sólo un modelo dominante de feminidad. Al cuestionar las representaciones dominantes respecto al género contribuyen en la construcción de las identidades genéricas resistentes, con capacidades estratégicas y con destrezas para obstruir injusticias y luchar por los derechos de las mujeres.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

A partir del objetivo inicial de conocer sobre ciertos significados de sexualidad y su influencia en la conformación de las identidades de género, me aproximé al objeto de estudio mediante la lectura y el análisis de literatura teórica, así como de textos históricos de primera y segunda mano. Al mismo tiempo, desarrollé investigación de campo empleando una metodología cualitativa. El trabajo tuvo un carácter antropológico exploratorio y se basó en un acercamiento diacrónico y en la perspectiva de género.

La finalidad era aproximarse a algunas de las distintas formas en que se ha construido y re-construido el género a partir de ciertas experiencias del cuerpo, y profundizar en ideas, valores y creencias que influyen en la construcción histórica de la sexualidad en tres periodos distintos; además de explorar algunas de las formas en que mujeres de contextos culturales urbanos, criadas en espacios rurales (aquí nombradas como mayas, nahuas y mestizas) fueron atravesando el proceso de conformación de su identidad genérica con base en experiencias de su cuerpo y sexualidad para, finalmente, presentar una pequeña muestra de las resistencias de las informantes frente a las normatividades sociales.

SOBRE LA HISTORICIDAD DE LAS SEXUALIDADES

A lo largo de este trabajo he argumentado que la sexualidad es una construcción sociocultural e histórica que se expresa en y a partir del universo simbólico propio de cada cultura. En dicho universo se conciben los significados tanto objetivos como subjetivos, por lo que, como se ha visto, siguiendo a Berger y Luckmann (2003, p. 123), tanto la sociedad histórica como la biografía de cada individuo son hechos que ocurren en el interior de ese universo. Es ahí donde se organizan los elementos culturales que contribuyen a la reproducción social, y que cada persona hace suyos ya en forma consciente, ya inconsciente. En los significados de la sexualidad se refleja el pensamiento imperante en el grupo dominante de una sociedad, el cual enfatiza lo que se asume como “normal” o “anormal”, así como lo que se percibe “natural” o “antinatural”.

El campo de expresión de la sexualidad es particular en cada cultura y también lo es para cada mujer u hombre dependiendo de su orientación sexual, su estatus socioeconómico y otras variables como la escolaridad, la edad y su adscripción étnica. Hay ideas, mitos y rituales que contribuyen a diferenciar a las personas, ubicándolas en jerarquías en las cuales lo masculino y los hombres se sitúan –por regla general– en sitios de privilegio. La sexualidad (el deseo, las fantasías, sus expresiones y prácticas) está delimitada y diferenciada culturalmente para los varones y las mujeres, por eso consideré importante mostrar –en un sentido diacrónico– algunos de los elementos que contribuyen a estructurar el orden de género, y subrayar que la sexualidad está íntimamente relacionada con las construcciones que se tejen en torno a él. Me pareció igualmente relevante explicar los conceptos de persona y cuerpo entre algunas etnias nahuas y mayas de la época precolombina, así como señalar la influencia de ciertas ideas cristianas en torno a la sexualidad –vigentes en el periodo colonial–, en la conformación del género, dado que la sexualidad se legitima en cada contexto histórico, en tanto implica el reconocimiento del orden institucional y una normativi-

dad expresada a través de la ideología dominante, valores, normas y teorías legitimadoras (de parentesco, religiosas, científicas).

Al normar el pensamiento y las conductas se van definiendo formas dominantes en el ejercicio de lo femenino, las cuales inciden y son influidas por la sexualidad, pues en todo momento se está delimitando cómo, con quién y cuándo debemos y podemos ejercer nuestra sexualidad. Lo que hacemos o dejamos de hacer, en qué momento y con quién lo llevamos a cabo, tiene que ver con los valores que se asignan a la diferencia sexual, es decir, al género. Lo normado por la ideología dominante (aunque no siempre se ciñe a la realidad) es que en nuestro contexto las mujeres no expresemos abiertamente nuestro deseo, que iniciemos la vida sexual dentro del matrimonio, que las prácticas de este tipo sean para complacer a la pareja, y que sean coronadas con la llegada de los hijos. Al mismo tiempo hay una idea generalizada –que se ha convertido en una suerte de mito– de que los hombres son poseedores de una sexualidad indomable, guiada por un “destino o imperativo biológico” que los hace más “instintivos”, por lo que necesitan de más parejas sexuales que las mujeres. Esta percepción (con todos sus matices) se relaciona con una de las formas en que los hombres afirman su virilidad y está más anclada en la cultura que en la diferencia biológica.

El universo simbólico que se teje en torno (y da sustento) al campo de las sexualidades debe idealmente resultar eficiente para organizar y ordenar las identidades de género. Este proceso no es mecánico y resulta complejo. La propuesta conservadora de una sexualidad “normal” y “natural” –anclada en el cuerpo biológico– se justifica y se ejerce a través del poder de la violencia simbólica, la cual es velada pero contundente. Ejerciendo el poder de esta forma resulta difícil cuestionar el supuesto “natural” (corporal) de la inferioridad femenina, e interrogar –poniendo en entredicho– las formas de asumir una identidad dominante (masculina o femenina) que acredita formas de ser y actuar sustentadas en el “imperativo biológico”, precisamente porque el peso está puesto en un determinismo signado por la naturaleza. En esta lógica la “función sexual” de las mujeres sería

en última instancia la procreación y la de los varones la de “poseer” sexualmente al mayor número posible de mujeres.

La construcción de la normatividad de género dominante guarda una estrecha relación con la sexualidad, particularmente con los significados culturales que se atribuyen a ésta. Como intenté mostrar, algunos de estos significados han variado a lo largo de la historia, unos más se han mantenido, y otros se han resignificado (con dispositivos acuñados en la actualidad) preservando ciertos elementos de las antiguas culturas de Mesoamérica y de la época colonial.

Dentro del universo simbólico, la sexualidad se teje en torno a relaciones de poder intrincadas que no resulta fácil deconstruir, puesto que, como han señalado varios teóricos –entre ellos Bourdieu y Weeks– la dominación no es un hecho lineal, en el cual las mujeres seamos víctimas pasivas y los varones victimarios activos, ya que los seres humanos en conjunto nos hallamos sumergidos en lógicas de dominación que confieren valoraciones diferenciadas a lo femenino y lo masculino, y en donde muchas veces las mujeres contribuimos a nuestra propia subordinación. Hay que subrayar que esta cooperación de las mujeres en la propia sumisión no siempre es consciente, pues se halla sostenida (apuntalada) por el universo simbólico propio de cada cultura, donde juegan un papel determinante los mitos, los rituales y los símbolos que refuerzan ciertos estereotipos femeninos o masculinos.

La sexualidad ha sido para las mujeres más un espacio de peligro que de placer, sobre todo a partir de la Colonia, cuando se le inscribe cada vez más en el ámbito de lo pecaminoso. Entre las entrevistadas el concepto de pecado se halló asociado a la culpa, en virtud de que las distintas religiones cristianas (iglesias ortodoxas, católicas o protestantes) tienen como principio rector la noción del pecado original. Según esta idea, la humanidad se halla pervertida por el egoísmo y la soberbia, y sólo si los individuos aceptan sus culpas, se arrepienten de sus faltas y prometen no reincidir, recuperan la gracia divina. Sólo si logran mantenerse en ella, podrán acceder a la salvación.

Durante la Colonia el *confesionario* –como lugar en donde se interroga sobre el sexo y sus prácticas– y los *manuals de confesión* se instituyeron como espacios de constreñimiento de la sexualidad de los indios, así como de mulatos, negros, españoles, mestizos y criollos. Nuevos significados en torno a la culpa y el castigo se fueron in-corporando en los individuos hasta llegar a formar parte de la vida cotidiana. Las prácticas sexuales de los naturales tomaron distintos nombres: lujuria, lascivia, carnalidad, sodomía, bestialidad. El amancebamiento –hasta entonces visto como una práctica común en ciertas etnias o estamentos de algunas de ellas– se tornó en otro de los pecados de la carne, y la costumbre de los *pipiltin* de tener más de una esposa, como un privilegio por pertenecer a un estrato superior, y el de los guerreros (por haber participado exitosamente en una contienda) se consideró un agravio a las costumbres cristianas, a pesar de que los mismos españoles incurrieran en la poliginia con bastante frecuencia, aun cuando también eran sancionados por la Iglesia. La noción cristiana de pecado, en suma, modificó sustancialmente las concepciones mesoamericanas, pues si bien, tanto los nahuas como los mayas promovían la templanza como una cualidad deseable y creían que cualquier exceso era negativo para la persona y el bienestar comunitario, no veían las expresiones sexuales como perversas, ni el erotismo de las mujeres como prohibido. Los mesoamericanos no entendían la simple intención como un acto malo, por lo que tuvieron dificultades para aceptar la idea del mero deseo sexual como un acto pecaminoso en sí.

