

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS  
POR LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y  
HUMANIDADES DE LA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,  
UNIDAD IZTAPALAPA**

***Alumna: Adriana Leona Rosales Mendoza***

***Título de la tesis:***

**GÉNERO, CUERPO Y SEXUALIDAD  
Un estudio diacrónico desde la Antropología Social**

***Concepciones relativas al género, el cuerpo y la sexualidad en  
culturas mayas y nahuas prehispánicas y coloniales, y en  
contextos étnicos minoritarios contemporáneos***

***Director de tesis: Dr. Mario Humberto Ruz Sosa  
Asesora Interna: Dra. María Ana Portal Ariosa  
Asesora Externa: Dra. Ivonne Szasz Pianta***

México, D. F., octubre de 2006

**GÉNERO, CUERPO Y SEXUALIDAD**  
Un estudio diacrónico desde la Antropología Social  
Concepciones relativas al género, el cuerpo y la sexualidad en culturas mayas y  
nahuas prehispánicas y coloniales, y en contextos étnicos minoritarios  
contemporáneos

**ÍNDICE**

	Pág.
DEDICATORIAS	1
RECONOCIMIENTOS	2
ADVERTENCIAS AL LECTOR	5
PRESENTACIÓN	11
INTRODUCCIÓN	15
<b>1. GÉNERO, CUERPO Y SEXUALIDAD</b>	<b>29</b>
LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-CULTURAL DEL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD	29
El Enfoque metodológico y la perspectiva de género	29
La sexualidad como construcción social	34
Las contenciones del cuerpo	39
Género: feminidades y masculinidades	44
La relación sexo/género/cuerpo	50
LAS IDENTIDADES GENÉRICAS: DE LA DOMINANCIÓN A LA REBELDÍA	56
Identidades femeninas: compromiso, resistencia y capacidades estratégicas	56
Identidades de género hegemónicas, atribuidas o heterónomas en etnias indígenas	65

<b>2. CUERPO, SEXUALIDAD Y GÉNERO, ENTRE LOS MAYAS Y LOS NAHUAS PREHISPÁNICOS</b>	<b>73</b>
PERSONA Y CUERPO	74
Persona y cuerpo entre los nahuas	78
Persona y cuerpo entre los mayas	88
LOS ÁMBITOS MASCULINOS	97
La organización de la vida pública	97
LOS ESPACIOS FEMENINOS Y LA DUALIDAD COMPLEMENTARIA	107
La cosmovisión maya y nahua de la dualidad complementaria	107
Siluetas cotidianas	109
Imágenes simbólicas: las deidades	118
<b>3. SEXUALIDAD, CUERPO Y GÉNERO ENTRE LOS MAYAS Y LOS NAHUAS DE LA ÉPOCA COLONIAL</b>	<b>127</b>
LAS RELACIONES DE GÉNERO EN EL PERIODO COLONIAL	127
EL CUERPO, LA CULPA, EL PECADO	134
Artes y vocabularios: algunos términos relacionados con la sexualidad y el género	136
Las nociones cristianas de pecado y placer	140
Adoctrinar para vigilar y reprimir la sexualidad: la inculcación del concepto de pecado en los indios	144
Los confesionarios y las tentaciones de la carne	150
LAS CONCEPCIONES MAYAS Y NAHUAS SOBRE LA SEXUALIDAD, LA UNIÓN MARITAL Y LAS TRANSGRESIONES, Y EL CONTRASTE CON LAS IDEAS CRISTIANAS	156
El bienestar comunitario, las transgresiones en la sexualidad y los sortilegios de amor	157
Pureza, continencia y abstinencia sexual	164
Las prácticas de matrimonio, unión y noviazgo	166
La poliginia	172
El Adulterio	175
La sodomía y las mujeres públicas	177

<b>4. GÉNERO, SEXUALIDAD Y CUERPO: MUJERES INDÍGENAS Y MESTIZAS CONTEMPORÁNEAS</b>	<b>180</b>
LAS INFORMANTES Y SUS CONTEXTOS ÉTNICOS	180
Pueblos mayas y nahuas en la actualidad	182
Las mujeres entrevistadas y sus comunidades de origen	186
Las ciudades de México y Cancún	201
Marco metodológico de esta parte de la investigación: el campo y las técnicas	204
El análisis y la interpretación de las entrevistas	207
LOS CONTEXTOS GENÉRICOS Y SEXUALES EN LOS ÁMBITOS RURAL Y URBANO	212
Mujeres indígenas y mestizas en medios urbanos: las relaciones de género y la migración	212
Identidades y papeles de género atribuidos en las informantes	221
Cambios en los contextos genéricos y sexuales de las mujeres entrevistadas	229
SEDUCCIÓN, DESEO Y CARNALIDAD: SER MUJER ENTRE MAYAS Y NAHUAS	243
Noviazgo, seducción y sexualidad en las mujeres mayas de Yucatán	243
Género y sexualidad	243
Noviazgo y matrimonio entre mayas yucatecos	246
La metáfora de “los ojos de venado” en el oriente de Yucatán	251
Noviazgo, seducción y sexualidad entre las nahuas de Puebla y Veracruz	254
Noviazgo y matrimonio	254
Sexualidad y género	256
“ <i>Hacerse mujer</i> ” en las Altas Montañas de Veracruz	263
SUBORDINACIONES Y RESISTENCIAS A LAS NORMAS DE GÉNERO: EL CUERPO Y LA SEXUALIDAD	267
La continencia sexual, la culpa, el pecado, la maternidad y el fracaso como pilares de la feminidad hegemónica	267
El adulterio, la infidelidad y la violencia como sustentos de la masculinidad dominante	278
Las transgresiones a la normas de género	285
ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES	296
BIBLIOGRAFÍA	317
ANEXO: GUIA DE ENTREVISTA MUJERES INDÍGENAS EN CANCÚN Y LA CIUDAD DE MÉXICO	335

## DEDICATORIAS

A mi madre *Olga Leona (Q.E.P.D.)*, quien recién se adelantó en el camino que todos recorreremos algún día. Con especial agradecimiento por darme la vida y permitirme compartir con ella sus últimos días en esta tierra.

A mi padre *Eduardo* por guiarme e impulsarme en el logro de mis objetivos, por iniciarme en el conocimiento de mi misma y estar siempre a mi lado a pesar de la separación física.

A *Alberto* por escuchar mis elucubraciones sobre lo que pienso que deberían ser las relaciones de género, pero, sobre todo, por lo que sembramos juntos en las personas de nuestros maravillosos hijos.

A *León Alberto*, mi hijo mayor, por compartir conmigo su mente sagaz y sus ideas claras, por escucharme, así como por el enorme apoyo emocional y material que me ha brindado, sobre todo en estos años de su juvenil madurez.

A *Iván Emiliano*, mi hijo menor, por alentarme con su sonrisa, entusiasmo y sentido del humor; por el tiempo que le robé a su adolescencia y por suavizar mis largas horas de trabajo con la música que no sale de su guitarra sino del fondo de sí mismo.

A mi hermana *Gabriela* (mi manita), por las largas charlas telefónicas, por su incondicional respaldo y por hacerme sentir que siempre está conmigo... a pesar de la distancia.

A mi hermano *Eduardo* por confortarme en los momentos difíciles y fomentar en mí los pensamientos positivos, alentándome a seguir por nuevos campos.

A las veinticuatro mujeres que compartieron conmigo sus historias de vida, particularmente a *Nicté, Xóchitl, Citlali y Jacinta*, así como a nuestros antepasados comunes.

A *Tere, Leonne, Pepe y Guillermo*, mis abuelos --quienes ahora comparten otro tiempo y otro espacio con los que ya partieron-- por legarme su historia, nombre y apellidos, y heredarme los cimientos para construir mi propia historia.

A los que por cuestiones de espacio no menciono... recuerden que siempre los tengo presentes.

## RECONOCIMIENTOS

Esta es, sin duda, una de las secciones más difíciles de escribir al culminar una tesis, pues no siempre se hace justicia a todos los que contribuyeron a hacerla posible. Va mi reconocimiento a todas y todos los que leyeron y aportaron atinados comentarios para que esta obsesión mía llegara a su fin.

En primer lugar quiero agradecer al director de la tesis durante este largo proceso que abarcó de 1999 a 2006,<sup>1</sup> el doctor Mario Humberto Ruz Sosa, profesor-investigador del Centro de Estudios Mayas de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien realizó sugerencias y correcciones por demás pertinentes, y me acompañó, siempre –aun durante su sabático- con su pensamiento perspicaz, claro e inteligente. Quiero dejar testimonio no sólo de su mente brillante, sino de su enorme calidad humana, pues además de aportar un cúmulo considerable de elementos para mi formación académica, me asistió en esa tarea cotidiana -que nunca termina- de “forjar el corazón” humano. Fue un placer compartir con él las largas horas de asesoría, así como los correos electrónicos, plagados de su buen sentido del humor y de sus consejos siempre acertados y justos. Como su alumna tuve la oportunidad de adentrarme en el mágico mundo de las culturas mayas de la antigüedad y de la actualidad, lo que, en verdad, cambió mi concepción de la vida no sólo como socióloga y antropóloga, sino como persona.

El siguiente reconocimiento es para la doctora Ivonne Szasz Pianta, 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. Ella me apoyó como asesora externa y ha sido

---

<sup>1</sup> Periodo que incluye tanto la elaboración de la tesis de maestría como la de doctorado.

mi maestra —en el sentido amplio de la palabra— desde el posgrado en Estudios de Género que cursé en la institución en donde ella colabora. Durante diez años ha compartido conmigo sus conocimientos, tiempo en el que se ha caracterizado por su disposición excelente para aclarar ideas y conceptos, ayudándome a ponerlos en orden, y a darles una jerarquía y cierta coherencia. Ivonne me introdujo en el mundo cotidiano, a veces mágico, a veces brutal (por la violencia en la que viven) de las mujeres nahuas. Deseo dejar constancia de lo que para mí ha significado su acompañamiento académico, pero, sobre todo, su sentido de amistad y solidaridad. Ha sido una gran guía en los temas de género y sexualidad, así como en muchos asuntos que atañen a la vida privada. Por otro lado, le agradezco el apoyo que me brindó para que las entrevistas pudieran ser transcritas.

Quiero reconocer también a la doctora María Ana Portal Ariosa, profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (lectora interna) por el tiempo dedicado a la corrección de mi investigación y por las conversaciones que sostuvimos a fin de aclarar mis dudas. Sus atinadas consideraciones contribuyeron en mucho a dar forma a mis estudios sobre la identidad y el cuerpo, y me permitieron hallar la relación de estos temas con los de género y sexualidad entre mujeres de origen rural.

Deseo hacer mención especial del maestro Jorge Murguía Espitia, profesor-investigador de la carrera de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, director de mi tesis de licenciatura y amigo de muchos años, quien siempre me alentó a seguir por el sendero del conocimiento, la docencia y la investigación.

A la doctora Adriana Ortiz-Ortega, coordinadora del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México, le agradezco su asesoría en la fase final de redacción de la tesis, así como el tiempo que me ha brindado para discutir sobre la construcción de las variadas sexualidades en su

cruce con el género; comentarios que, sin duda, enriquecieron mi acercamiento al tema.

Merece una mención particular el doctor Ernesto Díaz Couder, coordinador del Área Académica de Diversidad e Interculturalidad, quien me apoyo durante el año 2006 en mi calidad de docente-investigadora del Área de Diversidad e Interculturalidad de la Universidad Pedagógica Nacional para que este trabajo pudiera llegar a su fin.

Muchas gracias también a los integrantes del Comité de Posgrado del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, especialmente al doctor Luis Reygadas, por sus comentarios al borrador final, así como a todos y cada uno de los profesores que contribuyeron en mi formación académica durante los seminarios cursados.

A la señora María Estela Esquivel, secretaria del Centro de Estudios Demográficos Urbanos y Ambientales de El Colegio de México, le quiero agradecer por el invaluable y arduo trabajo de realizar la transcripción de las entrevistas y por corregir varias veces el formato final del trabajo; sin su valioso e incondicional apoyo mis acentuadas angustias por los aspectos técnicos no se habrían resuelto. Las palabras de aliento de las señoras Josefina Recillas del Programa de Estudios de la Mujer del Colegio de México, así como de Socorro Flores del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, son invaluable para mí. Gracias a Bertha Pascacio Guillén, amiga y discípula por su incondicional ayuda.

Mis reconocimientos institucionales son, por un lado, para la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa en donde tuve la oportunidad de formar parte del grupo de alumnos de la maestría y el doctorado en Ciencias Antropológicas de la generación 1999-2004. Por otro lado, debo reconocer el apoyo económico recibido de CONACYT (1999-2004) y por la beca (2004-2005) que me brindó el Programa de Estudios de la Mujer de El Colegio de México. Sin el apoyo de todas las personas e instituciones que aquí menciono me habría sido mucho más difícil culminar mis estudios de doctorado.



## ADVERTENCIAS AL LECTOR

Este trabajo es una primera aproximación a algunas de las concepciones que se han tejido en torno a la sexualidad, el género y el cuerpo en culturas mayas y nahuas prehispánicas y coloniales, así como entre mujeres indígenas y mestizas que habitan en el medio urbano.

A través del texto se desea mostrar que las culturas se ven inmersas en procesos multiculturales dinámicos, en los cuales, entre otras cosas, se confieren significados a conceptos y categorías que van definiendo tanto las identidades de género como las construcciones sobre la sexualidad y el cuerpo.

Los sentidos de ser mujer indígena o mestiza<sup>2</sup> se han ido resignificando y las relaciones que ellas establecen con su comunidad (de origen o de residencia actual) también han sufrido cambios. Este estudio pretende contribuir a la comprensión de cómo se delimitaba la identidad de género, la sexualidad y el cuerpo entre mayas y nahuas prehispánicos, y cómo se fueron modificando algunas ideas y prácticas en el proceso de la colonización. Por otra parte, se señalan algunas de las formas en que mujeres de contextos étnicos distintos perciben y experimentan su identidad de género en relación con ciertas experiencias de sexualidad que se plasman en el cuerpo.

---

<sup>2</sup> En México, el término “mestizo” define al mexicano que no es indígena, aunque la utilización de este vocablo es difusa, pues no es común oír que los mexicanos nos nombremos como mestizos, en cambio los mayas de Yucatán emplean el vocablo para referirse a sí mismos. Utilizan términos como *dzules* o *xuunas* para nombrar a aquellos hombres o mujeres que no son mayas, y por cierto, muy a menudo los emplean en forma peyorativa. En Guatemala y en Chiapas, en vez de mestizo se usa “ladino” para nombrar a la población no indígena (J. Alejos, “Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes”, en León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Conaculta, México, 1992, pp. 163-190).

En lo que concierne a las mujeres contemporáneas, hay que advertir que no se pretende –ni nunca fue la pretensión de esta investigación- hacer un estudio comparativo (aunque, a veces caben comparaciones entre ellas como personas). Por el contrario, se desea únicamente mostrar algunas de las formas en que las mujeres construyen y re-construyen su identidad de género a partir de sus vivencias corporales y de sexualidad. Y no podría ser de otra forma por dos razones: una, porque las etnias indígenas y no indígenas no son comunidades cerradas, sin vinculación con otras, y mucho menos ahora que acudimos a un proceso de globalización que ha venido a reafirmar la multiculturalidad<sup>3</sup> y la importancia de tomar en cuenta la diversidad cultural. Y dos, porque en el enfoque de la identidad de género que se da en este texto se concibe que las identidades son dinámicas y por tanto cambiantes y variadas. Así, no se puede hablar de “la mujer maya”, o “la nahua”, menos aún de la mestiza; pues habría que tener claro y especificar de qué mujeres estamos hablando. No hay una mujer por esencia, como tampoco existen los indígenas que en la tradición indigenista de nuestro país eran definidos –entre otras cosas-- con base en sus rasgos somáticos. Es más, no hay quien viva los preceptos culturales como algo dado, sino que la cultura misma se va re-significando, sobre todo cuando –como en este caso- se habla de mujeres indígenas y mestizas que emigraron de sus comunidades rurales a un medio urbano. Esto no quiere decir que no existan algunas persistencias culturales y sociales que tengan su base en épocas previas; las hay, pero en el camino se han enlazado con otras formas y han adquirido otros significados.

Se ha documentado que la migración a un medio urbano por parte de indígenas y mestizos rurales no representa una ruptura con la pertenencia a la colectividad de origen; el vínculo con sus familias, redes sociales, sistemas de cargos y prácticas rituales continúan en la nueva residencia, y las vinculaciones con la comunidad se mantienen, por ejemplo, en la celebración de las fiestas

---

<sup>3</sup> Para profundizar en las diferencias conceptuales entre multiculturalidad, multiculturalismo, interculturalidad e interculturalismo ver: Tomás Fernández y José Molina (coords.), *Multiculturalidad y educación. Teóricas ámbitos, prácticas*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

patronales o cuando se requiere mano de obra para la siembra y la cosecha.<sup>4</sup> Pero no todas las personas reconfiguran su pertenencia étnica con la misma intensidad, pues la construcción (y reconstrucción) de ésta atraviesa por las relaciones de género y generación, dimensiones en las que todavía hace falta profundizar.<sup>5</sup>

Así también entre las mujeres entrevistadas para esta investigación existen ideas y prácticas étnicas que continúan desplegando en los lugares a los que inmigraron, en este caso, las ciudades de México y Cancún. Estas concepciones culturales cruzan por procesos de re-significación; su ser mujer indígena o mestiza de origen rural implica a la vez la permanencia y el ejercicio de nuevos patrones de identidad.

Como se verá a lo largo del texto, existen muchas rupturas entre el pasado prehispánico y colonial y el presente, por ejemplo, en el periodo precolombino los mayas y los nahuas daban mucha importancia al proceder sexual en términos del bienestar comunitario, en tanto que en la época colonial, por la influencia de los frailes evangelizadores, el acento se puso en tratar de evitar las conductas sexuales tenidas por pecaminosas, como la sodomía. Pero cuando se revisan los testimonios de las mujeres indígenas y mestizas entrevistadas el énfasis se pone en otro lado; no hay referencia a prácticas de sodomía (homosexuales o coito anal heterosexual), ni a la relevancia que su proceder sexual tiene para la sociedad (como era para los mesoamericanos), sino que aluden más bien a las repercusiones individuales y de pareja que puede tener el ejercicio de la sexualidad. En este sentido, algunas de las líneas temáticas, conceptos que se utilizan y categorías para el análisis se van adecuando a cada uno de los capítulos que conforman esta tesis, teniendo como hilo conductor los vínculos que se

---

<sup>4</sup> R. Martínez, y Guillermo de la Peña, "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara" en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, Gobierno del Distrito Federal, México, 2004, p. 91.

<sup>5</sup> L. Velasco, "El regreso de la comunidad étnica" en *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte, México, 2002, pp. 255-256.

establecen entre la identidad de género, el cuerpo y las ideas y prácticas de sexualidad. Por tanto, este trabajo describe y analiza:

- Algunas de las distintas formas en que se ha construido y re-construido el género a través de ciertas experiencias del cuerpo y la sexualidad en distintos periodos históricos.
- Diversas ideas, valores y creencias que influyen en la construcción histórica de la sexualidad, el cuerpo y el género en tres periodos distintos: el periodo prehispánico, la época colonial y en contextos étnicos minoritarios contemporáneos.
- Algunas de las maneras en que mujeres de contextos culturales diferentes (aquí nombradas como mayas, nahuas y mestizas) fueron atravesando el proceso de conformación de su identidad de género, con base en sus experiencias en torno al cuerpo y la sexualidad.
- Una pequeña muestra de la construcción de identidades de género, basadas en la resistencia a las normas hegemónicas de género, cuerpo y sexualidad entre mujeres contemporáneas de origen indígena y mestizo inmigrantes en un medio urbano.

A partir de esta primera inmersión en las temáticas surgen muchas nuevas preguntas con respecto a cómo se construyen el género y las sexualidades en contextos acotados y en personas diferentes; sobre todo, con relación a los significados atribuidos a los cuerpos femeninos o masculinos aun cuando éstos puedan sustentar identidades tan diversas: lésbicas, gays, transexuales, transgénero, bisexuales o *queer*.

Sin embargo, en este trabajo sólo voy a referirme a las relaciones heterosexuales. En primer lugar, haré referencia a las complejas concepciones nahuas y mayas prehispánicas de la persona y el cuerpo, porque de alguna manera ayudan a comprender ciertas concepciones actuales sobre el género, el

cuerpo y la sexualidad. En las representaciones de persona/cuerpo que tenían los antiguos nahuas y mayas se pueden apreciar las formas que tenían para explicar al ser humano, y por tanto, las diferencias de acuerdo con el sexo (ser hombre o mujer), y el proceder esperado para cada uno de ellos.

Debo advertir también que la elección del universo de estudio, tan amplio como puede parecer, obedece mi interés por el pasado, que se alimenta de un afán antropológico y sociológico por descifrar los mecanismos que contribuyen a hacer de las mujeres y los hombres lo que ahora somos; no en esencia, sino como seres sociales que en virtud de haber nacido en una época y sociedad específica, en una etnia determinada, siendo pobres o ricos; pero sobre todo, siendo mujeres u hombres, enfrentamos acentuadas desigualdades.

Elegí estudiar parte de las culturas mayas y nahuas precolombinas y coloniales por el profundo respeto que siempre he sentido hacia las culturas “madres”. Hubiera sido de mayor riqueza abordar la temática en todos los pueblos que conformaban Mesoamérica a la llegada de los españoles; sin embargo, esa tarea, aunque se antoja apasionante, no era propia de una tesis de grado, pues hubiera requerido de un gran número de investigadores y de mucho tiempo para realizarla. Acotar entonces a culturas mayas y nahuas me pareció más apropiado, como para tomar ejemplos importantes de nuestros antepasados y explicar qué sucede en la actualidad con las relaciones de género entre los descendientes. Aún así fue difícil aprehender el universo de estudio, porque aunque se exploraron únicamente algunos de aquellos aspectos relativos al género, el cuerpo y la sexualidad, y no se abordaron otros temas vinculados, como el parentesco o la cosmovisión, encontré que existen temáticas, conceptos y categorías que por sí solas merecerían toda una investigación, por ejemplo, la prostitución ritual entre los nahuas, el concepto que del pecado tenían los mayas coloniales, o la percepción sobre el adulterio masculino entre las mujeres mestizas entrevistadas.

En suma, el interés que guió la elección del universo de estudio tuvo su base en conocer más a fondo cómo las diferencias sexuales en contextos específicos se transforman en desigualdades sociales; en saber cuál es el sustrato

histórico de esta situación también en contextos particulares, y en intentar explicar con base en ciertos testimonios, qué hacen (o qué no hacen) algunas mujeres para revertir el sistema de dominación genérica en el que se ven inmersas.

Sin duda, muchas de las preguntas que se plantee el lector quedarán sin resolver, aunque se pueden seguir las vetas trazadas por autores que aquí se abordan para hallar las respuestas. Hay temas en los que se puede profundizar, que pueden incluso ser tomados en cuenta para futuras investigaciones; el aporte de mi trabajo consiste en contribuir en pequeña escala y desde un acercamiento diacrónico al conocimiento de las concepciones relativas a la sexualidad, el género y el cuerpo en culturas mayas y nahuas prehispánicas y coloniales, así como entre algunas mujeres en contextos étnicos minoritarios contemporáneos.

## PRESENTACIÓN

*Si los caballeros no tienen memoria,  
las mujeres no tenemos historia.*

Desde que asumí la placentera pero ardua tarea de investigar sobre género, cuerpo y sexualidad no he dejado de pensar que estos son espacios por demás espinosos. En principio porque uno se confiere a sí mismo el poder y una cierta autoridad para hablar de temas casi inextricables. Sería indudablemente más sencillo explicar las experiencias propias y cómo éstas han conducido a estructurar mi propia identidad, ya sea de género, sexual, política o religiosa y, probablemente, podría construir una biografía aceptable que “atrapara”, por así decirlo, al lector. Por desgracia o por fortuna, este trabajo no tiene un sentido autobiográfico, sino académico, y tendré que conformarme –como marca el protocolo de una tesis doctoral- con explicar conceptos y categorías para dar cuenta de la historia e interpretar algunas de las cosas que entiendo del cuerpo, la sexualidad y el género, incorporando fragmentos de la vida de otras mujeres para analizar y describir, bien o mal (asumo el riesgo) cómo se van constituyendo y reconstruyendo algunos significados de género y sexualidad. No ha sido tarea fácil sumergirme en los universos de culturas tan complejas, ni tampoco salvar los múltiples retos que implica escribir una tesis de doctorado; pero lo más complicado fue que al enfrentarme a las “intimidades” de las informantes he tenido que vencer a mis propios fantasmas o al menos luchar contra ellos. Y esto ha sido así, puesto que desde el inicio me comprometí a tomar una postura ética al respecto; tuve que adjudicarme el papel de una investigadora que además de tener claro el propósito del trabajo, era consciente de que el objeto a investigar no existía sino por intermediación de las sujetos de estudio, lo cual necesariamente implicaba sus emociones, y por cierto, también las mías. Esto fue siendo más evidente a medida que mi vínculo con ellas se hacía más estrecho; se hizo incuestionable cuando

terminé siendo entrevistada por una mujer maya, Nicté, quien me preguntó si mis relaciones sexuales eran placenteras, y se descubrió cierto cuando una de las nahuas empezó a llorar al contarme sus experiencias, y yo sólo acerté a apagar la grabadora y abrazarla para casi ponerme a llorar junto a ella. Por eso digo que es éste un tema espinoso, pues nos implicó a todas inevitablemente.

Tal vez desde mi posición parezca razonable cuestionar la subordinación femenina. Quizá pueda sentir como feminista, académica y vestigio integrante de la clase media, que el cuerpo es, en principio, la carne con la cual se perciben los placeres sensuales y las emociones. Probablemente pueda plantear que mi mente forma parte de él, y que a través de las experiencias vividas, mi cuerpo se ha ido construyendo como un cuerpo mío y por tanto me atañen las decisiones sobre el mismo; mas, estas afirmaciones que forman parte de mi ser mujer y parecen tan elementales para mí, no son tan obvias para las entrevistadas. Y me quedó muy claro cuando Nicté me interrogó, y sobre todo, cuando Xóchitl me explicó que aquello que yo percibía como placentero representaba para ella un gran dolor, tanto físico como emocional. Entonces, se rompen paradigmas, se “mueven” estructuras y afloran los fantasmas.

¿Qué podía hacer frente a esto? Las ciencias sociales, en este caso la antropología, conllevan implícito el interés por los otros; no en el sentido de ver a los demás como objetos de estudio sino de ubicarlos como sujetos que contribuyen a construir su propia historia. La perspectiva de género, que sustenta este trabajo, intenta rescatar algunas voces “olvidadas”, es decir, aquellas de unas cuantas mujeres que por su condición femenina y por ser pobres o indígenas han sido excluidas de determinados espacios de participación; también pretende –por su sentido diacrónico- reconstruir un fragmento de la historia de los antiguos pobladores de México, concerniente a las construcciones culturales sobre la sexualidad y el género.

Tengo entonces un deber académico que no excluye al ético, pues desde el momento mismo en que uno elige estudiar un tema y no otro, está asumiendo una postura. Se escoge un tópico, antes que nada, para intentar explicar una realidad



social. Ésta en particular me ha venido inquietando desde hace algunos años, pues considero que hay “algo” de la sexualidad que puede develar las intrincadas relaciones de poder que se tejen entre mujeres y hombres. Para explicar, o tal vez, para interpretar la coherencia del universo simbólico que encuadra ciertas actuaciones de los sujetos en los espacios de la sexualidad, ahondaré en lo que denomino feminidades hegemónicas, estructura que reproduce estereotipos que en nuestro medio subrayan la subordinación femenina y la superioridad masculina.

Mas ¿por qué poner a discusión la subordinación femenina si la mayoría de las entrevistadas no lo hacen o consideran los papeles que desempeñan como “naturales”? En el caso de la sumisión femenina como en el de la discriminación hacia los indígenas de nuestro país, hay un principio basado en los derechos humanos que me obliga a preguntar ¿por qué en ocasiones los subordinados son partícipes de su propia opresión? Aunque también debo preguntar ¿por qué otras veces se tienen actitudes insubordinadas frente a lo preestablecido? A lo largo del trabajo de campo percibí que existen ciertas ideas y actitudes -en algunas de las mujeres que entrevisté- que permiten pensar cierta resistencia a la naturalización de normas sociales sobre el género, lo que propicia una cierta rebelión.

Esta rebelión implica ir contra la norma, conlleva un cuestionamiento en torno al porqué de las cosas. Cuando Nicté (mujer maya), de quien hablaba más arriba, se pregunta ¿por qué no pude heredar las tierras de mi padre?, y comenta que si hubiera sido hombre hubiese montado a caballo y se le habría permitido vestir un pantalón y manejar un rifle, está expresando que hay desigualdades e injusticias que se apoyan en distinciones según el sexo con el que se ha nacido. Cuando Bernarda (mujer mestiza) afirma que no se siente inferior por ser mujer y que ha elegido a sus distintas parejas, incluyendo al padre de su hija, sin casarse, se está resistiendo a una normatividad -vigente en el contexto social y familiar en el que creció- que apunta a que las mujeres deben esperar a que un varón las elija. Cuando Dolores (también mestiza) abandona a su esposo, después de muchos años de malos tratos, se está oponiendo a la violencia ejercida contra ella, la cual constituye una manifestación de las inequidades de género. Ellas, y otras entrevistadas, me condujeron a plantear que las feminidades son múltiples,

variadas y dinámicas, no sólo entre diferentes individuos sino en el interior de una misma persona, y que al existir distintas formas de ejercer las identidades de género, se pueden imaginar algunas que se resisten a lo preestablecido para construir relaciones de género y formas de sexualidad más equitativas y cordiales.

Espero que este estudio y las reflexiones de él surgidas sean un granito de arena que contribuya a la discusión en torno a las desigualdades sociales existentes entre mujeres y hombres de ascendencia indígena y mestiza. El cuerpo, atravesado por las experiencias y significados atribuidos a la sexualidad –sus representaciones y prácticas– será figura central para intentar explicar la conformación de estas feminidades, así como las desigualdades de género.

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación tiene un sentido diacrónico, por lo que incorpora postulados teóricos de la antropología social para dar cuenta de construcciones en torno al cuerpo, el género y la sexualidad en algunas culturas mayas y nahuas precolombinas y coloniales, así como en contextos étnicos minoritarios contemporáneos. El estudio tiene la finalidad de profundizar en significados de la sexualidad y el cuerpo para hallar su relación con los ordenamientos de género, y explorar algunos cambios y persistencias en las formas de experimentar la feminidad de un grupo de mujeres de origen rural (indígenas y mestizas) en la actualidad.

La antropología se ha preocupado desde sus inicios como disciplina por acotar el concepto de cultura, noción para la cual se han postulado innumerables definiciones. En este trabajo me baso en la propuesta interpretativa 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”.<sup>6</sup> Considero que puede existir una aproximación analítica al universo simbólico de las prácticas humanas examinando 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 fin, a lo que nos rodea.

En cada cultura hay una totalidad simbólica que se materializa en las prácticas humanas, es decir, un universo simbólico 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

---

<sup>6</sup> C. Geertz, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” en *La Interpretación de las Culturas*, Gedisa, España, 1997, p. 20.

dentro de ese universo”.<sup>7</sup> El universo simbólico es el referente común de la cultura, de las mentalidades, del imaginario social y de las ideologías.<sup>8</sup> “La ideología no es más que ‘la movilización del sentido (de la significación) al servicio de las relaciones disimétricas de poder’ ”.<sup>9</sup>

En este trabajo se entiende que la ideología<sup>10</sup> se asocia a aquellas formas simbólicas que se entrecruzan con las relaciones de poder, por lo que “los fenómenos ideológicos son fenómenos simbólicos significativos en la medida en que sirven, en circunstancias sociohistóricas particulares, para establecer y sostener las relaciones de dominación”.<sup>11</sup> Los elementos simbólicos son ideológicos sólo cuando contribuyen a sustentar las relaciones de poder, pero para desentrañar tales mecanismos ideológicos existen, de acuerdo con Thompson, tres aspectos a considerar: la noción de significado, el concepto de dominación y las formas en que el significado sirve para reforzar el poder.<sup>12</sup> En este sentido, entiendo que la ideología contribuye a apuntalar ciertos universos simbólicos en los cuales se conciben los significados en torno al cuerpo y la sexualidad. Al mismo tiempo, la ideología coadyuva en la reproducción de la subordinación, imponiendo (o tratando de imponer) el ejercicio de ciertas feminidades o masculinidades. Por ejemplo, la “normalización” y la “naturalización” de la sexualidad, a las cuales me refiero más adelante, son estrategias de la operación simbólica de la ideología. En este estudio, la identidad es vista desde la ideología, a la manera en que la definen Aguado y Portal, es decir, como el conjunto de

---

<sup>7</sup> P. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 122-123 (cursivas en el original).

<sup>8</sup> G. Giménez, “El debate interminable en torno a la ideología” en Silvia Gutiérrez Vidrio (comp.), *Ideología y Lenguaje. Módulo V. Ideología, poder y estrategias discursivas*, Volumen I, Licenciatura en Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2002, p. 35.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>10</sup> El concepto de ideología ha sido ampliamente debatido. Existen diversas aproximaciones, una que la concibe como neutral, sin considerarla un proceso engañoso, ilusorio o alineado con los intereses de un grupo en el poder. En otra perspectiva la ideología tiene un carácter negativo, crítico o peyorativo, y en la propuesta de John B. Thompson, este concepto es útil en la medida en que se relaciona con el poder. Clifford Geertz asume una definición neutral de la ideología al percibirla como sistemas de creencias y prácticas simbólicas.

<sup>11</sup> J. B. Thompson, “El concepto de ideología” en *Ideología y cultura moderna. Teoría social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002, p. 85.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 89.

evidencias referidas al sí mismo, y materializadas en el cuerpo del sujeto y en el cuerpo social.<sup>13</sup> Esta conceptualización de la identidad vinculada a la ideología es pertinente en tanto que deseo explorar la relación del género con el cuerpo y la sexualidad.

Ahora bien, los campos en los cuales tienen cabida los universos simbólicos son variados, son esferas sociales de expresión donde se verifican actuaciones y rituales humanos. Éstos son posibles mediante *habitus*, es decir, mediante estructuras simbólicas interiorizadas generadoras de prácticas individuales.<sup>14</sup> Los campos son espacios estructurados de posiciones como pueden ser los ámbitos de la política, el arte o la religión, y de manera constante se encuentra en ellos una lucha de intereses. Parafraseando a Bourdieu, se requiere que en el interior de un campo 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.<sup>15</sup>

En uno de esos campos, el de la sexualidad, se perciben elementos del universo simbólico (ideas, valores, representaciones y una ideología) de la cultura en cuestión, que contribuyen a normar y dar contenido a los significados que elaboran las personas, y que se materializan a través de *habitus*, generadores de prácticas. Tanto la noción de *universo simbólico*, acuñada por Berger y Luckmann, como los conceptos de *campo* y *habitus*, desarrollados por Bourdieu, serán centrales para mi aproximación a los temas de género, cuerpo y sexualidad, es decir, para acercarme a la constitución de la feminidad y la masculinidad. Me interesa en particular profundizar en ciertos elementos del universo simbólico en el

---

<sup>13</sup> C. Aguado, y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 1992, p. 48.

<sup>14</sup> P. Bourdieu, "Estructuras, *habitus*, prácticas" en *El sentido práctico*, Taurus, España, 1991, p. 91-112.

<sup>15</sup> P. Bourdieu, "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.

campo de la sexualidad y su relación con la constitución de los significados de género.

En este sentido, sugiero como hipótesis las siguientes:

- 1) Las concepciones del cuerpo, la sexualidad y el género se han modificado a lo largo del tiempo y el espacio debido, entre otras cosas, a su carácter histórico-cultural; sin embargo algunos elementos de dichas concepciones se han mantenido, adquiriendo nuevos significados.
- 2) Diversos elementos culturales: ideas, creencias, costumbres y prácticas de sexualidad influyen en la estructuración de la feminidad y en los significados de género.
- 3) No hay una forma única e inamovible de ser mujer o de ejercer una identidad de género (salvo como modelos dominantes que se pretenden imponer); existe, por el contrario, una variedad de formas de experimentar las feminidades y las masculinidades.

La pregunta con la que se inicia esta investigación es la siguiente: ¿cuáles son los significados de sexualidad y las concepciones del cuerpo que contribuyen al ejercicio de ciertas formas de ser mujer? Para responderla me interesa conjugar postulados teóricos de la antropología y la historia, es decir, recurrir a una perspectiva diacrónica que dé cuenta de algunos de los significados conferidos al cuerpo/persona por los nahuas y mayas precolombinos y por la cultura prevaleciente en el periodo colonial; pues considero que si se quieren develar las raíces en las cuales están ancladas algunas de las actuales definiciones del ser mujer en contextos étnicos minoritarios, 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 la sexualidad, como el placer, la templanza, la poliginia, la culpa y el pecado.