El fuerte vínculo que existía entre los nahuas antiguos entre el placer sexual y el deleite de la procreación –valiosos dones entregados por las divinidades mesoamericanas a las personas (Lopez, 1984c, p. 328)– se ha tornado en una relación conflictiva, pues algunas de las entrevistadas piensan más en el riesgo de quedar embarazadas que en la satisfacción que pudieran llegar a experimentar, y muy pocas refieren los encuentros sexuales como placenteros. El aprieto de tener un embarazo no planeado no es tanto para ellas,

sino que representa una dificultad con los padres y la comunidad, quienes esperarían que se casara o uniera antes de ser una “fracasada”. A pesar de estos temores, en el fondo esperan con vehemencia la llegada de un hijo, pues este hecho consolida el vínculo con un hombre (con lo que ya no serán fracasadas sino señoras), a la vez que permite la reafirmación de su identidad y representa enormes gratificaciones afectivas (tener a quién querer y quién la quiera; tener a quién cuidar y por quién vivir).

SOBRE LA PERSPECTIVA Y LA CATEGORÍA DE GÉNERO

La perspectiva de género, como aproximación epistemológica feminista al estudio de la realidad social de las mujeres, contribuyó a que mi análisis otorgara una posición a las mujeres como sujetos históricos que contribuyen en la construcción de sí mismas y que intervienen en los entramados que dan sustento a la cultura.

Por otra parte, la categoría de género me fue útil para comprender los procesos sociales en los que las mujeres y los hombres estamos inmersos. Para explicar estos procesos voy a referirme, siguiendo a Scott (1997, p. 289), a cuatro dimensiones del género: 1) los símbolos culturales, 2) los conceptos normativos, 3) las instituciones y 4) la subjetividad, e iré entrelazando los hallazgos principales en cuanto a sus construcciones entre los mayas y nahuas mesoamericanos, los coloniales y las mujeres entrevistadas.

Los símbolos culturales del género

El género incluye símbolos culturales que conciernen a representaciones diversas sobre el cuerpo, por lo que en esta investigación indagué sobre algunas de las ideas y valores (presentes en universos simbólicos) que contribuyeron en la construcción de la diferencia sexual entre mayas y nahuas precolombinos (continencia sexual, espacios rituales femeninos y masculinos, dualidad complementaria, concepciones de la persona/cuerpo), y coloniales (términos lingüís-

ticos relacionados con el género y la sexualidad, nociones cristianas de placer y pecado, virginidad, adulterio, sodomía, etcétera).

En cuanto a la dimensión simbólica del género, los hallazgos de la indagación histórica permiten apreciar que en la concepción mesoamericana de la dualidad del universo se entendía que una pareja de deidades sexuadas había concebido a la primera mujer y el primer hombre, a diferencia del pensamiento cristiano donde un dios masculino crea a Eva de una costilla de Adán. En la mayoría de los mitos mesoamericanos ambos nacen al mismo tiempo, aunque en las diversas versiones del *Chilam Balam*¹ de los mayas yucatecos se presentan relatos en los cuales inicialmente es concebido el hombre, lo que, es de suponer, obedece a la influencia de la religión cristiana al momento de escribir dichos textos. La dualidad integra dos principios complementarios, uno femenino y otro masculino, que influyen en los espacios genéricos asignados a las personas de carne y hueso; los papeles desempeñados tanto por los hombres como por las mujeres eran altamente valorados, pero fuertemente delimitados con base en la diferencia sexual.

Asimismo, los espacios masculinos y femeninos estaban regidos y vigilados por los dioses, quienes tenían ámbitos de influencia múltiples, ya que una deidad no siempre actuaba en espacios tenidos como positivos o como negativos (en una lógica occidental), sino que podía operar en ambos. Como se ha mencionado, Chalchiuhtlicue e Ix-Chel son señoras del tejido, la vida sexual, la fertilidad y la salud. Tlazoltéotl es señora del placer sensual, la voluptuosidad, la lujuria y además de las inmundicias, pero también es diosa del las hilanderas.² Xochiquetzal y su esposo Xochipilli son dioses del amor y el erotismo. La primera cuida de las mujeres públicas, pero a la vez vigila el trabajo textil y es deidad del algodón. Tabay es señora de los ahorcados y los suicidas, así como de la sexualidad, la salud, la fertilidad y el tejido, y persiste hasta nuestros días en X-Tabay, personaje del

¹ Ver *Libro de Chilam Balam de Chumayel* y *El Libro de los libros del Chilam Balam*.

² En una de sus advocaciones: Ixcuina es señora del algodón.

mundo mágico de los mayas yucatecos de origen rural, que afirma el estereotipo de la mujer seductora y del hombre adúltero que merece un castigo; concepción que, por cierto, se aleja de la construcción de una identidad masculina dominante.

En cuanto a la influencia de lo simbólico durante la Colonia, cabe mencionar, entre otras cosas, que la virgen de Guadalupe pasó a ocupar el sitio de la diosa nahua Tonantzin o Coatlicue (deidad de la tierra y madre de todos los dioses) (Icazbalceta, 2002, pp. 5 y ss.), pero lo que esta deidad representaba para las mujeres se modificó, ya que además de seguir promoviendo la maternidad vino a iniciar el culto a la santa, virgen y madre a la vez, con lo cual la normatividad sobre la virginidad de las mujeres toma otro sentido.

De la influencia de lo simbólico entre las mujeres entrevistadas, sobresale el ejemplo de la mujer seductora maya; no sólo presente en X-Tabay, sino también en aquella que denominé metáfora “de los ojos de venado”. Desconozco si esta concepción de la mujer que es seductora por comer ojos de venado tiene sus raíces en un pasado precolombino, pero en la actualidad se usa el ojo del ciervo como amuleto contra el “mal de ojo”, por lo que se le concede un influjo mágico. No está de más recordar que el mal de ojo se relaciona con lo que los antiguos nahuas concebían como *ihíyotl* y hoy se conoce como *hijillo*, entidad anímica de la cual emanan efluvios provenientes del hígado, órgano rector del deseo sexual, entre otras cosas.

Los conceptos normativos del género

En tanto que, además, el género envuelve conceptos normativos que revelan interpretaciones de los significados de los símbolos, ubiqué algunos elementos enunciados en las concepciones precolombinas nahuas y mayas, así como en la doctrina cristiana colonial en relación con significados de la sexualidad que influyen en la configuración de las identidades genéricas. Entre los antiguos nahuas y mayas las transgresiones a las normas afectaban al cosmos, a la sociedad, a los antepasados y a los descendientes. Los abusos, la flojera, beber demasiado, usar afrodisíacos o excederse en el ámbito de la sexuali-

dad con la finalidad de obtener placer, eran conductas tenidas como perjudiciales (Quezada, 1975, pp. 48-54; Tarazona, 1991, pp. 77-79). Españoles y mesoamericanos entendían las infracciones a las normas de género y sexuales en forma distinta, ya que en la tradición cristiana primero se ofende a Dios y luego a los humanos, y entre los indígenas se agravia a los demás mortales y a la comunidad en primera instancia. La poliginia, proscrita por los valores cristianos, ya vimos que era socialmente aceptada entre los hombres *pipiltin* y los guerreros, pues se consideraba un privilegio.

Las reglas de comportamiento sexual entre los pueblos nahuas prehispánicos se basaban en el principio de templaza. Se fomentaba que las mujeres permanecieran vírgenes hasta el matrimonio y que los varones no “gastaran” su simiente cuando eran muy jóvenes, y por ello se imponían restricciones y tabúes (Dávalos, 2002, pp. 83-84). Se inculcaba la abstinencia sexual entre los que estudiaban y servían en el Calmécac, en los sacerdotes que servían en los templos y durante las celebraciones religiosas. Se prevenía sobre la posibilidad de que el *tonalli* se “extraviara” durante el acto sexual, aunque había una diferenciación genérica en cuanto a esto, ya que en los hombres el *tonalli* podía perderse durante la excitación y la eyacuación, y en las mujeres sólo si se tenían relaciones sexuales después de haber parido, por lo que entre ellas el extravío del *tonalli* se vincula con la dimensión reproductiva de la sexualidad.

Para las mujeres nahuas mayores de la antigüedad, las normativas sexuales eran menos rígidas, ya que se pensaba que éstas continuaban teniendo deseo sexual hasta la vejez, pues no eyaculaban, por lo que en lugar de perder fuerza como los varones, la acumulaban con los años (López, 1984c, p. 327). En la tradición cristiana se concibe que Dios creó a la mujer para el varón, y en cuanto a la sexualidad, la cópula carnal ha de ser una obligación entre los esposos, es decir, se deberá asumir el “débito conyugal”. Ambos tienen que cumplir carnalmente, aunque la mujer se hallará dispuesta sólo cuando su esposo lo demande, y el hombre cuando lo desee o suponga que su mujer lo requiere.