En el mundo mesoamericano prehispánico los espacios femeninos y masculinos se hallaban bien delimitados. Los varones estaban a cargo de la defensa del territorio, por lo que su papel como guerreros era fundamental. Su desempeño en la política y la religión era importante. Un grupo de la élite se ocupaba de las celebraciones rituales dedicadas a las deidades, así como de interpretar el libro de los destinos, aquel mediante el cual se podía prever el futuro de una persona. En esta investigación exploro, sobre todo, el lugar privilegiado de las mujeres, es decir, el ámbito de la vida privada y los papeles femeninos, ya que entre los nahuas, por ejemplo, según los significados conferidos por los sacerdotes a la lectura del *tonalpohualli*, algunas mujeres estaban destinadas a convertirse en buenas bordadoras o a ser partícipes de rituales eróticos en virtud de haber nacido bajo el influjo de cierto signo.<sup>16</sup> Los papeles que jugaron fueron diversos: sacerdotisas, concertadoras de uniones maritales, escribas, pintoras, parteras, curanderas e incluso se ha documentado la existencia de guerreras.<sup>17</sup> Otras se dedicaban al deleite corporal, entre ellas, las que vivían en el *telpochcalli* y las que complacían a los guerreros victoriosos, o bien, aquellas que acudían a las llamadas “casas de jóvenes” de los mayas yucatecos. Incluso se ha supuesto la participación femenina en ciertos rituales de carácter erótico, como el consagrado a la diosa mexicana Tlazoltéotl,<sup>18</sup> como se verá en uno de los capítulos.

Resulta relevante también la relación de los mayas y los nahuas con los dioses, y la influencia notable de éstos en lo cotidiano y la guerra, ya que las deidades eran consideradas guías de los hombres y las mujeres en el transcurrir de su vida. A decir de algún autor, las diosas mayas eran fundamentalmente selénicas, mientras que las aztecas eran telúricas; pero todas ellas se vinculan con los espacios biológicos o sociales de las mujeres, como la reproducción, la confección de prendas de vestir, las tareas domésticas, el cuidado de los

---

<sup>16</sup> S. Tarazona, *La mujer mesoamericana*, Planeta, Colección Mujeres en su Tiempo, México, 1991, *passim*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 193-202.

<sup>18</sup> Fr. B. Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1999, pp. 36-38.

menores, y el cultivo de las hortalizas.<sup>19</sup> De acuerdo con la concepción dual del universo a cada deidad correspondía cuidar de ciertos aspectos de la vida terrenal, y los principios femenino y masculino eran complementarios.

Otra cuestión en la que se ahondará es en el valor de la templanza, promovido intensamente entre los mexicas, pero también en otras etnias mesoamericanas, incluyendo las mayenses. A partir del adoctrinamiento cristiano se reforzó el sentido de temperancia, sobre todo, en el aspecto carnal, pues los frailes evangelizadores percibieron que los mexicas practicaban una suerte de “confesión” por la cual declaraban sus faltas ante un sacerdote, y en este sentido, consideraron que podrían utilizar este rito para transmitir la idea cristiana de pecado y promover la práctica de la confesión. No obstante, dicho ritual mesoamericano castiga la transgresión social, es decir, el mal proceder de un individuo en relación con el colectivo. Si el daño era causado por una acción ¿cómo se podía “pecar” al no hacer nada o si sólo se anhelaba algo? En este sentido, los frailes tuvieron serias dificultades para inculcar la omisión o el deseo como pecados.

También se explicará como ciertos elementos de los conceptos de la persona/cuerpo existentes entre los nahuas y mayas precolombinos se fueron adecuando al pensamiento cristiano, y de qué manera han persistido hasta nuestros días. Éste es un tema interesante y a la vez complejo, pues en la tradición cristiana lo que otorga su carácter humano a un ser es el alma, en tanto que para los tzeltales, aún en la actualidad, la calidad humana es conferida por el cuerpo. Las culturas mesoamericanas a que me refiero consideraban al cuerpo como un todo, no existía una clara división entre mente y carne, y tampoco con las ánimas. El carácter y la templanza se forjaban en el interior y eran perceptibles a través del rostro. Algunos órganos (corazón, hígado, cerebro), o más bien, ciertas zonas corporales ubicadas en la cabeza, el torax y cerca del ombligo regían las conductas y el proceder de los individuos.

El *tonalli* nahua (entidad anímica vinculada a la energía calorífica y al signo del día en el que se nacía) se concebía como una propiedad de la persona, y en la

---

<sup>19</sup> S. Tarazona, *op. cit.*, p. 229.



actualidad se le mira como una “sombra” cuya pérdida puede causar daño en el individuo. La noción de *tonalli* no llegó a asemejarse al concepto de alma sino hasta bien entrada la Colonia, y se le relacionaba, más bien, con las acciones llevadas a cabo por cada individuo. Será interesante apreciar las distinciones que se establecen entre el *tonalli* de hombres y mujeres en el ámbito de la sexualidad. Por ahora cabe señalar que en los varones la fuerza del *tonalli* disminuye durante el deseo y la excitación, pero se recupera con la eyaculación, por lo que la interrupción del coito es considerada dañina. En las mujeres el *tonalli* se relaciona con la dimensión reproductiva de la sexualidad, por lo que su fuerza se opaca si se tienen relaciones sexuales después de haber parido. La entereza del *tonalli* femenino, en cambio, no se reduce durante el acto sexual.<sup>20</sup>

Las concepciones mayas y nahuas en torno al cuerpo están estrechamente vinculadas con la estructuración de la persona. En la etnia tzeltal, se considera todavía en la actualidad que los seres humanos están formados de un cuerpo, *bak’etal*, de carne y huesos y de un conjunto de almas o *ch’uleltik*, ubicadas dentro del corazón. El cuerpo se va formando a lo largo de la vida, muy especialmente a partir de ciertos controles corporales sobre los gestos, la manera de expresarse y el modo de vestir.<sup>21</sup> El *ch’ulel* (tipo de ánima) posee una naturaleza caliente (al igual que el *tonalli*) y hay que cuidar que no se enfríe ni caliente demasiado, es decir, que guarde un equilibrio. El *ch’ulel* distingue también por sexo, pues se supone que los hombres nacen con uno más cálido que las mujeres.<sup>22</sup>

Sobre la sexualidad se ha teorizado mucho en los últimos años. Lo que Foucault llama “la puesta en marcha del discurso del sexo”<sup>23</sup> se consolidó durante el siglo XVIII en Europa, pero el control del cuerpo y la sexualidad se encontraba presente ya desde mucho antes. En el siglo XVI, a raíz de la Contrarreforma, el

---

<sup>20</sup> A. López Austin “Las entidades anímicas”, en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984b, pp. 244-245.

<sup>21</sup> Cfr. P. Pitarch, *Ch’ulel, una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, y “Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal” en Pedro Pitarch, Jérôme Baschet y Mario Humberto Ruz, *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999, pp. 15-40.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1993, p. 29.

sexo empieza a vigilarse en detalle. En la Nueva España las prácticas sexuales fueron examinadas minuciosamente mediante los *confesionarios*, que indagaban sobre pensamientos, fantasías, posiciones, actitudes, gestos, etcétera.

Para dar cuenta del proceso histórico de la construcción de género y sexualidad durante la Colonia, he recurrido a la revisión de algunas fuentes de primera mano escritas por frailes evangelizadores, particularmente de ciertos términos incluidos en dos *artes y vocabularios*, así como en algunos *confesionarios* en donde se encuentran los conceptos de pecado, carnalidad, deseo, lujuria, sodomía, bestialidad y amancebamiento, entre otros. Como complemento, he utilizado fuentes de segunda mano que analizan las obras de los eclesiásticos.

Por último, para reconstruir los significados actuales en torno a la sexualidad e intentar explicar la conformación de las identidades de género 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). Todas habitan en las ciudades de México y Cancún.<sup>24</sup>

La investigación no pretende extraer una esencia femenina para un grupo de mujeres u otro, es decir, las mujeres no contribuyen a conformar su identidad de género en virtud de ser mayas, nahuas o mestizas, lo que deseo explorar son unas de las formas en que se construye lo femenino. Sin embargo, no se puede dejar de lado la condición rural ni la pertenencia étnica de las entrevistadas, por lo que me refiero a algunas dimensiones culturales que pueden contribuir en sus representaciones del ser mujer y en la elaboración de los significados que atribuyen a sus experiencias de sexualidad.

---

<sup>24</sup> 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 diez años. Entrevistar a inmigrantes me permitió salvar mis carencias en cuanto al dominio del náhuatl o el maya, pues en una ciudad las indígenas se ven forzadas a hablar español.

Para este trabajo he caracterizado dos formas en el ejercicio de la feminidad: *las feminidades hegemónicas*<sup>25</sup> y *las feminidades resistentes*, adaptando el concepto de “identidad como resistencia” de Weeks,<sup>26</sup> y tomando algunas nociones pertinentes para mi estudio del historiador francés Michel De Certeau,<sup>27</sup> así como de la antropóloga estadounidense Sherry Ortner<sup>28</sup> (concepto de “agency”), de Françoise Héritier<sup>29</sup> (poder de obstrucción) y de la feminista boliviana Raquel Gutiérrez<sup>30</sup> (disposición de sí), ideas que abordaré en su momento. Al mismo tiempo para estas definiciones me resultó útil el planteamiento de Dubet en torno a la “capacidad estratégica del sujeto”.<sup>31</sup>

*El concepto de feminidades hegemónicas 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 hegemónica se refiere a un tipo 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 femeninos “propios”.*

*Por otro lado, las feminidades rebeldes son 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 que va tomando*

---

<sup>25</sup> En este trabajo sólo me refiero a las identidades masculinas dominantes, y no exploro las masculinidades resistentes.

<sup>26</sup> J. Weeks, “La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades” en Ivonne Szasz y Susana Lerner (cocompiladoras), *Sexualidades en México*, El Colegio de México, México, 1998c, pp. 214-215.

<sup>27</sup> M. De Certeau, “Valerse de usos y prácticas” en *La invención de lo cotidiano, tomo I, Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1996, pp. 35-52.

<sup>28</sup> S. Ortner, “Theory in Anthropology since the sixties” en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, Michigan, 1984, pp. 126- 163.

<sup>29</sup> F. Héritier, “El improbable poder de las mujeres” en *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Editorial Ariel, Barcelona, 1996, pp. 287-300.

<sup>30</sup> R. Gutiérrez, “Situación del problema” en *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, Muela del Diablo Editores, Bolivia, 1999, pp. 13-54.

<sup>31</sup> F. Dubet, “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, en *Revista de Estudios Sociológicos*, volumen VII, número 21, septiembre-diciembre, El Colegio de México, México, 1989, p., 519-545.

*la identidad de género. Son expresiones de lo femenino que se rebelan ante las normas dominantes de género, y que contribuyen al ejercicio de otras formas de ser mujer.*<sup>32</sup>

De acuerdo con estas definiciones, existen múltiples formas de experimentar la feminidad y la masculinidad. Como se verá, algunas de las entrevistadas se ubican entre aquellas que ejercen una feminidad hegemónica, pero otras más ejercen su identidad de género con resistencia. De ello daré cuenta en la última sección de este trabajo. En esta manera de concebir las identidades de género, las formas de sentirse mujer no son estáticas sino dinámicas y en ese sentido, hay entre todas las participantes resistencias y sumisiones; en algunas, como se verá, eran más visibles las rebeldías en el momento en que fueron entrevistadas.

A partir de los relatos 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 padre en determinado contexto sociocultural. Al mismo tiempo, pretendo delimitar cuál es, en 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, feminidad/masculinidad, sexualidad y sexo que estoy adoptando, ya que constituyen, por así decirlo, el *cuerpo* de esta tesis, aunque más adelante

---

<sup>32</sup> 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.

profundizo en ellos. También acotaré la noción de identidad, ya que a menudo aludo a ella. 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 que se intercambian corporalmente. La sexualidad se construye discursivamente; es vigilada y regulada a través de prohibiciones y sanciones.<sup>33</sup> La sexualidad expresa al sujeto, su subjetividad y su corporalidad.*

*En este texto 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. Las masculinidades y feminidades implican algo más que los comportamientos psicológicos o los papeles sociales que jugamos en la vida cotidiana; entrañan 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 las feminidades/masculinidades tienen como sustento al cuerpo, y las tres son construcciones o inventos de la cultura, por decirlo de alguna forma. El género, como la construcción sociocultural de la diferencia sexual, es útil para explicar o

---

<sup>33</sup> M. Lamas, "Cuerpo, diferencia sexual y género" en *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Taurus, México, 2002b, p. 65.

interpretar significados de sexualidad precisamente porque los sentidos le son conferidos al cuerpo.

Cada cultura cuenta con un universo simbólico eficiente que se apoya en una ideología dominante para sustentar un orden social en el cual se conciben modelos ideales o hegemónicos de ejercer la feminidad y la masculinidad, entre otras dimensiones, los cuales se plasman en prácticas y rituales. Su propósito fundamental es afirmar un tipo de identidad de género acorde con pautas sexuales naturalizadas y normalizadas. Es en este sentido que sugiero que existe un estrecho vínculo entre los significados que se confieren a la sexualidad y la conformación de las identidades de género.

Al mismo tiempo, propongo que las identidades de género son diversas y no necesariamente corresponden al sexo con el que una persona nació. Es decir, hay una feminidad y una masculinidad hegemónicas, que se imponen como modelos dominantes; pero existe una variedad de formas de construir y experimentar el género en un cuerpo que puede ser de hombre o de mujer.<sup>34</sup> 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 *libre albedrío*, y que esto permite a cada individuo atravesar por procesos personales de toma de decisiones, en donde cabe elegir entre varias alternativas. De hecho, tanto en las concepciones nahua y maya prehispánicas como en la cristiana se concede al sujeto la posibilidad de construir, al menos en parte, su propio destino.

Como ya comenté, *la identidad, desde la ideología, es el conjunto de evidencias referidas al sí mismo, que se materializan en el cuerpo de la persona.*<sup>35</sup> Desde este punto de vista, cada nivel de evidencias es un nivel de identidad. “El nivel uno es un punto de vista inmediato y formulado desde dentro el sujeto. El segundo es un punto de vista inmediato-mediató, pero expresado desde el exterior

---

<sup>34</sup> Este podría ser tema para otra investigación dado que este estudio incluye sólo mujeres heterosexuales. Sería interesante indagar de qué manera construyen su identidad de género los varones homosexuales y qué significados atribuyen a un cuerpo que no menstrúa o que no es capaz de parir un hijo; pero esto introduce otras dimensiones.

<sup>35</sup> Aguado, Carlos y María Ana Portal, *op. cit.*, p. 48.

del sujeto; y el tercero es un punto de vista mediato que expresa el ciclo de espejeo. El espejeo es el proceso ideológico que constituye la identidad”.<sup>36</sup>

*La identidad es entonces aquello que permite a cada grupo, comunidad o persona distinguirse de los demás, así como asimilarse y tomar distancia entre el yo, el nosotros(as) y los otros(as); 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.*<sup>37</sup> En el caso de las entrevistadas refiero su sentido de pertenencia étnica y no exploro su identidad étnica, ya que éste sería tema de otra investigación. En las informantes que son indígenas el sentido de pertenencia a un grupo no emana directamente del uso de un atavío, aunque continúen utilizando una indumentaria peculiar,<sup>38</sup> sino de ciertas prácticas culturales persistentes como puede ser el uso de los idiomas maya o náhuatl,<sup>39</sup> o

---

<sup>36</sup> C. Aguado, “Cuerpo humano, identidad e imagen corporal” en *Cuerpo humano e imagen corporal. notas para una antropología de la corporeidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, UNAM, México, 2004, p. 33.

<sup>37</sup> P. Berger y T. Luckman, *op. cit.*, p. 214-215.

<sup>38</sup> 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 *quexquemiltl* 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 chaquira, 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 (J. Vargas Ramírez, “Los nahuas de la huasteca veracruzana” en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental*, INI, México, 1995, pp. 105-166; S. F. Villela, “Los nahuas de Guerrero” en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*, INI, México, 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 gala el llamado terno, que es un traje muy elaborado).

<sup>39</sup> 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. Tabulados 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). (J. Vargas, *op. cit.*, p. 119-121). Por su parte, las

la celebración de ciertos rituales. Entre las mestizas la pertenencia se relaciona con sentirse parte de una comunidad rural particular, es decir, tiene que ver igualmente con las prácticas en las que se ven inmersas.

El presente trabajo se organiza de la siguiente manera. La primera parte contiene un acercamiento teórico a la sexualidad, el cuerpo y el género vistos como construcciones histórico-culturales. La segunda se refiere a las concepciones de la persona y el cuerpo entre los nahuas del Altiplano Central y algunos grupos mayas de Chiapas y Yucatán en la época precolombina, así como a los espacios simbólicos y cotidianos considerados femeninos y masculinos en esas culturas. La tercera sección está dedicada a la sexualidad de los nahuas y los mayas en la época colonial, específicamente a las ideas introducidas por los frailes en torno al cuerpo, subrayando la noción de pecado. Finalmente, la cuarta parte consiste en una interpretación de los testimonios de las mujeres mayas, nahuas y mestizas, para dar cuenta de cómo expresan elementos de las feminidades y masculinidades hegemónicas y resistentes a partir de ciertos significados conferidos a la sexualidad.

---

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 ch'olano (M. C. Manca, *op. cit.*), mientras que el tojolab'al tiene una estrecha relación con el chuj que dominan los cuchumatanes de Guatemala (M. H. Ruz, "Los tojolwinik'otik: el pueblo tojolabal"..., p. 157), y las lenguas tzotzil y tzeltal, habladas en los Altos de Chiapas, se vinculan entre sí (G. Robledo, *op. cit.*, 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 (A. Breton y J. Arnauld, *op. cit.*, p. 23).



## 1. GÉNERO, CUERPO Y SEXUALIDAD

### LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-CULTURAL DEL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD

#### *El Enfoque metodológico y la perspectiva de género*

La metodología de la investigación se planteó de acuerdo con las necesidades particulares del desarrollo de cada capítulo, ya que, por un lado, se requería revisar cierta bibliografía para elaborar los apartados históricos y el marco teórico, y por otro, utilizar técnicas de la metodología cualitativa para el trabajo de campo. Así, se llevó a cabo la lectura y análisis de algunas fuentes de primera mano y se revisaron aquellas obras de segunda mano útiles para la indagación, además de literatura teórica. La técnica cualitativa privilegiada fue la entrevista efectuada a mujeres contemporáneas de ascendencia indígena y mestiza.<sup>40</sup>

Al profundizar en las fuentes que servirían al desarrollo del trabajo histórico me enfrenté con un problema metodológico: el de “clasificar” los textos en un “antes” y un “después” de la llegada de los españoles. Pronto me di cuenta de que ésta es tarea azarosa aun para los expertos. Dicha labor ha sido muy difícil para los historiadores porque existen pocas fuentes de primera mano, ya que la mayoría de los códices fueron destruidos por los conquistadores, y varios de los que se conservan son copias de sus originales. El ejemplo más impactante es el ocurrido en el año de 1562 en Maní, Yucatán, en donde durante un “auto de fe” se quemaron centenares de libros mayas, con lo que la mayor parte de los

---

<sup>40</sup> Se presenta un apartado en el capítulo IV sobre la metodología empleada en la investigación empírica.

conocimientos astronómicos, históricos, terapéuticos y religiosos se perdieron. En la actualidad se conocen sólo tres códices elaborados en esa área.<sup>41</sup>

Por otra parte, resultaba complejo intentar discernir si ciertos datos constituían explicaciones fieles de lo que decían, pensaban y hacían los antiguos pobladores de Mesoamérica, porque al traducir textos a otro idioma, irremediablemente se filtran concepciones culturales que no siempre se adaptan a las nociones originales. Algunas de las fuentes que utilicé para la elaboración de los apartados históricos fueron escritas por frailes como Sahagún,<sup>42</sup> Las Casas<sup>43</sup> o Torquemada,<sup>44</sup> y la riqueza de los datos que nos presentan es única e invaluable, muy a pesar de los valores morales y religiosos que se transmiten en ellas. La dificultad metodológica que conlleva la exploración de temas de investigación vinculados con la identidad y la sexualidad entre los antiguos pobladores de México ha sido señalada por estudiosos como Alfredo López Austin,<sup>45</sup> Leonardo López Luján<sup>46</sup> y Noemí Quezada,<sup>47</sup> entre otros. El conflicto surge en primer lugar porque ciertos conceptos utilizados en la actualidad para definir lo erótico, lo sexual y lo amoroso resultan inaplicables a las sociedades de la antigüedad. En el mundo moderno son el resultado de condiciones que se dieron en la Edad Media, como la presión moral ejercida por el cristianismo de esa época. El problema con respecto a la valoración de las fuentes emerge justo cuando se intenta deslindar cuál información proviene de manera más o menos inalterada de la época anterior

---

<sup>41</sup> M. H., Ruz, "Amarrando juntos: la religiosidad maya en la época colonial", en Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, *Religión Maya*, Trotta, Madrid, 2002a, pp. 247-282.

<sup>42</sup> Fr. Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 37.

<sup>43</sup> Fr. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, Edición de Edmundo O'Gorman, México, 1967.

<sup>44</sup> Fr. Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. 4. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1977.

<sup>45</sup> A. López Austin, "La organización del calpulli" en *La constitución real de México-Tenochtitlan*, UNAM, México, 1961, pp. 129-132; e "Introducción" en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984a, p.8.

<sup>46</sup> A. López Austin y Leonardo López Luján, "El posclásico mesoamericano" en *El pasado indígena*, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 1996, pp. 175-272; y *Mito y realidad de Zuyúá*, Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

<sup>47</sup> N. Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, y *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdez, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1996.

a la Conquista, y cuál de concepciones que se fueron transformando en el proceso colonial. Además debemos tomar en cuenta la atribución errónea de ciertas ideas y prácticas a los “indios”, sin que en realidad éstas formaran parte de ellos. “Todo documento ha sufrido en alguna medida una influencia que tergiversa los datos”,<sup>48</sup> por tanto, las fuentes deberían someterse a una crítica que hiciera posible señalar los problemas que se han tenido y sus posibles soluciones.”<sup>49</sup>

Parto, pues, de la idea de que algunos de los textos de que he utilizado (y otros revisados en fuentes de segunda mano), particularmente *vocabularios* y *confesionarios*, como *El confionario de fray Antonio de Aguilar*, escrito a principios del siglo XVIII,<sup>50</sup> el “Libro en que se trata de la lengua tzotzil...” del presbítero Manuel Hidalgo (1735),<sup>51</sup> y el *Cuaderno en lengua tzendal*, de autor anónimo (1798),<sup>52</sup> desarrollados para el área maya, y los escritos para el mundo nahua como el *Confionario de Molina, Doctrina Christiana muy cumplida* de fray Juan de la Anunciación (elaborados hacia 1575), y *Confionario en lengua mexicana y castellana* (1600) del franciscano fray Joan Baptista, entre otros,<sup>53</sup> contienen el sesgo de la mirada de los frailes que enfrentaron la ardua tarea de traducir vocablos y conceptos de lenguas indígenas al castellano.

No obstante, intento dar cuenta de ideas, creencias, valores y prácticas que tenían los mayas (particularmente los de la península de Yucatán, pero también los asentados en Chiapas), así como algunos grupos nahuas (como los mexicas) en torno a la persona, el cuerpo y la sexualidad. Me interesa el proceso de

---

<sup>48</sup> A. López Austin, “Introducción” en *Cuerpo humano e ideología...* pp. 39-40.

<sup>49</sup> *Ibid.*, y ver también introducción de N. Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas...* p. 39.

<sup>50</sup> Ruz, Mario y Dolores Aramoni, “Los anexos de Fray Antonio de Aguilar al diccionario tzeltal de Ara”, *Revista de la UNACH, Segunda Época*, octubre, número 2, Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas, 1985, pp. 39-81.

<sup>51</sup> Manuel Hidalgo, “Libro en que se trata de la lengua tzotzil. Se continúa con el vocabulario breve de algunos verbos y nombres, etcétera, la doctrina cristiana, el formulario para administrar los santos sacramentos, el confionario y sermones en la misma lengua tzotzil” en Mario Ruz (editor), *Las lenguas del Chiapas colonial*, Vol. 1, UNAM, CEM, IIF, CEI, UNACH, México, 1989. pp. 169-264.

<sup>52</sup> *Cuaderno en lengua tzendal*, (autor anónimo) en Mario Ruz (editor), *Las lenguas del Chiapas colonial*, Vol. 1, UNAM, CEM, IIF, CEI, UNACH, México, 1989, pp. 383-393.

<sup>53</sup> S. Gruzinski, “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, INAH, Mortiz, México, 1988, pp. 171-215.

culturización desarrollado en la época colonial, sobre todo, porque la recopilación del léxico en el caso de los llamados *vocabularios* refleja la cosmovisión de quien reunió el material. En este sentido, López Austin argumenta que “un ejemplo es el de los sentidos corporales, que aparecen en el Vocabulario [de Molina] en número de cinco, como eran concebidos por la tradición europea de la época [por lo que] la llana aceptación de tan precisa coincidencia sin elementos diversos que la corroboren deja la puerta abierta a interpretaciones cargadas de eurocentrismo”.<sup>54</sup>

Por otro lado, mediante la revisión de literatura teórica me di a la tarea de explorar los conceptos que se han vertido para explicar qué es el género, el cuerpo y la sexualidad; los resultados de mi indagación se presentan en los siguientes apartados. Pero antes explicaré el enfoque en el que se enmarca este trabajo: *la perspectiva de género*. La perspectiva de género surge de la aproximación epistemológica feminista al estudio de la realidad social de las mujeres, vistas como sujetos históricos que contribuyen en la construcción de sí mismas y de los entramados que dan sustento a la cultura.

La 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 eran adquiridas en función del sexo, sino a través de un complejo proceso social 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. En español género 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

---

<sup>54</sup> A. López Austin, “Introducción” en *Cuerpo humano...*p. 51.

como una relación entre los sexos o como la simbolización o construcción cultural de la diferencia sexual.<sup>55</sup>

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 con relación al 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

---

<sup>55</sup> M. Lamas, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría ‘género’ en *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Porrúa, México, 1997b, p. 328.

todas sus formas. Esta investigación parte entonces de la perspectiva de género, subrayando que los vínculos entre mujeres y hombres son ante todo relaciones de poder. Con esta mirada abordaré a continuación algunas de las principales aportaciones teóricas que se han generado para explicar la sexualidad, el cuerpo y el género.

### *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,<sup>56</sup> así como para intentar reconstruir algunos significados interculturales 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

---

<sup>56</sup> Autores que tratan el tema son: Peter Berger y Thomas Luckman, *op. cit.*, Pat Caplan, *The Cultural Construction of Sexuality*, Routledge, Londres, 1987 (especialmente la introducción y los capítulos I, II, III); Michel Foucault, *op. cit.*, Jeffrey Weeks, “La sexualidad e historia. Reconsideración” en Antología de la Sexualidad Humana, Tomo I, Porrúa-Conapo, México, 1994, pp. 179-201. Ver también: “Inventing moralities” en *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*, New York, University Press, Nueva York, 1995, pp. 47-81. Del mismo autor, “La construcción cultural de las sexualidades ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad” en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps). *Sexualidades en México*, El Colegio de México, México, 1998b, pp. 175-198; Michel Bozon y Henri Leridon, “The Social Construction of Sexuality” en *Sexuality and The Social Sciences. A French Survey on Sexual Behaviour*, Inglaterra, 1996, pp. 3-25; Carole Vance, “La antropología redescubre la sexualidad: Un comentario teórico” en *Estudios Demográficos y Urbanos* 34-35, Volumen 12, Números 1 y 2, enero-agosto, El Colegio de México, México, 1997, pp. 101-128; Jean Louis Flandrin, “La vida sexual matrimonial en la sociedad Antigua: De la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos” en Phillippe Ariès, *Sexualidades Occidentales*, Paidós, Barcelona, pp. 153-175; Jane Ussher, “Theorizing female sexuality: social constructionist and poststructuralist accounts” en Choi y Nicolson (eds.), *Female sexuality, psychology, biology and social context*, University of Sheffield Biddies Ltd, Gran Bretaña, pp, 1994, 148-175.

también al poder que se ejerce, por ejemplo, a la comercialización del sexo. Envuelve controles sobre el cuerpo. Es, como dice Carol Vance,<sup>57</sup> 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,<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

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

---

<sup>57</sup> C. Vance, "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad" en *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Revolución, Barcelona, 1989, p. 51 y ss.

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> I. Szasz, "Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México" en Ivonne Szasz y Susana Lerner (compiladoras), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde las perspectivas de las ciencias sociales*, El Colegio de México, México, 1998, p. 17.

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.

Ciertos significados de sexualidad son perceptibles a través de distintos rituales como los de cortejo que se dan en las relaciones de amistad,<sup>60</sup> noviazgo, matrimonio o unión.<sup>61</sup> El tema, como objeto de estudio, es un tópico vasto pues alude a múltiples formas de sexo entre hombres y mujeres (en pareja o entre más individuos), relaciones heterosexuales, homosexuales, bisexuales, vinculaciones placenteras o violentas; además de formas que no implican la interacción con otras personas como la masturbación, y a actividades sexuales que no son íntimas.<sup>62</sup>

Weeks sugiere que cada cultura establece “restricciones de quién y de cómo” se ejerce la sexualidad, de manera tal que se delimita la raza<sup>63</sup>, 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

---

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> En el caso de esta investigación se mira la relación hombre/mujer, pues no se exploraron vivencias homoeróticas.

<sup>62</sup> J. Weeks (1998a), *Sexualidad*, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Paidós, México, p. 20.

<sup>63</sup> 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.



penetrar, el modo de relación sexual y de coito: qué podemos tocar, cuándo podemos tocar, con qué frecuencia, y así sucesivamente”.<sup>64</sup>

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.<sup>65</sup> 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.

Las variaciones histórico-culturales de la sexualidad se observan al abordar el tema en distintas sociedades. Por ejemplo, en la sociedad romana precristiana, un hombre libre no debía ser pasivo sexualmente, mientras que uno esclavo tenía que serlo. En la Edad Media se promovió con fuerza la idea del desprecio al cuerpo. Esto fue evidente en los monasterios en donde los monjes tenían que vencer de día, pero sobre todo de noche, las “tentaciones” de la carne. Las poluciones nocturnas eran tomadas como “un naufragio amargo, una sarcástica victoria del demonio”,<sup>66</sup> aunque de alguna forma un hecho fisiológico que por lo tanto no devenía en pecado... a menos que te deleitaras en él. Foucault afirma que a partir del siglo XVIII sucede “una verdadera explosión discursiva a propósito del sexo” por medio de la cual se define dónde y cuándo es posible hablar de sexo, y quiénes pueden hacerlo, pero también dice que toda sociedad ha normado la sexualidad de una u otra forma, y que el discurso y los controles sobre el sexo se hallaban presentes desde mucho antes.<sup>67</sup> En la Nueva España<sup>68</sup> “los dispositivos de alianza y sexualidad” normaban las prácticas sexuales mediante la

---

<sup>64</sup> Weeks, *Sexualidad...* p. 31.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>66</sup> V. Fumagalli, “*Nocturnae illusiones*. El infortunio del género humano”, en *Solitudo carnis. El cuerpo en la Edad Media*, Nerea, Madrid, 1990, p. 41.

<sup>67</sup> M. Foucault, *op. cit.* p. 29.

<sup>68</sup> No profundizo aquí en el tema de las construcciones del cuerpo y la sexualidad en la Nueva España, ya que lo haré en su momento. Me interesa sólo señalar a vuelapluma algunas concepciones sobre el tema en Europa, puesto que considero que son relevantes como contexto histórico.

confesión, la cual se empleó como un instrumento para ordenar y reprimir la sexualidad.<sup>69</sup>

En Europa hasta los siglos XVI y XVII se confería relevancia al placer femenino pues se pensaba que a través de éste se favorecía a la descendencia. Si la mujer “eyaculaba” se suponía que sus hijos serían más bellos, aunque no se tenía una idea clara de los procesos reproductivos pues se creía que su “semen” no servía directamente a la fecundación. También durante esta época se promovía la continencia sexual con base en la noción de impureza de las mujeres, durante la menstruación, el parto y la lactancia. En el siglo XVIII, siempre en Europa, se imaginaba que el deseo sexual femenino se encontraba inerte o que no existía. La masturbación femenina era una práctica reprimida, se le veía como una enfermedad, y en ocasiones, se intentaba “sanarla” practicando la clitoridectomía.<sup>70</sup> Se tenía la creencia de que la pérdida de esperma llevaba al debilitamiento del hombre, y en ese sentido, se prescribían las relaciones sexuales sólo para tener hijos. La idea del “cuidado del esperma” está presente también entre los nahuas precolombinos, como se verá más adelante; pero se centra en la preservación del *tonalli* y el equilibrio de la persona.

A partir del siglo XVIII y sobre todo en el XIX, se consideraba “autorizadas” para hablar de sexualidad a la medicina, la psiquiatría y la justicia penal, y el papel de la Iglesia siguió siendo relevante. 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.<sup>71</sup> 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 refuerza la idea de que si biológicamente existen dos sexos, y la función primordial de los

---

<sup>69</sup> S. Gruzinski, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los Confesionarios en lenguas indígenas"... p. 181.

<sup>70</sup> P. Caplan, *op. cit.*, p. 98.

<sup>71</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 59.

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.<sup>72</sup>

### *Las contenciones del cuerpo*

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”.<sup>73</sup>

El cuerpo es el lugar donde se afirma la identidad (de género, sexual, de la persona) por lo que implica a la subjetividad y no sólo la carne visible y palpable. Retomo los conceptos de Aguado, quien 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”.<sup>74</sup> Cuerpo que posee distintas interpretaciones de acuerdo con cada contexto. De la misma forma, la imagen

---

<sup>72</sup> 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, Marta Lamas, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría ‘género’... pp. 327-365.

<sup>73</sup> M. Ruz, “El cuerpo miradas etnológicas”, en Ivonne Szasz y Susana Lerner, *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, El Colegio de México, México, 1996, p. 89.

<sup>74</sup> C. Aguado, “Cuerpo humano, identidad e imagen corporal”... p. 35.

corporal, es decir, “la configuración específica de un sujeto que da las evidencias sobre el sí-mismo”,<sup>75</sup> se construye en ámbitos históricos y culturales particulares, por lo que la persona se va moldeando de acuerdo a 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 esto determina “el tipo de cuerpo que se le ‘asigna’ a un sujeto”.<sup>76</sup>

La imagen corporal se va configurando a partir de ciertos procesos rituales que se trazan y fijan en el cuerpo desde la experiencia.<sup>77</sup> 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.

El cuerpo toma diferentes formas de acuerdo con el contexto histórico-cultural.<sup>78</sup> 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 Paris”; 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.<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>77</sup> *Idem.*

<sup>78</sup> Se verá la concepción del cuerpo entre los mexicas y ciertas etnias mayences en la segunda y tercera parte de esta tesis.

<sup>79</sup> 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 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*,

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 pequeñas y 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.<sup>80</sup> 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; 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:

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

---

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.

<sup>80</sup> M. Foucault, “El cuerpo de los condenados” en *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, España, 1998, pp. 11-37.

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”<sup>81</sup>

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”.<sup>82</sup>

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.<sup>83</sup>

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

---

<sup>81</sup> *Pièces originales et procédures du procès fait à Rober-Francois Damiens*, citado por Foucault, *ibid*, p. 11.

<sup>82</sup> Kraemer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, citado por E. Cohen en *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, Taurus, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 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.

<sup>83</sup> E. Cohen, *idem*.

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, donde 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 in-corporar 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 primer lugar 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, y en este sentido, hay un vínculo estrecho entre género y sexualidad, como se verá un poco más adelante.

### *Género: feminidades y masculinidades*

En esta investigación el género se define como la construcción sociocultural de la diferencia sexual, es decir, 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,<sup>84</sup> con pene o vagina, y con algunos otros no tan perceptibles, como las hormonas, algunas de las cuales permanecen latentes hasta la pubertad originando 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:

---

<sup>84</sup> Entre los hermafroditas el sexo es impreciso.



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.<sup>85</sup>

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, como se verá más adelante. 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

---

<sup>85</sup> M. Lamas, “Cuerpo, diferencia sexual...”, p. 65.

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 incorporan 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, como se ha visto, 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.<sup>86</sup> 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<sup>87</sup> (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

---

<sup>86</sup> M. Lamas "Usos, dificultades y posibilidades...", p. 349. 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.

<sup>87</sup> M. Lamas, *ibid.* p. 350.

diversa, ya que las actividades, las expresiones, las opciones y las orientaciones sexuales son amplias y variadas.<sup>88</sup>

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?”<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> 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 hegemónica. 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, es decir, por la orientación del deseo erótico.

Para efectos de esta investigación entiendo las identidades de género como 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 participes de las relaciones de poder que se ejercen sobre el cuerpo.<sup>91</sup> Hay que subrayar que considero a las maneras de ejercer las identidades genéricas como

---

<sup>88</sup> T. Citeroni y A. Cervantes, “Protección, afirmación y sexualidad sin poder: un proyecto político y normativo para la construcción de los derechos sexuales” en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Volumen 19, número 3, septiembre-diciembre, El Colegio de México, México, 2004, p. 691.

<sup>89</sup> M. Lamas, “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual” en *Cuerpo, diferencia sexual y género*, Taurus, México, 2002a, p. 155.

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 157.

<sup>91</sup> J. Weeks, “La construcción de las identidades genéricas y sexuales...p. 210.