Entre las mujeres contemporáneas entrevistadas, las normatividades de género son generalmente rígidas, pues se vinculan con las reglas vigentes en la comunidad y con los elementos que confiere la pertenencia étnica, la cual es, la mayoría de las veces, atribuida o heterónoma (Oehmichen, 2000, pp. 90-91). En las representaciones de género dominantes consideran que una mujer debe ser honesta, aseada y dispuesta al trabajo; discreta y obediente ante las figuras de autoridad (casi siempre masculinas, aunque mujeres como la suegra juegan un papel importante). Es decir, la mujer “debe ser” como el grupo social lo determina. Se enseña a hijas y nietas a “ser mujeres” mediante consejos de qué hacer al levantarse y de cómo llevar una casa: limpiar, lavar, hacer café, tortear, y obedecer y atender al hombre cuando regresa del trabajo. Los hombres, por su parte, reciben las enseñanzas propias de los varones. Si bien éstos se involucran cada vez más en el cuidado y atención de los vástagos, estas actividades se ven como secundarias, y son otras mujeres de la familia o las redes de apoyo quienes cuidan a los menores, y las que efectúan las labores consideradas femeninas cuando ellas están ausentes, por ejemplo, por un parto o por enfermedad.

La construcción del género a través de las instituciones

Por otra parte, dado que el género también se estructura a partir de la organización social, económica y política, así como por las instituciones que soportan una formación social específica, exploré algunos de los espacios masculinos y femeninos en culturas mayas y nahuas, y ciertos aspectos de la educación formal e informal presentes en ciertos discursos que contribuyen a reproducir los mandatos de género. Entre los nahuas el corazón debía ser forjado a través de la educación que impartía el *te-ix-tlamachtiani*, es decir, quien “enseña a los rostros de la gente”, y el *tlatatini* debía velar para que la educación que se impartía influyera en el *mo-notza*³ de cada ser

³ Cabe recordar que el *mo-notza* es la capacidad de “amonestarse” a sí mismo, pues no todo estaba determinado por las deidades en la vida de las personas.

humano. A través de las enseñanzas se ayudaba a forjar la cara y el corazón de cada uno y a liberarlo de la determinación subyacente al día de su nacimiento (León-Portilla, 1979, p. 197). También en los padres recaía buena parte de la educación de hijas e hijos. Se promovía el autocontrol a través de una serie de privaciones alimenticias y de bienes materiales. Se enseñaba a fraguar el rostro y corazón respetando a los demás y a la comunidad, inculcando la humildad, la templanza y la prudencia con respecto al ejercicio de la sexualidad (León-Portilla, 1979, p. 199).

Entre los mayas, la educación de los *halach winic*, los *batabòob* y los *ah cuch kaboob* era especializada debido a la importancia de los cargos que desempeñaban. Éstos eran ocupados sólo por varones. Se les inculcaban conocimientos sobre los astros, la cuenta de los años, los meses y los días, la lectura del libro de los destinos y algunos poseían la investidura de historiadores, función similar a la del *tlamatini* azteca. La educación de los niños y jóvenes mayas del pueblo correspondía a los ancianos, los padres y los sacerdotes. Se les enseñaba historia y tradiciones, así como a cazar. A las mujeres se les instruía en las labores domésticas, incluyendo la elaboración de hilados, tejidos y alimentos. A ambos se inducía a la obediencia, el respeto a los mayores y el sentido de la sensatez (Landa, 1994, pp. 56-58).

Por otra parte, actividades preponderantemente femeninas desde la antigüedad hasta nuestros días como el hilado y el tejido aparecen como prácticas que contribuyen a definir en mucho el ser mujer, sobre todo, en sociedades indígenas. La importancia concedida al hilado y el tejido (y la protección a las tejedoras por parte de las diosas, de la virgen María o de alguna santa en ciertos grupos mayences en la actualidad) podría develar una metáfora en la cual las mujeres son protagonistas en el “diseño” y “confección” de las relaciones sociales. No sólo elaboran prendas de vestir, sino que participan fraguando el rostro de las niñas y los niños junto con los varones, con lo que contribuyen en la edificación del entramado social.

Si bien la metáfora mexicana de “forjar el rostro” de una persona no permanece como tal, en la actualidad se habla de formar el carácter desde la más tierna infancia. Enseñar e interiorizar el ser mujer u hombre indígena se basa mucho en las obligaciones y los derechos. Las obligaciones de género se sustentan en el sentido de comunidad, no sólo como un espacio físico, sino, sobre todo, como uno simbólico, pues en ella ocurren las más diversas acciones y se satisfacen las necesidades humanas y culturales de cada grupo. La persona, mujer u hombre, se construye en relación y con referencia a las necesidades de la comunidad, y el carácter personal se fragua –todavía– en función de la búsqueda del bien común. En contextos indígenas las identidades atribuidas son la base de la organización social.

Durante la Colonia la educación de las mujeres estuvo dirigida a formar el carácter femenino. Fueron fundamentalmente la familia y la escuela las instituciones encargadas de hacerlo. En los albores de esta época fueron emitidas instrucciones virreinales a fin de que se crearan colegios para las indias doncellas, pero la falta de recursos económicos para invertir en las edificaciones impidió que esta empresa prosperara (Gonzalbo, 1990, pp. 80-84). Aun así se ponía mucho empeño en que estas mujeres se hicieran buenas cristianas y aprendieran los pormenores de la economía doméstica. Para fomentar la educación de las denominadas “mestizas españolas” (hijas de españoles e indias) se expidieron cédulas reales durante la primera mitad del siglo XVI, e incluso para poner en funcionamiento externados para todos los indios e indias, con la finalidad de castellanizarlos y adoctrinarlos (Muriel, 1995, p. 36). Durante los siglos XVII y XVIII en el Virreinato de la Nueva España funcionaban escuelas –denominadas Amigas– dedicadas a la educación de mujeres; en ellas se inculcaban los principios de la fe cristiana, las reglas de comportamiento, el ejercicio de las virtudes y las labores consideradas propias de su sexo.⁴ Estas enseñanzas

⁴ *Real cédula de Carlos III del 14 de agosto de 1768* citada por Muriel, 1995, p. 41.

institucionales coadyuvaron en el condicionamiento social del ser femenino y en las construcciones de género en este periodo.

Las dimensiones subjetivas del género

Por último, debido a que el género se relaciona estrechamente con la subjetividad, durante mi trabajo de investigación me concentré particularmente en indicar de qué manera ciertos elementos de un universo simbólico contribuyen a ir delimitando la sexualidad (con base en el cuerpo) y con ello las identidades de género, en un grupo de mujeres indígenas y mestizas de origen rural que habitan actualmente en contextos urbanos. El género envuelve a los individuos a través de una asignación genérica, el ejercicio de una identidad, y los papeles sociales diferenciados que cada uno ejecuta de acuerdo con su sexo.

La asignación genérica (en la cual influyen aspectos simbólicos, normatividades y principios institucionales) se refiere al momento en el cual se determina que una persona es hombre o mujer (al nacer), y se halla presente en rituales de inclusión y exclusión. En el rito que los mayas peninsulares de la actualidad denominan *hetz-mek* se introduce a niñas y niños en los espacios considerados femeninos o masculinos, y el *cha'a chac*, ceremonia para pedir agua de lluvia para la milpa, es un rito vedado a las mujeres en edad menstruante. Al asignar un género se inculcan aquellos valores y prácticas que se consideran propios para un ser humano en virtud de su sexo biológico, y esta asignación influye en la subjetividad y en la construcción de la identidad de género.

Así, las mujeres van construyendo su identidad con base en la asignación genérica y en su propia subjetividad, y en este proceso intervienen tanto elementos psíquicos y psicológicos como sociales y culturales. El ser femenino se conforma en buena parte mediante las normatividades dictadas por la ideología dominante, la cual impone formas de ser mujer. Estas representaciones están profundamente enraizadas en la subjetividad de las mujeres, en un modelo femenino para gustar, agradar, atender y cuidar a los otros, casi

siempre varones. Es un modelo de feminidad cimentado fuertemente en la maternidad y en el prestigio que otorga el matrimonio o la unión formal, y las prácticas sexuales entre hombres y mujeres. Es un prototipo avalado por discursos de las religiones cristianas, de los medios de comunicación, de los sistemas escolares y de la familia, los cuales, por un lado, ensalzan la imagen de la madre y, por otro, elogian la belleza física de tal forma que ninguna de las mujeres comunes y corrientes cabe en dicho modelo. Esto genera sentimientos de frustración: sólo una de las entrevistadas dijo, por ejemplo, que su cuerpo le gustaba mucho. Otras comentaron al respecto que se sentían gordas –algunas sin serlo–. En contraste, la mujer maya que come ojos de venado se percibe profundamente hermosa y segura de sí misma, ¿acaso porque tiene otros parámetros culturales o subjetivos para interpretar la belleza?

La subjetividad femenina es un terreno fértil para explorar los condicionamientos sexuales y de género, pero es un ámbito que compete también a otras disciplinas sociales como el psicoanálisis o la psicología. En este trabajo no me he aproximado a la subjetividad desde estos ángulos pues considero que es tarea de los especialistas en esas áreas. La subjetividad, a través del lente con que la he mirado, es uno de los sustratos en los cuales lo simbólico y las normatividades se plasman. En la subjetividad femenina se manifiesta la fuerza de las ideologías: de la dominación masculina, del trabajo pedagógico familiar y escolar y de los principios religiosos. Por supuesto, esto es válido también para la subjetividad masculina, aunque las formas en que se manifiestan las ideologías son distintas. Cabe un ejemplo, los hombres son canalizados a expresar su masculinidad a través del éxito profesional y económico, lo que les induce a pensar y sentir que en el espacio familiar ellos “deben ser” la cabeza y la columna vertebral y, por tanto, los proveedores materiales.

En las representaciones dominantes del ser femenino, que se impone tanto en lo subjetivo como en los papeles asignados, las mujeres han tenido espacios para revertir lo preestablecido. En la época precolombina se conocen casos en los cuales desempeñaron

cargos de gran relevancia tanto social como políticamente; fueron guerreras en algunas contiendas, comerciantes, médicas y parteras, especialistas en plumería y joyería, alfareras y productoras de cestería. Las más privilegiadas participaban como sacerdotisas, grabadoras y pintoras, algunas se encargaban de predicar los buenos y malos augurios, y las ancianas honorables fungían como intermediarias del matrimonio.

En el periodo colonial, si bien las indígenas y mestizas fueron sometidas sobre todo por sus condiciones étnica y genérica, también se encuentran incontables ejemplos de resistencia. En algunas fuentes históricas de gran riqueza como son los documentos judiciales –civiles, criminales y mortuales–, se describen juicios interpuestos para salvaguardar la herencia femenina y condenar actos de violencia hacia ellas (Ruz, 2001, pp. 341-342; Stern, 1999, pp. 90-110). Mediante el análisis de estos *corpus* históricos es posible apreciar que las mujeres también gozaron de ciertos privilegios y poderes. El modelo femenino dominante, según la época, ha intentado imponerse; sin embargo, algunas mujeres han luchado contra diversas manifestaciones de la dominación masculina y por el reconocimiento de sus derechos humanos.

GÉNERO, SEXUALIDAD Y CUERPO EN LAS INFORMANTES

En las informantes se hallaron formas de resistencia frente a lo preestablecido. Si bien existen determinantes sociales, culturales, económicos y políticos que intentan normar el ser femenino, no todo nos determina y los convencionalismos no son estáticos. En este sentido, y para finalizar este trabajo, quedan preguntas pendientes: ¿poseen capacidad de elección las mujeres de este estudio?, ¿ejercen cierta resistencia o rebeldía? Si es así, ¿quiénes? y ¿cómo lo hacen?, ¿de qué manera ciertas concepciones, ideas y significados atribuidos a la sexualidad favorecen o imposibilitan el ejercicio de una determinada identidad genérica?

En primer lugar ubicaré a aquellas mujeres cuya experiencia parece concordar con una visión dominante del género, pues considero, siguiendo a Bourdieu, que “hay que asumir el riesgo de parecer que se justifica el orden establecido, develando las propiedades por las cuales los dominados (mujeres, obreros, etc.) tal como la dominación los ha hecho, pueden contribuir a su propia dominación” (Bourdieu, 2000, p. 138). Y luego situaré a aquellas que, de una u otra forma, se rebelaron frente a lo preestablecido. Quiero subrayar que debido a que ni los significados de género ni los de sexualidad son estáticos, algunas de las entrevistadas se deslizan de un lado a otro; es decir, en ocasiones desafían ciertas normas y en otras las acatan. Es el caso, por ejemplo, de Dolores (mestiza) quien un tiempo estuvo subordinada al marido y el hermano, para luego ejercer su identidad en forma más autónoma. Otras entrevistadas –en un mismo momento de vida– asumen ciertas acciones de dominación y rechazan otras. En ello se basa el carácter dinámico de las formas de ser femeninas.

En el cuerpo piensan poco y cuando reflexionan sobre él es para señalar siempre las imperfecciones (gordura, lo más frecuente). El parámetro sobre el cual se mide el propio cuerpo es el estereotipo de mujer bella, delgada, joven y rubia; pero se prefiere no hablar mucho del propio, lo cual pone en evidencia lo que cabe denominar “los silencios del cuerpo”. Interpreto estos silencios como una representación cultural que apunta a la separación entre alma y cuerpo, y que en virtud de dicha escisión (cuando se hace referencia al “ser mujer”) se piensa más en lo subjetivo (lo que se es) que en el cuerpo (lo que se tiene).

En los testimonios sobre el ejercicio de la sexualidad se habla poco de las sensaciones corporales. Citlali (nahua) dijo sentir una “emoción” al ser tocada por un hombre, ello podría expresar su deseo sexual y quizás el goce; sin embargo, al mismo tiempo que habló de la “emoción” manifestó cierto temor a quedar embarazada. Por lo que se ponen en evidencia las dimensiones de la sexualidad planteadas por Vance en cuanto al placer y el peligro (Vance, 1989, pp. 9 y ss.).

Las entrevistadas confrieren gran relevancia a la continencia sexual, la cual expresan mediante la alta valoración que conceden a la virginidad (enraizada tanto en valores mesoamericanos como cristianos). Los ideales de virginidad y maternidad, así como de ejercicio sexual sin erotismo, apuntalan la representación social dominante del ser femenino, tanto como la potencia sexual y, en muchas ocasiones, la violencia y la infidelidad de los varones –sea real o imaginaria–⁵ sostienen la representación dominante del ser masculino. Lo deseable es que una mujer llegue virgen al matrimonio y que cuando ejerza su sexualidad sea para tener hijos. Todas las mujeres, pero sobre todo las de mayor edad, siguen creyendo que hay una “naturalidad” que define el proceder de mujeres y hombres. Lo femenino –lo propio de las mujeres– es percibido como maternal, proclive al sacrificio, con una disposición innata para obedecer a los varones y con una sexualidad que debería manifestarse al tener hijos. Se considera “un fracaso” la pérdida de la virginidad y la maternidad ilegítima, es decir, tener un hijo sin que lo reconozca el padre o sin que exista un matrimonio de por medio. Se mira con desconfianza a aquellas mujeres que osan alardear de la capacidad de sentir placer o que platican haber tenido varias parejas sexuales. Como se aprecia, las identidades están ancladas en los significados culturales atribuidos al cuerpo, por lo que aún no podemos pensar el sexo y el género en forma independiente (Weeks, 1989a). En la carne se incorporan los significados conferidos a la diferencia sexual.

He señalado a lo largo de este trabajo que la sexualidad está ligada a la biografía de cada sujeto, y que es, al mismo tiempo, el resultado de un complejo proceso de construcción social que ha sido acuñado para ejercer poder sobre los otros (Foucault, 1993, pp. 114-119). Ordenando y normando las identidades de género es

⁵ No pocos varones alardean de sus innumerables conquistas sexuales, y a veces exageran para afirmar su virilidad ante los demás. A ello me refiero con “imaginación” de algunos hombres.

relativamente más sencillo que se ejerza el poder. Sí no se cuestiona el supuesto “natural” (anclado al cuerpo) de la subordinación femenina, no se interrogará en torno a las formas de asumir una masculinidad que justifica actos de violencia basados en la creencia de un “imperativo biológico” que orienta dichas acciones.

Este supuesto imperativo anatómico/fisiológico justificaría un modelo de sexualidad masculina “exacerbada” e “indomable” pronta al sexo en cualquier momento. Representación que, como ya he comentado, se halla más en el imaginario o la fantasía que en la realidad, pero que “autoriza” ciertos actos de violencia en contra de las mujeres, ¿acaso acrecentada por la frustración que provoca no cumplir con el estereotipo?

Al mismo tiempo, la mujer ha sido representada en distintas mitologías como la autora material de todos los males y perversiones de la humanidad.⁶ Y aunque lo ideal es que sea virtuosa, nunca podrá aspirar a la perfección de María, virgen y madre a la vez. El modelo de feminidad a seguir se fundamenta en un imperativo biológico centrado en la reproducción. La sexualidad femenina (en el modelo dominante de feminidad) debe reposar, ser contenida, mediante el valor de la virginidad antes de una unión formal, y cuando se avive deberá ser para apaciguar los ánimos de un varón, el cual dará su simiente para que la mujer sea una mujer “completa” al tener un hijo. Esta idea de ser “completo” estructura también la masculinidad en ciertos pueblos mayas, en donde un hombre no es “cabal” si no tiene una mujer (Cruz, 1999). De allí que en distintas comunidades indígenas un hombre soltero no pueda ocupar los cargos civiles de mayor responsabilidad.