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,<sup>92</sup> encierra símbolos culturales que evocan representaciones diversas con relación al 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.<sup>93</sup>

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 hegemónicas. 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

---

<sup>92</sup> J. Scott, “El género: Una categoría útil para el análisis histórico” en Marta Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, UNAM, México, 1997, pp. 265-302.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 289.

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 feminidades y las masculinidades? 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,<sup>94</sup> 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 forzadamente) a actuar en concordancia con aquellos papeles que se consideran “propios” para cada uno de

---

<sup>94</sup> M. Lamas, “Usos, dificultades y posibilidades...”, p. 357.

nosotros. Los papeles de género se establecen con base en un conjunto de normas y prescripciones tanto sociales como culturales.<sup>95</sup>

Como vemos, la feminidad/masculinidad concierne al cuerpo (incluyendo la mente), las emociones, los sentimientos, 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 la feminidad o masculinidad, entraña estados subjetivos y de elección personal a los cuales llegamos a través de la sensibilización. Mediante dicho proceso somos conscientes de que pertenecemos 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.

### *La relación sexo/género/cuerpo*

La sexualidad se ha definido tomando en cuenta la diferencia corporal entre los hombres y las mujeres, y en ese sentido, todavía no podemos pensarla sin tomar en cuenta el género.<sup>96</sup> 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

---

<sup>95</sup> M. Lamas, Marta, (comp), “La antropología feminista y la categoría ‘género’ ” en *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Porrúa, México, 1997a, p. 101.

<sup>96</sup> J. Weeks, *Sexualidad...*p. 43.

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”.<sup>97</sup>

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.<sup>98</sup>

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

---

<sup>97</sup> T. Laqueur, (1994), “El destino es la anatomía” en *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Serie Feminismos, España, p.55 y ss.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 56.

consolida la “economía del sexo” pues se proscriben prácticas que tienden al “desperdicio” seminal<sup>99</sup> como la masturbación, y se promueve su aprovechamiento en la fecundación.<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup>

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”.<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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”.<sup>104</sup> La “normalización” de la sexualidad ha implicado, por un lado, el reforzamiento de la

---

<sup>99</sup> 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 inútilmente. 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.

<sup>100</sup> M. Dávalos, “Familia, sexualidad y matrimonio durante La Colonia y siglo XIX”, en *Antología de la Sexualidad Humana*, Tomo I, CONAPO, Porrúa, México, 19994, p. 156.

<sup>101</sup> Ver en particular sobre este tema: Auguste Comte, *La Filosofía Positiva*, Porrúa, México, 1990; A. Comte, Discurso sobre el espíritu positivo. Textos filosóficos, Revista de Occidente, Madrid, 1934; “La teoría social del positivismo de Auguste Comte” en *Cuadernos de Causa* número 10, s.f. y sin autor, y Herbert Spencer, *La justicia*, Prometeo, Valencia, s.f. Puede consultarse en la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de México *El Álbum de la Mujer, Periódico Ilustrado*, Tomos I a XIV, Imprenta Francisco Díaz de León, México 1883-1890.

<sup>102</sup> J. Weeks, *Sexualidad...* p. 30.

<sup>103</sup> J. Ussher, *op. cit.* p. 167.

<sup>104</sup> C. Vance, “La antropología redescubre la sexualidad...” p. 116.



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.<sup>105</sup>

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 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.<sup>106</sup>

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)<sup>107</sup> 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

---

<sup>105</sup> M. Foucault, *Historia de la Sexualidad...* p. 57 y ss.

<sup>106</sup> M. Foucault, “Fragmento final de *El orden del discurso*”, en *El discurso del poder*, (Presentación y selección de Oscar Terán), Folios, México, s.f., p. 125 y ss.

<sup>107</sup> P. Bourdieu, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 53 y ss.

“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.<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> 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.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> 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 hegemónicas, 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.

<sup>109</sup> A. Amuchástegui, “Subjetividad, sexualidad, experiencia”, en *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*, EDAMEX, Population Council, México, 2001, p. 152.

<sup>110</sup> J. Weeks, *Sexualidad...* p. 49.

Al sugerir la equivalencia entre el sexo con el que nacimos y la identidad femenina o masculina, la “heterosexualidad institucionalizada”<sup>111</sup> 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 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 de Norteamérica, 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.”<sup>112</sup> 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 feminidades y las masculinidades.

---

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 60.

## LAS IDENTIDADES GENÉRICAS: DE LA DOMINANCIÓN A LA REBELDÍA

### *Identidades femeninas: compromiso, resistencia y capacidades estratégicas*

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.<sup>113</sup> 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.<sup>114</sup>

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.<sup>115</sup> 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.

---

<sup>113</sup> S. Pérez Cortés, “La escritura y la experiencia de sí”, en Mariflor Aguilar et al. *Crítica del sujeto*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990, pp. 115-132.

<sup>114</sup> C. Aguado, “Cuerpo humano, identidad e imagen corporal”... p. 44.

<sup>115</sup> Cfr. F. Dubet, *op. cit.* A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la identidad en la época contemporánea*, Ediciones Península, Barcelona, 1994, *passim*; G. Giménez, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología” en Revista Versión, número 2, abril, México, 1992, pp. 183-205; G. Giménez, “Comunidades primordiales y modernización” en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas, *Modernización e identidades sociales*, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Instituto Francés de América Latina, México, 1994, pp. 149-183; G. Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en Frontera Norte, volumen 9, número 18, julio-diciembre, México, 1997, pp., 9-28; M. Gleizer Salzman, *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, FLACSO-Juan Pablos Editor, México, 1997, pp. 11-123.

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.”<sup>116</sup>

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.<sup>117</sup>

En esta investigación se usará el término “identidades de género” como herramienta conceptual para distinguir entre la aceptación de los modelos

---

<sup>116</sup> C. Aguado, “Cuerpo humano, identidad e imagen corporal”... p. 44 (cursivas en el original).

<sup>117</sup> F. Barth, (comp.), “Introducción” en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976, p. 21.

hegemónicos de masculinidad/feminidad y las resistencias a esos modelos. Quiero subrayar que 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 trabajo 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. Hablo de ellas en plural (identidades de género) porque los modelos de ser hombre o mujer pueden ser variados. Por el momento me parecen pertinentes para este trabajo las aportaciones de Dubet y Weeks, pues plantean una perspectiva dinámica de la construcción del sujeto que puede ser útil para explicar las identidades genéricas.<sup>118</sup>

Dubet<sup>119</sup> 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 sensoriales o

---

<sup>118</sup> Véase sobre el debate del el retorno del sujeto los trabajos citados en la bibliografía de esta tesis de Gilberto Giménez y Francois Dubet, y en torno a los fenómenos de la globalización económica y de la mundialización cultural en la conformación de la identidad: Nestor García Canclini, (coord.), “Introducción” en *Culturas en globalización. América Latina, Europa, Estados Unidos: libre comercio e integración*, Nueva Sociedad, México, 1996, p.p.13-38; 1996; Ulf, Hannerz, *Conexiones transnacionales*, Cátedra, Madrid, 1998, p.p. 33-54; Claudio Lomnitz, “Introducción” y “Transformaciones del nacionalismo mexicano” en *Modernidad Indiana*, Planeta, México, 1999, p.p. 7-19 y 21-65; Ortiz, Renato, (1997), “Una cultura internacional-popular”, en *Mundialización y cultura*, Alianza, Buenos Aires, pp. 145-198.

<sup>119</sup> Dubet, *op. cit.*, p. 522.

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 reflexividad (a través de la elección) marca la diferencia.

Relacionada con la idea de Dubet de identidad por “compromiso”, Weeks<sup>120</sup> 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.<sup>121</sup>

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 individuo con respecto a sus sentimientos, inclinaciones,

---

<sup>120</sup> J. Weeks, “La construcción de las identidades genéricas y sexuales.... pp. 199-222.

<sup>121</sup> G. Giménez, La identidad social o el retorno del sujeto... p. 187.

ideas y estilo de vida;<sup>122</sup> 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,<sup>123</sup> 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, es decir, *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,<sup>124</sup> comunal, grupal y social, que ponen en juego y en entredicho los modelos hegemónicos, 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

---

<sup>122</sup> 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.

<sup>123</sup> J. Weeks, "La construcción de las identidades... p. 201. Hay tanto identidades individuales como colectivas ejercidas con resistencia.

<sup>124</sup> 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.



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 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,<sup>125</sup> 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

---

<sup>125</sup> *Op. cit.* p. 163.

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”.<sup>126</sup>

La táctica está determinada por la ausencia de poder, mientras que la estrategia se halla organizada por el principio de un poder. Continúa diciendo De Certau 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 presenta y también en las sacudidas que introduce en los cimientos de un poder”.<sup>127</sup> Para este autor, lugar es el orden según el cuál 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”.<sup>128</sup>

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

---

<sup>126</sup> M. De Certau, *op. cit.* p.43.

<sup>127</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>128</sup> *Ibid.* p. 129.

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.<sup>129</sup> Con base en esas acciones se pueden lograr apropiaciones de los lugares por parte de las mujeres. Conquistas que tiene 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.<sup>130</sup>

¿Pero alguna vez las mujeres han ejercido un poder de resistencia?, o como cuestiona Françoise Heritier ¿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.”<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> S. Ortner, *op. cit.* pp. 152-154.

<sup>130</sup> R. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 21-26.

<sup>131</sup> *Ibid.* 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 feminidades y saber cómo influyen los significados conferidos a la sexualidad en esa conformación en distintos momentos históricos. En este estudio además de hacer una reconstrucción histórica de la conformación de los significados sobre el cuerpo, el género y la sexualidad, se indagarán las posibilidades que tienen algunas mujeres de origen rural para construir formas alternativas de ser mujer y de significar sus experiencias sexuales.

*Identidades de género hegemónicas, atribuidas o heterónomas 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.<sup>132</sup> 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 organización 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:

---

<sup>132</sup> M. H. Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano” en María del Carmen León, Mario Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, CONACULTA, México, 1992a, p. 89.

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.<sup>133</sup>

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.<sup>134</sup> 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

---

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>134</sup> F. Morin, “Praxis antropológica e historia de vida” en Jorge Aceves (comp.), *Historia Oral*, Antologías Universitarias, UAM, México, 1993, pp. 47-101.

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 la cuarta parte de este trabajo.

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<sup>135</sup> (es decir, hegemónicas) 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 hegemónico (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,<sup>136</sup> como se verá a continuación.

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

---

<sup>135</sup> C. Oehmichen, “Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios”, en *Alteridades*, año 10, número 19, enero-junio, México, 2000, pp. 89-98.

<sup>136</sup> *Op. cit.* p. 92.



una identidad colectiva; el contenido de ciertos valores y prácticas comunitarios asegura la adscripción de cada sujeto a una etnia en particular.<sup>137</sup>

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]<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup>

Mas dicha interpretación no se constituye a partir de la creación autónoma de significados de individuos aislados; empieza cuando la 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”.<sup>140</sup> A partir de un trabajo pedagógico<sup>141</sup> 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 “incorporando”<sup>142</sup> aquellos elementos propios de su cultura. Éste no es un proceso mecánico, pues implica una “dialéctica” entre la “auto-identificación” y la

---

<sup>137</sup> S. Pérez Cortés, *op. cit.* p. 120.

<sup>138</sup> 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.

<sup>139</sup> P. Berger y Luckmann, *op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>140</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>141</sup> P. Bourdieu, “Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica”, en *La reproducción. Elementos para una teoría del Sistema de Enseñanza*, Laia, España, 1981 pp. 39-108.

<sup>142</sup> 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.

identificación de los otros, es decir, entre las “identidades atribuidas” y las “identidades asumidas”.<sup>143</sup>

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.<sup>144</sup>

Para Bourdieu<sup>145</sup> 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.”<sup>146</sup> 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*”.<sup>147</sup>

Así, el sentido de pertenencia a un grupo o a una identidad como la de género, se conforma de un componente subjetivo creado y re-creado 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 al sexo.

---

<sup>143</sup> P. Berger y Luckmann, *op. cit.*, p. 166.

<sup>144</sup> *Idem.* (cursivas en el original).

<sup>145</sup> P. Bourdieu, “Estructuras, habitus, prácticas”... pp. 91-112.

<sup>146</sup> *Ibid.* p. 92.

<sup>147</sup> M. Lamas, “Diferencias de sexo, género... p. 146 (cursivas mías).

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,<sup>148</sup> 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”.<sup>149</sup> 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 hegemónicas 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.<sup>150</sup>

El efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etcétera) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos (sic)<sup>151</sup> 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.<sup>152</sup>

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, como he argumentado en el apartado anterior, siguiendo a Weeks,<sup>153</sup> algunas identidades pueden ser

---

<sup>148</sup> P. Bourdieu, *La dominación... passim*.

<sup>149</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>150</sup> *Ibid*. p. 47.

<sup>151</sup> En la traducción dice hábitos en vez de *habitus*.

<sup>152</sup> Bourdieu, (2000), *La dominación masculina...* pp. 53-54.

<sup>153</sup> J. Weeks, “La construcción de las identidades...p. 207.

ejercidas con resistencia, y como dice Dubet<sup>154</sup> las personas actúan en el mundo social a partir de una “capacidad estratégica” que les permite desempeñarse como seres activos que toman decisiones.<sup>155</sup> Los habitus son in-corporados 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.

---

<sup>154</sup> Dubet, *op. cit.*, pp. 526-528.

<sup>155</sup> Volveré sobre esta tensión entre lo determinado y las resistencias ante lo preestablecido en la cuarta parte.

## **2. CUERPO, SEXUALIDAD Y GÉNERO, ENTRE LOS MAYAS Y LOS NAHUAS PREHISPÁNICOS**

Para poder explorar la relación entre los significados conferidos a la sexualidad y el proceso de conformación de las identidades genéricas de acuerdo con el contexto histórico-cultural, abordaré –en esta parte- algunas concepciones en torno al cuerpo y la persona entre nahuas y mayas de la antigüedad, teniendo como referente el universo simbólico que sustenta sus ideas sobre estos temas. Como se verá en estos grupos los conceptos de persona/cuerpo estaban tan estrechamente vinculados que no existían como entidades distintas. Por otra parte, las representaciones que en torno a la feminidad y la masculinidad tenían estos grupos resultan interesantes al observar los espacios terrenales en donde las deidades mayas y aztecas influían, y cuya presencia se percibe en dimensiones tan diversas como son la vida, la muerte y la reproducción humana. Los sitios privilegiados de incidencia de los dioses varones son la guerra y el cultivo de la tierra, mientras que las dimensiones en donde las diosas actúan son la casa, el parto y las labores de hilado y tejido, ámbitos en donde las mujeres y los hombres de carne y hueso se desempeñan, espacios en los cuales la tarea primordial consiste en esculpir los rostros y corazones humanos, tomando como sustento la dualidad masculino/femenino.

Los siguientes apartados se refieren a los conceptos de persona y cuerpo – y por tanto a ciertas concepciones de la sexualidad– entre los mayas y los nahuas, y resultan interesantes para comprender cómo se estructuraba el género. Describiré los espacios masculinos, es decir, aquellos ámbitos de los que las mujeres eran casi siempre excluidas, y que se relacionan con las formas de organización económica, política y territorial, es decir, de la vida pública. Luego hablaré de las concepciones de feminidad en la vida cotidiana y a través de las imágenes simbólicas (deidades). Como no es posible abstraer los elementos

“femeninos” de una sociedad y separarlos de aquellos considerados “masculinos” - pues existe necesariamente una vinculación entre ambos en todas las sociedades y sus procesos culturales- en los siguientes apartados hablaré de las mujeres y los hombres, subrayando los espacios privilegiados de unos y otras, pues considero que un análisis de género debe tomar en cuenta al ser humano en su conjunto.

## PERSONA Y CUERPO

*“Si el alma no se cansa, el cuerpo no se fatiga”  
Manuel, tzotzil, informante de Calixta Guiteras.*

Para interpretar las concepciones sobre el género en este periodo histórico es sustancial comprender cuáles eran las representaciones que se tenían en relación con el hombre y la mujer, y sobre la persona/cuerpo. Algunas de ellas están presentes en los mitos de origen. Por ejemplo, en el Popol Vuh,<sup>156</sup> -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.<sup>157</sup> 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

---

<sup>156</sup> *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Traducidas del texto original con introducción y notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, México, 1999, p. 25-34.

<sup>157</sup> *Idem.*, y ver también M, Marion, “Los rituales agrarios” en *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México, 1994a pp. 113-138.

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.<sup>158</sup>

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. Mictlantecuhtli, 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 Mictlantecuhtli 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,*

---

<sup>158</sup> M. de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, UNAM, Centro de Estudios Mayas, México, 1978, pp. 33-34.

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).<sup>159</sup>

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”.<sup>160</sup>

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

---

<sup>159</sup> M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1979, pp. 183-184.

<sup>160</sup> *Ibid.* p. 185



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.<sup>161</sup>

Cuando los españoles arribaron 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 para perdurar hasta el siglo XII con Hugo de San Víctor.<sup>162</sup> Sin embargo, se empieza a introducir la idea de la división entre el cuerpo y el alma a partir de la síntesis tomista.<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup>

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

---

<sup>161</sup> M. A. Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Identidades étnicas en México*, INI, Siglo XXI, México, 1997, *passim*, pp. 144-145.

<sup>162</sup> M. H. Ruz, “El rumor y el silencio en las voces del cuerpo”, en Pedro Pitarch, Jérôme Baschet y Mario Humberto Ruz, *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999, pp. 85-119.

<sup>163</sup> 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; apoyada por el reino de Castilla permeó el discurso teológico novohispano. Con el Concilio de Trento (1545-1563) el tomismo toma fuerza, para decaer en el siglo XVII y resurgir en el XIX al ser declarado como la teología de la Iglesia Católica en el Código de Derecho Canónico vigente.

<sup>164</sup> S. Ortega, “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, INAH, Mortiz, México, 1988, pp. 17 y ss.

almas pertenecen al terreno de los animales, de los fenómenos naturales y de los espíritus.<sup>165</sup>

### *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.<sup>166</sup>

López Austin<sup>167</sup> 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 individuo. La investigación que este autor realizó de las entidades<sup>168</sup> y centros anímicos<sup>169</sup> resulta relevante para dar cuenta de la unidad indisoluble entre la persona y el cuerpo como estructurante del ser humano.<sup>170</sup>

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

---

<sup>165</sup> P. Pitarch, "Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal"..., pp. 26-27.

<sup>166</sup> A. López Austin, "El cuerpo en el cosmos", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984d, pp. 397.

<sup>167</sup> A. López Austin, "Los centros anímicos" y "Las entidades anímicas", en *Cuerpo humano e ideología*, pp. 197-262.

<sup>168</sup> En los primeros años de la Colonia se empezó a identificar el concepto *teyolía* (corazón) con el castellano de ánima. En la actualidad *yol* o *yoll* (términos vinculados también al corazón) se relacionan con el alma.

<sup>169</sup> 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 es el amor participaban tanto el corazón como el hígado.

<sup>170</sup> A. López Austin, "Los centros anímicos" y "Las entidades anímicas"...

humanos. El término *nicnonacayotía 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 anímicas<sup>171</sup> permitían a los individuos consolidarse como personas sociales.

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,<sup>172</sup> 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 apetecer 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

---

<sup>171</sup> 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.

<sup>172</sup> “Los centros anímicos”... pp. 207-216.

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 muertos<sup>173</sup> en alguno de los nueve planos que se extendían bajo la tierra hacia el rumbo del Norte.<sup>174</sup>

Siguiendo con López Austin<sup>175</sup> 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 más fuertes en personas de temperamento fuerte. El *ihíyotl*<sup>176</sup> 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.<sup>177</sup>

*Tonalli*, la tercera entidad anímica concebida por los nahuas, significa irradiación, calor solar, estío, día, signo del día, cosa que está destinada o es

---

<sup>173</sup> De acuerdo con Miguel León Portilla, (*op. cit.*) 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, pp. 208-211.

<sup>174</sup> A. López Austin, “Los centros anímicos”... p. 217.

<sup>175</sup> A. López Austin, “Las entidades anímicas”... p. 259.

<sup>176</sup> El *ihíyotl* es conocido hoy en día como “hijillo” y se relaciona con el mal de ojo.

<sup>177</sup> A. López Austin, “Las entidades anímicas”... p. 261.

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”.<sup>178</sup>

En el ámbito de la sexualidad el *tonalli* 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 enfermedad, 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*.<sup>179</sup>

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

---

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 224.

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 244.

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.<sup>180</sup>

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, imprimiendo 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.<sup>181</sup>

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,<sup>182</sup> por lo que es de vital importancia protegerlos y ofrecerlos a un animal perteneciente a Tláloc, como el *ahuítzotl*.<sup>183</sup>

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

---

<sup>180</sup> *Ibid.* pp. 230-231.

<sup>181</sup> *Ibid.* pp. 233-234.

<sup>182</sup> 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*.

<sup>183</sup> 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.

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*, *tepehuánih*, *ahámeh*, *tlalsisime*, *na sa'but*, etcétera. Devoradores más modestos de esta fuerza son los mismos seres humanos.<sup>184</sup>

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 se hallaba 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 manufacturado con la planta *iyacualli*. Se pensaba que para gozar de una buena 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.<sup>185</sup>

En lengua náhuatl persona se forma de los vocablos *ixtli* (rostro) y *yóllotl* (corazón); *ixtli in yollotl* 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.<sup>186</sup>

La persona nacía “sin rostro” y era necesario enseñarla a tomar una cara. Los *tlamatinime*, es decir, los hombres sabios o filósofos, debían “poner un espejo

---

<sup>184</sup> A. López Austin, “Las entidades anímicas”... p. 248.

<sup>185</sup> *Ibid.* pp. 247-251.

<sup>186</sup> A. López Austin, “Los centros anímicos”... pp. 214-215.



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”.<sup>187</sup> 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”.<sup>188</sup>

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...<sup>189</sup>

En Tlalticpac (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*<sup>190</sup> 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

<sup>187</sup> M. León-Portilla, *op. cit.* p. 179.

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 190.

<sup>189</sup> Textos de los informantes, Vol. VIII, fol. 118; API, citado por León-Portilla, *op. cit.*, p. 192.

<sup>190</sup> El *tonalpohualli* es un ciclo de 260 días dividido en 20 trecenas, cuyos signos ayudaban a predecir el futuro de las personas.

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.<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup>

“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”.<sup>193</sup> No obstante, el adivinador tenía el don de contrarrestar los influjos de un día nefasto, por ejemplo, sugiriendo la fecha de la ceremonia en que 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 del la determinación subyacente al día de su nacimiento.<sup>194</sup>

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

---

<sup>191</sup> Los signos donde influyen las *cihuateteo* son: *cipactli*, *océlotl*, *mázatl*, *xóchitl*, *quiáhuatl*, *cóatl*, *ozomatl*, *cuetzpalin*, *itzcuintli*, *calli*, *cuatli* y *tochtli*.

<sup>192</sup> E. Dávalos, *Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres en la obra de los frailes historiadores*, El Colegio de México, Programa Salud Reproductiva y Sociedad, Documentos de trabajo número 10, México, 2002, pp. 64-65.

<sup>193</sup> Soustelle, citado por León-Portilla, *op. cit.* pp. 193-194.

<sup>194</sup> M. León-Portilla, *op. cit.* p. 197.

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.<sup>195</sup>

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 eran ir formando el carácter de sus hijos(as) mediante el autocontrol, para ello se promovían una serie de privaciones (de alimento, de cosas materiales, etc.). Se enseñaba la importancia de conocerse a sí mismo, a través de repetidos consejos. 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 fraguaban a sí mismos como seres temperados; podía haber repercusiones jurídicas como pagar una condena que incluso llegaba al ahorcamiento.<sup>196</sup> 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.<sup>197</sup>

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

---

<sup>195</sup> Fr. Juan de Torquemada, *op. cit.* p. 234-236.

<sup>196</sup> M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 199.

<sup>197</sup> M. de la Garza, *op. cit.*, pp. 78 y ss.

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 individual 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.<sup>198</sup>

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.<sup>199</sup> 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, adquiría también sus atributos, sin menoscabo para los del donante.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> A. L. Izquierdo, *La educación maya en los tiempos prehispánicos*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 1998, pp. 23-30.

<sup>199</sup> *Ibid.* pp. 58-60.

<sup>200</sup> C. Guiteras, “Análisis de la visión del mundo de Manuel” en *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México, 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*) 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.<sup>201</sup>

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.<sup>202</sup>

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.<sup>203</sup> Como

---

<sup>201</sup> Villa Rojas, Alfonso, *Estudios Etnológicos. Los mayas*, UNAM, México, 1995, pp. 187-198.

<sup>202</sup> *Ibid.* pp. 188-190.

<sup>203</sup> *Ibid.* pp. 79-109.

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.<sup>204</sup>

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”<sup>205</sup>

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

---

<sup>204</sup> M. de la Garza, *op. cit.* pp. 71-75.

<sup>205</sup> C. Guiteras, *op. cit.* p. 235.

propias potencialidades. En este sentido, la persona se construye a sí misma a pesar de que los dioses hayan dispuesto un destino para ella.<sup>206</sup>

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 e incluso la muerte. Se pensaba que declarando ante un sacerdote los males cometidos, se conseguía erradicar la enfermedad del cuerpo.<sup>207</sup>

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 verificaba 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”.<sup>208</sup>

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

---

<sup>206</sup> M. de la Garza, *op. cit.* pp. 74-75.

<sup>207</sup> A. L. Izquierdo, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>208</sup> Fr. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, CONACULTA, México, 1994, p. 54.

participaba de las características físicas y el destino de su *tonalli*, que podía llegar a conformarse de hasta trece animales; número relacionado con los espacios celestes.<sup>209</sup> 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*<sup>210</sup> 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.<sup>211</sup> 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 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.<sup>212</sup>

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 irremediamente 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,

---

<sup>209</sup> M. H. Ruz, “Amarrando juntos... p. 253.

<sup>210</sup> De acuerdo con M. H. Ruz (*ibid.*) 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, p. 253-254.

<sup>211</sup> Entre los jalaltecos “cristianos” el “aliento vital” (*pisán*) se une con el alma (*ánma*) al cesar la vida para emprender juntos el viaje a *Kamb’al* o lugar de los muertos (*ibid.*), p. 254.

<sup>212</sup> P. Pitarch, “Alma y cuerpos en la tradición indígena tzeltal”... pp. 16-24.



paciente y comprensivo.<sup>213</sup> Como se percibe, al igual que en la concepción nahua, existe una relación entre el corazón y los rasgos de la personalidad.<sup>214</sup>

Los tzeltales contemporáneos de Cancúc, 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.<sup>215</sup>

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

---

<sup>213</sup> C. Guiteras, *op. cit.*, pp. 242-246.

<sup>214</sup> *Idem.*

<sup>215</sup> *Idem.*

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.<sup>216</sup>

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.<sup>217</sup>

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.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> P. Pitarch, “Alma y cuerpo en la tradición indígena tzetzal” p. 254, y M. H. Ruz, “El rumor y el silencio en las voces del cuerpo...” p. 85-119.

<sup>217</sup> P. Pitarch, “Alma y cuerpo...” p. 255.

<sup>218</sup> P. Pitarch, *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltales...* 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 provocara 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.<sup>219</sup>

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 fraternidad, 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.<sup>220</sup>

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, la oruga, 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

---

<sup>219</sup> *Ibid.* pp. 46-49.

<sup>220</sup> *Ibid.* pp. 39-41.

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”.<sup>221</sup> 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.<sup>222</sup> 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 agüero, 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 incorpora a la persona.<sup>223</sup> 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.<sup>224</sup>

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.

---

<sup>221</sup> *Ibid.* p. 70.

<sup>222</sup> *Ibid.* pp. 64-65.

<sup>223</sup> M. H. Ruz, “Amarrando juntos... pp. 254-255.

<sup>224</sup> P. Pitarch, *Ch’ulel*. Una etnografía de las almas tzeltales... pp. 72-76.

## LOS ÁMBITOS MASCULINOS

### *La organización de la vida pública*

Hay abundantes evidencias de que algunos pueblos mayas de la península de Yucatán establecieron relaciones con naciones de habla náhuatl del centro; los mayas poseían un sistema de intercambio mercantil con el altiplano central y con otras regiones de lo que hoy conocemos como sureste de México y Centroamérica. Dichos vínculos favorecieron que las ideas religiosas se extendieran de unos espacios geopolíticos a otros. Una versión apunta que cerca del año 1000, el sacerdote Quetzalcóatl fue expulsado de Tula y partió por el Oriente, llegando al sureste para predicar el culto al dios Quetzalcóatl, nombrado por los mayas como Kukulcán. No obstante, estudios más recientes indican que no se trató de un solo movimiento, sino que hubo constantes migraciones y conquistas entre grupos, lo que facilitó el flujo de las ideas. Al mismo tiempo una de las claves para comprender los procesos políticos y religiosos que se gestaron después del año 600 d.C. es el surgimiento de un sistema político multiétnico sustentado en la ideología de la Serpiente Emplumada. Las relaciones interétnicas entre los habitantes de las ciudades de Tula, en el altiplano central de México, y Chichén Itzá en Yucatán, se tornan relevantes; así como otras semejantes ocurridas en el periodo que va del año 900 al 1500 d.C., entre pueblos de Oaxaca, Michoacán y los Altos de Guatemala.<sup>225</sup>

La hipótesis de un sistema político multiétnico es sustentada por López y López, quienes denominan a dicho sistema *zuyuano*. Se propone la existencia de dos modelos interrelacionados, por un lado, un modelo de estructura política y territorial específico, en un momento en que el mapa cultural incluía al centro de México (Tula, Cholula, Cuenca de México); Michoacán (purépechas); Oaxaca (mixtecos); los Altos de Guatemala (quichés, cakchiqueles y achíes), y el norte de

---

<sup>225</sup> A. López Austin y López Luján, "El postclásico mesoamericano...", pp. 262-271 y A. Ruz Lhuillier, "Estudio Introductorio", en *Frente al pasado de los mayas*, SEP, Serie Cien de México, México, 1987, pp. 11-53.

Yucatán (mayas de Chichén Itzá). Por otro lado, un modelo ideológico que sostenía tanto las creencias religiosas como las instituciones políticas. Zuyuá como lugar mítico se encuentra en códices de diferentes culturas como los mexicas del altiplano central y los mayas de Yucatán.

De acuerdo con esta hipótesis existía una organización política, económica y social multiétnica con dominio hegemónico de unas unidades geográficas sobre otras. Dicha estructura estaba organizada en confederaciones de capitales poderosas que no sólo representaban alianzas militares sino complejos administrativos. El sistema<sup>226</sup> estaría representado en el centro por la denominada Triple Alianza,<sup>227</sup> y en la Península de Yucatán por la llamada Liga de Mayapan.<sup>228</sup> Aunque en el último caso no se ha comprobado la contemporaneidad de las tres ciudades, por lo que algunos mayistas se refieren a una alianza entre tres grupos étnicos: los *tutul-xiues*, los *itzás* y los *cocomes*. Siguiendo a López y López<sup>229</sup> se cree que este tipo de organización multiétnica existía entre los mayas desde el siglo IX d.C., en la cuenca del Río de la Pasión y el norte de Yucatán, y se renunció a ella hacia finales del siglo XIII, lo que coincidiría con la disolución de la Liga de Mayapán. Entre los grupos de habla náhuatl habría sucumbido un poco antes de la llegada de los españoles, cuando varias naciones, entre ellas las que formaban la Triple Alianza, empezaron a rendir culto al dios Huitzilopochtli.

Tanto los mayas como los mexicas prehispánicos concebían el mundo como un plano integrado por cuatro cuadrantes con un punto central. Los puntos cardinales eran: el Este (Oriente) abajo, se identificaba con la luz y con el color

---

<sup>226</sup> Siguiendo la hipótesis sobre el sistema “zuyuano”, se supone una relación entre los mitos de origen de diversos grupos mesoamericanos. Tollan es el lugar sagrado, donde se habla una sola lengua, y en donde el dios Serpiente Emplumada ordena y distribuye geográficamente a las etnias. La Serpiente Emplumada puede hallarse en tres ámbitos de representación: el mito, la leyenda y la historia. Mitológicamente es creador y patrono de la humanidad, divinidad del viento, del amanecer y de Venus; creador del calendario, quien dispone el tiempo y el fuego, y adjudica el maíz y el pulque a los hombres. En la leyenda es sacerdote-gobernante de Tula, modelo de sabiduría, justicia y gloria. Históricamente aparece en la figura de gobernantes de diferentes periodos y regiones. Por otro lado, entre los quichés se menciona al dios de la creación como una dualidad: Tepeu/Gucumatz. Tepeu se halla en Cholula como “El Conquistador”, y en Yucatán como el jefe “Serpiente el Conquistador”. Guccumatz significa “Serpiente Emplumada”.

<sup>227</sup> La Triple Alianza la conformaban los reinos de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan o Tacuba.

<sup>228</sup> La Liga de Mayapán estaba formada por las ciudades de Chichén Itzá, Uxmal y Mayapán.

<sup>229</sup> *Mito y realidad en Zuyuá...* pp. 40-45.

rojo; el Oeste (Poniente, Occidente) arriba, hermanado con el frío y el color negro; el Sur a la izquierda, tenía que ver con la fertilidad y el amarillo; el Norte a la derecha, con las tinieblas y el blanco, y el punto central estaba reservado para el árbol de la vida o “ceiba sagrada” y se correspondía con el color verde. El Oriente y el Sur se oponían al Norte y el Poniente, en tanto que la luz y la fertilidad son contrarias a las tinieblas y el frío. En cada sector se ubicaban ciertos dioses, así como árboles y aves que los simbolizaban. Dicho plano representaba el calendario, y a cada cuadrante correspondían 65 días para sumar los 260 del calendario ritual de la vida mágico-religiosa. Entre los mexicas era llamado *tonalpohualli*, mientras que los mayas lo denominaban *tzolkin*.<sup>230</sup>

Entre los aztecas se concebía el tiempo en dos sentidos, uno litúrgico circular, gobernado por Venus, y otro cotidiano lineal para el cual existía otro calendario, el *xihuitl* o año civil, regido por el sol y compuesto por 360 días divididos en 18 meses de 20 días a los que se añadían cinco días (o seis en año bisiesto) considerados como nefastos. Cada mes iniciaba con una fiesta religiosa. La magia era parte de una religión que estaba cimentada jerárquicamente. Los dioses eran capaces de originar catástrofes y el final del universo. Su culto se llevaba a cabo mediante la oración y el sacrificio, regidos por el calendario ritual. El panteón mexica incluía divinidades polimorfos con diversos atributos; dioses supremos o creadores y dioses intermedios o inferiores.<sup>231</sup>

La concepción del tiempo entre los mayas era similar a la de los aztecas; poseían cinco calendarios, entre los que se encontraban el civil y el agrícola, el primero de 360 días, más los días nefastos, y el segundo de 260 días, de 20 treceñas. Muchos fenómenos naturales eran causados por los dioses, a quienes había que hacer ofrendas e incluso sacrificios humanos y animales para contrarrestar su furia. El panteón maya contemplaba dioses que poseían características humanas y zoomorfos, y que se asociaban a los cuatro puntos

---

<sup>230</sup> A. Villa Rojas, *op. cit.* pp. 23-46; M. Marion, “Los rituales agrarios... pp. 113-138.

<sup>231</sup> N. Quezada, *Amor y magia amorosa...* pp. 17-18.

cardinales, así como a colores, números, días, árboles y aves. El maíz, el sol, la luna, la lluvia y el jaguar forman parte de las representaciones de sus dioses.<sup>232</sup>

Entre los mayas se concibe aún hoy la reproducción de una historia cíclica distinta a la lógica del tiempo moderno. Su sistema de pensamiento incluye una perspectiva escatológica de la relación entre el hombre y el cosmos, así como la dualidad de lo sobrenatural, el equilibrio de los contrarios, y de manera relevante un carácter cíclico del tiempo.<sup>233</sup> La vida cotidiana de los mayas “es una constante espera del regreso del ciclo astral: regreso del sol después de la oscuridad; regreso de la luna y de la fertilidad después de su ciclo mensual; regreso de las lluvias después de su ciclo anual”.<sup>234</sup>

A la llegada de los españoles una diferencia entre las sociedades indígenas del altiplano central y las de Yucatán era el tipo de organización. Mientras en las primeras se acentuaba el centralismo y la jerarquización, entre los grupos mayas existía una atomización que no permitía la cohesión territorial y política; si bien constituían comunidades estratificadas ello no significa que existieran clases sociales, y más bien se puede hablar de personas cuya pertenencia a un linaje marcaba la diferencia. Además de los Cocom y los Xiú, mencionados con anterioridad, estaban los Cehpech y los Cochua que se agrupaban en pueblos dirigidos por la figura de un *ahau o halach winic*. Un linaje estaba formado por grupos de parientes cuyo patronímico incluía tanto a nobles como a campesinos.<sup>235</sup>

De acuerdo con los datos con que se cuenta, entre los mayas había tres o cuatro estratos sociales. En primer lugar se hallaba la nobleza a la que pertenecían sacerdotes, jefes y guerreros distinguidos, y la cual era hereditaria; se nombraba a sus miembros como *almehenob* (hijos de padre *mehen* y de madre

---

<sup>232</sup> A. Benavides, “El norte de la zona maya en el Clásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México*, volumen II: El horizonte Clásico, INAH, UNAM, Porrúa, México, 2001, pp. 119-160.