Por otra parte, casi todas las entrevistadas aceptan el adulterio masculino, aunque con algunas reservas, y quizá, más que admitirlo, se resignan. Esta práctica existió tanto entre los mesoamericanos como entre los conquistadores, y continuó durante la Colonia. Las mujeres indias ocuparon durante el periodo novohispano sitios de subordinación, principalmente frente a los españoles, pero también

⁶ Recuérdese el caso paradigmático de Pandora.

ante los criollos y mestizos y, por supuesto, frente a los propios indios. El adulterio masculino, práctica persistente a través del tiempo, se presentó como una situación más recurrente entre las mestizas, y menos referida por las nahuas y las mayas.

Algunas de las entrevistadas no ponen en entredicho los papeles que desempeñan y actúan con moderación respecto a representaciones que las ubican en jerarquías inferiores a las que ocupan los varones; es decir, no se cuestionan mucho la supuesta superioridad masculina. Otras informantes, en cambio, se rebelan ante lo preestablecido de una manera o de otra. Las mujeres están siendo cada vez más conscientes de sus derechos y existen nuevas propuestas para el ejercicio del ser mujer.

Quienes se resisten frente a las normatividades dominantes de género empiezan a desarrollar ciertas estrategias y tácticas (Certau, 1996, pp. 40-45) para lograr lugares y espacios. Empiezan a desempeñarse en forma más autónoma para ejercer una *agency* (Ortner, 1984, pp. 146 y ss.), con la finalidad de desarrollar la capacidad de *disponer de sí mismas* (Gutiérrez, 1999, pp. 21-26), y con ello gestionar su cuerpo y su sexualidad. En algunos momentos ejercen un *poder de obstrucción* (Heritier, 1996, pp. 287-300) que les posibilita elegir en forma más independiente.

Dolores (mujer mestiza) ha ido logrando a lo largo de su vida espacios de poder gracias a ciertas *tácticas y estrategias*: abandonó a un marido dominante y golpeador, cambió su lugar de residencia, obtuvo ciertos empleos que le redituaron ingresos más altos y ejerció (cuando ella quiso) una sexualidad un tanto más libre y placentera. Bernarda (mestiza) ha ido construyendo una *disposición de sí* al contradecir los mandatos de género, ya que tuvo relaciones sexuales sin casarse, se vinculó carnalmente con varios hombres (y aún lo hace) y escogió deliberadamente a quien sería el padre de su hija. Nicté (mujer maya) posee otros parámetros culturales –distintos a los dominantes– para interpretar su belleza y su poder de seducción. Ejerce una sexualidad placentera, incluso para aliviar “los dolores” de parto, y cuestiona las normatividades de género do-

minantes en su comunidad con respecto a la herencia de la tierra. Xóchitl (nahua) confronta valores culturales como el tabú del incesto al relacionarse afectivamente con su primo. Cuando emigra a la Ciudad de México asume una sexualidad más libre yendo al hotel con alguno de sus novios, e incluso objetando las ideas de sus primas, quienes la reprenden por su proceder. Nayeli (nahua) se opone a la normatividad de género que divide el trabajo de acuerdo con el sexo de cada uno, y con ello despliega un *poder de obstrucción*.

Todas ellas ejercen en uno u otro sentido la denominada *capacidad estratégica del sujeto*, y actúan en forma más independiente y autónoma con respecto a la normatividad dominante del género. Toman decisiones, eligen sobre ciertos aspectos de su vida, y de una u otra forma, se han ido apropiando de su sexualidad y de su cuerpo.

El ser humano se ha constreñido a sí mismo de distintas formas. Ha construido armazones para contener su cuerpo, sus sexualidades y sus identidades. Ha alimentado a sus dioses para que éstos den sentido a su vida y para explicarse fenómenos difíciles de entender. Ha argumentado sobre la existencia de dos sexos y una clasificación racial basadas en fundamentos provenientes de la biología. Con la aceptación de supuestas esencias “naturales” en cada sexo y “raza”, ha propiciado desigualdades energéticas entre hombres y mujeres, entre grupos étnicos, así como entre clases sociales y partidarios de distintas religiones o ideologías.

Lo que se percibe en las imágenes de la mujer a lo largo de la historia no son las relaciones de género, sino “la dirección de la mirada masculina que los ha construido y que preside su representación” (Duby y Perrot, 1991, p. 8), es decir, no se muestra lo que las mujeres son, más bien se simboliza la figura que los varones se hacen de ellas, y a partir de estos símbolos se definen el lugar y los deberes de las mujeres reales.

Así hemos sido definidas las mujeres a lo largo de la historia. Fueron los grandes teóricos, los reyes o señores principales, los filósofos, los sabios, los clérigos y los médicos, e incluso los hombres comunes quienes pontificaron qué hemos sido y qué debemos ser las mujeres.

Una de las alternativas para contar nuestra propia historia, y para hacerla visible, ha sido apropiarnos de la palabra oral y escrita.

La historia de las mujeres ha empezado a tomarse como un asunto serio sólo desde los años setenta del siglo xx, en mucho por el impulso de la Escuela de los Annales y de la historia cultural, que recuperaron el recuento de espacios cotidianos y el interés por las mentalidades. El movimiento feminista ha contribuido notablemente en el empeño de poner en evidencia muchas de las prácticas discriminatorias en contra de las mujeres; pero no fue sino hasta finales de los ochenta y principios de los noventa que los estudios de género se fortalecieron e incrementaron, y un poco después que las investigaciones sobre las masculinidades se consolidaron.

A través de esta literatura hemos podido conocer mucho más acerca de la vida cotidiana de las mujeres y de su participación en los espacios públicos, y también hemos intentado hallar algunas de las posibles causas de la subordinación femenina, aunque en este punto no hay acuerdo. En lo que sí concuerdan la mayoría de los estudios de género es en señalar que la opresión y la subordinación de las mujeres se han reproducido en diferentes sociedades tanto antiguas como modernas, así como orientales y occidentales, urbanas y rurales.

Son varios los espacios en los cuales se desarrolla la discriminación hacia las mujeres. Uno de ellos es, sin duda, el de la sexualidad, tema que he desarrollado aquí. Sin embargo, aún falta mucho por explorar. Las cuestiones que quedaron pendientes (o parcialmente pendientes) y que podrían tomarse en cuenta en futuras investigaciones son, entre otras cosas, las siguientes: profundizar en las concepciones de las mujeres con respecto a su cuerpo sexuado, y particularmente sobre otras prácticas de sexualidad que no sean las impuestas en una relación de pareja (unión o matrimonio), por ejemplo, las relaciones homosexuales o el autoerotismo. En relación con el cuerpo, sus vivencias y significados, también habrá que indagar más a fondo sobre cómo las mujeres generan tácticas y estrategias para revertir el orden de género, es decir, cuáles son los

procesos por los que atraviesan para llegar al proceso de “disposición de sí”, pues si bien he dado algunos ejemplos, éstos no son suficientes para dar cuenta de las muy diversas condiciones de las mujeres indígenas o mestizas rurales.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que lo que he consignado sobre las mujeres actuales constituye una interpretación de la interpretación que las sujetos de estudio ofrecen respecto a ciertos pasajes de su vida. Se imponen ciertas limitaciones a través de los relatos retrospectivos contruidos a partir de sus recuerdos, ya que en realidad lo que se hace es reconstruir las experiencias y generar un texto de la propia historia, o tal vez, un nuevo texto en función del momento en que se les entrevistó. Estoy consciente de que las informantes pudieron verse obligadas a dar ciertas respuestas, quizá omitieron algunas cosas que las hacían avergonzarse; pero lo que sí es seguro es que todas ellas contaron sus experiencias a través del corazón y a partir de lo que perciben que son en este momento, o lo que eran al momento de las entrevistas.

Concluiré con esto que, más que un puerto de llegada es uno de partida, pues constituye un reto a vencer: de esta larga, grata y enriquecedora experiencia me resulta claro que si bien la equidad de género en el ámbito de las sexualidades y el cuerpo se está construyendo, todavía dista mucho de ser una realidad, en especial para ciertos sectores de origen rural –entre los que se encuentran las entrevistadas– cuyo mayor inconveniente es haber nacido indígenas o mestizas pobres, pero, sobre todo, mujeres.

REFERENCIAS

- Aguado, Carlos (2004). Cuerpo humano, identidad e imagen corporal. En *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, UNAM, pp. 31-64.
- Alberti Manzanares, Pilar (1993). El concepto sobre la mujer azteca deducido a través de los dioses en México prehispánico. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Historia de América.
- Alberti Manzanares, Pilar (1994). La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica. *Antropológicas (nueva época)*, 10, pp. 31-46.
- Alejos, José (1992). Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes. En León, María del Carmen; Ruz Mario Humberto y Alejos José. *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Conaculta, pp. 163-190.
- Alfie, Míriam; Rueda, María Teresa y Serret, Estela (1994). El cristianismo. En *Identidad femenina y Religión*. México: UAM, Unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología, Grupo de Investigación y Análisis de la Mujer, pp. 103-161.
- Amuchástegui, Ana (2001). Subjetividad, sexualidad, experiencia. En *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*. México: EDAMEX, Population Council, pp. 115-172.

- Ariza, Marina (2000). Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos. En Barrera, Delia y Oemichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAB, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 33-62.
- Báez-Jorge, Felix, (1988). *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. México: Universidad Veracruzana.
- Báez, Lourdes (1997). Moma'tekilo: una experiencia para la interacción social. En Marie-Odile, Marion (comp.). *Simbólicas*, México: Conacyt, Conaculta, Plaza y Valdés, pp. 87-95.
- Barth, Fredrik (comp.) (1976). Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Identidades étnicas en México*. México: INI-Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1988). La situación neocolonial. En *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 257-325.
- Berger, Peter y Luckman, Thomas (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrurtu.
- Blanco, Armando (1986). *Necoxtla un pueblo donde pervive el orgullo mexicana*. Tesis de licenciatura en Historia. México Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades, Facultad de Historia.
- Bourdieu, Pierre (1981). Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica. En *La reproducción. Elementos para una teoría del Sistema de Enseñanza*, España: Laia, pp. 39-108.
- Bourdieu, Pierre (1991). Estructuras, hábitos, prácticas. En *El sentido práctico*. España: Taurus, pp. 91-112.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2002). Algunas propiedades de los campos. Conferencia dirigida a un grupo de filólogos e historiadores de la literatura en la Ecole Normale Supérieure, noviembre de 1976. En Silvia Gutiérrez Vidrio (comp.). *Estudios sobre el poder y el campo de la producción simbólica (lenguaje y poder)*, volumen II, módulo V, Ideología, poder y estrategias discursivas. Licenciatura en Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, pp. 99-104.

- Bozon, Michel y Leridon, Henri (1996). The Social Construction of Sexuality. En *Sexuality and the Social Sciences. A french survey on sexual behaviour*. Inglaterra, pp.3-25.
- Breton, Alain y Arnould, Jaques (coords.) (1994). Glosario y Prólogo. En *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. México: Conaculta, Grijalbo, pp. 19-42.
- Burton, Jeffrey (1986). *Satanás. La primitiva tradición cristiana*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Caplan, Pat (1987). Introducción y capítulos 1 a 3. En *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres: Routledge, pp. 3-112.
- Casas, Bartolomé de las (1967). *Apologética Historia Sumaria*. Edición de Edmundo O'Gorman.
- Castañeda, Xóchitl y Zavella, Patricia (2004). La migración y el cuerpo. Mujeres mexicanas que trabajan en el agro de California. En Denman, Catalina; Monk, Janice y Ojeda, Norma (edits.). *Compartiendo historias de fronteras: cuerpos, géneros, generaciones y salud*. México: El Colegio de Sonora, pp. 77-96.
- Castillo G., Miguel A. (1995). Migración, mujeres y derechos humanos. En Barceló, Raquel; Portal, María Ana y Sánchez, Martha (coords.). *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*. México: UNAM-Plaza y Valdés.
- Castro, Roberto (1996). En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo. En Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.). *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México: El Colegio de México, pp. 59-88.
- Certau, Michel de (1996). Valerse de usos y prácticas. En *La invención de lo cotidiano, tomo I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 35-52.
- Cohen, E. (2003). La bruja y el inquisidor. En *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México: Taurus-Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, p. 27.
- Chiappe, Marta y Zapata, Emma (2004). Relaciones de género en el contexto de la globalización: un estudio en comunidades rurales de Tlaxcala, México. En Alberti, Pilar (coord.). *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales*

- de Tlaxcala, México: Colegio de Posgraduados, Área de Género: Mujer Rural, Conacyt, Instituto Estatal de la Mujer, Plaza y Valdés Editores, pp. 37-58.
- Citeroni, Tracy y Cervantes, Alejandro (2004). Protección, afirmación y sexualidad sin poder: un proyecto político y normativo para la construcción de los derechos sexuales. En *Estudios demográficos y urbanos*, (19), 3, septiembre-diciembre, pp. 687-715.
- Colombres, Adolfo (comp.). (1987). Elementos para una teoría de la cultura latinoamericana. En *La cultura popular*. México: Premià Editora, pp. 111-135.
- Comte, Auguste (1990). *La filosofía positiva*. México: Porrúa.
- Comte, Auguste (1934). Discurso sobre el espíritu positivo. Textos filosóficos. *Revista de Occidente*. Madrid.
- Cruz López Moya, Martín de (1999). *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*, México: CIESAS Occidente-Sureste.
- Cuaderno en lengua tzendal* (autor anónimo) (1989). En Ruz Mario (edit.). *Las lenguas del Chiapas colonial* (1). México: UNAM, CEM, IIF, CEI, UNACH, pp. 383-393.
- Daltabuit, Magali (1992). *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Dávalos, Enrique (2002). *Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres en la obra de los frailes historiadores*. México: El Colegio de México, Programa Salud Reproductiva y Sociedad, Documento de trabajo número 10.
- Dávalos, Marcela (1994). Familia, sexualidad y matrimonio durante la Colonia y siglo XIX. En *Antología de la Sexualidad Humana*, tomo I. México: Conapo, Porrúa, pp. 153-175.
- Dubet, Francois (1989). De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto. En *Revista de estudios sociológicos*, (VII), 21, septiembre-diciembre, pp. 519-545.
- D'Aubeterre, María Eugenia, (2000). Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal. En Barrera, Dalia y Oemichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*, México: GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 63-86.
- Duby, Georges y Perrot, Michel (1991). Escribir la historia de las mujeres. En *Historia de las mujeres en Occidente* (trad. de Marco Aurelio Galmarini), Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, pp. 7-17.

- El Álbum de la mujer. Periódico Ilustrado*, Tomos I a XIV. Imprenta Francisco Díaz de León, México 1883-1890. México: Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de México.
- El libro de los libros de Chilam Balam* (1998). México: Fondo de Cultura Económica (Colección Popular).
- Fagetti, Antonella (1997). Relaciones nefastas, relaciones prohibidas. Ideas y creencias en torno al incesto en un pueblo campesino. En Marie-Odile Marion (comp.). En *Simbólicas*, México: Conacyt, Conaculta, Plaza y Valdés, pp. 59-66.
- Fagetti, Antonella (2000). Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias. En Barrera, Dalia y Oemichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.119-134.
- Flandrin, Jean Louis (1987). La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: De la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos. En Ariès, Phillipe. *Sexualidades occidentales*, Barcelona: Paidós, pp. 153-175.
- Foucault, Michel (1993). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Volumen 1, México: Siglo XXI, pp. 7-159.
- Foucault, Michel (1998). El cuerpo de los condenados. En *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI, pp. 11-37.
- Foucault, Michel (s.f.). Fragmento final de *El orden del discurso*. En *El discurso del poder* (presentación y selección de Oscar Terán). México: Folios, pp. 125-134.
- Fumagalli, Vito (1990). *Nocturnae illusiones*. El infortunio del género humano. En *Solitud carnalis. El cuerpo en la Edad Media*, Madrid: Nerea, pp. 11-67.
- García Canclini, Néstor (1996). (coord.). Introducción. En *Culturas en globalización. América Latina, Europa, Estados Unidos: libre comercio e integración*. México: Nueva Sociedad, pp. 13-38.
- Garza, M. de la (1978). *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.
- Geertz, Clifford (1997). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*, España: Gedisa, pp. 19-41.
- Giddens, Anthony (1994). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la identidad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- Giménez, Gilberto (1992). La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. En *Revista Versión*, 2, abril, pp., 183-205.

- Giménez, Gilberto (1994). Comunidades primordiales y modernización. En Giménez, Gilberto y Pozas, Ricardo. *Modernización e identidades sociales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Instituto Francés de América Latina, pp. 149-183.
- Giménez, Gilberto (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En *Revista Frontera Norte* (9), 18, julio-diciembre, pp. 9-28.
- Gleizer Salzman, Marcela (1997). *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, México: FLACSO-Juan Pablos Editor, pp. 11-123.
- Gómez Hernández, Antonio; Palazón, María Rosa; Ruz, Mario Humberto (1999). *Ja slo'ijla kaltziltikom'. Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. México: UNAM, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Gonzalbo, Pilar (1985). *La educación de la mujer en la Nueva España*. Secretaría de Educación Pública (*Biblioteca Pedagógica*).
- Gonzalbo, Pilar (1990). *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. México: El Colegio de México.
- González, Soledad (2002). Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena. En Urrutia, Elena (coord.). *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes de diversas disciplinas*, México: El Colegio de México.
- González, Soledad y Salles, Vania (coords.). (1995). Mujeres que se quedan, mujeres que se van... Continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales. En González, Soledad y Salles, Vania (coords.). *Relaciones de género y transformaciones agrarias*. México: El Colegio de México.
- Gruzinski, Serge (1988). Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los Confesionarios en lenguas indígenas. En *El placer de pecar y el afán de normar*. Seminario de Historia de las Mentalidades, México: INAH, Mortiz, pp. 178-210.
- Guiteras, C. (1996). Análisis de la visión del mundo de Manuel. En *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: 1996.
- Gutiérrez, Raquel (1999). Situar el problema. En *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. Bolivia: Muela del Diablo Editores, pp. 13-54.