<sup>233</sup> M. Marion, “Tiempo y espacio: Las dos vertientes del pensamiento maya” en *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México, 1994c, pp. 207-210.

<sup>234</sup> M. Marion, “Los rituales agrarios...” p. 118.

<sup>235</sup> M. A. Bartolomé, “La situación neocolonial” en *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1988a, pp. 257-325.



a). Los *almehenob* podían, si los mismos sacerdotes percibían en ellos cualidades, dedicarse al oficio.<sup>236</sup> Posteriormente se encontraban artesanos, especialistas, campesinos prósperos y personas que trabajaban para los gobernantes, a quienes se llamaba *atzmen winic*. Seguía la mayor parte de la población, a la que se le denominaba *yalbá winic*, *pizil winic*, o *chambel winic* “hombres comunes”, dedicados a la pesca, los trabajos agrícolas, y la elaboración de artesanías que requerían poca especialización. Al final estaban los *ppentacoob* o esclavos, hombres capturados en las guerras o reducidos a esclavitud por haber cometido algún delito. Cabe mencionar que los llamados *ah ppolom* y *ah ppolom yok*, “gran mercader y comerciante en pequeño de pueblo en pueblo” jugaron un papel relevante en el periodo previo a la llegada de los españoles.<sup>237</sup>

Al momento de la Conquista se distinguían en Yucatán por lo menos tres formas de organización política: una que los españoles llamaron capitales (*cúuchcabal*) en donde el poder se hallaba concentrado en el *halach winic* que era un cargo familiar hereditario por línea paterna y que gobernaba política, religiosa y militarmente cada uno de los 16 estados o jurisdicciones existentes en ese momento.<sup>238</sup> El *halach winic* tenía como privilegio recibir un tributo por parte de los *chambel winic*, *yalbá winic* o *pizil winic* (gente del pueblo) mismo que era reunido por los *batabo’ob*. El tributo consistía en frijol, chile, maíz, aves, miel, animales de caza, telas de algodón, etcétera.<sup>239</sup>

La segunda forma de organización consistía en un poder distribuido entre los *batabo’ob* (miembros de un mismo linaje) quienes gobernaban asentamientos aliados o parcialidades, similares a los *calpulli*<sup>240</sup> aztecas, pero denominados *tzucul* o *cuch-teel*. Se agrupaban por cuatro e incluían varias familias; cada uno poseía una demarcación geográfica, un nombre propio y un jefe a quien se

---

<sup>236</sup> A. L. Izquierdo, *op. cit.* p. 57.

<sup>237</sup> A. Villa Rojas, *op. cit.* pp. 23-46; N. Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo...*, p. 119 y 22; M. A. Bartolomé, “La situación neocolonial...”, p. 257 y ss.

<sup>238</sup> Para profundizar en este tema ver: M. H. Ruz, *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, 1997.

<sup>239</sup> A. Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 79-109; M. A. Bartolomé, “La situación neocolonial... pp. 257 y ss.

<sup>240</sup> En Chichén Itzá e Itzamkanac (pueblo chontal) había divisiones similares.

llamaba *ah-cuch-kab* o “indio principal que cuida una parcialidad y recoge tributo”; aunque poseían cierta independencia sobre todo religiosa, entregaba tributo a la organización comandada por el *halach winic*. Cada *tzucul* estaba obligado a aportar mano de obra para la construcción de los templos y las casas de los jefes. Por último, la tercera forma de organización era la de comunidades apartadas que se regían por señores locales.<sup>241</sup>

Entre los aztecas la organización política y de la tierra se hallaba centralizada en el denominado *calpulli*, una unidad judicial, militar y religiosa formada por parientes y aliados.<sup>242</sup> Algunos historiadores como Pedro Carrasco privilegian su aspecto territorial y administrativo, mientras que otros como Víctor M. Castillo y el propio Alfredo López consideran que el *calpulli* fue ante todo una organización gentilicia que incluía la vecindad territorial de parientes y amigos; pero ponen en duda su carácter territorial/administrativo basados en hallazgos que demuestran la existencia de *calpulltin* sin territorio e independientes de los gobiernos estatales.<sup>243</sup> Cada *calpulli* poseía una organización interna y otra externa. La primera estaba dirigida por “el pariente mayor” y un grupo de ancianos de la comunidad quienes se encargaban de distribuir las parcelas, vigilar su óptimo aprovechamiento y determinar el uso de los predios vacantes. Para facilitar esta tarea se levantaba un censo y un registro predial. Adicionalmente se inspeccionaba el trabajo comunitario, la administración escolar y el cumplimiento del culto. Para dirigir la organización externa del *calpulli* el gobierno central nombraba un representante que se encargaba del acopio del tributo, de organizar a la milicia, de coordinar lo relativo a la impartición de justicia, y de hacer que todos los individuos participasen en las ceremonias para rendir culto a los dioses.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> A. Villa Rojas, *op. cit.* pp. 79-109, y ver también M. H. Ruz, *Gestos Cotidianos...* S. Quezada, “Los mayas en el noroeste, 1550-1700”, en *Breve historia de Yucatán*, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 2001.

<sup>242</sup> A. López Austin, “La organización del calpulli”... p. 130.

<sup>243</sup> Según López Austin los casos más conocidos son los de grandes grupos de población que viajaban de un lado a otro durante el Postclásico, y los propios mexicas quienes ya organizados políticamente, y después de una larga travesía, fundaron Tenochtitlan dividiendo el territorio de acuerdo con el número de sus calpulltin.

<sup>244</sup> A. López Austin y Leonardo López Luján, “El postclásico... p. 20.

Los macehualtin (*macehualli* en singular), cuyo significado es “el merecido por el sacrificio de los dioses” pertenecían a un *calpulli*, ofrendaban tributo y tenían el derecho de usufructo de una parcela y un terreno para construir su vivienda. Participaban en la elección de jefes locales y tenían como obligación realizar trabajos colectivos de limpieza, conservación y construcción de caminos, casas para los jefes y templos.<sup>245</sup> Los *pochteca* o comerciantes representaban un grupo cercano a los dirigentes, acumulaban riquezas y privilegios, aunque no poseían los medios de producción. Finalmente los *tlacotin* eran los esclavos, reducidos a esa condición por razones jurídicas o en virtud de haber sido apresados en una guerra. Estos hombres acompañaban a los *pipiltzin* a su última morada.<sup>246</sup>

Por otra parte, se concedía mucha importancia a la educación. Entre los mexicas los descendientes de nobles o *pipiltzin* eran instruidos en los llamados *calmécac*, aunque también podían ingresar niños *macehualtin* a condición de estar dotados intelectualmente. En estos centros se enseñaba a interpretar los códices y los calendarios; se transmitían los cantares, la historia, las tradiciones y se memorizaban textos. Los hijos de los *macehualtin* o gente del pueblo asistían a los *telpochcalli* donde aprendían habilidades para servir a su comunidad, se formaban como guerreros, labradores o constructores, entre otras actividades. Las mujeres se concentraban en el *telpochpan*, de acuerdo con Sahagún.<sup>247</sup>

La educación de los niños y jóvenes mayas correspondía a los ancianos, los padres y los sacerdotes, estos últimos fungían como autoridades religiosas y políticas. Se usaban los códices para impartir conocimientos de historia y tradiciones, y se instruía en el arte de cazar llevando a los muchachos al monte. A las mujeres se enseñaba las artes domésticas, incluyendo la elaboración de hilados, tejidos y alimentos. Los preceptos morales inculcados provenían de la experiencia de los ancianos y padres, quienes a su vez la aprendían de generaciones anteriores. Aproximadamente a los tres años, edad del destete, los

---

<sup>245</sup> M. León-Portilla, *op. cit.* p. 135.

<sup>246</sup> F. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, México, 1988, p. 91.

<sup>247</sup> Sahagún, *op. cit.* p. 402.

varones empezaban a realizar actividades consideradas masculinas como la participación en rituales agrícolas y en sacrificios para rendir culto a los dioses, entre tanto las niñas permanecían en casa aprendiendo las labores consideradas propias de su sexo. A ambos se transmitían la obediencia, el respeto a los mayores y la sensatez.<sup>248</sup>

La educación de los *halach winic*, los *batabo'ob* y los *ah cuch kaboob* era particular dado el alto rango de estos personajes, los cuales eran sin excepción varones. Aprendían a conocer la cuenta de los años, los meses y los días; los pormenores de las fiestas y ceremonias, la lectura del libro de los destinos, en torno a los astros y el denominado lenguaje de Zuyuá. Había un cargo de historiador entre los mayas similar a la del *tlamatini* azteca, cuya labor consistía en saber de los hechos del pasado, además de poseer conocimientos de religión y noticias de otros pueblos.

También se educaba al pueblo mediante ceremonias religiosas masivas; la asistencia garantizaba en cierto modo que las personas adquirieran los principios morales de su comunidad. En términos generales, la educación se relacionaba con la misión que los dioses habían encomendado a los seres humanos en la tierra; cada persona debe rendir culto a sus deidades y alimentarlas, pero también mantener su propia existencia y la de los suyos. En la infancia el niño posee capacidades que deben ser desarrolladas, pero es sólo a través de una ceremonia de pubertad que se le reconoce como un ser capaz de convertirse en una mujer o un hombre cabal. Los mayas poseían anhelos de colectividad para lo cual cada uno participaba y trabajaba en una función específica, y propiciaban el desarrollo de la solidaridad y la temperancia, como ya se ha mencionado.

Con la llegada de los españoles las comunidades indígenas sufrieron radicales transformaciones. La conquista en el altiplano central tomó escasamente dos años, pues los conquistadores aprovecharon las pugnas de algunos pueblos con los mexicas, y los hicieron sus aliados para vencer a ese pueblo nahua, mientras que en el área maya, la conquista fue un acontecimiento bélico de larga

---

<sup>248</sup> Fr. Diego de Landa, *op. cit.* pp. 54-55.

duración. Dos décadas tomó en Yucatán, y más de un siglo y medio pasó para la caída de Sac Balam, centro chol-lacandón, en Chiapas. Tayasal (Ta-Itzá), el último señorío maya de los itzáes del Petén (gobernado por Canek) es conquistado muy entrado el siglo XVII, en 1697. La lucha de los conquistadores fue ardua en esta región geográfica, y hubieron de unir esfuerzos para abrir una vía de comunicación entre las gobernaciones de Guatemala y Yucatán y así lograr vencer a los mayas insumisos de Sac Balam y Petén Itzá.<sup>249</sup>

Los españoles confirieron a los patrones de cultura indígena nombres castellanos de acuerdo con su muy particular visión de la organización político-militar.<sup>250</sup> La estructura político-territorial dirigida por los *halach winic* fue lacerada por los conquistadores al imponer la *encomienda*.<sup>251</sup> Se permitió mantener cierto poder sobre sus pueblos a los *batabo'ob*, pero siempre subordinado a un encomendero, mediante lo cual se logró debilitar las alianzas entre los pueblos. Se introdujeron formas de organización basadas en patrones hispanos,<sup>252</sup> para lo que incluso se aprovechó la existencia del antiguo cargo maya de *ah cuch kab*, quien fungió en adelante como encargado de administrar las cajas de la comunidad<sup>253</sup>

Un elemento sustancial que los mayas han intentado preservar es la tierra y el derecho de usufructo, “el esfuerzo por conservar la tierra se convirtió en una

---

<sup>249</sup> M. H. Ruz, *Gestos cotidianos. Acercamiento etnológico a los mayas de la época colonia...* María del Carmen León, “La conquista: invasión y resistencia” en León, María, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, CONACULTA, México, 1992a, pp. 17-56.

<sup>250</sup> A las confederaciones de tribus les llamaron imperios, a los consejos tribales, senados; a los jefes de los *calpultin*, señores, y a las jurisdicciones indias, señoríos. Tanto México-Tezcoco-Tlacopan, como Uxmal-Chichén-Mayapán constituían comunidades y no reinos, como fueron calificados. Para profundizar en el tema ver: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, Obra Antropológica IV, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

<sup>251</sup> Ésta estaba a cargo de un encomendero (por lo general un soldado) quien bajo el control de la Corona tenía derechos y obligaciones de carácter militar, político, económico y religioso. Su tarea principal era velar por sus *encomendados* de cualquier agresión externa y convertirlos al cristianismo. Cfr. María del Carmen León, “Entre el derecho y la fuerza. Aspectos de la colonización española” en León, María, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, CONACULTA, México, 1992b, pp. 57-84, y ver también S. Quezada, “Los mayas en el noroeste, 1550-1700”...

<sup>252</sup> Se crearon “oficios de república” como los alguacilazgos de milpas, los de tributo, de escuela y de doctrina, además del escribano. Cfr. M. H. Ruz, *Gestos Cotidianos...*

<sup>253</sup> A mediados del siglo XVI, la Corona estableció el cargo especial de juez reformador de milpas para vigilar que los mayas sembraran sus milpas y abastecieran las villas de los españoles. Cfr. M. H. Ruz, *ibid.*

bandera de lucha, en un fundamento ético de su identidad y de su autonomía individual y colectiva”.<sup>254</sup> La tierra cobra un sentido relevante, sobre todo porque los mayas son conocidos como “la cultura del maíz”. El ser maya se define en mucho por el vínculo con la tierra, lo que conlleva la capacidad para vivir de manera autónoma del trabajo del cultivo. Pero ni la organización de la tenencia de la tierra o el territorio, ni los sistemas sociales, políticos, económicos o religiosos eran medianamente parecidos a los que poseían los españoles que conquistaron Mesoamérica. La extensa área poblada por grupos mayances ocupaba desde el norte de la actual península de Yucatán hasta una parte de lo que hoy es la República de Honduras, pasando por Chiapas, Tabasco, Guatemala y Belice; los huastecos se establecieron en el noreste de San Luis Potosí y el noroeste de Veracruz.<sup>255</sup> En tanto que para los grupos nahuas la región abarcó buena parte de lo que hoy conocemos como zona metropolitana, y los estados de Hidalgo, Morelos, Puebla, Guerrero, Estado de México, Tlaxcala y Veracruz.

Hasta aquí he mencionado a vuelapluma las formas de organización políticas, económicas, culturales y religiosas; espacios generalmente tenidos como masculinos, y muy poco he entrado en detalles de la vida cotidiana, lugar privilegiado de desempeño de las mujeres. Es menester contar esa otra historia, la historia que hasta hace muy poco no tenía cabida en los libros pues era considerada “irrelevante”; la historia de las ideas y prácticas de la vida diaria en donde mujeres y hombres interactúan. Algunos ámbitos de lo cotidiano como son el embarazo y el parto se vinculan estrechamente con acontecimientos de la naturaleza como la fertilidad de la tierra o la verificación de los eclipses, ciertas deidades se encargan de cuidar esos espacios, pero el proceder de las personas se halla siempre supeditado al bien comunitario, como se verá a continuación.

---

<sup>254</sup> J. Alejos, “Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes”... p. 167.

<sup>255</sup> *Idem.*

## LOS ESPACIOS FEMENINOS Y LA DUALIDAD COMPLEMENTARIA

### *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 perviven 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.<sup>256</sup>

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 Tonacacíhuatl, dio origen al principio dual, y a una concepción de dioses sexuados en donde la procreación ocupa un lugar central,<sup>257</sup> mientras que los mayas quichés asientan en el *Popol Vuh*<sup>258</sup> 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

---

<sup>256</sup> M. de la Garza, *op. cit.* pp. 60-64.

<sup>257</sup> N. Quezada, *Amor y magia amorosa...* pp. 23-24.

<sup>258</sup> *Popol Vuh*, pp. 104 y ss.

indispensables el uno para el otro, a la vez que complementarios, pues conformaban una unidad cósmica y social.<sup>259</sup>

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.<sup>260</sup>

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 en 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 a 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 agrícola<sup>261</sup> eran consideradas acciones tanto femeninas como masculinas.<sup>262</sup>

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 sobre los espacios femeninos y masculinos que pueden contribuir a la dominación sobre las mujeres indígenas.

---

<sup>259</sup> M. de la Garza, *op. cit.* pp. 31 y ss.

<sup>260</sup> N. Quezada, *Amor y magia amorosa...* pp. 46-54; S. Tarazona, *op. cit.* pp. 81-92.

<sup>261</sup> Mientras el hombre se ocupaba de preparar la tierra y horadar con la coa, la mujer depositaba las semillas en la tierra.

<sup>262</sup> N. Quezada, *Amor y magia amorosa...* pp. 24-25.



Dos espacios privilegiados para entender las formas de representar la feminidad 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*

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.<sup>263</sup> Los padres de una niña tenían especial interés en que ésta sirviera en el *telpochcalli*, y algunas eran enviadas a un templo denominado por Sahagún *cihuatlamacazqui*.<sup>264</sup> Algunos frailes como Bartolomé de Las Casas<sup>265</sup> hablan de monjas y/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 enferma, 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

---

<sup>263</sup> M. León-Portilla, *op. cit.* pp. 217 y ss.

<sup>264</sup> Fr. B. de Sahagún, *op. cit.* p. 401.

<sup>265</sup> Fr. B. de las Casas, *op. cit.* pp. 417.

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.<sup>266</sup>

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.<sup>267</sup>

De acuerdo con Sahagún (cuya obra inició en 1547)<sup>268</sup> una mujer virtuosa era aquella que se criaba en la casa de su padre, debía 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...atavíase curiosamente, anda callejeando, desea el vicio de la carne...ésta es su vida y su placer”.<sup>269</sup> 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 parecíale que si no mandaba matar su hija, incurría en caso feo de cobardía”.<sup>270</sup> 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

---

<sup>266</sup> *Ibid.* p. 419.

<sup>267</sup> *Ibid.* p. 421.

<sup>268</sup> 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, Editorial Porrúa, 1999, número 300.

<sup>269</sup> *Ibid.* p. 545.

<sup>270</sup> Fr. B. de las Casas, *op. cit.* p. 420.

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, varonil<sup>271</sup> bien acondicionada...y si es mala es arrojada, alborotadora y tal que por nada suele amenazar”.<sup>272</sup>

Pero también se cuidaba el proceder de las mujeres *macehualtin*, a quienes enseñaban el recato, la obediencia y el sentido de servicio.<sup>273</sup> 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”.<sup>274</sup>

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 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 a lo esperado para cada sexo, antes y durante el matrimonio, siempre en función del bien comunitario. Las Casas menciona una interesante exhortación de una madre a su hija casadera:

Pues, amada hija, no seas perezosa mi 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.<sup>275</sup>

---

<sup>271</sup> El término varonil alude a ciertas características de los hombres que serían deseables en las mujeres, como la fortaleza, por ejemplo.

<sup>272</sup> Fr. B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 559.

<sup>273</sup> Fr. B. de las Casas, *op. cit.*, pp. 422-426.

<sup>274</sup> Fr. B. de Sahagún, *op. cit.* p. 560.

<sup>275</sup> *Ibid.* 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 *pipiltin* 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 *pipiltin* 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.<sup>276</sup> 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 atavíes 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 llesves inclinada 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...<sup>277</sup>

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

---

<sup>276</sup> A. López Austin, "El cuerpo y la estratificación social", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984f, pp. 443-445.

<sup>277</sup> Sahagún, citado por N. Quezada, *Amor y magia...* pp. 48-49.

en ti halló, hacerte ha adulterio, y esto porque tú te destruiste, dándote a mujeres y antes de tiempo te acabaste.<sup>278</sup>

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 justifica 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.<sup>279</sup> 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.<sup>280</sup>

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

---

<sup>278</sup> *Ibid.* pp. 52-53.

<sup>279</sup> Fr. Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 92-101.

<sup>280</sup> A. L. Izquierdo, *op. cit.*, pp. 61-63.

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.<sup>281</sup>

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.<sup>282</sup>

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 su consumo, 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

---

<sup>281</sup> A. Benavides, *op. cit.* pp. 144-145.

<sup>282</sup> J. Muriel, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, pp. 25-26.

especialización en la que no importaba el sexo del artesano.<sup>283</sup> La cestería y la alfarería eran efectuadas principalmente por mujeres, pero también por varones, y las *macehualtin* contribuían en las faenas agrícolas.<sup>284</sup>

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.<sup>285</sup>

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

---

<sup>283</sup> 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, *op. cit.* 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.

<sup>284</sup> S. Tarazona, *op. cit.*, p. 33-34.

<sup>285</sup> *Ibid.* p. 43.

elementos de carácter sexual, como el consagrado a la diosa mexicana Tlazoltéotl. Sahagún se refiere a las mujeres públicas,<sup>286</sup> 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”.<sup>287</sup> 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”.<sup>288</sup>

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 dissociada de la búsqueda de satisfacción erótica. Incluso hay fuentes que documentan la intensa vida sexual desarrollada por los mexicas, los otomíes y otras etnias.<sup>289</sup> 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, en que los espacios se

---

<sup>286</sup> 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 mesoamericana 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.

<sup>287</sup> Fr. B. de Sahagún, op. cit. p. 562.

<sup>288</sup> *Ibid.* p. 557.

<sup>289</sup> N. Quezada, *Sexualidad, amor...* p. 119 y ss.



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.<sup>290</sup> 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 era 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.<sup>291</sup>

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

---

<sup>290</sup> A. L. Izquierdo, *op. cit.* pp. 29-30.

<sup>291</sup> M. Marion, “Un rito de paso entre los mayas de tierras bajas” en *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México, 1994b, p. 25.

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<sup>292</sup>, quienes ya poseen el entendimiento para rendir culto a los dioses.<sup>293</sup>

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.

---

<sup>292</sup> 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, Antonio, María Rosa Palazón y Mario Ruz (editores) *Ja slo'il ja kaltziltikom'. Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, UNAM, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999.

<sup>293</sup> M. Montoliu, Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Monografía 5, UNAM, México, 1989, *passim*.

Las deidades habitan en los siete cielos superiores llamados *t'az* o en los nueve estratos del inframundo.<sup>294</sup>

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 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.<sup>295</sup>

El universo contenía un principio dual: masculino-femenino, donde 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.<sup>296</sup> 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 mexica, y por otra el control político-religioso que se ejerció contra otros pueblos. Los *pipiltzin* tomaban las decisiones políticas, intervenían en

---

<sup>294</sup> *Ibid.* pp. 54-55.

<sup>295</sup> *Ibid.* pp. 40-49.

<sup>296</sup> A. López Austin, "La cosmovisión", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984e, pp. 55-98.

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 treceavo cielo, en tanto que el primero estaba reservado a Tlazoltéotl.<sup>297</sup>

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.<sup>298</sup>

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.<sup>299</sup>

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

---

<sup>297</sup> F. Báez-Jorge, *op. cit.* pp. 91-93.

<sup>298</sup> *Ibid.* pp. 64-66.

<sup>299</sup> *Ibid.* pp. 62 y ss.

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.<sup>300</sup>

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.<sup>301</sup>

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.<sup>302</sup> 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

---

<sup>300</sup> A partir del proceso de evangelización, algunas diosas mesoamericanas pasan a tomar el lugar de santas o vírgenes, Tonantzin persiste en la figura de Guadalupe.

<sup>301</sup> *Ibid.* pp. 95 y ss.

<sup>302</sup> M. Montoliu, *op. cit.* p. 64.

acción o ejercicio”.<sup>303</sup> 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.<sup>304</sup> Esta enigmática figura 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?,<sup>305</sup> 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.<sup>306</sup>

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

---

<sup>303</sup> *Diccionario de Motul*, citado por F. Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 73.

<sup>304</sup> Más adelante profundizaré sobre esta leyenda.

<sup>305</sup> El número 7 y el signo ? lo usan los lingüistas para referirse a sonidos que no existen en el castellano.

<sup>306</sup> F. Báez-Jorge, *op. cit.* pp. 64 y ss, y A. L. Izquierdo, *op. cit.* p. 33.

inmundicia, el estiércol y la basura<sup>307</sup> 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 erótico y para los frailes algo perverso. Como Tlaelcuani se vincula con cuatro hermanas: Tiacapan, Teicu, Tlaco y Xucóztin, cuyos nombres hacen alusión a “todas las mujeres que son aptas para el acto carnal”.<sup>308</sup>

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.<sup>309</sup> Xochiquétzal<sup>310</sup> 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

---

<sup>307</sup> F. Báez-Jorge, *op. cit.* p. 99.

<sup>308</sup> E. Dávalos, *op. cit.* pp. 60-61. De acuerdo con Noemí Quezada (en *Amor y magia...*) 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, citado por Enrique Dávalos, *op. cit.* p. 60), aunque en esta afirmación existen contradicciones en el fraile pues en un pasaje afirma que los gentiles no se confesaban ante *Tlazoltéotl* pues “la luxuria no la tenían por pecado” (*idem*). Otro atributo de *Tlazoltéotl* es que era venerada por las parteras, aquí adopta la imagen de *Toci*, quien ayudaba durante el alumbramiento (F. Báez-Jorge, *op. cit.*).

<sup>309</sup> E. Dávalos, *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>310</sup> 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, *Amor y magia...*).

prohibidas. Es “diosa de las relaciones sexuales ilícitas y de las prostitutas<sup>311</sup> que vivían con los jóvenes del *telpochcalli*, participaba en la danza de los guerreros y los acompañaba a la guerra”.<sup>312</sup> 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.<sup>313</sup>

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.<sup>314</sup>

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”.<sup>315</sup>

En el panteón azteca había otros dioses relacionados con los placeres de la carne como Tezcatlipoca,<sup>316</sup> 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,<sup>317</sup> por lo que se manifestaba en él la fuerza de los opuestos de la dualidad complementaria.<sup>318</sup> También destaca Chicomecóatl “siete

---

<sup>311</sup> 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”.

<sup>312</sup> F. Báez-Jorge, *op. cit.* p. 108.

<sup>313</sup> N. Quezada, *Amor y magia...* p. 26-27.

<sup>314</sup> F. Báez-Jorge, *op. cit.* p. 102-107

<sup>315</sup> E. Dávalos, *op. cit.* p. 62.

<sup>316</sup> 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, *Amor y magia*).

<sup>317</sup> A. L. Izquierdo, *op. cit.* p. 37-38.

<sup>318</sup> En realidad todas las deidades poseían cualidades tanto benignas como malignas, en virtud de que se percibía en ellos una dualidad.



mazorcas de maíz”, diosa de los mantenimientos, y de la fecundidad agraria y humana.<sup>319</sup>

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.<sup>320</sup>

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 Xochiquetzal, 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,<sup>321</sup> las cuales se dirigían al segundo cielo situado al oriente, considerado el lugar de la “Casa de Maíz”, Cihuatlampa o rumbo de las mujeres.<sup>322</sup> Cabe mencionar que las fallecidas en el parto eran equiparadas a los combatientes que perecían en la guerra, porque se

---

<sup>319</sup> F. Báez-Jorge, *op. cit.* pp. 114-118.

<sup>320</sup> *Ibid.* p. 158.

<sup>321</sup> P. Alberti. *El concepto sobre la mujer azteca deducido a través de las diosas en México prehispánico*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Historia de América, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993, p. 65.

<sup>322</sup> F. Báez-Jorge, *op. cit.* pp. 96-99.

consideraba ambas situaciones como muertes ocurridas al librar una batalla en busca de mantenimiento para los dioses.<sup>323</sup>

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 estos se entretreían 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.

---

<sup>323</sup> N. Quezada, *Amor y magia...* p. 26.

### 3. SEXUALIDAD, CUERPO Y GÉNERO ENTRE LOS MAYAS Y LOS NAHUAS DE LA ÉPOCA COLONIAL

#### LAS RELACIONES DE GÉNERO EN EL PERIODO COLONIAL

Cuando arribaron los españoles a Mesoamérica, Tenochtitlan contaba con una población aproximada de 300 000 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.<sup>324</sup> Con ello asistimos al primer acercamiento multicultural en nuestro territorio, 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. 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 mampostería 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

---

<sup>324</sup> A. Colombres, (comp.), "Elementos para una teoría de la cultura latinoamericana" en *La cultura popular*, Premià Editora, México, 1987, pp. 111-135.

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 proscribieron 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 e facilitar la inculcación de la noción de “pecado” como sinónimo, sobre todo, de placer sexual.<sup>325</sup>

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 las 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 mujeres –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,

---

<sup>325</sup> M. H. Ruz, *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos...*, p. 25-33.

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, que eran instituciones que controlaban las prácticas sexuales de las “mujeres públicas”.<sup>326</sup>

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,<sup>327</sup> 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.<sup>328</sup> 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 virtudes y en las labores propias de su sexo, dirigiendo a las niñas desde su infancia”.<sup>329</sup> Muchas jóvenes indias llevaban una vida de intensa religiosidad, participaron en la enseñanza de la

---

<sup>326</sup> N. Quezada, *Sexualidad, amor...* Para profundizar en el tema ver la segunda parte del libro.

<sup>327</sup> P. Gonzalbo, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 1990, pp. 80-84.

<sup>328</sup> J. Muriel, *op. cit.* p. 36.

<sup>329</sup> *Real cédula de Carlos III del 14 de agosto de 1768*, citada por Muriel, *ibid.* p. 41.

doctrina y ayudaron a frailes franciscanos de distintas formas, incluyendo la entrega de limosnas para comida, vestuario, libros o gastos de la parroquia.<sup>330</sup>

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 contribuyen 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 grado que eran comunes los encuentros sexuales con las confesadas.<sup>331</sup> Estas ideas y prácticas de sexualidad influyeron en la Nueva España y se fueron introduciendo paulatinamente en la sociedad a través de las

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>331</sup> S. Haliczzer, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Siglo XXI, España, 1998, pp. 54-84.

enseñanzas doctrinarias de los frailes, plasmadas en los *confesionarios* y algunas vertidas también en *artes y vocabularios*, como se verá más adelante.

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.<sup>332</sup> 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.<sup>333</sup> 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

---

<sup>332</sup> S. Stern, *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 17-72.

<sup>333</sup> P. Gonzalbo, *La educación de la mujer en la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, Biblioteca Pedagógica, México, 1985, pp. 31-37.

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.<sup>334</sup>

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.<sup>335</sup>

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.<sup>336</sup> Sugiero que a través de la lectura e interpretación de dichas fuentes coloniales es posible

---

<sup>334</sup> S. Stern, *op. cit.* p. 128.

<sup>335</sup> M. H., Ruz, "Propietarias, albaceas, herederas o despojadas. Mujeres en la memoria mortual del mundo maya" en Pedro Pitarch y J. López (editores), *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representación y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, España, 2001, p. 341.

<sup>336</sup> *Ibid.* pp. 342-343 y ss.



realizar investigaciones profundas en torno a las construcciones y relaciones de género que prevalecían durante la Colonia.

Por su parte, Stern, quien efectuó un estudio sobre relaciones de género en las postrimerías del periodo colonial -basándose en juicios civiles de violencia y homicidios en contra de mujeres- 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. Continúa diciendo que 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 de este autor 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.

Pero la tesis central del autor 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) 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.<sup>337</sup>

---

<sup>337</sup> S. Stern, *op. cit.* Ver pp. 73-89 en donde el autor se refiere a casos específicos de juicios criminales en la zona del actual estado de Morelos

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.<sup>338</sup> 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. En este periodo 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, 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.

## EL CUERPO, LA CULPA, EL PECADO

*Un pecado es su voz, un pecado su  
enseñanza. Es el katún del  
pecado...lleno de pecado de adulterio.*

Chilam Balam de Chumayel

En el proceso de multiculturalidad, mediante el cual los mesoamericanos entraron en contacto con los españoles, resultan de gran relevancia, como se verá, la noción cristiana de pecado y las concepciones morales de los indígenas sobre ciertas prácticas sexuales. El sacramento de la confesión y la expiación de las culpas (concepción cristiana), así como las penalizaciones que se generaban al

---

<sup>338</sup> 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.

transgredir la idea de bien comunitario (entre los mexicas y los mayas) incluían actos rituales que conllevan un tipo de ordenamiento, no obstante, los mandatos no siempre se seguían y resulta interesante mirar cuáles conductas sexuales eran permitidas y cuáles estaban proscritas.

A pesar de que en el siglo XVI no existía el término “sexualidad”, que en nuestros días hace alusión tanto a los discursos como al control y la normatividad del cuerpo, sus placeres, deseos y prácticas eróticas, los *artes y vocabularios* y particularmente los *confesionarios* constituyen obras interesantes para abordar el tema. La idea de carnalidad como sinónimo de lascivia o impudicia se gesta en la Colonia cuando la religión cristiana impone la idea de pecado a todo lo relativo al cuerpo y el sexo, y se instituyen los preceptos morales de los conquistadores. Si bien los antiguos mexicas experimentaban la sexualidad a través de restricciones, tabúes, estados de impureza, condicionamientos, pudores y temores, también concedían importancia al vínculo entre el deleite sexual y el disfrute de la procreación, y eran tenidos como dones que las divinidades conferían a las personas.<sup>339</sup>

Los frailes evangelizadores utilizaron los vocablos de sensualidad, lujuria, carnalidad, lascivia, placer carnal, pecado, pecador, lujurioso, deleite carnal, ayuntarse, torpes amores o cumplimiento de deseo torpe para dar cuenta de la vida sexual de los indígenas.<sup>340</sup> En dicho ámbito, las traducciones que los religiosos llevaron a cabo de los idiomas mesoamericanos estuvieron siempre permeadas por una particular concepción de la culpa y el pecado de la carne. Aunque, como veremos, los mayas rara vez asumen el deseo como algo maligno, por lo que el sentimiento de culpabilidad –en el sentido cristiano- tuvo que ser infundido en los nuevos fieles, al igual que la necesidad de acudir a recibir los sacramentos para liberarse de la culpa.

---

<sup>339</sup> A. López Austin, *La edad y sexo...* p. 328.

<sup>340</sup> M. H., Ruz, “Copanaguastla en un espejo: el pueblo a través de los vocabularios”, en *Copanaguastla en un espejo*, CONACULTA, México, 1992c, pp. 97-338; E. Dávalos, *op. cit.*, pp. 50-60.

Así, lo que Foucault denomina “la puesta en marcha del discurso del sexo” se afirmó en el siglo XVIII, pero se encuentra ya incluso “en la tradición ascética y monástica”,<sup>341</sup> o sea, mucho tiempo atrás. En el siglo XVI, sobre todo a raíz de la Contrarreforma, se desean conocer más detalladamente las conductas sexuales. La práctica de la confesión se consolida y cada vez se otorga mayor importancia a la penitencia y “a todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección”.<sup>342</sup> En la Nueva España los “dispositivos de sexualidad y alianza” tienden a normar las prácticas sexuales de los naturales a partir de la evangelización<sup>343</sup> y muy especialmente también con la confesión, la cual ocupa un lugar relevante en el ordenamiento y represión de la sexualidad. Enseguida me refiero a dos *artes y vocabularios*, uno escrito para el área maya de Chiapas y otro para los nahuas del Centro del Altiplano, en donde se puede apreciar alguna de la terminología empleada para marcar las distinciones de género, así como conceptos asociados con la sexualidad. Posteriormente abundaré sobre las nociones de cuerpo, culpa y pecado, deteniéndome en varios *confesionarios*.

*Artes y vocabularios: algunos términos relacionados con la sexualidad y el género*

Entre los nahuas existía una diferenciación en cuanto a la terminología empleada para designar a hombres y mujeres, aunque sólo en el periodo comprendido entre la pubertad y la madurez. Todos los nombres pertenecen a estos dos órdenes. *Oquichtli* (varón) y *cíhuatl* (mujer) sólo se usan para hacer referencia a individuos que se encuentran en su etapa productiva o reproductiva. En la infancia no existen términos específicos para las niñas y los niños. Pero al llegar la pubertad las mujeres son *ochpochtli* que significa “la del vello oscuro” y los hombres son llamados *tepochtli* o “el del promontorio oscurecido”. En la edad madura y la vejez

---

<sup>341</sup> M. Foucault, *Historia de la Sexualidad. La voluntad...* p. 29.

<sup>342</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>343</sup> Gruzinski, *op. cit.* pp. 171-173.

hay menos palabras para distinguir a la persona de acuerdo con su sexo. Hay una voz que designa a la mujer avejentada prematuramente, pero no se registra la correspondiente al varón que se hace viejo temprano. *Huehue* “anciano” significa “el que se ha hecho muy grande”, mientras que *ilama* o *ilantli* da la idea de encorvamiento.<sup>344</sup>

Fray Bernardino de Sahagún escribió en 1547 en el libro VI de su *Historia General de las cosas de la Nueva España* sobre ciertas mujeres que poseen “cualidades varoniles”, lo que, al parecer, implicaba una actuación correcta. En contraste, cuando se habla de “cualidades femeninas” en los varones, se desea enfatizar su mal comportamiento.