- Haliczer, Stephen (1998). *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*. España: Siglo XXI.
- Hannerz, Ulf (1998). *Conexiones transnacionales*. Madrid: Cátedra, pp. 33-54.
- Heritier, Françoise (1996). El improbable poder de las mujeres. En *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Editorial Ariel, pp. 287-300.
- Hidalgo, Manuel (1989). Libro en que se trata de la lengua totzil. Se continúa con el vocabulario breve de algunos verbos y nombres, etcétera, la doctrina cristiana, el formulario para administrar los santos sacramentos, el confesionario y sermones en la misma lengua totzil. En Ruz, Mario (edit.). *Las lenguas del Chiapas colonial*, vol. 1. México: UNAM, CEM, IIF, CEI, UNACH, pp. 169-264.
- Icazbalceta García, Joaquín (2002). *Juan Diego y las apariciones del Tepeyac*. México: *Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones*.
- Izquierdo, Ana Luisa (1998). *La educación maya en los tiempos prehispánicos*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Laqueur, Thomas (1994). El destino es la anatomía. En *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. España: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer (*Serie Feminismos*), pp. 55-120.
- Lamas, Marta (comp.). (1997a). La antropología feminista y la categoría "género". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Programa Universitario de Estudios de Género. México: UNAM, Porrúa, pp. 97-126.
- Lamas, Marta (comp.). (1997b). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Programa Universitario de Estudios de Género. México: UNAM, Porrúa, pp. 327-365.
- Lamas, Marta (2002a). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. En *Cuerpo, diferencia sexual y género*. México: Taurus, pp. 131-160.
- Lamas, Marta (2002b). Cuerpo, diferencia sexual y género. En *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus, pp. 51-83.
- Landa, Diego de (1994). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Conaculta.
- León, María del Carmen (1992). Entre el derecho y la fuerza. Aspectos de la colonización española. En León, María del Carmen; Ruz Mario Humberto y Alejos José. *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Conaculta, pp. 57-84.
- León-Portilla, Miguel (1979). *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Libro de Chilam Balam de Chumayel* (2001). Cien de México. Conaculta.
- Lomnitz, Claudio (1999). Introducción y transformaciones del nacionalismo mexicano. En *Modernidad Indiana*. México: Planeta, pp. 7-19 y 21-65.
- López Austin, Alfredo (1961). La organización del calpulli. En *La constitución real de México-Tenochtitlan*, México: UNAM, pp. 129-132.
- López Austin, Alfredo (1984a). Introducción. En *Cuerpo humano e ideología*, México: UNAM, pp. 7-54.
- López Austin, Alfredo (1984b). Las entidades anímicas. En *Cuerpo humano e ideología*, México: UNAM, pp. 197-263.
- López Austin, Alfredo (1984c). La edad y sexo. En *Cuerpo humano e ideología*, México: UNAM, pp. 319-357.
- López Austin, Alfredo (1984d). El cuerpo en el cosmos. En *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.
- López Austin, Alfredo (1984e). Los centros anímicos. En *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.
- López Austin, Alfredo (1984f). El cuerpo y la estratificación social. En *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.
- López Austin, Alfredo (1984g). La cosmovisión. En *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM, pp. 55-98.
- López Austin, Alfredo (1999). *Mito y realidad de Zuyúá*. México: Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (1996). El posclásico mesoamericano. En *El pasado indígena*. México: Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, pp. 175-272.
- Maier, Elizabeth (2000). La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas de Oaxaca residente en Baja California. En Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A. C., México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 229-251.
- Manca, María Cristina (1995). Los choles. En *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Sureste*. México: INI, pp. 9-52.
- Marion, Marie-Odile (1994a). Los rituales agrarios. En *Identidad y ritualidad entre los mayas*. México: INI, pp. 113-138.

- Marion, Marie-Odile (1994b). Un rito de paso entre los mayas de tierras bajas. En *Identidad y ritualidad entre los mayas*. México: INI, pp. 19-52.
- Martí, Fernando (1986). *Cancún, fantasía de banqueros. La construcción de una ciudad turística en la selva mexicana*. México: Uno más uno, edición del autor.
- Marroni, María da Gloria (2000). Él siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes... Ajustes y desbarajustes familiares de la migración. En Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 87-118.
- Marroni, María da Gloria (2004). Violencia de género y experiencias migratorias. La percepción de los migrantes y sus familiares en las comunidades rurales de origen. En Torres, Marta (comp.). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México: El Colegio de México, pp. 195-196.
- Martínez, Elvia (2000). Incidencia de la migración en las prácticas culturales de las uniones conyugales de una comunidad migrante (San Juan Mixtepec). En Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 349-370.
- Martínez, Susana (2003). La leyenda de la flor de Xtabetún. En *Leyendas de los antiguos mexicanos*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Masferrer, Elio y Báez, Lourdes (1995). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Oriental*. México: INI, pp. 167-206.
- Méndez, Sara (2000). Características de la migración femenina temporal en la mixteca oaxaqueña. En Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina, (eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 253-282.
- Montoliu Villar, María (1989). *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Monografía 5, UNAM.
- Mora, María Isabel (2000). El impacto de la inmigración sinaloense en las mujeres trabajadoras locales de la agroindustria del jitomate en San Luis Potosí. En Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género*

- en México. México: GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 297-318.
- Morin, Françoise (1993). Praxis antropológica e historia de vida. En Aceves, Jorge (comp.). *Historia oral*. México: Antologías Universitarias, UAM, pp. 47-101.
- Muñoz, Christian (2000). Impacto de la migración en la estructura y dinámica de los hogares. En Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 157-182.
- Muriel, Josefina (1995). *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*. Instituto de Investigaciones Históricas, México: UNAM.
- Oehmichen, Cristina (2000). Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios. *Alteridades* (10), 19, enero-junio, pp. 89-98.
- Oehmichen, Cristina y Barrera, Dalia (2000). Introducción. En Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina (eds.). (2000). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP, A. C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 15-30.
- Oliveira, Orlandina y Ariza, Marina (2000). Género, trabajo y exclusión social en México. En *Estudios Demográficos y Urbanos*, México: 1(43), enero-abril.
- Olmos, Andrés (1985). *Arte de la lengua mexicana y vocabulario* en René Acuña (edit.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Ortega, Sergio (1988). El discurso teológico de santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. En *El placer de pecar y el afán de normar*. Seminario de Historia de las Mentalidades. México: INAH, Mortiz, pp. 17-78.
- Ortner, Sherry (1984). Theory in Anthropology since the sixties. En *Comparative Studies in Society and History* (26), pp. 126-163.
- Ortiz, Renato (1997). Una cultura internacional-popular. En *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza, pp. 145-198.
- Pérez Cortés, Sergio (1990). La escritura y la experiencia de sí. En Aguilar, Mariflor et al. *Crítica del sujeto*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp. 115-132.
- Pitarch, Pedro (1996). *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Pitarch, Pedro (1999). Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal. En Pitarch, Pedro; Baschet, Jérôme y Ruz, Mario Humberto. *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*. México: Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 15-40.
- Popol Vuh. *Las antiguas historias del Quiché* (1999) (trad. Adrián Recinos). México: FCE (Colección Popular).
- Potter, Jonathan (1998). Discurso y construcción. En *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós, pp. 129-158.
- Quezada, Noemí (1975). *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quezada, Noemí (1996). *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. México: Plaza y Valdes, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Ramírez, Luis Alfonso (2002). Yucatán. En Ruz, Mario Humberto (coord.) (2002b). *Los mayas peninsulares. Un perfil socioeconómico*. Cuadernos del Centro de Estudios Mayas. México: UNAM, pp. 47-78.
- Robledo, Gabriela (1995). Los tzotzil-tzeltales. En *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Sureste*. México: INI, pp. 87-234.
- Rosaldo, Renato (1991). *Cultura y Verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social*. México: Grijalbo.
- Rosales, Adriana Leona (1996) (edición de la autora). *Algunas percepciones sobre la sexualidad femenina en mujeres migrantes de ascendencia maya*. Tesina de la Especialidad en Estudios de la Mujer, Programa de Estudios de la Mujer (PEM). México: El Colegio de México.
- Rosales, Adriana Leona (1999). Percepciones sobre género y sexualidad entre mujeres mayas jóvenes y maduras en Cancún, Quintana Roo. En Tuñón Pablos, Esperanza (coord.). *Género y salud en el sureste de México*, volumen 2. México: ECOSUR, UNFPA, COESPO, pp. 177-212.
- Rosales, Adriana Leona (2005). Discursos médicos y creencias sobre la sexualidad en el climaterio: mujeres en Cancún, Quintana Roo. En Torres, Marta (comp.). *Nuevas maternidades y derechos reproductivos*. México: El Colegio de México, pp. 171-200.
- Ruz, Mario Humberto (1992a). Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano. En León, María del Carmen, Ruz, Mario Humberto y Alejos,

- José. *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Conaculta, pp. 85-162.
- Ruz, Mario Humberto (1992b). Los mayas de hoy: pueblos en lucha. En León, María del Carmen, Ruz, Mario Humberto y Alejos, José. *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Conaculta, pp. 191-267.
- Ruz, Mario Humberto (1992c). Copanaguastla en un espejo: el pueblo a través de los vocabularios. En *Copanaguastla en un espejo*. México: Conaculta, pp. 97-338.
- Ruz, Mario Humberto (1995). Los tojolwinik'otik: el pueblo tojolabal. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Sureste*. México: INI, pp. 129-186.
- Ruz, Mario Humberto (1996). El cuerpo, miradas etnológicas. En Szasz, Ivonne y Lerner, Susana. *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. El Colegio de México, México: pp. 89-136.
- Ruz, Mario Humberto (1997). *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Gobierno del Estado de Campeche, Universidad Autónoma del Carmen, Universidad Autónoma de Campeche, Instituto Campechano, Instituto de Cultura, Campeche.
- Ruz, Mario Humberto (1998). La semilla del hombre. Notas etnológicas acerca de la sexualidad y la reproducción masculinas entre los mayas. En Lerner, Susana (edit.). *Varones, sexualidad y reproducción*. México: El Colegio de México, pp. 193-222.
- Ruz, Mario Humberto (1999). El rumor y el silencio en las voces del cuerpo. En Pitarch, Pedro; Baschet Jerome y Ruz, Mario Humberto. *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*. México: Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 85-119.
- Ruz, Mario Humberto (2000). El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos. En M. Gutiérrez E. (ed.). *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*. Madrid: Casa de América (*Diálogos Amerindios*), pp. 107-136.
- Ruz, Mario Humberto (2001). Propietarias, albaceas, herederas o despojadas. Mujeres en la memoria mortual del mundo maya. En Pitarch, Pedro y López, J. (edit.). *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representación y moralidad*. España: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 341-372.

- Ruz, Mario Humberto (2002a). Amarrando juntos: la religiosidad maya en la época colonial. En De la Garza, Mercedes y Nájera, Martha Ilia, *Religión Maya*. Madrid: Trotta, pp. 247-282.
- Ruz, Mario Humberto (coord.) (2002b). Los mayas peninsulares. En *Los mayas peninsulares. Un perfil socioeconómico*. México: Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp. 7-46.
- Ruz, Mario Humberto y Aramoni, Dolores (1985). Los anexos de fray Antonio de Aguilar al diccionario tzeltal de Ara. *Revista de la UNACH*, segunda época, 2, pp. 39-81.
- Sahagún, Bernardino de (1999). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Sánchez, Consuelo (2004). La diversidad cultural en la Ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes. En Yanes, Pablo; Molina, Virginia y González, Oscar (coords.). *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México: Universidad de la Ciudad de México, Gobierno del Distrito Federal, pp. 57-88.
- Santana, Landy (1999). La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea. En Rosado, Georgina (coord.). *Mujer maya, siglos tejiendo una identidad*, México: Conaculta, Fonca, Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 33-70.
- Scott, Joan (1997). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, Marta (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG, UNAM, pp. 265-302.
- Sierra, Ligia (2003). *Población indígena, migración y trabajo en Cancún, Quintana Roo, México*. Tesis de Doctorado en Antropología Urbana, Facultad de Letras, Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, Universitat Rovira I Virgili, Tarragona, España.
- Spencer, Herbert (s.f.). *La justicia*. Valencia: Prometeo.
- Stern, Steve J. (1999). *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Szasz, Ivonne (1994). Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva antropológica. En *Estudios demográficos y urbanos* (9), 1, enero-abril, pp.129-150.
- Szasz, Ivonne (1998). Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México. En Szasz, Ivonne y Lerner, Susana

- (comp.). *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde las perspectivas de las ciencias sociales*. México: El Colegio de México, pp. 11-31.
- Tarazona, Silvia (1991). *La mujer mesoamericana*. México: Planeta, Colección Mujeres en su Tiempo.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Teoría social del positivismo de Auguste Comte, La. En *Cuadernos de Causa 10*, México (Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México). Sin fecha y sin autor.
- Terán, Silvia y Rasmussen, Christian (1994). La milpa hoy en Xocen. En *La milpa de los mayas*. Yucatán: Talleres Gráficos del Sudeste, pp. 95-295.
- Torquemada, fray Juan de (1977). *Monarquía indiana*. (4). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ussher, Jane (1994). Theorizing female sexuality: Social constructionist and post-structuralist accounts. En Choi y Nicolson (edit.). *Female sexuality, psychology, biology and social context*. Gran Bretaña: University of Sheffield Biddles, pp. 148-175.
- Vance, Carol (1989). El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad. En *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Barcelona: Revolución, pp. 9-49.
- Vance, Carol (1997). La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico. En *Estudios demográficos y urbanos 34-35* (12), 1 y 2, enero-agosto, pp. 101-128.
- Vargas Ramírez, Jesús (1995). Los nahuas de la huasteca veracruzana. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental*. México: INI, pp. 105-166.
- Vázquez, Verónica (2000). Género y migración. Actividades remunerativas de mujeres indígenas del Sur de Veracruz. En Barrera, Dalia y Oehmichen, Cristina (eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAB, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 283-297.
- Villa Rojas, Alfonso (1995). *Estudios etnológicos. Los mayas*. México: UNAM.
- Villela, Samuel F. (1995). Los nahuas de Guerrero. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*. México: INI, pp. 187-250.
- Weeks, Jeffrey (1994). La sexualidad e historia: reconsideración. En *Antología de la Sexualidad Humana*, tomo I. México: Porrúa, Conapo, pp. 179-201.

- Weeks, Jeffrey (1995). Inventing moralities. En *Invented Moralities: Sexual Values in an age of uncertainty*. Nueva York: Nueva York University Press, pp. 47-81.
- Weeks, Jeffrey (1998a). *Sexualidad*. Programa Universitario de Estudios de Género. México: UNAM, Paidós.
- Weeks, Jeffrey (1998b). La construcción cultural de las sexualidades: ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad? En Szasz, Ivonne y Lerner, Susana (comp.). *Sexualidades en México*. México: El Colegio de México, pp. 175-198.
- Weeks, Jeffrey (1998c). La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades. En Szasz, Ivonne y Lerner, Susana (comp.). *Sexualidades en México*. México: El Colegio de México, pp. 199-222.

FUENTES ELECTRÓNICAS

- CCM (2004). San Miguel Topilejo. En línea: www.ccm.itesm.mx/dae/ssocial/miguel.html, y <http://es.geocities.com/ciudadde laesperanza/Tlalpan.html> (acceso: 21-04-2004).
- CDI (2005). Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En línea: <http://www.cdi.gob.mx/conadepi/index.php? =article&task= viewarticle&artid=411> (acceso: 21-07-2005).
- Conapo (2006). Desafíos Demográficos para el Desarrollo de Quintana Roo. Intervención de la Lic. Elena Zúñiga Herrera, Secretaria General del Consejo Nacional de Población. 15 de enero de 2005, Cancún, Quintana Roo. En línea: www.x/prensa/2005discurso01.pdf#search=%22tasa%20de%20crecimiento%20media%20de%20poblacion%c3%b3n%20playa%20delcarmen%20quintana%20roo%22 p. 6 (acceso: 21-07-2006).
- (Inafed, 2004). Instituto Nacional del Federalismo y el Desarrollo Municipal, SEGOB. En línea: http://www.inafed.gob.mx/wb2/INAFED/INAF_Consulta_en_linea_de_ficha_basica (13-04-2004).
- INEGI (2000). Datos del XII *Censo General de Población y Vivienda*. En línea: <http://www.inegi.gob.mx> (acceso: 21-04-2004).
- INEGI (2006). Tasa de crecimiento media anual de la población por entidad federativa 1990 a 2005. En línea: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mpob09&c =3186> (21-07-2006).

Gobierno de Cancún (2006). Plan de Gobierno Municipal Proyecto: El Municipio y su Identidad. En línea: http://www.cancun.gob.mx/pm_municipioentidad1.php (acceso: 21-07-06).

Esta primera edición de
Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales
estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial
de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria
de la Universidad Pedagógica Nacional y se terminó
de imprimir el 14 de septiembre de 2010
en los talleres de Cromá Di Press,
ubicados en Dr. Durán núm. 48, colonia Doctores, 06720
México, D. F. El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes
para reposición.