En el *Vocabulario de la lengua tzendal según el orden de Copanabastla* de fray Domingo de Ara, elaborado hacia 1560, se encuentran vocablos interesantes en relación con el cuerpo, la sexualidad, y la noción cristiana de pecado. *Muul* alude al placer o la lujuria y *mulil* se traduce como culpa o pecado; *yalol* designa el pecado y *yalolil* se refiere a actos de maldad. *Mulal nichnal* o *malalal*, que entre los tzeltales puede haberse considerado como hijo del placer, toma un sentido peyorativo desde la tradición cristiana, la de hijo bastardo. *Ytquel maghon* significa el pecado de amancebamiento, en tanto que *ytquel magh* se entiende como “tener a una mujer sin conocerla” (insinuando una relación sexual casual).<sup>345</sup>

El varón que fornicar con varias mujeres es *lael* (putañear) *xichoch* (hombre). Para designar la “tentación” se utilizan términos como: *yliotan* (tentar, probar), *laquil yotan*, *ybil yotan* (así tentado) e *ylotan* (tentación).<sup>346</sup> *Mulavegh* se equipara con lujuria; pero otros vocablos se relacionan también con este pecado, a saber: *mulabil* (ramera), *mulavil* (pecador lujurioso), *mulavon* (pecar), *mulin* (tomar

---

<sup>344</sup> A. López Austin, “La edad y sexo”, en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984c, pp. 322.

<sup>345</sup> Fr. Domingo de Ara, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, Mario Humberto Ruz (editor), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, número 4, México, 1986, p. 504.

<sup>346</sup> *Ibid.* p. 43.

algo por pecado) *qmulatez* (activo), *qmulatay* (hacer pecar), *ghqueban* (lujurioso), *ghibal* (el lugar donde se peca).<sup>347</sup>

En el *Arte de la Lengua Mexicana y Vocabulario* de Andrés de Olmos, escrito en 1547<sup>348</sup> se hallan una serie de verbos y vocablos relacionados con supuestos significados que los mexicas concedían a las partes del cuerpo y a sus actos. Para *pecado* hay varias palabras: *[i]tquitinemi*, *itlacoa*, *pilchihua* e *xixtla*. El último hace referencia específicamente al pecado de molicie,<sup>349</sup> *[i]tlacolcuitia* o *ixtlacolcuitia* es hacer pecar e *[i]tlacolcahualtia* o *tlacolcahualtia* abstenerse de pecar, en tanto que *amonicothuinenequi* quiere decir fingir que no se ve el pecado. Tener relaciones sexuales se equipara con *cencuic* y *teca*; echarse con la mujer es *aci itechnn[i]* o saltar a la hembra *aci tetch*. Para designar a la virgen: *[i]tquitinemi* o *[i]tquitica*; en tanto que para expresar el hecho de “corromper a la virgen” se hallan los términos: *tzintzayana* y *xapotla*. El vocablo *cihuamaca* se refiere a la mala mujer, literalmente, “estar al partido la mujer”.<sup>350</sup> Hay una palabra para tomar por la fuerza o violar, *cuitihuetzi* o “fuerza hacer a mujer”. Otras para desnudarse: *petlahuaca*; para desnudarse los pechos: *elpetlahua*; para “tomar la tetas”: *chichihualahuia*, y para chuparlos: *chichina*. Cuando se expresa deseo de algo se utiliza *elehuia* o *icoltia*. Para hacer referencia a la polución existen varios verbos: *cochhuia*, *chihua*: caer en polución; *macuilontia* o *machihua*: caer en polución con las manos, tipificada también como pecado de molicie (masturbación); *nomahuia* y *mahuia*: polución voluntaria, y *cochihua*: caer en polución durmiendo (eyaculación involuntaria).

Aluden al adulterio: *maxaloa* “hacerse traición los casados” o “poner los cuernos”: *xima nitetla*. Al amancebamiento (unión sin matrimonio): *mecatia*. Y otros términos expresan acciones corporales o verbales como *matoca*: tocar o

---

<sup>347</sup> *Ibid.* p. 504

<sup>348</sup> El estudio paleográfico fue realizado por Thelma Dorfan Sullivan, quien falleció en 1981 sin terminarlo; fue editado y publicado por René Acuña en 1985.

<sup>349</sup> Molicie, del latín mollities. Blando. Afición a los regalos, nimio, delicadeza, afeminación (*Diccionario Enciclopédico ESPASA*, Tomo 4, Madrid, 1996).

<sup>350</sup> Fr. Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*, René Acuña (editor), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1985. p. 119 y ss.

palpar; *nahuatequi*; abrazar; *nepilhuia* o *nepiloa*: hacer señas con la lengua; *tena*: gemir; *yeyecoa nite*: tentar a otro(a) y *cuilauhiltia*: persuadir o incitar.

Hay algunos términos para señalar las conductas sexuales de un individuo: *ahuilquiza* o *qualli*, tener "mala fama". *Patlachhuia* señala la relación entre "dos mujeres, contra natura"; en tanto que *quechilia nitla* era "provocar el miembro de otro" y *quelquetza nite* juntar un miembro con otro, es decir, eran vocablos utilizados para tipificar el acto sexual entre dos personas del mismo sexo.

*Cihuatl* designa simplemente a una mujer, y cabe mencionar que para hombre o varón no hay un solo término registrado en este texto. *Cihuachichihua* "desemejarse varón con mujer" y *oquichichihua* "desemejarse mujer con varón" tienen la función de diferenciar a los hombres de las mujeres y viceversa. Pero en el apéndice español-náhuatl "desemejarse" aparece también como "disfrazarse la mujer como varón", quizá haciendo referencia a su conducta "varonil".

Otra palabra que llama la atención es: *papaca*, la cual se usa para la acción de baldonar, es decir, de afrentar u ofender a otro, pero ésta, de acuerdo con los escritos de Olmos, es una conducta que sólo ejercen las mujeres y que hace referencia a un tipo de actitud que desborda la sumisión esperada en ellas. En los varones era deseable la valentía en la defensa frente al enemigo; ésta era una actitud reservada a los hombres, y era mal visto que una mujer intentara comportarse así.<sup>351</sup>

¿Qué se puede deducir de estos *vocabularios* en relación con el tema de estudio? Los significados conferidos a las nociones antes mencionadas fueron sin duda influidos por la particular visión del mundo de los españoles y en especial por las ideas morales de los frailes que recopilaron la información, por ejemplo, no se incluye en el *Arte de la lengua mexicana*... terminología para designar al hombre por sí mismo, quizá porque en las representaciones de los españoles éste es omnipresente.

---

<sup>351</sup> *Ibid.*

Por otra parte, no hay palabras castellanas para referir el placer o el gozo, y hay que recordar que los silencios también expresan algo, y en este caso mucho del universo simbólico introducido por los clérigos en el campo de la sexualidad. Particularmente el concepto de pecado alteró la visión prehispánica en torno al placer sexual, tanto así, que el término *muul* que algunos pueblos mayas usaban para nombrar el placer se asoció con el pecado carnal. En el *Vocabulario de la lengua tzendal...* varias palabras incluyen la raíz *mul* y todas se refieren al pecado de lujuria o al acto de ser lujurioso, por supuesto bajo la mirada cristiana; pues, al parecer, entre los mayas estos términos indican acciones humanas vinculadas con el placer carnal. Tener un hijo proveniente del placer pudo haber indicado entre los tzeltales que éste era el producto de un vínculo con una de las múltiples esposas (no la principal) a que tenían derecho los *pipiltzin*, o bien, que había sido engendrado con satisfacción, gracias al don de gozar conferido por los dioses. Mas, dado que los clérigos sostenían que sólo la monogamia era buena a los ojos de Dios, los vástagos de las “otras” esposas fueron tomados como “bastardos”.

Por otra parte, los conceptos de amancebamiento y adulterio surgen en las traducciones de los frailes como acciones vinculadas a un mal proceder sexual, a pesar de que las culturas nahuas y mayas tenían estas uniones en alta estima. El término de adulterio -presente tanto en el *vocabulario* tzendal de Ara como en el *arte* mexicana de Olmos- se expresa en el primero como una traición entre casados, y como la fornicación de un hombre con varias mujeres, en el segundo. Profundizaré en estos temas en el siguiente apartado.

### *Las nociones cristianas de pecado y placer*

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.<sup>352</sup>

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,<sup>353</sup> 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.<sup>354</sup> 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

---

<sup>352</sup> M. Alfie, María Teresa Rueda y Estela Serret, “El cristianismo”, en *Identidad femenina y Religión*, UAM, Unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología, Grupo de Investigación y Análisis de la Mujer, México, 1994, pp. 103-161.

<sup>353</sup> S. Ortega, *op. cit.* pp. 24-25.

<sup>354</sup> M. Alfie, María Teresa Rueda y Estela Serret, *op. cit.*, p. 114-118.

preservar la especie, por tanto, “no es inmunda la concepción, pero si la unión libidinosa”.<sup>355</sup>

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 despremiar este deleite se violaría el orden de la naturaleza",<sup>356</sup> 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 intemperanza 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

---

<sup>355</sup> S. Ortega, *op. cit.* p. 25.

<sup>356</sup> *Ibid.* p. 27.

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 raptó es el coito con violencia, pero la afrenta no es sólo para la mujer sino también para su padre y/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 raptó, el adulterio y la fornicación simple no violan el orden natural del concúbito, o sea, de esos "otros monstruosos y bestiales modos de copular".<sup>357</sup> 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.<sup>358</sup>

---

<sup>357</sup> Santo Tomás, citado por S. Ortega, op. cit. p. 32.

<sup>358</sup> *Ibid.* 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 se actúa contra natura.

*Adoctrinar para vigilar y reprimir la sexualidad: 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. Pero como a decir de Bourdieu<sup>359</sup> toda *acción pedagógica* implica una *violencia simbólica*, en el proceso de evangelización se acudió a acciones coercitivas para lograr los objetivos. 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*.<sup>360</sup>

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 muchas de sus concepciones han podido ser subyugados, y muchas

---

<sup>359</sup> P. Bourdieu, "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica"... p. 45.

<sup>360</sup> De acuerdo con Pierre Bourdieu. "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." ("Fundamentos de una teoría... p. 49.

manifestaciones de su identidad cultural persisten a través del tiempo y el espacio.<sup>361</sup>

Entre los encargados de vigilar la cristianización de los indios estaban los alguaciles de doctrina o fiscales de la iglesia -quienes congregaban 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 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 religiosas se encargaron de la evangelización del área maya: franciscanos,<sup>362</sup> 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; 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:

---

<sup>361</sup> M. H. Ruz, *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos...* p. 33.

<sup>362</sup> 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 (M. de C. León, “Entre el derecho y la fuerza. Aspectos de la colonización española”... pp. 57-84.

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 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.<sup>363</sup>

Las formas de resistencia<sup>364</sup> fueron variadas. 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.<sup>365</sup>

En el 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.<sup>366</sup>

---

<sup>363</sup> Fr. Francisco Ximénez, citado por M. de C. León, “Entre el derecho y la fuerza... p. 81.

<sup>364</sup> 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 (J. Alejos, “Cultura y modernidad...).

<sup>365</sup> M. H. Ruz, “Amarrando juntos... pp. 248-249.

<sup>366</sup> Fue preciso incluso construir nuevos mitos como el de la aparición 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 decir, en 1556, pues no existe

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 inframundo, es decir, se confirieron nuevos significados a las prácticas y el pensamiento religioso de los indígenas.<sup>367</sup>

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.<sup>368</sup>

Ante las diversas resistencias, los franciscanos, en su afán de “salvar a los gentiles” debían convencerlos de participar de los distintos sacramentos

---

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 a 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, y que Laso de la Vega había impreso en 1649 (J. Icazbalceta, *Juan Diego y las apariciones del Tepeyac*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, 2002).

<sup>367</sup> M. H. Ruz, “Amarrando juntos... p. 250.

<sup>368</sup> *Ibid.* pp. 275-276.

(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,<sup>369</sup> peligros, suciedades corporales.<sup>370</sup> 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.<sup>371</sup> Se reprobaba también la “escandalosa tendencia”<sup>372</sup> a la sensualidad por parte de los indios, la cual es reprimida de múltiples maneras, principalmente imponiendo la idea del pecado de la carne.<sup>373</sup>

Diego de Landa<sup>374</sup> menciona que los mayas yucatecos tenían una clara noción del mal, y esperaban recibir castigos 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 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, y la pena

---

<sup>369</sup> 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.

<sup>370</sup> 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.

<sup>371</sup> E. Dávalos, *op. cit.* pp. 50-60.

<sup>372</sup> 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.

<sup>373</sup> M. H. Ruz, *Gestos cotidianos...* p. 30.

<sup>374</sup> Diego de Landa, *op. cit.* p. 47.



consistía en que el marido de la infiel dejaba caer una piedra en la cabeza del 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.<sup>375</sup>

Entre los mayas, la noción de pecado (como tal) 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.

---

<sup>375</sup> *Ibid.* p. 47-50.

## *Los confesionarios y las tentaciones de la carne*

Ciertos sacramentos<sup>376</sup> 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 al penitente confiese sus pecados, luego la persona reconoce haberlos cometido y necesitar 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.

En el ámbito de la sexualidad las preocupaciones de los evangelizadores privilegiaban a menudo los mandamientos sexto y noveno de la ley de Dios, los cuales ordenan 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 modificaron el

---

<sup>376</sup> 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.

patrón de residencia<sup>377</sup> y el sistema 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, 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 en la época prehispánica. 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 indagaba en torno al adulterio entre “compadres”.<sup>378</sup>

Las “conductas pecaminosas” no eran privativas de los naturales incluían a los españoles; el obispo de Guatemala, fray Juan Ramírez, señalaba 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 patronos y mayordomos o incluso debían vender su sexualidad para poder pagar los altos tributos que se imponían a sus familias.<sup>379</sup>

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

---

<sup>377</sup> 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.

<sup>378</sup> M. H. Ruz, *Gestos cotidianos...* p. 31.

<sup>379</sup> *Ibid.* p. 32.

La finalidad de los *confesionarios* era 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.<sup>380</sup>

Existen interesantes fuentes para el área maya como *El confesionario de fray Antonio de Aguilar*, escrito a principios del siglo XVIII,<sup>381</sup> el “Libro en que se trata de la lengua tzotzil...” del presbítero Manuel Hidalgo (1735),<sup>382</sup> y el *Cuaderno en lengua tzendal*, de autor anónimo (1798).<sup>383</sup> Y otras que fueron usadas entre los nahuas 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.<sup>384</sup>

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, con relación a la unión carnal, la eyaculación, el uso del lenguaje y el cobro por el intercambio sexual, de la siguiente manera:

---

<sup>380</sup> N. Quezada, *Amor y magia...* pp. 70-72.

<sup>381</sup> Ruz, Mario y Dolores Aramoni, “Los anexos de Fray Antonio de Aguilar al diccionario tzeltal de Ara”... pp. 39-81.

<sup>382</sup> Prsb. Manuel Hidalgo, “Libro en que se trata de la lengua tzotzil. Se continúa con el vocabulario breve de algunos verbos y nombres, etcétera, la doctrina cristiana, el formulario para administrar los santos sacramentos, el confesonario y sermones en la misma lengua tzotzil”, pp. 169-264.

<sup>383</sup> *Cuaderno en lengua tzendal*, (autor anónimo) en Mario Ruz (ed.), *Las lenguas del Chiapas colonial...* pp. 383-393.

<sup>384</sup> S. Gruzinski, *op. cit.*, pp. 173-203.

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 abrasádolas o vesádolas?, ¿haveis derramado tu semen por depear pecado en tu pensamiento?<sup>385</sup>

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.<sup>386</sup>

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]n 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 algún derram[amien]to? ¿Solicitaste alg[un]a mujer para pecar y no quiso pecado? ¿Te negaste con tu marido por algún enojo? ¿Llegaste con tu marido por el lado contrario?<sup>387</sup>

En el *Confesionario de Molina*<sup>388</sup> 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 éstas 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

---

<sup>385</sup> Prsb. Manuel Hidalgo, "Libro en que se trata de la lengua tzotzil..." p. 242.

<sup>386</sup> M. H. Ruz y Dolores Aramoni, "Los anexos de fray Antonio de Aguilar al diccionario tzeltal de Ara" ... p. 79.

<sup>387</sup> *Op. cit.* p. 386.

<sup>388</sup> Molina, citado por Gruzinski, *op. cit.* p. 185.

sexuales. A las mujeres se cuestiona si cometieron "pecado contra natura" (sodomía, caricias eróticas con otra mujer), y a los varones se les pregunta si hicieron algo para impedir la procreación, si tuvieron relaciones sodomitas, adúlteras o incestuosas. Se interroga además sobre deseos, pensamientos, imágenes, fantasías y comportamientos voluptuosos. Se vigila mediante la confesión el cuerpo entero del penitente.<sup>389</sup>

En otros *confesionarios* -a los que se refiere Gruzinski- como el de la *Doctrina Christiana muy cumplida* (1575) de fray Juan de la Anunciación se enfatiza 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.<sup>390</sup>

En este confesionario la fantasía toma importancia como pecado, aunque 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".<sup>391</sup>

El franciscano fray Joan Baptista escribió el *Confesionario en lengua mexicana y castellana* (1600), e incluye ahí dos temas poco desarrollados: 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". El vocablo náhuatl *patlachuia* es traducido como sodomía o pecado nefando, y transcrito por Molina como pecado contra natura.<sup>392</sup>

El dominico Martín De León, por su parte, publica *Un camino del Cielo* (1611) en el cual incluye un confesionario para principiantes y otro mayor. Se explaya en el amancebamiento, el cual tanto Molina como Baptista tratan dentro del tema de la fornicación. Para De León el amancebamiento remite a las

---

<sup>389</sup> *Ibid.* p. 190.

<sup>390</sup> *Idem.*

<sup>391</sup> Fr. Juan de la Anunciación, citado por Gruzinski, *op. cit.* p. 192.

<sup>392</sup> Fr. Joan Baptista, citado por Gruzinski, *op. cit.* pp. 192-193.

relaciones ilícitas, es decir, fuera del matrimonio, aunque no se refiere al adulterio. Incluye también el tema del autoerotismo.<sup>393</sup>

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. De acuerdo con Gruzinski, en la obra de Carlos Celedonio Velásquez de Cárdenas, *Confessionario de Indios*, se introducen los temas del deseo incestuoso hacia la madre y del ocultamiento del acto sexual a los hijos.<sup>394</sup>

Un señalamiento interesante de 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.<sup>395</sup> 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

---

<sup>393</sup> Fr. Martín de León, citado por Gruzinski, *op. cit.* pp. 193-194.

<sup>394</sup> *Ibid.* pp. 199-200.

<sup>395</sup> *Ibid.* p. 198.

la castidad y la templanza, ideas también presentes entre los antiguos nahuas y mayas, como se verá a continuación.

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.

#### LAS CONCEPCIONES MAYAS Y NAHUAS SOBRE LA SEXUALIDAD, LA UNIÓN MARITAL Y LAS TRANSGRESIONES, Y EL CONTRASTE CON LAS IDEAS CRISTIANAS

En este apartado se profundizará en ciertos tipos de relaciones como el matrimonio, el adulterio, la separación de los consortes, la sodomía y la “putería”, en las cuales se expresan, de una u otra forma, ideas y prácticas de la sexualidad y el género. Empiezo con las nociones de bienestar y aquellas cuestiones tenidas por los mayas y los nahuas como contrarias al logro del bienestar, es decir el mal comunitario, pues en un momento dado guardan relación con las prácticas carnales. Hay una diferencia sustancial entre lo que los españoles y los mayas entendían por “bienestar”. Para los primeros, criados en la tradición cristiana, éste se alcanza después de la muerte, mientras que para los segundos, la noción de bienestar posee un sentido corpóreo y terrenal. La gracia alude entre los naturales al maíz, al gozo en la tierra, a lo cotidiano y lo colectivo, en fin, al orden comunitario, en tanto que entre los cristianos es bienestar personal, intemporal y ultraterreno.<sup>396</sup>

---

<sup>396</sup> M. Beltrán y E. J. Rodríguez, *Los discursos sacramentales: Un acercamiento antropológico a la literatura colonial*, Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas Mérida, 2000, pp. 13-60 y 94-132.



*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”.<sup>397</sup> 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 para 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.<sup>398</sup>

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.

---

<sup>397</sup> M. H. Ruz, “Amarrando juntos...” p. 256.

<sup>398</sup> *Ibid.* p. 253-254.

Ya he mencionado que 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”.<sup>399</sup>

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 templaza, 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

---

<sup>399</sup> Fr. Diego de Landa, *op. cit.* p. 44.

libre albedrío, actos y voluntad al orden impuesto por Dios en una ley eterna que mediada por la razón es una “ley natural”.<sup>400</sup> 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.<sup>401</sup> 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,<sup>402</sup> 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).<sup>403</sup> 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,<sup>404</sup> basado en el principio de dualidad presente en todas las deidades prehispánicas.

---

<sup>400</sup> S. Ortega, op. cit. p. 26.

<sup>401</sup> *Idem.*

<sup>402</sup> J. Burton, *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, Fondo de Cultura Económica, México. 1986, pp. 98-103.

<sup>403</sup> L. Santana, “La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea” en Georgina Rosado (coord.), *Mujer maya, siglos tejiendo una identidad*, Conaculta, Fonca, Universidad Autónoma de Yucatán, México, 1999, p. 55.

<sup>404</sup> A. L. Izquierdo, op. cit. pp. 25-29.

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.<sup>405</sup>

La sexualidad era muy importante en la dinámica de la vida social de los pueblos nahuas y su gran complejidad se expresa en las normatividades existentes. Las prácticas sexuales en el interior de los templos escuela mexicas para ambos sexos se interpretaron 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.<sup>406</sup>

El control de la sexualidad entre los nahuas y mayas, como ya he mencionado, obedecía a la necesidad de mantener el bienestar de la sociedad en su conjunto por encima de aquellos deseos individuales, para lo cual se utilizaban mecanismos como el temor a lo sobrenatural y la atribución de consecuencias patógenas a las conductas sexuales. Ya hemos visto que 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 malévolos que envía todos los males.

---

<sup>405</sup> N. Quezada, *Amor y magia...* pp. 48-54.

<sup>406</sup> E. Dávalos, *op. cit.* pp. 83-84.

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: *netepalhiliztli*, *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*.<sup>407</sup>

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<sup>408</sup> 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 hediondeces” 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”.<sup>409</sup> Algunas 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”.<sup>410</sup> En este sentido, refiere el clérigo, 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

---

<sup>407</sup> A. López Austin, “Las entidades anímicas”... p. 261.

<sup>408</sup> *Historia General de las cosas de la Nueva España*... pp. 312-314.

<sup>409</sup> *Ibid.* p. 314.

<sup>410</sup> *Ibid.* p. 312.

adulterio, el estupro, el robo, el latrocinio, la violencia, la “corrupción de vírgenes”, las riñas y en general las actitudes de soberbia y altivez.<sup>411</sup>

La densidad de población era alta en Tenochtitlan; se fomentaba el crecimiento poblacional debido a que contaban muchas muertes en batalla dado el carácter guerrero de este pueblo. 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 equilibraran 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”.<sup>412</sup>

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 sortilegios<sup>413</sup> de amor<sup>414</sup> 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 *poyomatli*,<sup>415</sup> 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

---

<sup>411</sup> *Idem.*

<sup>412</sup> A. López Austin, “La edad y sexo... p. 328.

<sup>413</sup> 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.

<sup>414</sup> Aunque la idea de amor romántico no aparece hasta el siglo XIX, Quezada habla del amor entre los mexicas (*Amor y magia amorosa... pp. 96-105*).

<sup>415</sup> A. López Austin, “La edad y sexo... p. 349.

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.<sup>416</sup>

El mal de amores, llamado *tlazolmiquiztli* o “daño causado de amor y deseo” era provocado por “el exceso de adulterios o amancebamientos”. Si un varón tomaba los afrodisíacos 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 ciertos sopores que permitían a un varón abusar sexualmente de ellas. Existe una variada gama de productos con propiedades afrodisíacas como la carne de serpiente o *mazacóatl*, un gasterópodo denominado *tlalmazacóatl*, un gusanillo o *tlalómiltl* (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 eyaculación ininterrumpida, sobre todo la carne de serpiente y el *tlalmazacóatl*. El coito interrumpido también provocaba males, como la pérdida de la fuerza del *tonalli*, ya señalada. 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.<sup>417</sup>

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 afrodisíaco. Todavía en la actualidad los pokomames de San Luis Jilotepeque

---

<sup>416</sup> N. Quezada, *Amor y magia amorosa...* p. 58.

<sup>417</sup> E. Dávalos, *op. cit.* pp. 57 y ss. (los entrecomillados que aparecen en el párrafo son del autor).

usan afrodisíacos 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.<sup>418</sup>

### *Pureza, continencia y abstinencia sexual*

Según López Austin<sup>419</sup> no es claro cuándo surgen algunas creencias 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, y el cual incluso podía provocar un aborto. 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 extraviar su *tonalli* (el cual se desprende durante el acto sexual). “Cubrir de polvo el *tonalli*” y “llenar de basura el *tonalli*”<sup>420</sup> 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

---

<sup>418</sup> M. H. Ruz, “La semilla del hombre. Notas etnológicas acerca de la sexualidad y la reproducción masculinas entre los mayas”, en Susana Lerner (editora), *Varones, sexualidad y reproducción*, El Colegio de México, 1998, pp. 199-200.

<sup>419</sup> A. López Austin, “Las entidades anímicas...” p. 245.

<sup>420</sup> Cabe recordar la relación existente entre la basura e inmundicia con la sexualidad. Como ya se vio Tlazoltéotl es deidad de estos espacios.



si contravenían la norma eran castigados con pena de muerte. Y debía ser así pues estaban obligados a conservar su energía para los rituales, además de que la idea de pureza estaba presente y se relacionaba con fuerzas negativas que proveía la exacerbación de lo sexual.

El equilibrio del tonalli de los *pipiltzin* era considerado de mayor importancia que el de la gente común, dado que eran los principales quienes dirigían al pueblo. Por eso los macehuales gozaban de mayor permisividad sexual,<sup>421</sup> aunque se promovía la abstinencia en días de celebraciones religiosas, no por evitar la búsqueda de placer, sino para prevenir que se debilitara el *tonalli* y que éste no estuviera en condiciones adecuadas para rendir culto a los dioses.

Se pensaba que las mujeres continuaban teniendo deseo sexual hasta la vejez, idea diametralmente opuesta a la que priva en la actualidad. 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, en cambio, iban agotando su simiente a lo largo de la vida, por eso se les aconsejaba no desperdiciarlo en relaciones sexuales tempranas.<sup>422</sup> 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.<sup>423</sup>

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

---

<sup>421</sup> A. López Austin, "La edad y sexo..." p. 354.

<sup>422</sup> A. López Austin, "La edad y sexo..." p. 331.

<sup>423</sup> N. Quezada, *Amor y magia...* p. 53.

joven o sin tener un varón con quien casarse, se decía que los dioses podreecerían 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 la poliginia era disculpada por algunos frailes.<sup>424</sup>

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 ciertas ideas. 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

---

<sup>424</sup> S. Ortega, *op. cit.* pp. 37-38.

especie, además de proveer la educación y el sustento de la mujer y los descendientes. Se establece que en el momento 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 la normar la vida sexual, la cual sólo es permitida entre un hombre y una mujer y con la finalidad expresa de procrear.<sup>425</sup>

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.<sup>426</sup> Con base en esta idea se intenta imponer 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.<sup>427</sup> El cristianismo 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.

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

---

<sup>425</sup> *Ibid.* pp. 34-36.

<sup>426</sup> S. Gruzinski, *op. cit.* p. 177.

<sup>427</sup> *Ibid.* pp. 177-178.

asistir a la escuela cuando se casaban. Se aconsejaba a las mujeres solteras austeridad y limpieza en su vestido. 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.<sup>428</sup> 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.<sup>429</sup> 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.<sup>430</sup> 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

---

<sup>428</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* pp. 145 y ss.

<sup>429</sup> Fr. B. de las Casas, *op. cit.* pp. 153-161

<sup>430</sup> A. López Austin, “La edad y el sexo... p. 341.

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. 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. Independientemente del estatus social, se tenía la creencia de que solamente con el consentimiento de la familia, el matrimonio tendría un buen futuro.<sup>431</sup>

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.<sup>432</sup> Además, entre los macehuales se permitía que la nueva pareja viviera junta sin casarse hasta que hubiesen reunido recursos suficientes para celebrar la boda; generalmente ocurría primero la huída, y luego se pedía perdón, con lo que los padres otorgaban la anuencia. En la actualidad persiste esta práctica entre algunos grupos indígenas.

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

---

<sup>431</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* pp. 153-156; Fr. B. de las Casas, *op. cit.* p. 418 y ss.

<sup>432</sup> E. Dávalos, *op. cit.* p. 36.

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.<sup>433</sup>

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.<sup>434</sup>

La separación entre una pareja de *pipiltzin* no se suscitaba por desavenencias personales, ni tampoco significaba un mal espiritual para ellos, más bien se pensaba en términos del daño social que pudiera causar la ruptura de la alianza, con lo cual incluso se podía iniciar 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

---

<sup>433</sup> M. L. Izquierdo, *op. cit.* pp. 71-73.

<sup>434</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* pp. 158-161.

por las autoridades, y cada uno iba a vivir por cuenta propia.<sup>435</sup> En términos generales la separación de los consortes 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 como en la concepción cristiana. En las dos tradiciones la unión regulariza la vida sexual y pretende impedir la "delectación carnal exagerada";<sup>436</sup> promueven ambas la templanza como un valor significativo; se busca instituir lazos estables entre los 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 se creía que dos aspectos intervenían en el proceso de la concepción, uno de origen divino, atribuido 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. Durante los primeros meses del embarazo se alentaban las relaciones sexuales, y los últimos se aconsejaba aminorarlas pues se tenía la idea de que la acumulación excesiva de semen podía dificultar el parto.<sup>437</sup> Por otra parte, Torquemada refiere la creencia 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. Había una

---

<sup>435</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* pp. 193-198.

<sup>436</sup> *Ibid.* p. 180.

<sup>437</sup> M. Dávalos, *op. cit.* pp. 160-162. 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. *Cfr.*, A. L. Rosales, "Percepciones sobre género y sexualidad entre mujeres mayas jóvenes y maduras en Cancún, Quintana Roo", en Esperanza Tuñón Pablos (coord.) *Género y Salud en el Sureste de México*, Volumen 2, ECOSUR, UNFPA, COESPO, Chiapas, 1999, pp. 177-212.

valoración negativa para la esterilidad, la cual se atribuía a las mujeres; un varón podía solicitar la nulidad de la unión si no había hijos de por medio.<sup>438</sup>

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.<sup>439</sup>

### *La poliginia*

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”.<sup>440</sup> 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,

---

<sup>438</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* pp. 194-199.

<sup>439</sup> M. L. Izquierdo, *op. cit.* p. 73.

<sup>440</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* p. 187.



pasarás cada día dos veces, mimbres, una vez por las orejas y otra vez por la lengua”.<sup>441</sup> 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.

Los *pipiltzin* podían tener varias mujeres aun antes de casarse, éstas eran llamadas, según Torquemada, *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. En otros casos, la pareja podía vivir en unión libre por un tiempo antes del matrimonio, pero un varón sólo adquiría el estatus de “hombre hecho y de fuerzas”, *tlapalihui*, cuando se casaba; antes era nombrado como *tepuchtl* o “mancebo”.<sup>442</sup>

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”.<sup>443</sup> O sea, el mal estaba en no utilizar el cuerpo como Dios manda...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

---

<sup>441</sup> Fr. B. de Sahagún, *op. cit.* p. 315.

<sup>442</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* p. 189.

<sup>443</sup> *Ibid.* p. 184.

españoles poseían varias mujeres.<sup>444</sup> Con un 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.<sup>445</sup> Entre madrastra y entenado también se proscribía la unión, así como entre suegro y nuera, y suegra y yerno.<sup>446</sup> La unión entre padre e hija estaba penada: “Si el padre se echaba con su hija, mueren entreambos ahogados con garrote, echada una sogá al pescuezo”.<sup>447</sup> Pero otros testimonios dan cuenta de relaciones permitidas. “Había una manera de costumbre que muerto el padre, las mujeres o mancebas que

---

<sup>444</sup> 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 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.

<sup>445</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* p. 190.

<sup>446</sup> A. López Austin, “La edad y sexo...” p. 345.

<sup>447</sup> Fr. A. Olmos, citado por E. Dávalos, *op. cit.* p. 48.

dejaba, tomábalas su hijo mayor y principal que quedaba con el señorío y con la casa y herencia".<sup>448</sup> Aunque al parecer sólo podía disponer de las esposas que no tuviesen hijos de su padre. Los hombres *pipiltzin* también podían tomar como esposas a sus cuñadas, si morían los hermanos. 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.<sup>449</sup>

### *El Adulterio*

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*;<sup>450</sup> 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* se le tenía como adúltera,<sup>451</sup> 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

---

<sup>448</sup> Fr. T. de Benavente (Motolinía), citado por E. Dávalos, *op. cit.* p. 49.

<sup>449</sup> Fr. B. de las Casas, *op. cit.* pp. 529-538.

<sup>450</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* pp. 122-126.

<sup>451</sup> *Idem.*

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 quedándose 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.<sup>452</sup>

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.<sup>453</sup>

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.<sup>454</sup> 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.

---

<sup>452</sup> *Idem.*

<sup>453</sup> *Idem.*

<sup>454</sup> Fr. B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 312.

## *La sodomía y las mujeres públicas*

Algunos frailes mencionan prácticas de sodomía entre pueblos mesoamericanos. Las Casas<sup>455</sup> consigna que los mayas de la zona de Verapaz cometían el pecado nefando. Al parecer el término “bestialidad” al igual que el de masturbación fueron utilizados hasta finales del siglo XVII; en el *Vocabulario de Molina* aparece el término *matoca nite* para referirse a dicha práctica.<sup>456</sup>

Torquemada afirma que entre los antiguos nahuas existían prácticas sexuales entre personas del mismo sexo; las mujeres que incurrían en estos actos eran llamadas *patlache* y eran censuradas: Aunque, al parecer, los varones solteros podían sostener relaciones sexuales con un niño mientras se casaban, Torquemada, educado en la tradición cristiana, pensaba que el hombre poseía una voluntad para rechazar “las cosas deleitosas y gustos sensuales” por lo que debía controlarse a sí mismo.<sup>457</sup>

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. Para López Austin<sup>458</sup> 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.

Por otro lado, según Torquemada<sup>459</sup> 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.<sup>460</sup> En el *Vocabulario de Molina* se traduce *aviani* por la alegre, la mala mujer o la puta.<sup>461</sup> 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

---

<sup>455</sup> Fr. B. de las Casas, *op. cit.* pp. 638-642.

<sup>456</sup> E. Dávalos, *op. cit.* p. 27.

<sup>457</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.* p.132.

<sup>458</sup> A. López Austin, “La edad y sexo...” pp. 348 y ss.

<sup>459</sup> Fr. J. de Torquemada, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>460</sup> A. López Austin, “La edad y sexo...” p. 349.

<sup>461</sup> E. Dávalos, *op. cit.* pp. 24-25.

acentuar su hermosura.<sup>462</sup> 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”,<sup>463</sup> 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.<sup>464</sup> 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.<sup>465</sup>

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, valorada 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.

En los apartados anteriores se ha podido explorar sobre el uso de palabras vinculadas al cuerpo y la sexualidad, y en torno a los actos tomados como “deshonestos” y “antinaturales” como son la sodomía, la “putería”, el amancebamiento, la poliginia, etcétera. Los frailes introdujeron una concepción de la sexualidad en la que el ejercicio sexual se equipara con el pecado carnal, así, tanto para los mayas como para los nahuas significó adentrarse en una lógica del pensamiento hasta ese momento desconocida.

---

<sup>462</sup> Fr. B. de Sahagún, *op. cit.* p. 607.

<sup>463</sup> Fr. J. de Torquemada, citado por E. Dávalos, *op. cit.* p. 49.

<sup>464</sup> E. Dávalos, *op. cit.* pp. 22-23.

<sup>465</sup> A. López Austin, “La edad y el sexo”, p. 355.

Por último, en términos de la construcción de género, se ha podido ahondar en representaciones de la doctrina cristiana que acentúan la relación entre lo femenino y el mal, idea que no se encuentra explícitamente entre los mesoamericanos. En el proceso de sincretismo religioso se fueron gestando nuevas formas culturales, por lo que resta saber cuáles de estas concepciones, ideas, valores, creencias y prácticas han persistido a lo largo del tiempo.

#### **4. GÉNERO, SEXUALIDAD Y CUERPO: MUJERES INDÍGENAS Y MESTIZAS CONTEMPORÁNEAS**

##### LAS INFORMANTES Y SUS CONTEXTOS ÉTNICOS

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 inciso inicia con 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 a continuación un bosquejo de los espacios urbanos en los que ahora habitan. Enseguida se explica el enfoque metodológico que se utilizó para la indagación empírica; se expone el contexto del trabajo de campo y las técnicas de investigación, así como el proceso que se siguió para analizar e interpretar los testimonios. En el apartado siguiente se analizan ciertos elementos culturales que contribuyen a conformar el ser mujer, subrayando la división de los espacios femeninos y masculinos; también se revisa parte de la bibliografía actual sobre mujeres indígenas inmigrantes en el medio urbano con la finalidad de contextualizar los cambios que se experimentan en las relaciones de género. El penúltimo inciso se refiere a las relaciones de género, el cuerpo y la sexualidad; da cuenta de la seducción, el deseo y la carnalidad en los espacios femenino y masculino, así como a través de ciertos rituales de inclusión-exclusión. Se analizan los conceptos de templanza y placer, y se presentan ejemplos sobre experiencias particulares de dos mujeres, una maya y otra nahua, vinculadas con la seducción y el abuso sexual. El último apartado se centra en las subordinaciones y resistencias a las normas de género a partir del análisis de las



categorías de continencia sexual, culpa, pecado, fracaso, adulterio e infidelidad y violencia.

Las mujeres<sup>466</sup> que compartieron conmigo sus experiencias son veinticuatro<sup>467</sup> (cinco de origen nahua, ocho de ascendencia maya, siete mestizas de la ciudad de México y cuatro mestizas<sup>468</sup> de Cancún). 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,<sup>469</sup> 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*, y el lugar en dónde 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.

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, como mencioné con anterioridad, el mestizaje de algunas de las prácticas

---

<sup>466</sup> Los nombres de las participantes fueron cambiados para preservar el anonimato.

<sup>467</sup> Ver cuadro.

<sup>468</sup> 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.

<sup>469</sup> Hasta muy recientemente los censos en América Latina empezaron a utilizar el criterio de la autodefinition 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.

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.

### *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 pensada 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.<sup>470</sup> 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

---

<sup>470</sup> J. Vargas Ramírez, (1995), “Los nahuas de la huasteca veracruzana”... pp. 127-133.

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 Luís Potosí y el noroeste de Veracruz (estos últimos son mayas huastecos que conviven con algunas etnias nahuas).<sup>471</sup>

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).<sup>472</sup>

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

---

<sup>471</sup> A. Breton, Alain y Jaques Arnould, (coords.), (1994), "Glosario", en *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, p.22.

<sup>472</sup> Esta división por regiones es sugerida por Mario Humberto Ruz en "Los mayas peninsulares", *Los mayas peninsulares. Un perfil socioeconómico*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2002b, pp. 12-13.

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 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.<sup>473</sup> 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.<sup>474</sup> 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.<sup>475</sup> En el norte y noroeste, donde se encuentra 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.<sup>476</sup>

Las etnias de origen nahua, por su parte, se ubican en el Distrito Federal y quince estados del país: Durango, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Morelos, San Luís Potosí,

---

<sup>473</sup> L. A. Ramírez, “Yucatán” en M. H. Ruz (coord.), *Los mayas peninsulares. Un perfil socioeconómico*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, UNAM, p. 64.

<sup>474</sup> M. Ruz, (coord.), “Los mayas peninsulares... p. 29.

<sup>475</sup> S. Terán, y C. Rasmussen, “La milpa hoy en Xocen” en *La milpa de los mayas*, Talleres Gráficos del Sudeste, Yucatán, 1994, p. 99.

<sup>476</sup> *Ibid.* pp. 58-60.

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.<sup>477</sup>

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, frijol, 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.<sup>478</sup>

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.<sup>479</sup>

---

<sup>477</sup> E. Masferrer y L. Báez, "Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla" en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Oriental*, INI, México, 1995, pp. 167-206.

<sup>478</sup> "Nahuas de la Sierra Norte de Puebla" en <http://www.cdi.gob.mx/conadepi/index.php?=article&task=viewarticle&artid=411> (acceso: 21-07-2005).

<sup>479</sup> A. Blanco, *Necoxtla un pueblo donde pervive el orgullo mexicana*, Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Veracruzana, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades, Facultad de Historia, Xalapa, Veracruz, 1986, p. 95-96.

A continuación me refiero a los contextos rurales en los cuales crecieron las entrevistadas, y en el siguiente apartado enfocaré los contextos urbanos en los cuales ahora habitan.

### *Las mujeres entrevistadas y sus comunidades de origen*

Las veinticuatro mujeres que accedieron a participar 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.

Datos sociodemográficos de las mujeres entrevistadas

<i>Núm.</i>	<i>Nombre</i>	<i>Ciudad</i>	<i>Edad</i>	<i>Estado conyuqal</i>	<i>Escolaridad</i>	<i>Hijos</i>	<i>Lenqua</i>	<i>Género étnico</i>
<b>Mujeres Ciudad de México inmigrantes de:</b>								
1	Citlali	Acatitla, Astacinga, Veracruz	20	Soltera	Sin escolaridad	0	Náhuatl	Nahua
2	Xóchitl	Acatitla, 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	Ocotepéc, Jalacingo, Veracruz	18	Casada	Primaria	1	Español	Nahua
6	María	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
<b>Mujeres Cancún inmigrantes de:</b>								
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	Icxiuh	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

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).

De los 13,058 habitantes de Ahuacatlán (mapa 1), 6,780 son mujeres. Un 47% habla náhuatl, mientras que un 39% tiene como lengua materna el totonaco. El 65% se dedica a la agricultura, la ganadería y la caza, el 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.<sup>480</sup>

Por su parte, el municipio de Astacinga, Veracruz (mapa 2) posee 5,381 almas, de las cuales 2,773 son mujeres. Un 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 un catalogado de muy alta marginación.<sup>481</sup>

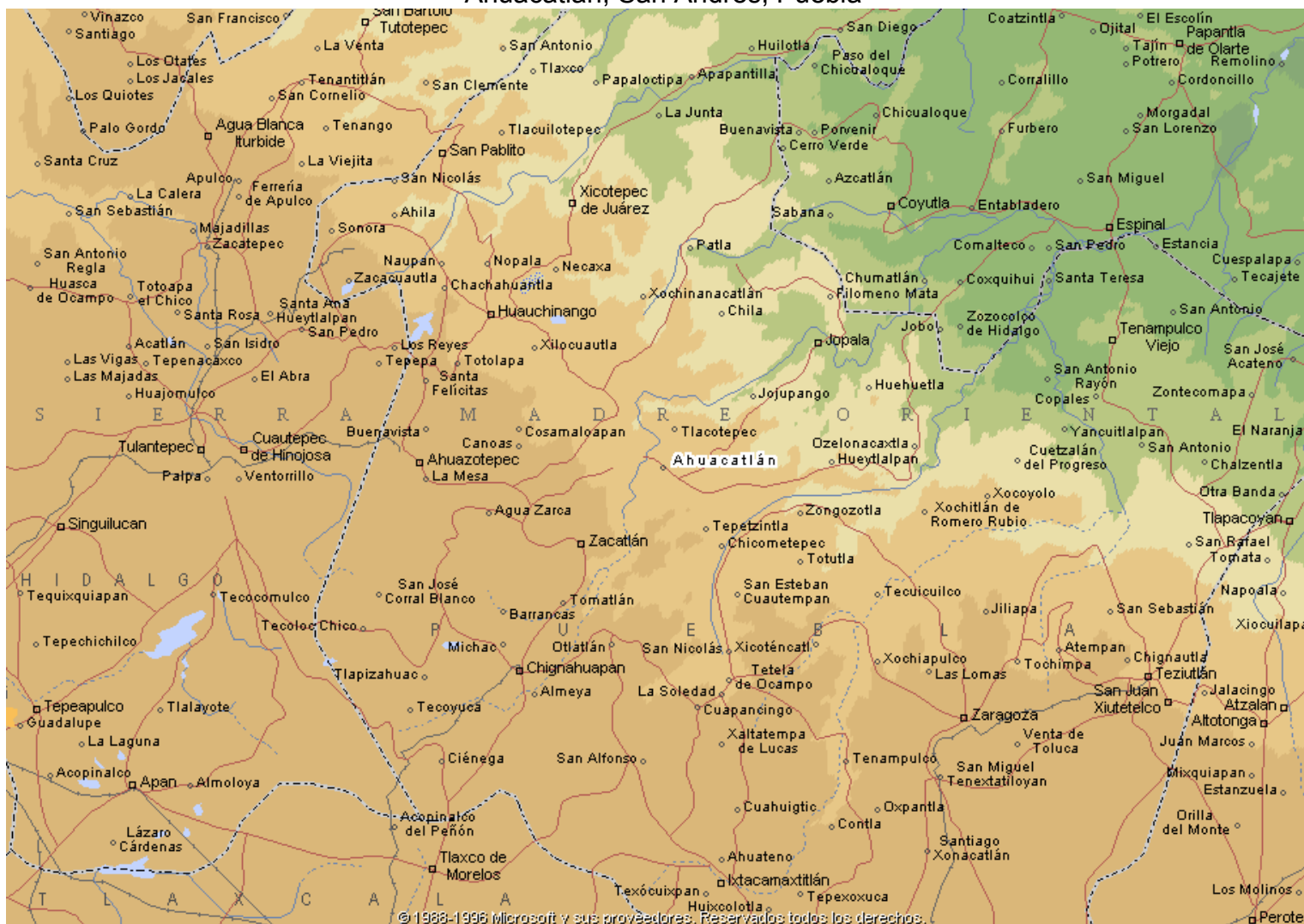
---

<sup>480</sup> Datos del Instituto Nacional del Federalismo y el Desarrollo Municipal, SEGOB, [http://www.inafed.gob.mx/wb2/INAFED/INAF\\_Consulta\\_en\\_linea\\_de\\_ficha\\_basica\(13-04-2004\)](http://www.inafed.gob.mx/wb2/INAFED/INAF_Consulta_en_linea_de_ficha_basica(13-04-2004)).

<sup>481</sup> *Ibid.*



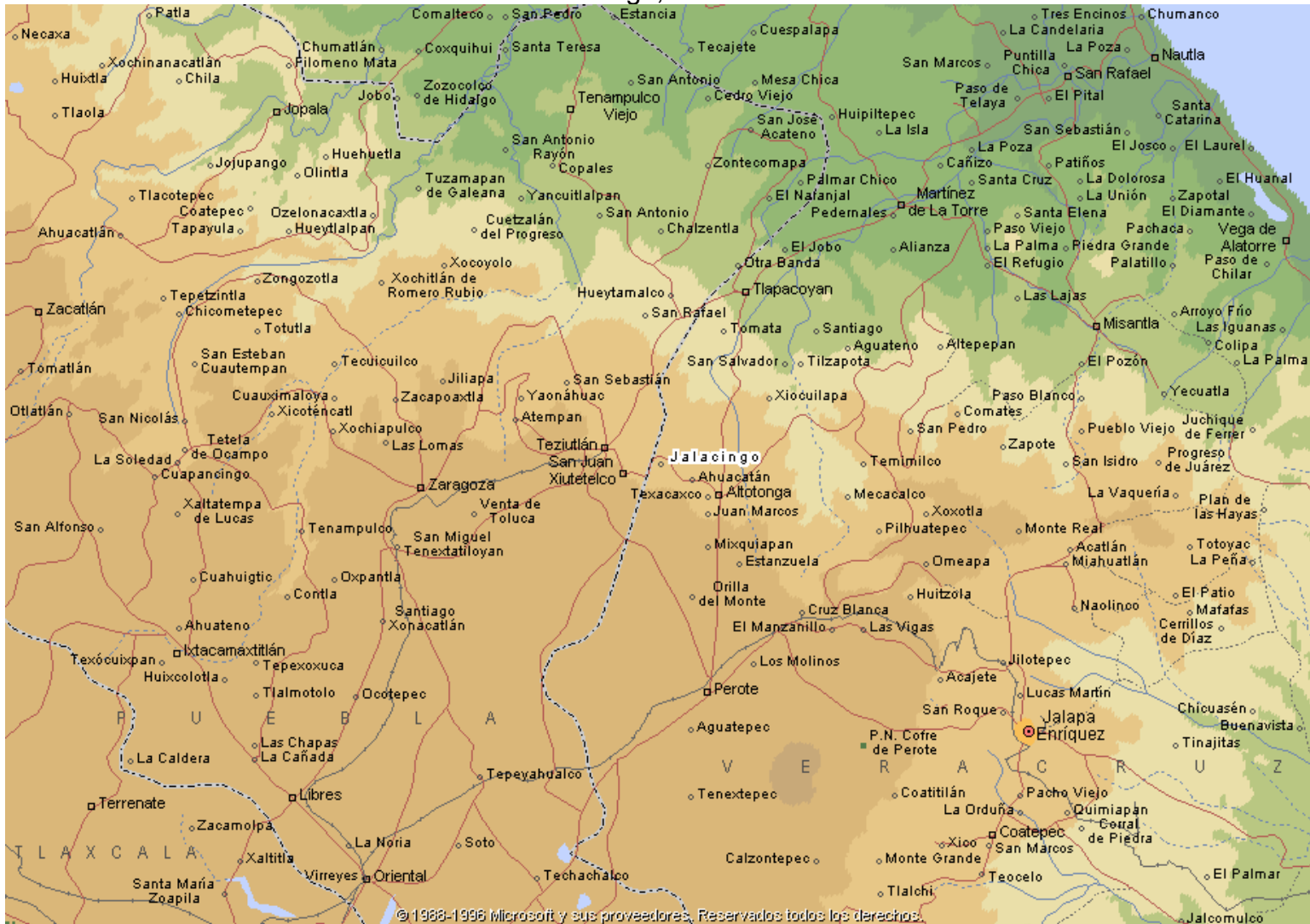
Mapa 1  
Ahuacatlán, San Andrés, Puebla



Mapa 2.  
Astacinga, Veracruz 1



Mapa 3.  
Jalacingo, Veracruz



El municipio de Jalacingo, Veracruz (mapa 3) está compuesto por 33,400 individuos, de los que 16,750 son mujeres. Sólo el 15% habla en náhuatl y el 4% en totonaco. Más del 50% de los vecinos se dedica a la agricultura, caza y ganadería, el 26% a la manufactura, y el 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.<sup>482</sup>

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.<sup>483</sup>

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 entre 1650 y 1750 mujeres. En estas tres comunidades el 100% domina el maya yucateco.<sup>484</sup>

Espita tiene 12,600 almas, de las que 6,382 son mujeres, y el 94% habla en maya. En Chemax habitan más de 25,000 individuos (12,543 mujeres) y el 66% habla el idioma nativo. Valladolid cuenta con el mayor número de habitantes: 56,776 (28,822 mujeres), de los cuales el 75% se expresa en maya.<sup>485</sup>

Dado que once de las veinticuatro 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

---

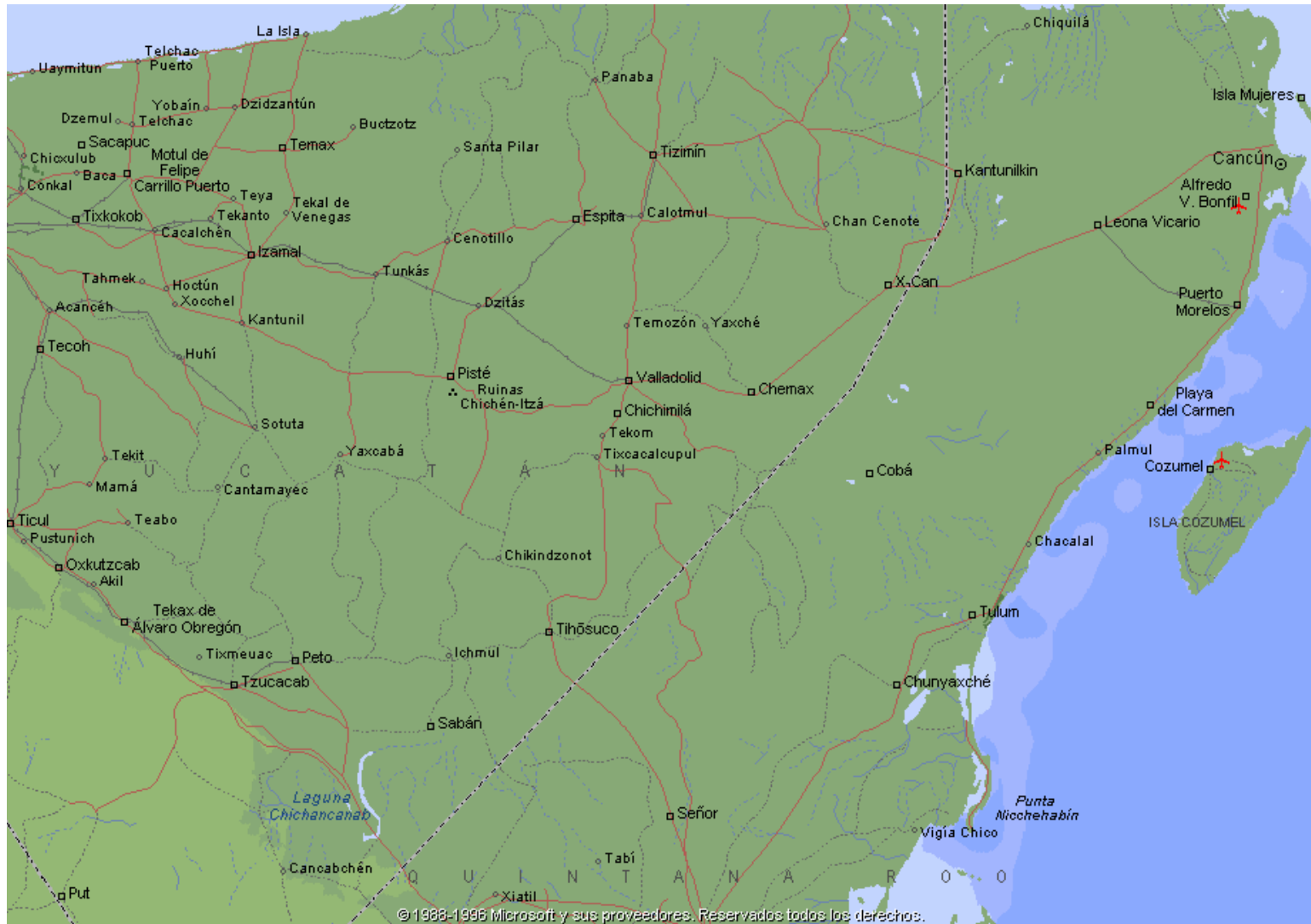
<sup>482</sup> *Ibid.*

<sup>483</sup> *Ibid.*

<sup>484</sup> *Ibid.*

<sup>485</sup> *Ibid.*

Mapa 4.  
Oriente de Yucatán 1





Mapa 5.  
Teziutlán, Puebla 1



Mapa 6.  
San Pedro Teutila, Oaxaca 1



Mapa 7.  
Teotitlán del Valle, Oaxaca 1





Mapa 8.  
Martínez de La Torre, Veracruz



Mapa 9.  
Topilejo, Distrito Federal



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 (en donde viven 35,000 personas) (mapa 9). Las mestizas que habitan en Cancún proceden de Tunkás (dos) y Temax y Progreso en el estado de Yucatán (mapa 10).

Algunas mestizas provienen de comunidades en donde la población indígena es mayoritaria como Tunkás y Temax; Martínez de la Torre –donde el 52% habla náhuatl y 17% totonaco-, Teziutlán, Puebla –donde más del 80% domina el náhuatl- o Teotitlán del Valle (99% se expresa en zapoteco), San Pedro Teutila en donde un 56% y un 34% respectivamente hablan mazateco y cuicateco,<sup>486</sup> así como Topilejo donde hay descendientes de nahuas y otomíes.<sup>487</sup>

Debido a las condiciones de pobreza que imperan en muchas comunidades rurales, hombres y mujeres salen en busca de mejores oportunidades de vida. La ciudad de México, la gran urbe, ha sido sitio recurrente hacia donde se dirigen los flujos migratorios (muchos de ellos formados por nahuas), pues el mayor desarrollo económico del país se concentra en ella. Muchas mujeres nahuas de los estados de Puebla y Veracruz han emigrado a ciudades como Orizaba, Córdoba, Puebla y el Distrito Federal, entre otros polos urbanos, y se ocupan principalmente como comerciantes ambulantes o empleadas domésticas. Los varones trabajan en oficios no calificados como la albañilería, o bien, se van hacia los Estados Unidos de América en donde laboran en el campo o en las industrias maquiladoras. También en Yucatán existe una fuerte migración<sup>488</sup> hacia Mérida, 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

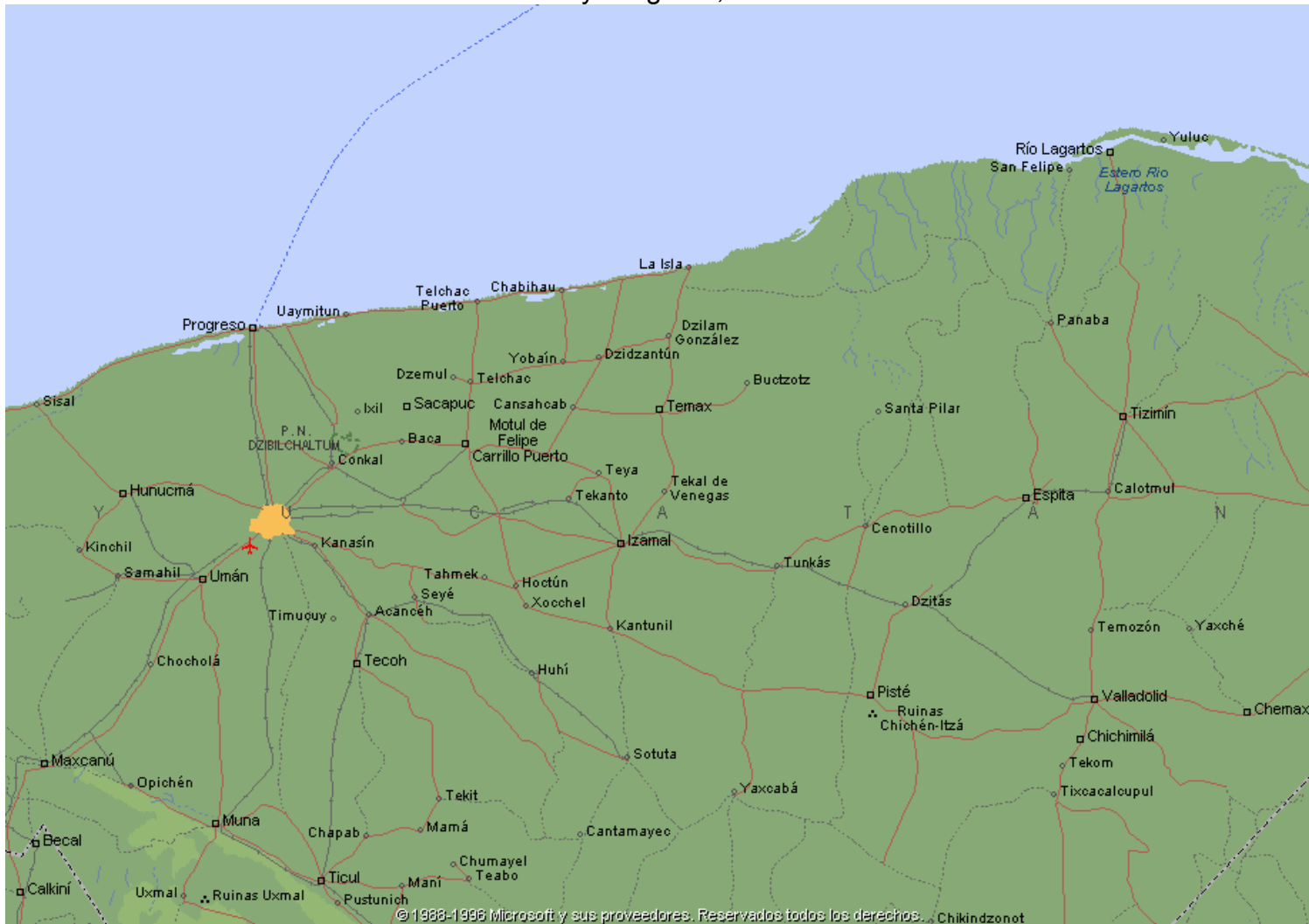
---

<sup>486</sup> *Ibid.*

<sup>487</sup> *San Miguel Topilejo* en [www.ccm.itesm.mx/dae/ssocial/miguel.html](http://www.ccm.itesm.mx/dae/ssocial/miguel.html), <http://es.geocities.com/ciudaddeesperanza/Tlalpan.html> (acceso: 21-04-2004).

<sup>488</sup> La migración entre grupos mayances se ha extendido a través del tiempo. A principios de la Colonia muchos grupos mayances huyeron de las *repúblicas de indios* hacia las montañas de Chiapas, la selva o la región del Petén. En la década de los ochenta del siglo XX, debido a las condiciones políticas prevalecientes en Guatemala 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 (M. H. Ruz, “Los rostros de la resistencia... pp. 24-39).

Mapa 10.  
Temax y Progreso, Yucatán



calificadas en hoteles y restaurantes, o bien, se ocupan como vendedoras ambulantes por cuenta propia.<sup>489</sup>

### *Las ciudades de México y Cancún*

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%).<sup>490</sup> 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. La ciudad de México 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, aunque ambos centros urbanos son pluriculturales.

La ciudad de México<sup>491</sup> se fundó y se ha ido consolidado a partir de pueblos indígenas originarios que conviven con otras muchas etnias regionales y nacionales, algunas de las cuales han emigrado del medio rural. Se conforma de grupos sociales basados en distinciones sexuales, de género, étnicas, de clase, de religión, etcétera. Los pueblos originarios descienden de sociedades nahuas y

---

<sup>489</sup> A. L. Rosales, "Percepciones sobre género y sexualidad... pp. 177 y ss.

<sup>490</sup> INEGI, (2000). Datos del Censo General de Población y Vivienda en <http://www.inegi.gob.mx> (acceso 21-04-2004).

<sup>491</sup> Fue nombrada capital de la República Mexicana en 1824, y para ese entonces se asentaban en su periferia pueblos indios sobrevivientes de los gobiernos indígenas de Azcapotzalco, Tacubaya, Coyoacán, Xochimilco, Tlatelolco y Tenochtitlan, los que poseían jurisdicción sobre territorios que abarcaban diversos barrios y pueblos. En el siglo XIX fueron disueltos con la finalidad de reordenarlos bajo la lógica del proyecto liberal criollo, así pasaron de ser parcialidades y pueblos indios a ayuntamientos constitucionales. En 1856 con la promulgación de la Ley de Desamortización se suprimió su propiedad territorial, y se impuso el principio de la propiedad individual. A partir de ahí inició la urbanización, y paulatinamente se fue desplazando a los descendientes de los pueblos indios hacia terrenos más lejanos, a pesar de la reforma agraria de 1917.

están ubicados en las delegaciones de Tlalpan, Tlahuac, Milpa Alta, Magdalena 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.<sup>492</sup>

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.”<sup>493</sup> 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.<sup>494</sup> En 1986 sobrepasaba los 100,000 y según el censo de 1990 la población era de 176,765, de los cuales el 78.3% había nacido en otra entidad. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2000, la cifra ascendió a 419,815

---

<sup>492</sup> C. Sánchez, “La diversidad cultural en la Ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes”, en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González, (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, Gobierno del Distrito Federal, México, 2004, pp. 57-62.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>494</sup> F. Martí, (ed.), *Cancún, fantasía de banqueros. La construcción de una ciudad turística en la selva mexicana*, Uno más uno, México, 1986, p. 5.

habitantes.<sup>495</sup> La tasa de crecimiento media anual (1990-2005) de Quintana Roo fue de 4.7%,<sup>496</sup> 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,<sup>497</sup> aunque entre 1980 y 1990 creció a un ritmo mucho más acelerado llegando a 17% y entre 1990-1995 registró un 10.6%.<sup>498</sup>

La población que emigra hacia los centros urbanos (como Cancún) está compuesta por lo común de hombres jóvenes que retornan periódicamente a sus comunidades,<sup>499</sup> 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.<sup>500</sup>

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 un 5.2% de acuerdo con datos de CONAPO<sup>501</sup> (y no el 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

---

<sup>495</sup> Datos del Censo General de Población y Vivienda 2000.

<sup>496</sup> "Tasa de crecimiento media anual de la población por entidad federativa 1990 a 2005" en <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mpob09&c=3186>. (acceso: 21-07-2006).

<sup>497</sup> Plan de Gobierno Municipal Proyecto: El Municipio y su Identidad en [http://www.cancun.gob.mx/pm\\_municipioentidad1.php](http://www.cancun.gob.mx/pm_municipioentidad1.php) (acceso: 21-07-06).

<sup>498</sup> *Ibid.*

<sup>499</sup> M. Ruz, (coord.), "Los mayas peninsulares... p. 29.

<sup>500</sup> 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 (L. A. Ramírez, *op. cit.* p. 54).

<sup>501</sup> "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 [x/prensa/2005discurso01.pdf#search=%22tasa%20de%20crecimiento%20media%20de%20poblacion%20c3%b3n%20playa%20delcarmen%20quintana%20roo%22](http://www.cancun.gob.mx/prensa/2005discurso01.pdf#search=%22tasa%20de%20crecimiento%20media%20de%20poblacion%20c3%b3n%20playa%20delcarmen%20quintana%20roo%22) p. 6 (acceso: 21-07-2006).

Roo,<sup>502</sup> 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 supermanzanas y en ellas habitan las clases socioeconómicas media y alta). 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 la 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.

*Marco metodológico de esta parte de la investigación: el campo y las técnicas*

La primera etapa del trabajo de campo la llevé a cabo en las ciudades de México y Cancún entre septiembre de 1999 y julio de 2001. Entre agosto de 2001 y

---

<sup>502</sup> Datos del Instituto Nacional del Federalismo y el Desarrollo Municipal... <http://www.inafed.gob.mx/wb2/INAFED/INAF> Consulta en línea de ficha básica (13-04-2004).



diciembre de 2002 se realizó una parte de la transcripción del material grabado. El segundo período en campo se efectuó entre los meses de mayo y julio de 2003, y en diciembre del mismo año finalicé esta fase de la investigación. Dedicué un tiempo aproximado de doce meses para la realización de las entrevistas dentro de los veinticinco que se mencionan del trabajo de campo. En total se grabaron 57 horas en audio; entrevistas que se transcribieron en su totalidad para proceder a su lectura y codificación con apoyo del programa de cómputo denominado Ethnograph 4. Después de efectuar la codificación se ubicaron en los textos las siguientes categorías de análisis: elementos que contribuyen a conformar las identidades de género (hegemónicas 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.

Hice cuatro visitas a la ciudad de Cancún con una duración total de cuatro meses de trabajo intensivo; la primera vez efectué recorridos por algunas colonias para ubicar a las informantes.<sup>503</sup> 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. También levanté algunas notas sobre sus actividades de esparcimiento en la playa o los lugares que frecuentan, como “El Crucero” que es una de las zonas más populares de la ciudad, las cuales fueron útiles para reconstruir algunos aspectos de las relaciones de género.

En la ciudad de México el trabajo de campo dedicado al levantamiento de las entrevistas duró ocho meses; la labor fue menos intensa que en Cancún, pues generalmente ocupaba medio día. Inicié esta etapa asistiendo en dos ocasiones -y durante todo el día- a la “Alameda Central”, lo que me fue de gran utilidad para

---

<sup>503</sup> Mi intención al hacer los recorridos fue re-conocer ciertas colonias, pues debido a la alta migración y la constante urbanización se han modificado considerablemente en pocos años. Deseaba encontrar a algunas mujeres que había conocido tiempo atrás, y a partir de ellas iniciar el levantamiento de entrevistas. Tuve la fortuna de hallar a dos de ellas, una de las cuales accedió a ser entrevistada de nuevo.

observar los vínculos afectivos que establecen algunas mujeres jóvenes de origen nahua en el contexto de la gran urbe de México. Considero que esa moderada “inmersión” fue suficiente para interpretar cómo construyen las mujeres nahuas sus espacios genéricos, pues lo que observé es que las conductas se repetían, a la manera de un ritual. Para las entrevistas me valí de igual manera de la “técnica de la bola de nieve”. La primera informante fue una empleada doméstica que accedió a ser entrevistada cuando se lo solicité; hecho que determinó en buena medida que las entrevistadas en esta ciudad fueran en su mayoría trabajadoras domésticas.

Levanté una primera entrevista a todas las mujeres para indagar sobre su historia de vida, relaciones de noviazgo, matrimonio o unión, así como en relación al universo simbólico y el campo de la sexualidad y la identidad de género. Se invitó a las participantes a relatar su historia de vida de manera espontánea, con el objetivo de permitir a cada una platicar lo que desde su punto de vista consideraba relevante, sin interrumpir con preguntas que las llevaran a argumentar sobre los temas abordados. En un segundo momento se utilizó un guión semiestructurado o guía de entrevista<sup>504</sup> que surgió de las anotaciones que resultaron de la entrevista narrativa y que fueron considerados temas de interés para la investigación.

Para explorar los aspectos culturales que influyen en la estructuración de la identidad de género efectué entrevistas adicionales (en profundidad). Éstas fueron realizadas a tres mujeres de origen nahua y dos de ascendencia maya quienes refirieron con mayor profundidad ciertos aspectos de la organización del género dentro de sus grupos étnicos y sus comunidades. Estas intervenciones se llevaron a cabo en la segunda etapa de trabajo de campo (entre mayo y julio de 2003) y corresponden a nueve de las 57 horas de audio que se grabaron en total.

---

<sup>504</sup> Ver Anexo al final.

## *El análisis y la interpretación de las entrevistas*

Tanto al inicio como en el transcurso de esta investigación surgieron interrogantes sobre cuál sería el procedimiento más adecuado para llevar a cabo un estudio sobre sexualidad, cuerpo e identidad de género entre mujeres de ascendencia maya, nahua y mestiza de origen rural. Algunas preguntas metodológicas planteadas al principio fueron: ¿Cómo reconstruir los procesos mediante los cuales las mujeres ordenan significados sobre la sexualidad?, ¿cómo buscar sentidos a las interpretaciones que estas mujeres tienen de sus experiencias? y ¿de qué manera identificar y dar cuenta de lo que ellas conciben sobre su cuerpo y sexualidad?<sup>505</sup> Para Berger y Luckman<sup>506</sup> es necesario indagar sobre los conocimientos que orientan las conductas y las acciones de las personas en la vida cotidiana, ya que ésta se presenta como una realidad interpretada y posee el significado subjetivo de un mundo coherente y ordenado. Desde este punto de vista, las experiencias adquieren sentido al ser orientadas por los saberes mundanos.

Dado el objetivo de esta parte del trabajo de explorar interpretaciones y conocimientos de sentido común sobre la vida cotidiana que permitan descubrir significados atribuidos al cuerpo y la sexualidad para hallar su relación con las identidades genéricas, me adhiero, como mencioné al principio de este trabajo, a la propuesta interpretativa de Clifford Geertz<sup>507</sup> sobre la cultura como un concepto semiótico. Considero que el acercamiento a significados culturales, de cualquier índole, conlleva implícita la exigencia de explorar los procesos subjetivos a través de los cuales los sujetos sociales conferimos sentidos a nuestras experiencias en contextos específicos. Ámbitos en que las personas aparecemos sumergidas en conjuntos de sucesos de significación que nosotras mismas dibujamos a partir de

---

<sup>505</sup> R. Castro, "En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo", en Szasz y Lerner (comps.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, El Colegio de México, México, 1996, pp. 64-67.

<sup>506</sup> *Op. cit.*, pp. 122-123.

<sup>507</sup> *Op. cit.*, p. 20.

pensamientos y sentimientos conformados, cultural, social e históricamente.<sup>508</sup> Percibo que el análisis del contexto simbólico de las prácticas humanas sólo es viable examinando los significados sociales que los individuos tenemos de los diversos elementos que conforman los contextos naturales y socio-culturales. Las personas actuamos sobre la base de significados que otros seres y cosas tienen para nosotros, por lo que éstos determinan nuestras acciones como sujetos sociales, y a su vez, nuestras actuaciones influyen en los significados, es decir, atribuimos sentido a ciertos acontecimientos, al proceder de los demás, a las cosas que nos rodean y a nosotros mismos mediante un proceso de interpretación.<sup>509</sup> Pero lo más relevante es que los significados constituyen productos sociales que surgen durante *la interacción* con los demás, pues de otra forma no tendrían sentido. Cada individuo ordena las cosas de acuerdo con una jerarquía, y al ser un sujeto activo “selecciona, controla, suspende, reagrupa y transforma los significados a la luz de la situación en la que está ubicado y de la dirección de su acción”.<sup>510</sup>

Al interpretar se dan significados a las cosas; pero este proceso, al ser subjetivo, implica no sólo nuestros esquemas racionales de explicación del mundo, sino que entraña también aquello que la *vox populi* designa como visceral, es decir, aquellos sentimientos que surgen de repente como respuesta a un acontecimiento dado, que pueden incluso provocar enojo, llanto, angustia, risa incontrolable, y que son capaces de producir -dentro de una lógica aparentemente irracional- otra explicación del mundo. Tal vez por ello suele haber inconsistencias entre lo que se dice y lo que se hace, pues es posible que un discurso sobre algo, por ejemplo la sexualidad, esté muy bien estructurado mentalmente, digamos racionalmente; pero que este esquema se venga abajo ante una situación inesperada que ponga en peligro la integridad moral o física (la potencia en los hombres o la capacidad reproductora en las mujeres, por mencionar cuestiones

---

<sup>508</sup> J. Potter, “Discurso y construcción” en *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 129-158; R. Rosaldo, *Cultura y Verdad*. Nueva Propuesta de Análisis Social, Grijalbo, México, 1991, pp. 157-158.

<sup>509</sup> S. J. Taylor, y R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 23-27.

<sup>510</sup> Blumer, citado por Taylor y Bogdan, *op. cit.* p. 25.

altamente valoradas en nuestra sociedad). Una cosa es el modelo a seguir y otra lo que las personas somos. Dado que existen representaciones que refuerzan el estereotipo de una feminidad hegemónica, la cual se convierte en ese modelo a seguir, se pueden presentar algunas inconsistencias entre lo que se dice y lo que se hace... lo que puede ser el principio para la revelación de feminidades experimentadas con resistencia. La *capacidad estratégica del sujeto*<sup>511</sup> es uno de los conceptos que se usa en el análisis, pues resulta relevante para entender a las mujeres como sujetos que toman decisiones, y que actúan con rebeldía, utilizando *estrategias y tácticas*.<sup>512</sup> Las estrategias se ubican en lugares definidos, mientras que las tácticas se basan en el uso del tiempo –momentos o coyunturas específicas- en las cuales se realizan las acciones y las prácticas. En concordancia con esto, resultarán útiles también para el análisis los planteamientos de Ortner<sup>513</sup> en cuanto a la manera, el medio, la acción o el desempeño (“agency”) que se requiere para lograr apropiarse de espacios, y la idea de Raquel Gutiérrez<sup>514</sup> de la “disposición de sí” como aquello que confiere capacidad para decidir sobre nuestros cuerpos y sexualidad. Al mismo tiempo, resulta interesante el planteamiento de Françoise Heritier<sup>515</sup> del poder de obstrucción como aquel que ejercen los débiles, en este caso, las mujeres.

Como enfoques teóricos he utilizado, además, las aportaciones de Clifford Geertz, Berger y Luckmann, Foucault, y Bourdieu, principalmente. El concepto de universo simbólico, desarrollado por Berger y Luckmann ayuda a explicar los espacios de construcción del género, el cuerpo y la sexualidad entre las entrevistadas. Al mismo tiempo, la noción de reificación, propuesta por ellos mismos, permite entender el mecanismo a través del cual nuestras propias construcciones humanas se atribuyen a la naturaleza, el orden cósmico o la voluntad divina.<sup>516</sup> Han resultado útiles también los conceptos de campo, violencia

---

<sup>511</sup> F. Dubet. *op. cit.*, pp. 526-528.

<sup>512</sup> M. De Certau, *op. cit.*, pp. 40-45.

<sup>513</sup> S. Ortner, *op. cit.*, pp. 144 y ss.

<sup>514</sup> R. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 21-26.

<sup>515</sup> F. Heritier, *op. cit.*, pp. 287-300.

<sup>516</sup> P. Berger y Luckmann, p. 81.

simbólica y *habitus* de Bourdieu<sup>517</sup> pues, como se ha comentado, explican cómo la imposición de la subordinación de las mujeres es una necesidad para la reproducción social (en términos de “normalizar” y “naturalizar” la identidad y sexualidad femenina). Ciertos símbolos culturales refuerzan actuaciones o tipos considerados femeninos o masculinos. Los significados que se imponen como “verdades” promueven el ejercicio de la abstinencia y de la virginidad, mismas que se instauran en símbolos como la pureza y la inocencia y se plasman en imágenes de la mujer “buena”, cuya sexualidad está en función de la maternidad (esposa y madre), *versus* la mujer “mala” que gusta de los placeres de la carne, y que es o se asemeja a la prostituta.

Foucault<sup>518</sup> realiza una reflexión sobre las sexualidades normales y periféricas, espacios en los cuales el ejercicio sexual es aceptado o reprobado socialmente. El matrimonio o unión, y también el noviazgo -en el cual se prescribe la abstinencia, pero se avalan ciertas prácticas de seducción y cortejo encaminadas a lograr la legalidad de la sexualidad, mediante el futuro casamiento- son contextos para el ejercicio de una sexualidad “normal”. Mientras que otras prácticas sexuales como la homosexualidad o las expresiones sexuales que exacerbaban los goces sensuales se conciben como sexualidades periféricas o “anormales”.

A partir de los relatos de las entrevistas se profundizará en las ideas, valores y prácticas que inciden en los significados conferidos por las mujeres al cuerpo y la sexualidad, y en torno a algunas de las posibles persistencias o resignificaciones de conceptos que provienen de las épocas mesoamericana y colonial. Para acercarme a las complejas relaciones simbólicas que parecen existir entre algunos significados del cuerpo y la sexualidad y su incidencia en la conformación y/o emergencia de la feminidad, elegí enfocar en el marco del noviazgo y el matrimonio (o unión) algunas categorías de análisis.

---

<sup>517</sup> P. Bourdieu, *La dominación masculina...* pp. 49 y ss.

<sup>518</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, Vol. 1. pp. 56-58.

Mi estrategia analítica consiste en ubicar ciertos conceptos surgidos de la indagación bibliográfica para hallar su relación con categorías identificadas en las entrevistas. Para explicar los hallazgos en el tema de las identidades de género utilizaré los conceptos de identidades hegemónicas, atribuidas y heterónomas (como formas dominantes) y por otro lado, hablaré de aquellas que se viven con resistencia o rebeldía.

La sexualidad será analizada a través de algunas ideas y prácticas referidas por las informantes, entre las que destacan la continencia sexual, la culpa, el pecado, la maternidad y el fracaso, los cuales aparecen como estructuras estructurantes (*habitus*)<sup>519</sup> de la identidad de género dominante. Por otro lado, el adulterio, la infidelidad y la violencia constituyen parte de la estructura de la masculinidad hegemónica,<sup>520</sup> y finalmente, la violencia de género se ubica como el detonante en la conformación de feminidades resistentes o rebeldes. Intento relacionar, en la medida de lo posible, estas representaciones y prácticas con aquellas que tenían nuestros antepasados mayas y nahuas en relación con el placer, la seducción, el erotismo mundano y ritual, el bienestar comunitario y las concepciones de persona y cuerpo. Se tendrán también en cuenta los conceptos cristianos coloniales de pecado, deseo, carnalidad, lujuria, amancebamiento, continencia, monogamia y poliginia, y sodomía con la finalidad de hallar posibles persistencias y diferencias en los relatos de las entrevistadas.

Cabe insistir en que percibo la constitución de las imágenes de lo femenino y lo masculino como construcciones socioculturales vinculadas con la sexualidad y puestas en escena a través del cuerpo, pues, el género se vincula con el sexo de manera simbólica mediante las representaciones mentales que nos hacemos del cuerpo, por ejemplo, el significado de la diferencia sexual está anclado de manera importante en la maternidad.<sup>521</sup>

---

<sup>519</sup> El concepto de *habitus* es definido como aquellas estructuras simbólicas interiorizadas generadoras de prácticas individuales. P. Bourdieu, "Estructuras, *habitus*, prácticas" en *El sentido práctico*, Taurus, España, 1991, p. 91-112.

<sup>520</sup> Dominante o hegemónica en el sentido de que es la más común, y al mismo tiempo, la que más se ejerce.

<sup>521</sup> M. Lamas, "La antropología feminista... p. 105.

## LOS CONTEXTOS GENÉRICOS Y SEXUALES EN LOS ÁMBITOS RURAL Y URBANO

Este capítulo consta de tres apartados, el objetivo del primero es contextualizar los cambios que se están viviendo en las relaciones de género en familias de inmigrantes al medio urbano. En el segundo 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. Por último, me refiero a algunos de los cambios que experimentan las mujeres en las relaciones de género y la sexualidad al atravesar por el proceso migratorio.

### *Mujeres indígenas y mestizas en medios urbanos: las relaciones de género y la migración*

Relacionar el fenómeno de la migración de mujeres indígenas y mestizas rurales con los procesos de construcción (y reconstrucción) de la sexualidad, la feminidad y el cuerpo en contextos urbanos sería tema suficiente para otra tesis. Sin embargo, es evidente que muchas de las modificaciones que experimentan las entrevistadas en sus relaciones de pareja se vinculan con el cambio de lugar de residencia, ya que en este proceso las personas van resignificando 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.<sup>522</sup> La

---

<sup>522</sup> S. González, y V. Salles, “Mujeres que se quedan, mujeres que se van... Continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales”, en Soledad González y



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.<sup>523</sup>

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 entrafía 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 a 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.<sup>524</sup>

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<sup>525</sup> 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

---

Vania Salles (coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, El Colegio de México, México, 1995, p. 31.

<sup>523</sup> M. Castillo, "Migración, mujeres y derechos humanos" en Raquel Barceló, María Ana Portal y Martha Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, UNAM-Plaza y Valdés, México, 1995, p. 216.

<sup>524</sup> M. Castillo, *op. cit.*, p. 210.

<sup>525</sup> *Ibid.* pp. 232-233.

mujer --de raíces ancestrales en culturas rurales indígenas y mestizas-- se reproduce en antiguas y nuevas prácticas cotidianas.<sup>526</sup>

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 realizó 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.<sup>527</sup>

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.<sup>528</sup> 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 relaciones de género, pero permitieron la comprensión del fenómeno de la

---

<sup>526</sup> Marroni, María Da Gloria, "Violencia de género y experiencias migratorias. La percepción de los migrantes y sus familiares en las comunidades rurales de origen" en Marta Torres, (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, El Colegio de México, México, 2004, pp. 195-196.

<sup>527</sup> I. Szasz, "Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva antropológica", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Volumen 9, número 1, enero-abril, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, El Colegio de México, México, 1994, p. 136.

<sup>528</sup> C. Oehmichen y Dalia Barrera, "Introducción" en Dalia Barrera y Crisitna Oehmichen, *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A. C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, pp. 15-16.

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.<sup>529</sup>

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.<sup>530</sup> 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.<sup>531</sup> 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.<sup>532</sup>

---

<sup>529</sup> De Oliveira (1984), citada por Szasz en "Migración... p. 138.

<sup>530</sup> C. Oehmichen y Dalia Barrera *op. cit.*, p. 16.

<sup>531</sup> O. De Oliveira y Marina Ariza, "Género, trabajo y exclusión social en México" en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano (CEDDU), volumen 15, número 1(43), enero-abril, El Colegio de México, México, 2000, p. 11.

<sup>532</sup> S. González, (2002), "Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena" en Elena Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes de diversas disciplinas*, El Colegio de México, México, *passim*, 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.<sup>533</sup> 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.<sup>534</sup>

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

---

<sup>533</sup> Ver sobre este tema: M. Chiappe, y Emma Zapata, “Relaciones de género en el contexto de la globalización: un estudio en comunidades rurales de Tlaxcala, México” en Pilar Alberti (coord.), *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*, Colegio de Posgraduados, Área de Género: Mujer Rural, CONACYT, Instituto Estatal de la Mujer, Plaza y Valdés Editores, México, 2004, pp. 37-58; Muñoz, Christian, “Impacto de la migración en la estructura y dinámica de los hogares” en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A. C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, pp. 157-182; Maier, Elizabeth, “La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas de Oaxaca residente en Baja California”, en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, *op. cit.*, pp. 229-251; Méndez, Sara, “Características de la migración femenina temporal en la mixteca oaxaqueña” en Barrera y Oehmichen, *op. cit.*, pp. 253-282; Vázquez, Verónica, “Género y migración. Actividades remunerativas de mujeres indígenas del Sur de Veracruz” en Barrera y Oehmichen, *op. cit.*, pp. 283-297; Mora, María Isabel, “El impacto de la inmigración sinaloense en las mujeres trabajadoras locales de la agroindustria del jitomate en San Luis Potosí”, en Barrera y Oehmichen, *op. cit.*, pp. 297-318; Sierra, Ligia, *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, 2003.

<sup>534</sup> Ver sobre este tema: Martínez, Elvia, “Incidencia de la migración en las prácticas culturales de las uniones conyugales de una comunidad migrante (San Juan Mixtepec), en Barrera y Oehmichen, *op. cit.* pp. 349-370.

cambio, la continuidad en esferas básicas de la vida”,<sup>535</sup> 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),<sup>536</sup> 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.<sup>537</sup>

---

<sup>535</sup> M. Ariza, “Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos” en Barrera y Oehmichen, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>536</sup> J. Weeks, “La construcción de las identidades...” p. 201.

<sup>537</sup> E. Martínez, “Incidencia de la migración en las prácticas culturales de las uniones conyugales de una comunidad migrante (San Juan Mixtepec)”... 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 los 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 los Estados Unidos) que éstas empiezan a participar también como trabajadoras agrícolas, con lo que adquieren algunas ventajas, como tener su propio dinero y conocer a otras personas.<sup>538</sup>

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 estos, 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.<sup>539</sup>

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 los 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

---

<sup>538</sup> *Ibid.* pp. 350-353.

<sup>539</sup> M. E. D'Aubeterre, (2000), "Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal" en Dalia Barrera y Cristina Oemichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. p. 76.

(es decir, el ejercicio de una identidad genérica hegemónica). 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.<sup>540</sup>

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 sexuales 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.<sup>541</sup>

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<sup>542</sup> 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).

---

<sup>540</sup> A. Fagetti, “Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias” en Dalia Barrera y Cristina Oemichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A. C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, p. 125.

<sup>541</sup> M. Marroni, “Él siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes... Ajustes y desbarajustes familiares de la migración” en Barrera y Oehmichen, *op. cit.*, p. 111.

<sup>542</sup> X. Castañeda y P. Zavella, “La migración y el cuerpo. Mujeres mexicanas que trabajan en el agro de California” en Catalina Denman, Janice Monk y Norma Ojeda (editoras), *Compartiendo historias de fronteras: cuerpos, géneros, generaciones y salud*, El Colegio de Sonora, México, 2004, p. 78.

Los resultados de la misma investigación<sup>543</sup> 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 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

---

<sup>543</sup> Incluyó la realización de grupos focales con 68 mujeres y 12 entrevistas individuales.



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 hegemónica). 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.

Como se puede apreciar, las relaciones de género de mujeres rurales en el ámbito urbano se modifican en algunos aspectos y permanecen en otros. 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 expresaban éstos en las comunidades de origen y en las ciudades de México y Cancún.

#### *Identidades y papeles de género atribuidos en las informantes*

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.<sup>544</sup> 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 *pepentle* (ceremonia para alejar la enfermedad o maldad) y de graduaciones escolares.<sup>545</sup>

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 esposa (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.<sup>546</sup>

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.<sup>547</sup>

---

<sup>544</sup> M. A. Bartolomé, "La situación neocolonial"... p. 282; M. Daltabuit, *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1992, pp. 96-98.

<sup>545</sup> J. Vargas, *op. cit.* pp. 143-144.

<sup>546</sup> M. A. Bartolomé, "La situación neocolonial..." pp. 320-324.

<sup>547</sup> E. Masferrer y L. Báez, *op. cit.* p. 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<sup>548</sup> sus partes constituyentes son: a) 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 (...).<sup>549</sup>

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.<sup>550</sup> En las ciudades representan una parte muy importante del sector terciario, se emplean fundamentalmente como empleadas domésticas (y en el

---

<sup>548</sup> J. Vargas, *op. cit.* p. 132.

<sup>549</sup> Catalán, citado por S. Villela, *op. cit.* pp. 205-206.

<sup>550</sup> M. Daltabuit, *op. cit.* pp. 57-60.

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,<sup>551</sup> 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.<sup>552</sup>

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.<sup>553</sup> La compleja concepción de cuerpo y persona de las cosmovisiones prehispánicas se halla presente todavía en algunas comunidades nahuas, pues como apunta López Austin<sup>554</sup> 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

---

<sup>551</sup> *Ibid.* pp. 91-96.

<sup>552</sup> M. H. Ruz, (coord.), “Los mayas peninsulares”... p. 9.

<sup>553</sup> Masferrer y Báez, *op. cit.* 196-199.

<sup>554</sup> A. López Austin, “Las entidades anímicas... pp. 224.

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”, que se verán más adelante.

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 y/o familiares tuvieran mayores opciones educativas y de trabajo.

Las mujeres de origen rural entrevistadas abandonaron sus comunidades llevando auestas 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.<sup>555</sup>

Para las mujeres entrevistadas, definirse como mayas, nahuas o mestizas, no implica asumir necesariamente una toma de conciencia personal o subjetiva, o un compromiso<sup>556</sup> 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,<sup>557</sup> pues, como afirma Weeks,

---

<sup>555</sup> R. Ortiz, “Una cultura internacional-popular”... pp. 145-198.

<sup>556</sup> J. Weeks, “La construcción de las identidades genéricas y sexuales...” pp. 214-215.

<sup>557</sup> Las mayas dicen hipil, y las nahuas huipil.

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 tanto mesoamericana como hispana. Se comentó en la primera parte de este trabajo que en aquellas sociedades donde las mujeres tienen poca participación y capacidad de autonomía, como pueden ser ciertas comunidades indígenas, la feminidad se sustenta mucho en el reconocimiento de los otros y en los papeles sociales que se les asignan.<sup>558</sup> 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 inculcaron en sus comunidades, aunque también hay algunos casos entre las nahuas y mayas.

En la mayoría de las etnias indígenas prevalece un modelo genérico tradicional, es decir, un *corpus* simbólico basado en ciertos principios culturales mediante los cuales se asigna a cada persona un lugar específico de acuerdo a 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.<sup>559</sup>

Dado que el género implica símbolos culturales, conceptos normativos, nociones políticas e institucionales, y elementos subjetivos,<sup>560</sup> la identidad de género se va construyendo no sólo en la interacción con los otros miembros de la

---

<sup>558</sup> C. Oehmichen, "Relaciones de étnia y género..." p. 91.

<sup>559</sup> P. Alberti, "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica", en *Antropológicas*, Nueva Época, número 10, México, 1994, pp. 31-46.

<sup>560</sup> J. Scott, *op. cit.* p. 289.

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 “subjettivamente asumida”, con lo cual se facilita la ejecución de ciertos papeles.<sup>561</sup> 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 y/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<sup>562</sup> 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.

---

<sup>561</sup> P. Berger y T. Luckmann, *op. cit.* pp. 162-163.

<sup>562</sup> P. Bourdieu, *La dominación masculina...* pp. 53-55.

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 homogenización de los patrones culturales del grupo, en donde 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 aprecia 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 que 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,<sup>563</sup> de las cuales raras veces pueden evadirse, aunque, en ocasiones, ejercen prácticas o construyen significados resistentes<sup>564</sup> (como se verá más adelante) para hacer frente a los efectos de la violencia simbólica.<sup>565</sup>

### *Cambios en los contextos genéricos y sexuales de las mujeres entrevistadas*

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.

---

<sup>563</sup> C. Oehmichen, "Relaciones de étnia y género... p. 91.

<sup>564</sup> J. Weeks, "La construcción de las identidades genéricas y sexuales... pp. 109-203.

<sup>565</sup> P. Bourdieu, *La dominación masculina...* 49-58.

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 a 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”, como se verá más adelante. Este es uno de los contextos sexuales en los que se desenvuelven, y donde inician los primeros contactos sexuales (caricias, besos) para pasar después a encuentros más íntimos, probablemente en un hotel. Sin embargo, hay otros contextos 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,<sup>566</sup> este mundo mágico permanece en las

---

<sup>566</sup> 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 *totznitzin* 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 (ibid). En el *moma'tekilo* la *totznitzin* 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

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 entrevistadas 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

---

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 (L. Báez, “Moma'tekilo: Una experiencia para la interacción social” en M. Marión, comp., en *Simbólicas*, CONACYT, CONACULTA, Plaza y Valdés, México, 1997, pp. 87-95).

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 que 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”.

En realidad estas feminidades nahuas no varían mucho entre las mujeres mayas o mestizas incluidas en este estudio. Aunque los contextos para ejercer la sexualidad sean distintos, se halla presente a menudo el modelo hegemónico a

partir del cual se espera se ejerza la identidad de género. 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 donde 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 fíjate, 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<sup>567</sup> 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 Nelsi 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*.

---

<sup>567</sup> Volveré sobre este tema más adelante.

-¿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.<sup>568</sup> Este tipo de rituales tiene relación con la posesión de los bienes simbólicos que de acuerdo con Bourdieu:

---

<sup>568</sup> M. H. Ruz, "El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos", en M. Gutiérrez E., (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*, Casa de América, (Diálogos Amerindios), Madrid, 2000, p. 108.

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 (...).<sup>569</sup>

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 sahumero, 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.<sup>570</sup> 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:

---

<sup>569</sup> P. Bourdieu, *La dominación masculina...* p. 63. El autor afirma esto para la sociedad mediterránea de los bereberes de la Cabilia, 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.

<sup>570</sup> M. Marion, "Un rito de paso... pp. 25-27.

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 empiezas 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 más preciado 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 ámbito, 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 hegemónico para ejercer las identidades 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 hegemónica 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 –como se verá más adelante- 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.

## SEDUCCIÓN, DESEO Y CARNALIDAD: SER MUJER ENTRE MAYAS Y NAHUAS

Este apartado 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 mesoamericanos y coloniales de templanza, placer, pecado, lujuria, deseo, poliginia y amancebamiento, relacionándolos con las actuales construcciones de género. Se presentan dos apartados sobre experiencias particulares de seducción y abuso sexual de una mujer maya y otra nahua, y se intentan hallar algunas persistencias, cambios y resignificaciones de la sexualidad y el género a partir de los relatos de las mujeres.

### *Noviazgo, seducción y sexualidad en las mujeres mayas de Yucatán*

#### Género y sexualidad

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 predicaban, 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 mojando 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 sí 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 pasaran, y lo mismo cuando les daban a beber, hasta que acababan de beber”.<sup>571</sup>

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

---

<sup>571</sup> Fr. D. de Landa, *op. cit.* p. 134.



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 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”.<sup>572</sup>

La carnalidad -como expresión corporal de la sexualidad- y la lujuria -como forma exacerbada de sensualidad- se hallan mucho más presentes entre las

---

<sup>572</sup> *Ibid.* p. 131.

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”<sup>573</sup> (...) “que se bañaban mucho, no curando de cubrirse de las mujeres sino cuanto podía cubrir la mano”.<sup>574</sup>

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”.<sup>575</sup> 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 documentado que el adulterio era castigado por los nahuas y también por los antiguos mayas.

#### Noviazgo y matrimonio entre mayas yucatecos

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

---

<sup>573</sup> *Ibid.* p. 132.

<sup>574</sup> *Ibid.* p. 114.

<sup>575</sup> *Ibid.* p. 122.

persistido hasta nuestros días, a pesar de la imposición del matrimonio cristiano y del civil. 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”.<sup>576</sup>

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.<sup>577</sup>

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”.<sup>578</sup>

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,

---

<sup>576</sup> *Ibid.* p. 121.

<sup>577</sup> A. L. Rosales, (edición de la autora), *Algunas percepciones sobre la sexualidad femenina en mujeres migrantes de ascendencia maya en Cancún, Quintana Roo*, Tesina para obtener el grado de la Especialidad en Estudios de Género, Programa de Estudios de la Mujer, El Colegio de México, México, 1996, p. 51.

<sup>578</sup> Fr. Diego de Landa, *op. cit.* p. 121.

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 (Icxiuh, 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.<sup>579</sup> 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.<sup>580</sup> 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 uxorilocal (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,<sup>581</sup> 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”.<sup>582</sup>

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

---

<sup>579</sup> M. H. Ruz, “Los mayas de hoy: pueblos en lucha...” p. 243.

<sup>580</sup> A. L. Rosales, “Percepciones sobre género y sexualidad entre mujeres mayas...” pp. 186-191.

<sup>581</sup> M. H. Ruz, “Los mayas de hoy...” p. 245.

<sup>582</sup> Fr. D. de Landa, *op. cit.* p. 121.

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.<sup>583</sup> 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.<sup>584</sup>

En la tradición oral de los yucatecos quien más se aparece como espectro es la mala mujer,<sup>585</sup> 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.

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, aún 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

---

<sup>583</sup> En la versión narrada por la informante Ixil, X-Tabay es una culebra grande y verde.

<sup>584</sup> S. Martínez, “La leyenda de la flor de Xtabentún en *Leyendas de los antiguos mexicanos*, Editores Mexicanos Unidos, México, 2003, pp. 43-46.

<sup>585</sup> La mayoría de los yucatecos identifica a esta mala mujer con X-Tabay, y no con Utz-Colel.

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 como, a través de cierto “poder mágico”, es posible incrementar el poder de seducir a los hombres.

La metáfora de “los ojos de venado” en el oriente de Yucatán

Nicté es una mujer hermosa,<sup>586</sup> como dicen en Yucatán. Su biografía es peculiar. Emigró a Cancún a los 40 años, ahora tiene 61.<sup>587</sup> 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.

Socializada en la cultura maya, decidió probar suerte en otro sitio debido a que su marido estaba enfermo<sup>588</sup> y no ganaba lo suficiente, motivos por los que él se quedó en su pueblo al cuidado de los hijos pequeños. En total tuvo once, 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

---

<sup>586</sup> Una mujer hermosa es, de acuerdo con los preceptos culturales, una mujer gorda, aunque no obesa.

<sup>587</sup> Efectué tres entrevistas a Nicté a partir del año 2000 en que tenía 58 años.

<sup>588</sup> En ocasiones, la enfermedad tiene que ver con prácticas de alcoholismo. Hallé referencias a este tema entre las mayas, pero también entre las nahuas.

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 enamorados de mí! Sí por eso dicen que por eso echa ojo, pos fijate cualquiera que me ve, enseguida se pega el ojo.

Los ojos de venado son buenos para enamorar. Sí, muchos [enamorados] 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 cortarles 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 concepción 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 las nahuas de Puebla y Veracruz*

### Noviazgo y matrimonio

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 noviazgo<sup>589</sup> 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 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 económicos<sup>590</sup> 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

---

<sup>589</sup> Las nahuas pueden tener varios “enamorados”, pero sólo un novio formal con quien deben casarse.

<sup>590</sup> Hay que tener en cuenta que las mujeres nahuas entrevistadas realizan un trabajo asalariado y perciben un ingreso propio.

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).

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 hegemónicas. Cabe subrayar que la rebeldía puede originar –como señala Weeks<sup>591</sup>– 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

---

<sup>591</sup> “La construcción de las identidades genéricas y sexuales... p. 215.

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 feminidades resistentes.

### Sexualidad y género

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 rojo 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).<sup>592</sup>

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 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 como 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

---

<sup>592</sup> Comunicación personal con la etnohistoriadora Socorro Pimentel Pereda.

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,<sup>593</sup> 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

---

<sup>593</sup> En “El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad... p. 9.

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.<sup>594</sup>

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 está legalizado. Y además, aparece, como en la mayoría de los textos de las entrevistas, una figura de peligro, encarnizada en la otra, como se verá cuando se analice el tema de adulterio.

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

---

<sup>594</sup> A. López Austin, “La edad y sexo... p. 328. Los varones *pipiltin* 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.

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 la feminidad. 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 “cuídate”, 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 “¡cuídate!, 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 cuídate 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.<sup>595</sup>

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, como se verá más adelante, uno de los pilares donde se asienta el ejercicio de la identidad de género hegemónica. Se verá a continuación, con el caso de una

---

<sup>595</sup> A. López Austin, “La edad y sexo... p. 329.

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,<sup>596</sup> no es bien visto en la comunidad de 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.<sup>597</sup> Faggetti documenta un caso en que esto sucedió, y la unión

---

<sup>596</sup> 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 homólogos 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 (A. Faggetti, “Relaciones nefastas, relaciones prohibidas. Ideas y creencias en torno al incesto en un pueblo campesino”, en Marie-Odile Marion (comp.) en *Simbólicas*, CONACYT, CONACULTA, Plaza y Valdés, México, 1997, pp. 59-66).

<sup>597</sup> *Ibid.* p. 61.

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, 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 pueden 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.<sup>598</sup> Una vez que estuvieron 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

---

<sup>598</sup> Ella refiere que fue su abuelo, pero una prima suya asegura que fue su padre. La versión que presento es la de Citlali.

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”.<sup>599</sup> 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,<sup>600</sup> 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

---

<sup>599</sup> S. Ortega, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>600</sup> 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.

son las mujeres quienes “provocan” a los hombres. Las propias mujeres fortalecen esto, lo dicen, y no lo cuestionan.

## SUBORDINACIONES Y RESISTENCIAS A LAS NORMAS DE GÉNERO: EL CUERPO Y LA SEXUALIDAD

Este capítulo tiene como objetivo presentar algunos elementos que contribuyen a elaborar construcciones de género rebeldes y hegemónicas 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 feminidades y masculinidades, 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 hegemónica 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 feminidades resistentes.

*La continencia sexual, la culpa, el pecado, la maternidad y el fracaso como pilares de la feminidad hegemónica*

Entiendo por *feminidad o masculinidad hegemónicas*, como ya he mencionado, aquel tipo de identidad genérica que intenta imponerse como verdadero y natural

para todos los hombres o mujeres, relacionando en forma lineal el sexo y las construcciones de género, sin considerar la diversidad y pasando por encima de otras formas experimentadas, inventadas, creadas o imaginadas por los humanos.

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 cuanto 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”,<sup>601</sup> 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.<sup>602</sup> “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”.<sup>603</sup> La sexualidad heterosexual institucionalizada puede, por su parte, reificarse como un mandato de la ley natural para justificar un determinado ejercicio sexual.

---

<sup>601</sup> P. Berger y T. Luckmann, *op. cit.* p. 81.

<sup>602</sup> *Idem.* p. 107 y ss.

<sup>603</sup> *Ibid.* p. 117.



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”.<sup>604</sup> 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).

---

<sup>604</sup> *Ibid.* p. 119.

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? Aunque 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.<sup>605</sup>

*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.

---

<sup>605</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, p. 59 y 114-119.

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 feminidad. Muchas mujeres afirman su identidad de género cuando se hacen madres 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.<sup>606</sup> 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

---

<sup>606</sup> Alfie, Rueda y Serret, *op. cit.* pp. 115-118.

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 verdad 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”.<sup>607</sup> 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 conejo! 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 que 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

---

<sup>607</sup> Nezahualcóyotl, citado por N. Quezada en *Amor y magia amorosa*, p. 53.

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 hegemónica, 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 once mestizas, dos mayas y tres nahuas (en total 14 de las 24 mujeres entrevistadas) hablaron de la infidelidad o poliginia masculina,<sup>608</sup> éste es uno de los rasgos significativos en la construcción de la identidad y la sexualidad masculina.

---

<sup>608</sup> Quince de las 24 entrevistadas son casadas o unidas o lo estuvieron (separadas, viudas).

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? Pss 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. 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.<sup>609</sup>

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

---

<sup>609</sup> A. López Austin, “Las entidades anímicas... p. 261.

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 pensó 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 golpeaba (...). 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”.<sup>610</sup>

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

---

<sup>610</sup> P. Bourdieu, *La dominación masculina...* p. 141.

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 hegemónica. Paradójicamente, las propias mujeres contribuyen a acentuar el ejercicio de esta feminidad, 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,<sup>611</sup> 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*, etc) 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 sexuadas homólogas entre sí y también con la oposición fundamental.<sup>612</sup>

La dualidad de los opuestos, inscrita en el cuerpo y la sexualidad, contribuye a perpetuar un orden social en el cual ni las mujeres ni los hombres están exentos de la dominación. Si las mujeres de origen rural estudiadas 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 hegemónica fundada en el poder (control, violencia), que exalta más los vicios que las virtudes y que, más que liberar, constriñe.

### *Las transgresiones a la normas de género*

Siguiendo con la estrategia metodológica para el análisis de los datos contenidos en los relatos de las mujeres, intentaré en este apartado hallar algunas relaciones

---

<sup>611</sup> *Ibid.* pp. 126-127.

<sup>612</sup> *Ibid.* pp. 127-129.

entre los conceptos emanados de la indagación bibliográfica y algunas de las categorías identificadas en las entrevistas. La adscripción a las normas dominantes de género la he explicado a partir del concepto de *feminidades y masculinidades hegemónicas*. 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 feminidad 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 hegemónica 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 dominante, la feminidad y la masculinidad (también hegemónicas) 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 feminidades 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<sup>613</sup> 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,<sup>614</sup> ya se vio, denomina a este proceso *agency*, o sea, la manera, el medio, la acción o el desempeño que se 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”,<sup>615</sup> 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

---

<sup>613</sup> *Op. cit.* pp. 40-45.

<sup>614</sup> *Op. cit.* pp. 152-154.

<sup>615</sup> Gutiérrez, *Op. cit.* pp. 21-26.

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*<sup>616</sup> 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

---

<sup>616</sup> P. Bourdieu, *La dominación masculina...* p. 59.

“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.<sup>617</sup>

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).

---

<sup>617</sup> A. L. Rosales, “Discursos médicos y creencias sobre la sexualidad en el climaterio: mujeres en Cancún, Quintana Roo” en Marta Torres (compiladora), *Nuevas maternidades y derechos reproductivos*, El Colegio de México, México, 2005, pp. 191-192.

¿Cómo va reconstruyendo su identidad genérica esta mestiza? La noción de la *capacidad estratégica del sujeto*<sup>618</sup> 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 feminidad 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

---

<sup>618</sup> F. Dubet. *op. cit.* pp. 526-528.

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 hegemónicas son las que prevalecen. No obstante, Nicté hace uso de su imaginación para (a través de sus pensamientos o representaciones) atender 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 feminidades distintas. La ausencia de una figura de autoridad<sup>619</sup> 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<sup>620</sup> cuando afirma que la dominación masculina conlleva todo un trabajo de asimilación e inculcación del poder de la fuerza simbólica. Poder que es incorporado tan profundamente que la sola voluntad no basta para resistirlo. Así, el universo simbólico propio de una sociedad se inscriben 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.

---

<sup>619</sup> Aunque cabe señalar que esta figura a veces es la “patrona”, la hermana mayor o una amiga íntima.

<sup>620</sup> P. Bourdieu, *La dominación masculina... passim*.



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 como 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 feminidades 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 feminidades 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 hegemónico de feminidad. Al cuestionar las representaciones dominantes respecto al género contribuyen en la construcción de esas feminidades resistentes, con capacidades estratégicas y con destrezas para obstruir injusticias y luchar por los derechos de las mujeres.

## **ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES**

A partir de los objetivos iniciales en esta tesis: 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 través de ciertas experiencias del cuerpo y profundizar en ciertas ideas, valores y creencias que influyen en la construcción histórica de la sexualidad y las relaciones de género en tres periodos distintos: prehispánico, colonial y contemporáneo (en contextos étnicos minoritarios) para dar cuenta de la conformación de identidades genéricas; explorar algunas de las formas en que mujeres de contextos culturales urbanos (aquí nombradas como mayas, nahuas y mestizas) fueron atravesando el proceso de conformación de su identidad de género, con base en sus experiencias en torno al cuerpo y la sexualidad, y presentar una pequeña muestra de las resistencias a las normatividades hegemónicas de género, cuerpo y sexualidad entre las mujeres entrevistadas.

### **SOBRE LA HISTORICIDAD DE LA SEXUALIDAD Y LAS SEXUALIDADES DE LAS ENTREVISTADAS**

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,<sup>621</sup> 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 normatividad 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 hegemónicas de ejercicio de lo femenino, las cuales inciden y son influidas por la sexualidad, pues en todo momento se está delimitando cómo, con quién y en qué momento debemos y podemos ejercerla. Lo que hacemos o dejamos de hacer, en

---

<sup>621</sup> Berger y Luckman, *op. cit.* p. 123.

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 hegemónica (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 hegemónica 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 *manuales 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 harta 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-<sup>622</sup> 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 feminidad y representa enormes gratificaciones afectivas (tener a quién querer y quién la quiera; tener a quién cuidar y por quién vivir).

## SOBRE LA PERSPECTIVA, LA CATEGORÍA DE GÉNERO Y LOS HALLAZGOS EN TORNO A LAS IDENTIDADES GENÉRICAS

La perspectiva de género, como aproximación epistemológica feminista al estudio de la realidad social de las mujeres, contribuyó a que mi análisis otorgara una

---

<sup>622</sup> A. López Austin, “La edad y sexo... p. 328.



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,<sup>623</sup> 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.

**1) Los símbolos culturales del género.** El género incluye símbolos culturales que conciernen a representaciones diversas sobre 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 lingüísticos 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*<sup>624</sup> 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

---

<sup>623</sup> J. Scott, *op. cit.* p. 289.

<sup>624</sup> Ver: *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Ed. Cien de México, CONACULTA, México, 2001 y *El Libro de los libros del Chilam Balam*, FCE, Colección Popular, México, 1998.

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 ya se ha visto, Chalchiuhtlicue e Ix-Chel, son señoras del tejido,<sup>625</sup> 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 de las hilanderas.<sup>626</sup> 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 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 hegemónica.

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);<sup>627</sup> 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

---

<sup>625</sup> Volveré sobre esta actividad más adelante.

<sup>626</sup> En una de sus advocaciones: Ixcuina, es señora del algodón.

<sup>627</sup> J. Icazbalceta, *Juan Diego y las apariciones del Tepeyac...* p. 5 y ss

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.

**2) 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 con relación a 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 sexualidad con la finalidad de obtener placer, eran conductas tenidas como perjudiciales.<sup>628</sup> 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.<sup>629</sup> 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

---

<sup>628</sup> N. Quezada, *Amor y magia amorosa...* pp. 48-54; S. Tarazona, *op. cit.*, pp. 77-79.

<sup>629</sup> E. Dávalos, *op. cit.*, pp. 83-84.

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 eyaculación, 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 normatividades 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.<sup>630</sup> 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.<sup>631</sup> 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

---

<sup>630</sup> A. López Austin, “La edad y sexo”... p. 327.

<sup>631</sup> C. Oehmichen, *op. cit.* pp. 90-91.

que efectúan las labores consideradas femeninas cuando ellas están ausentes, por ejemplo, por un parto o por enfermedad.

**3) 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 *tlatimini* debía velar para que la educación que se impartía influyera en el *mo-notza*<sup>632</sup> de cada ser 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.<sup>633</sup> 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.<sup>634</sup>

Entre los mayas, la educación de los *halach winic*, los *batabo'ob* 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 *tlatimini* 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.

---

<sup>632</sup> 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.

<sup>633</sup> M. León-Portilla, *op. cit.* p. 197.

<sup>634</sup> *Ibid.* p. 199.

A ambos se inducía a la obediencia, el respeto a los mayores y el sentido de la sensatez.<sup>635</sup>

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.<sup>636</sup> Aun así se ponía mucho empeño en que estas

---

<sup>635</sup> Fr. Diego de Landa, *op. cit.* pp. 56-58.

<sup>636</sup> P. Gonzalbo, *Historia de la educación ...* pp. 80-84.

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.<sup>637</sup> 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.<sup>638</sup> Estas enseñanzas institucionales coadyuvaron en el condicionamiento social del ser femenino y en las construcciones de género en este periodo.

**4) La dimensión subjetiva 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

---

<sup>637</sup> J. Muriel, *op. cit.* p. 36.

<sup>638</sup> *Real cédula de Carlos III del 14 de agosto de 1768*, citada por Muriel, p. 41.

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 feminidad 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 una feminidad cimentada fuertemente en la maternidad y en el prestigio que otorga el matrimonio o la unión formal, y las prácticas sexuales entre hombres y mujeres. La feminidad hegemónica se encuentra avalada 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 y/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 las y 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.<sup>639</sup> 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.

## LAS ENTREVISTADAS: GÉNERO, SEXUALIDAD Y CUERPO

Entre las mujeres entrevistadas también 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,

---

<sup>639</sup> M. H. Ruz, “Propietarias, albaceas... pp. 341-342, y S. Stern, *op. cit.* p. 90-110.

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 feminidad?

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 cuáles los dominados (mujeres, obreros, etc.) tal como la dominación los ha hecho, pueden contribuir a su propia dominación”.<sup>640</sup> 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 feminidad 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

---

<sup>640</sup> P. Bourdieu, *La dominación...* p. 138.

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.<sup>641</sup>

Las entrevistadas confirieron 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–<sup>642</sup> sostienen la representación hegemónica 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, la feminidad está anclada en los significados culturales atribuidos al cuerpo, por lo que aún no podemos pensar el sexo y el género en forma independiente.<sup>643</sup> En la carne se in-corporan 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.<sup>644</sup> Ordenando y normando las identidades de género es relativamente más sencillo que se ejerza el poder. Sí no se cuestiona el supuesto “natural” (anclado

---

<sup>641</sup> C. Vance, “El placer y el peligro... p. 9 y ss.

<sup>642</sup> 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.

<sup>643</sup> J. Weeks, *Sexualidad...passim*.

<sup>644</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, Vol. 1... pp. 114-119.

al cuerpo) de la subordinación femenina, no se interrogará en torno a las formas de asumir una masculinidad hegemónica 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.<sup>645</sup> 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 hegemónico 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.<sup>646</sup> 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 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

---

<sup>645</sup> Recuérdese el caso paradigmático de Pandora.

<sup>646</sup> Véase sobre este tema la tesis de maestría en antropología social de Martín de la Cruz López Moya, *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*, CIESAS Occidente-Sureste, 1999.

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<sup>647</sup> para lograr lugares y espacios. Empiezan a desempeñarse en forma más autónoma para ejercer una *agency*,<sup>648</sup> con la finalidad de desarrollar la capacidad de *disponer de sí mismas*,<sup>649</sup> y con ello gestionar su cuerpo y su sexualidad. En algunos momentos ejercen un *poder de obstrucción*<sup>650</sup> 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 dominantes en su comunidad con respecto a la herencia de la tierra. Xóchitl (nahua) confronta

---

<sup>647</sup> M. De Certau, *op. cit.* pp. 40-45.

<sup>648</sup> S. Ortner, *op. cit.*, pp. 146 y ss.

<sup>649</sup> R. Gutiérrez, *op. cit.* 21-26.

<sup>650</sup> F. Heritier, *op. cit.* pp. 287-300.

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 hegemónica de 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.

\*\*\*

Como se ha visto, el ser humano se ha constreñido a sí mismo de distintas formas. Ha construido armazones para contener su cuerpo, sus sexualidades y sus feminidades y masculinidades. 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 enérgicas 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”,<sup>651</sup> 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.

---

<sup>651</sup> G. Duby y Michel Perrot, “Escribir la historia de las mujeres” en *Historia de las mujeres en Occidente* (traducción de Marco Aurelio Galmarini), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, p. 8.

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.



## BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, Carlos, "Cuerpo humano, identidad e imagen corporal" en *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, UNAM, México, pp. 31-64.
- y María Ana Portal, (1992), *Identidad, ideología y ritual*, UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, (1991), *Formas de gobierno indígena*, Obra Antropológica IV, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México.
- Alberti Manzanares, Pilar, (1993), *El concepto sobre la mujer azteca deducido a través de las diosas en México prehispánico*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Historia de América, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- (1994), "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica", en *Antropológicas*, Nueva Época, número 10, México, pp. 31-46.
- Alejos, José, (1992), "Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes", en León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Conaculta, México, 1992, pp. 163-190.
- Alfie, Miriam, María Teresa Rueda y Estela Serret, (1994), "El cristianismo", en *Identidad femenina y Religión*, UAM, Unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología, Grupo de Investigación y Análisis de la Mujer, México, pp. 103-161.
- Amuchástegui, Ana, (2001) "Subjetividad, sexualidad, experiencia", en *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*, EDAMEX, Population Council, México, pp. 115-172.

- Ara, Domingo de, (1986), *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, Mario Humberto Ruz (editor), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, número 4, México.
- Ariza, Marina, (2000), "Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos" en Delia Barrera y Cristina Oemichen, (eds.), (2000), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 33-62.
- Báez-Jorge, Felix, (1988), *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, México.
- Báez, Lourdes (1997) "Moma'tekilo: Una experiencia para la interacción social", en Marie-Odile, Marion (comp.), en *Simbólicas*, Conacyt, Conaculta, Plaza y Valdés, México, pp. 87-95.
- Barth, Fredrik, (1976), (comp.) "Introducción" en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto, (1988), "La situación neocolonial" en *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 257-325.
- (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Identidades étnicas en México*, INI, Siglo XXI, México.
- Beltrán Bravo, Marcela y Enrique Javier Rodríguez Balam, (2000), *Los discursos sacramentales: Un acercamiento antropológico a la literatura colonial*, Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas Mérida, 2000, pp. 13-60, 94-132.
- Benavides Castillo, Antonio, (2001), "El norte de la zona maya en el Clásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México*, volumen II: El horizonte Clásico, INAH, UNAM, Porrúa, México, pp. 119-160.
- Berger, Peter y Thomas Luckman, (2003), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

- Blanco, Armando, (1986), *Necoxtla un pueblo donde pervive el orgullo mexicana*, Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Veracruzana, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades, Facultad de Historia, Xalapa, Veracruz.
- Bourdieu, Pierre, (1981), “Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica”, en *La reproducción. Elementos para una teoría del Sistema de Enseñanza*, Laia, España, pp. 39-108.
- (1991), “Estructuras, habitus, prácticas”, en *El sentido práctico*, Taurus, España, pp. 91-112.
- (2000), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- (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 Henri Leridon, (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 Jaques Arnauld, (coords.), (1994), “Glosario” y “Prólogo” en *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, Conaculta, Grijalbo, México, pp. 19-42.
- Burton, Jeffrey, (1986), *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Caplan, Pat (1987), Introducción y capítulos 1 a 3 en *The Cultural Construction of Sexuality*, Routledge, Londres, pp. 3-112.
- Castañeda, Xóchitl y Patricia Zavella, (2004), “La migración y el cuerpo. Mujeres mexicanas que trabajan en el agro de California” en Catalina Denman, Janice Monk y Norma Ojeda (editoras), *Compartiendo historias de fronteras: cuerpos, géneros, generaciones y salud*, El Colegio de Sonora, México, pp. 77-96.

- Castillo G., Miguel A. (1995), "Migración, mujeres y derechos humanos" en Raquel Barceló, María Ana Portal y Martha Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, UNAM-Plaza y Valdés, México.
- Castro, Roberto, (1996), "En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo", en Szasz y Lerner (compiladoras), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, El Colegio de México, México, pp. 59-88.
- Chiappe, M., y Emma Zapata, (2004), "Relaciones de género en el contexto de la globalización: un estudio en comunidades rurales de Tlaxcala, México" en Pilar Alberti (coord.), *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*, Colegio de Posgraduados, Área de Género: Mujer Rural, CONACYT, Instituto Estatal de la Mujer, Plaza y Valdés Editores, México, pp. 37-58.
- Citeroni, Tracy y Alejandro Cervantes, (2004), "Protección, afirmación y sexualidad sin poder: un proyecto político y normativo para la construcción de los derechos sexuales" en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Volumen 19, número 3, septiembre-diciembre, El Colegio de México, México, pp. 687-715.
- Cohen, Esther, (2003), "La bruja, el diablo y el inquisidor" en *Con el diablo en el cuerpo*, Taurus, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, pp. 23-42.
- Colombres, Adolfo, (comp.), (1987), "Elementos para una teoría de la cultura latinoamericana" en *La cultura popular*, Premià Editora, México, 1987, pp. 111-135.
- Comte, Auguste, (1990), *La Filosofía Positiva*, Porrúa, México.
- (1934), "Discurso sobre el espíritu positivo". Textos filosóficos, Revista de Occidente, Madrid.
- Cuaderno en lengua tzendal*, (autor anónimo), (1989), en Mario Ruz (editor), *Las lenguas del Chiapas colonial*, Vol. 1, UNAM, CEM, IIF, CEI, UNACH, México, pp. 383-393.
- Daltabuit, Magali, (1992), *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Datos del Instituto Nacional del Federalismo y el Desarrollo Municipal, SEGOB, <http://www.inafed.gob.mx/wb2/INAFED/INAF> Consulta en línea de ficha básica (13-04-2004)

Dávalos, Enrique, (2002), *Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres en la obra de los frailes historiadores*, El Colegio de México, Programa Salud Reproductiva y Sociedad, Documentos de trabajo número 10, México.

Dávalos, Marcela, (1994), "Familia, sexualidad y matrimonio durante la Colonia y siglo XIX", en *Antología de la Sexualidad Humana*, Tomo I, Conapo, Porrúa, México, pp. 153-175.

De Certau, Michel, (1996), "Valerse de usos y prácticas" en *La invención de lo cotidiano, tomo I, Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 35-52.

De Oliveira, Orlandina y Marina Ariza, (2000), "Género, trabajo y exclusión social en México" en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano (CEDDU), volumen 15, número 1(43), enero-abril, El Colegio de México, México.

"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 [x/prensa/2005discurso01.pdf#search=%22tasa%20de%20crecimiento%20media%20de%20poblacion%20playa%20delcarmen%20quintana%20roo%22](http://x/prensa/2005discurso01.pdf#search=%22tasa%20de%20crecimiento%20media%20de%20poblacion%20playa%20delcarmen%20quintana%20roo%22) p. 6 (acceso: 21-07-2006).

Dubet, Francois, (1989), "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Revista de Estudios Sociológicos*, volumen VII, número 21, septiembre-diciembre, El Colegio de México, México, pp., 519-545.

D'Aubeterre, María Eugenia, (2000), "Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal" en Dalia Barrera y Cristina Oemichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 63-86.

Duby, Georges y Michel Perrot, (1991), "Escribir la historia de las mujeres" en *Historia de las mujeres en Occidente* (traducción de Marco Aurelio Galmarini), Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, pp. 7-17.

*El Álbum de la Mujer, Periódico Ilustrado*, Tomos I a XIV, Imprenta Francisco Díaz de León, México 1883-1890. Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de México, México.

*El libro de los libros de Chilam Balam*, Colección Popular, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Fagetti, Antonella, (1997), "Relaciones nefastas, relaciones prohibidas. Ideas y creencias en torno al incesto en un pueblo campesino", en Marie-Odile Marion (compiladora), en *Simbólicas*, Conacyt, Conaculta, Plaza y Valdés, México, pp. 59-66.

---- (2000), "Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias" en Dalia Barrera y Cristina Oemichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.119-134.

Fernández, Tomás y José Molina, (2005), (coords.), *Multiculturalidad y educación. Teóricas ámbitos, prácticas*, Alianza Editorial, Madrid.

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 Phillipe Ariès, *Sexualidades Occidentales*, Paidós, Barcelona, pp. 153-175.

Foucault, Michel, (1993), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Volumen 1, Siglo XXI, México, pp. 7-159.

----- (1998), "El cuerpo de los condenados" en *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, pp. 11-37.

----- (s.f.) "Fragmento final de *El orden del discurso*", en *El discurso del poder*, (Presentación y selección de Oscar Terán), Folios, México, pp. 125-134.

Fumagalli, Vito, (1990), "*Nocturnae illusiones*. El infortunio del género humano", en *Solitudo carnis. El cuerpo en la Edad Media*, Nerea, Madrid, pp. 11-67.

García Canclini, Néstor, (1996), (coordinador), "Introducción" en *Culturas en globalización. América Latina, Europa, Estados Unidos: libre comercio e integración*, Nueva Sociedad, México, p.p.13-38.

Garza, Mercedes de la, (1978), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

- Geertz, Clifford, (1997), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, pp. 19-41.
- Giddens, Anthony, (1994), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la identidad en la época contemporánea*, Ediciones Península, Barcelona, 1994.
- Giménez, Gilberto, (1992), "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Revista Versión*, número 2, abril, México, pp., 183-205.
- (1994), "Comunidades primordiales y modernización", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas, *Modernización e identidades sociales*, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Instituto Francés de América Latina, México, pp. 149-183.
- (1997), "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Revista Frontera Norte*, volumen 9, número 18, julio-diciembre, México, pp. 9-28.
- (2002) "El debate interminable en torno a la ideología" en Silvia Gutiérrez Vidrio (comp.), *Ideología y Lenguaje. Módulo V. Ideología, poder y estrategias discursivas*, Volumen I, Licenciatura en Comunicación Social, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México, pp. 31-42.
- Gleizer Salzman, Marcela, (1997), *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, FLACSO-Juan Pablos Editor, México, pp. 11-123.
- Gonzalbo, Pilar, (1985), *La educación de la mujer en la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, Biblioteca Pedagógica, México.
- (1990), *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México.
- González, Soledad, (2002), "Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena" en Elena Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes de diversas disciplinas*, El Colegio de México, México, pp. 165-200.
- y Vania Salles (coords.) (1995), "Mujeres que se quedan, mujeres que se van... Continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales", en *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, El Colegio de México, 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, INAH, Mortiz, México, pp. 178-210.
- Guiteras, Calixta, (1996), "Análisis de la visión del mundo de Manuel" en *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 220-246.
- Gutiérrez, Raquel, (1999), "Situar el problema" en *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, Muela del Diablo Editores, Bolivia, pp. 13-54.
- Haliczer, Stephen, (1998), *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Siglo XXI, España.
- Hannerz, Ulf, (1998), *Conexiones transnacionales*, Cátedra, Madrid, p.p. 33-54.
- Heritier, Françoise, (1996), "El improbable poder de las mujeres" en *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Editorial Ariel, Barcelona, 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 tzotzil", en Mario Ruz (editor), *Las lenguas del Chiapas colonial*, Vol. 1, UNAM, CEM, IIF, CEI, UNACH, México, pp. 169-264.
- Icazbalceta García, Joaquín, (2002), *Juan Diego y las apariciones del Tepeyac*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, 2002.
- INEGI, (2000), XII Censo General de Población y Vivienda en <http://www.inegi.gob.mx> (acceso: 21-04-2004).
- Instituto Nacional del Federalismo y el Desarrollo Municipal, SEGOB, [http://www.inafed.gob.mx/wb2/INAFED/INAF\\_Consulta\\_en\\_linea\\_de\\_ficha\\_basica](http://www.inafed.gob.mx/wb2/INAFED/INAF_Consulta_en_linea_de_ficha_basica) (acceso: 13-04-2004).
- Izquierdo, Ana Luisa, (1998), *La educación maya en los tiempos prehispánicos*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México.



- Laqueur, Thomas, (1994), "El destino es la anatomía" en *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Serie Feminismos, España. 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, UNAM, Porrúa, México, pp. 97-126.
- (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, UNAM, Porrúa, México, pp. 327-365.
- (2002a), "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual" en *Cuerpo, diferencia sexual y género*, Taurus, México, pp. 131-160.
- (2002b), "Cuerpo, diferencia sexual y género" en *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Taurus, México, pp. 51-83.
- Landa, Diego de, (1994), *Relación de las cosas de Yucatán*, Conaculta, México, 1994.
- "La teoría social del positivismo de Auguste Comte" en *Cuadernos de Causa* número 10, México, (Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México), sin fecha y sin autor.
- Las Casas, Bartolomé, (1967), *Apologética Historia Sumaria*, Edición de Edmundo O'Gorman.
- León, María del Carmen, (1992a), "La conquista: invasión y resistencia" en León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Conaculta, México, pp. 17-56.
- (1992b), "Entre el derecho y la fuerza. Aspectos de la colonización española" en León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Conaculta, México, pp. 57-84.
- León-Portilla, Miguel, (1979), *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Cien de México, Conaculta, 2001.

Lomnitz, Claudio, (1999), "Introducción" y "Transformaciones del nacionalismo mexicano" en *Modernidad Indiana*, Planeta, México, p.p. 7-19 y 21-65.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, (1996), "El posclásico mesoamericano" en *El pasado indígena*, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, pp. 175-272.

---- (1999), *Mito y realidad de Zuyuá*, Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México.

López Austin, Alfredo, (1961), "La organización del calpulli" en *La constitución real de México-Tenochtitlan*, UNAM, México, pp. 129-132.

---- (1984a), "Introducción", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, pp. 7-54.

---- (1984b), "Los centros anímicos" y "Las entidades anímicas", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, pp. 197-263.

---- (1984c), "La edad y sexo", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, pp. 319-357.

---- (1984d), "El cuerpo en el cosmos", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, pp. 395-442.

---- (1984e), "La cosmovisión", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, pp. 55-98.

---- (1984f), "El cuerpo y la estratificación social", en *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, pp. 443-468.

Maier, Elizabeth, (2000), "La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas de Oaxaca residente en Baja California", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A. C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 229-251.

- Manca, María Cristina, (1995), "Los choles" en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Sureste*, INI, México, pp. 9-52.
- Marion, Marie-Odile, (1994a), "Los rituales agrarios" en *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México, pp. 113-138.
- (1994b), "Un rito de paso entre los mayas de tierras bajas" en *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México, 1994b, pp. 19-52.
- (1994c) "Tiempo y espacio: Las dos vertientes del pensamiento maya" en *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México, pp. 207-210.
- Martí, Fernando, (1986), Cancún, fantasía de banqueros. La construcción de una ciudad turística en la selva mexicana, Uno más uno, edición del autor, México.
- 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 Dalia Barrera y Cristina Oemichen, (eds.), (2000), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 87-118.
- (2004), "Violencia de género y experiencias migratorias. La percepción de los migrantes y sus familiares en las comunidades rurales de origen" en Marta Torres, (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, El Colegio de México, 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 Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 349-370.
- Martínez, Regina y Guillermo de la Peña, (2004), "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara" en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, Gobierno del Distrito Federal, México, pp. 89-149.
- Martínez, Susana, (2003), "La leyenda de la flor de Xtabetún en *Leyendas de los antiguos mexicanos*, Editores Mexicanos Unidos, México.

- Masferrer, Elio y Lourdes Báez, (1995), "Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla" en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Oriental*, INI, México, pp. 167-206.
- Méndez, Sara, (2000), "Características de la migración femenina temporal en la mixteca oaxaqueña" en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 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*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Monografía 5, UNAM, México.
- Mora, María Isabel, (2000), "El impacto de la inmigración sinaloense en las mujeres trabajadoras locales de la agroindustria del jitomate en San Luís Potosí", Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 297-318.
- Morin, Françoise, (1993), "Praxis antropológica e historia de vida", en Jorge Aceves (compilador), *Historia Oral*, Antologías Universitarias, UAM, México, pp. 47-101.
- Muñoz, Christian, (2000), "Impacto de la migración en la estructura y dinámica de los hogares" en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 157-182.
- Muriel, Josefina, (1995), *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- "Nahuas de la Sierra Norte de Puebla" en [http://www.cdi.gob.mx/conadepi/index.php?\\_article&task=viewarticle&artid=411](http://www.cdi.gob.mx/conadepi/index.php?_article&task=viewarticle&artid=411) (acceso: 21-07-2005).
- Oehmichen, Cristina, (2000), "Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios", en *Alteridades*, año 10, número 19, enero-junio, México, pp. 89-98.

- y Dalia Barrera (2000), "Introducción" en Dalia Barrera y Cristina Oemichen, (eds.), (2000), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A. C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 15-30.
- Olmos, Andrés, (1985), *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*, René Acuña (editor), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
- 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, INAH, Mortiz, México, pp. 17-78.
- Ortner, Sherry, (1984), "Theory in Anthropology since the sixties" en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, Michigan, 1984, pp. 126- 163.
- Ortiz, Renato, (1997), "Una cultura internacional-popular", en *Mundialización y cultura*, Alianza, Buenos Aires, pp. 145-198.
- Pérez Cortés, Sergio, (1990), "La escritura y la experiencia de sí", en Mariflor Aguilar et al, *Crítica del sujeto*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, pp. 115-132.
- Pitarch, Pedro, (1996), *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1999), "Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal" en Pedro Pitarch, Jérôme Baschet y Mario Humberto Ruz, *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, pp. 15-40.
- "Plan de Gobierno Municipal Proyecto: El Municipio y su Identidad" en [http://www.cancun.gob.mx/pm\\_municipioentidad1.php](http://www.cancun.gob.mx/pm_municipioentidad1.php) (acceso: 21-07-06).
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, (1999), Traducidas del texto original con introducción y notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, México.
- Potter, Jonathan, (1998), "Discurso y construcción" en *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Paidós, Barcelona, pp. 129-158.

- Quezada, Noemí, (1975), *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- (1996), *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdez, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Quezada, Sergio, (2001), “Los mayas en el noroeste, 1550-1700”, en *Breve historia de Yucatán*, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México.
- Ramírez, Luis Alfonso, “Yucatán” en *Los mayas peninsulares. Un perfil socioeconómico*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp. 47-78.
- Robledo, Gabriela, (1995), “Los tzotzil-tzeltales” en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región Sureste*, INI, México, pp. 87-234.
- Rosaldo, Renato, (1991), *Cultura y Verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social*, Grijalbo, México.
- 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, (PIEM), El Colegio de México, México.
- (1999), “Percepciones sobre género y sexualidad entre mujeres mayas jóvenes y maduras en Cancún, Quintana Roo”, en Esperanza Tuñón Pablos (coord.) *Género y Salud en el Sureste de México*, Volumen 2, ECOSUR, UNFPA, COESPO, Chiapas, pp. 177-212.
- (2005), “Discursos médicos y creencias sobre la sexualidad en el climaterio: mujeres en Cancún, Quintana Roo” en Marta Torres (compiladora), *Nuevas maternidades y derechos reproductivos*, El Colegio de México, México, pp. 171-200.
- Ruz Lhuillier, Alberto, (1987), “Estudio Introductorio”, en *Frente al pasado de los mayas*, SEP, Serie Cien de México, México, pp. 11-53.
- Ruz, Mario Humberto y Dolores Aramoni, (1985), “Los anexos de fray Antonio de Aguilar al diccionario tzeltal de Ara”, *Revista de la UNACH*, Segunda Época, octubre, número 2, Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas, pp. 39-81.

- Ruz, Mario Humberto, (1992a), "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano" en León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Conaculta, México, pp. 85-162.
- (1992b) "Los mayas de hoy: pueblos en lucha" en León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Conaculta, México, pp. 85-162.
- (1992c), "Copanaguastla en un espejo: el pueblo a través de los vocabularios", en *Copanaguastla en un espejo*, Conaculta, México, pp. 97-338.
- (1995), "Los tojolwinik'otik: el pueblo tojolabal", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Sureste*, INI, México, pp. 129-186.
- (1996), "El cuerpo miradas etnológicas", en Ivonne Szasz y Susana Lerner, *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, El Colegio de México, México, pp. 89-136.
- (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.
- (1998), "La semilla del hombre. Notas etnológicas acerca de la sexualidad y la reproducción masculinas entre los mayas", en Susana Lerner (editora), *Varones, sexualidad y reproducción*, El Colegio de México, pp. 193-222.
- (1999), "El rumor y el silencio en las voces del cuerpo", en Pedro Pitarch, Jérôme Baschet y Mario Humberto Ruz, *Encuentro de almas y cuerpos entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, pp. 85-119.
- (2000), "El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos", en M. Gutiérrez E., (editor) *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*, Casa de América, (Diálogos Amerindios), Madrid, pp. 107-136.
- (2001), "Propietarias, albaceas, herederas o despojadas. Mujeres en la memoria mortual del mundo maya" en Pedro Pitarch y J. López (editores), *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representación y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, España, pp. 341-372.

- (2002a), "Amarrando juntos: la religiosidad maya en la época colonial", en Garza de la, Mercedes y Martha Iliá Nájera, *Religión Maya*, Trotta, Madrid, pp. 247-282.
- (2002b), (coord.), "Los mayas peninsulares" en *Los mayas peninsulares. Un perfil socioeconómico*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp. 7-46.
- Sahagún, Bernardino, (1999), *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.
- Sánchez, Consuelo, (2004), "La diversidad cultural en la Ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González, (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, Gobierno del Distrito Federal, México, 2004, pp. 57-88.
- "San Miguel Topilejo" en [www.ccm.itesm.mx/dae/ssocial/miguel.html](http://www.ccm.itesm.mx/dae/ssocial/miguel.html), y <http://es.geocities.com/ciudaddeesperanza/Tlalpan.html> (acceso: 21-04-2004).
- Santana, Landy, (1999), "La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea" en Georgina Rosado (coord.), *Mujer maya, siglos tejiendo una identidad*, Conaculta, Fonca, Universidad Autónoma de Yucatán, México, pp. 33-70.
- Scott, Joan, (1997), "El género: Una categoría útil para el análisis histórico" en Marta Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, UNAM, México, 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*, Prometeo, Valencia.
- Stern, Steve, J., (1999), *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Szasz, Ivonne, (1994), "Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva antropológica", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, Volumen 9, número 1, enero-abril, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, El Colegio de México, México, pp.129-150.



- (1998), "Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México" en Ivonne Szasz y Susana Lerner (compiladoras), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde las perspectivas de las ciencias sociales*, El Colegio de México, México, pp. 11-31.
- Tarazona, Silvia, (1991), *La mujer mesoamericana*, Planeta, Colección Mujeres en su Tiempo, México.
- "Tasa de crecimiento media anual de la población por entidad federativa 1990 a 2005" en <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mpob09&c=3186> (acceso: 21-07-2006).
- Taylor, S.J, y R., Bogdan, (1996), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, Paidós, Barcelona.
- Terán, Silvia y Christian Rasmussen, (1994), "La milpa hoy en Xocen" en *La milpa de los mayas*, Talleres Gráficos del Sudeste, Yucatán, pp. 95-295.
- Thompson, John B., (2002), "El concepto de ideología" en *Ideología y cultura moderna. Teoría social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 45-110.
- Torquemada, fray Juan de, (1977), *Monarquía indiana*, vol. 4. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Ussher, Jane, (1994), "Theorizing female sexuality: Social constructionist and post-structuralist accounts" en Choi y Nicolson (editoras), *Female sexuality, psychology, biology and social context*, University of Sheffield Biddles Ltd, Gran Bretaña, 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*, Revolución, Barcelona, pp. 9-49.
- (1997), "La antropología redescubre la sexualidad: Un comentario teórico" en *Estudios Demográficos y Urbanos* 34-35, volumen 12, números 1 y 2, enero-agosto, El Colegio de México, México, pp. 101-128.
- Vargas Ramírez, Jesús, (1995), "Los nahuas de la huasteca veracruzana" en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental*, INI, México, pp. 105-166.

- Vázquez, Verónica, (2000), "Género y migración. Actividades remunerativas de mujeres indígenas del Sur de Veracruz" en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 283-297.
- Velasco, Laura, (2002), "El regreso de la comunidad étnica" en *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte, México, 2002, pp. 233-262.
- Villa Rojas, Alfonso, (1995), *Estudios Etnológicos. Los mayas*, UNAM, México, 1995.
- Villela, Samuel F, (1995), "Los nahuas de Guerrero" en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*, INI, México, pp. 187-250.
- Weeks, Jeffrey, (1994), "La sexualidad e historia: Reconsideración", en *Antología de la Sexualidad Humana*, Tomo I, Porrúa, Conapo, México, pp. 179-201.
- (1995), "Inventing moralities" en *Invented Moralities: Sexual Values in an age of uncertainty*, New York University Press, Nueva York, 1995, pp. 47-81.
- (1998a), *Sexualidad*, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Paidós, México.
- (1998b), "La construcción cultural de las sexualidades: ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?" en Ivonne Szasz y Susana Lerner (coompiladoras), *Sexualidades en México*, El Colegio de México, México, pp. 175-198.
- (1998c), "La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades" en Ivonne Szasz y Susana Lerner (coompiladoras), *Sexualidades en México*, El Colegio de México, México, pp. 199-222.

**ANEXO: GUIA DE ENTREVISTA**  
**Mujeres indígenas en Cancún y la Ciudad de México**

## I. DATOS SOCIODEMOGRÁFICOS

Nombre (seudónimo), lugar de nacimiento, edad, estado conyugal, escolaridad, número de hijos, primera lengua, grupo étnico al que pertenece.

Motivos por los cuales emigró de su pueblo natal. Diferencias que percibe entre el lugar de origen y la ciudad en donde vive. Modificaciones en las relaciones de parentesco consanguíneo y ritual: alianzas de compadrazgo en su pueblo y en su lugar de residencia actual. Nuevas alianzas. Cambios en su relación de pareja debidas a la migración, modificaciones en sus hábitos familiares, en su alimentación, en su vestido y en el uso de su lengua materna. Modificaciones en las formas de celebración (bautizos, bodas, primera comunión, quince años, etc.), y en la negociación sobre quién aporta económicamente para su realización.

<b>Ficha de Datos Sociodemográficos</b>	
Nombre	_____
Edad	_____
Estado conyugal	_____
Escolaridad	_____
Lugar de nacimiento	_____
Tiempo de residencia en México o Cancún	_____
Idioma materno	_____
Si es distinto al español ¿A qué edad aprendió español?	_____
Ocupación	_____
Número de hijos	_____

## II. ENTREVISTA NARRATIVA

Historia de vida: narración libre y espontánea de la entrevistada.

## III. GUIÓN DE ENTREVISTA

Guión semiestructurado para explorar sobre argumentación de las mujeres en los siguientes tópicos de interés:

### *1) Contexto*

Descripción de características socioeconómicas de la unidad doméstica. Actividades de trabajo remunerado que realizan los miembros de la familia. Actividades de la mujer entrevistada. División del trabajo por sexos y edad. Parentesco consanguíneo y ritual (alianzas).

### *2) Infancia, socialización, género y sexualidad*

Socialización en la niñez. Ritos de pasaje. Creencias sobre ser niña y ser niño. Autoridad paterna y materna, afectividad. División de tareas por sexo. Juegos de niños y de niñas. Formas de control social (étnicas y de género). Premios, castigos, consejos, mensajes. Obligaciones mutuas entre padre, madre e hijas(os).

Reconocimiento del cuerpo femenino y masculino. Juegos eróticos con niños y niñas. Hostigamiento o abuso sexual durante la infancia.<sup>652</sup>

### *3) Relaciones de género y sexualidad en el noviazgo*

Sistemas de poder y reglas de parentesco, noviazgo y matrimonio. Percepciones sobre ser señorita. Valores sobre el deber ser mujer. Construcción de lo masculino y lo femenino. Permisos, estímulos y represiones por conductas y comportamientos. Primeros contactos con jóvenes. Primer enamorado y/o novio. Creencias sobre la virginidad. Experiencias autoeróticas. Noviazgos, atracción, deseo, primera relación sexual y calidad del encuentro. Percepciones sobre el cuerpo del hombre. Temor o no al embarazo. Abuso u hostigamiento sexual.

### *4) Relaciones de género y sexualidad en el matrimonio o unión*

Decisiones sobre la elección de la pareja para el matrimonio o unión. Intervención de los padres, tíos, padrinos. Expectativas sobre las relaciones sexuales (qué les platicaron, qué pensaron ellas, cómo fue en su caso). Percepciones sobre el cuerpo de la pareja (lo que les gusta del cuerpo de su pareja y lo que creen que sienten ellos en su cuerpo). Formas de ser, valores femeninos o masculinos (con relación al cuerpo). Percepciones sobre el deseo y la satisfacción sexual. Capacidad de sentir deseos y despertarlo en la pareja. Experiencias previas a la relación coital: besos, abrazos, caricias, juegos corporales. Recursos en la negociación sexual. Otras experiencias sexuales. Malestares en el cuerpo. Experiencias negativas en torno a las relaciones sexuales (violencia sexual o

---

<sup>652</sup> Los temas de las secciones de “Contexto” e “Infancia, Socialización, Género y Sexualidad” se indagaron a través de la Entrevista Narrativa, por lo que el Guión de Entrevista no incluye preguntas específicas sobre ellos; sin embargo, se plantearon al final algunas interrogantes que surgieron durante la Entrevista Narrativa.

violación). Sentimientos con relación a las sensaciones placenteras o de malestar. Diferencias en las creencias sobre lo que obtienen los hombres y las mujeres en las relaciones sexuales. Ideas y valores religiosos, concepción sobre pecado y culpa.

##### *5) Pertenencia étnica*

Percepción de sí mismas como parte de un grupo étnico y de una comunidad, pueblo o territorio. Ideas, creencias, valores, papeles y actividades que desempeñan como integrantes de una etnia o comunidad indígena o mestiza. Formas específicas de relación y de percibirse a sí mismas en su comunidad, diferencias y semejanzas con “los otros”. Alianzas para la crianza de los hijos. Percepciones sobre el ejercicio de la maternidad y el papel de los hijos en la familia.

#### PREGUNTAS GUIÓN DE ENTREVISTA<sup>653</sup>

##### *Relaciones de género y sexualidad en el noviazgo*

¿Qué te enseñaron tus padres de ser mujer?

¿Cuáles eran las diferencias entre la educación que recibía una mujer y un hombre en tu familia?

¿Cuál es el valor más importante para una mujer y cuál para un hombre?

¿Cómo te dijeron que debías ser con tu novio? ¿Qué te enseñaron al respecto?

¿Qué te enseñaban para en el futuro ser una buena esposa?

¿Qué te decían de la virginidad o sobre mantenerte señorita hasta el matrimonio?

¿Qué pensabas tú?

---

<sup>653</sup> Estas fueron las preguntas que guiaron mi intervención en esta parte. Sin embargo, se respetó la lógica de narración de cada mujer, motivo por el cual no todas profundizaron en los mismos temas.

¿Tú consideras que la virginidad es importante en los hombres? ¿Por qué si, o por qué no?

¿Cómo es una mujer que es bella de acuerdo a las costumbres de tu pueblo?

¿Me puedes contar algo sobre las costumbres de noviazgo en tu pueblo? ¿Qué te parecen esas costumbres?

¿Cuál o cuáles de esas costumbres del noviazgo son diferentes en este lugar? (con relación a las que seguías en tu pueblo)

¿En tu pueblo cómo sabías que tú le gustabas a un varón?

¿Qué hacía él para que tú lo supieras? ¿Si a ti te gustaba un muchacho, cómo le hacías para que se enterara?

¿Quién elegía a tu novio o novios?

¿Cómo se hicieron novios, cómo se veían y en qué lugares?

¿Qué era lo que más te gustaba del novio más importante que tuviste? (carácter, forma de ser contigo, y atributos físicos?)

¿La primera vez que tuviste novio, lo supieron tus padres?, ¿qué te dijeron?, ¿qué hicieron? ¿Qué edad tenía tú? ¿A dónde podían salir?

¿Tenías ganas o deseos de abrazar, besar o acariciar a tu novio?

¿A qué edad ocurrió el primer acercamiento con un varón o con tu primer novio? ¿Cómo fue, qué relación se dio entre ustedes (a través de miradas, besos, abrazos, o por otros medios como cartas, etcétera).

¿Qué era lo más importante para ti en tu relación de noviazgo? ¿Qué te gustaba y qué te disgustaba?

¿Cuando eras soltera alguna vez tuviste deseos de tener relaciones sexuales con algún novio? ¿Cómo fue?

¿Tuviste oportunidad de tener relaciones sexuales con él?

¿Qué hubieras hecho si cuando eras soltera hubieras conocido a un hombre muy atractivo y te hubiera pedido tener relaciones sexuales?



## *Relaciones de género y sexualidad en el matrimonio o unión*

¿Me puedes platicar algo sobre las costumbres (mayas o nahuas) del matrimonio?  
¿Cómo es la ceremonia, la celebración, el atuendo de los novios? ¿Quién lleva a cabo la ceremonia de casamiento? ¿Quién o quiénes corren con los gastos de la boda? ¿Qué te parecen esas costumbres?

¿Conoces alguna leyenda (una historia oral que te hayan contado tus abuelos, tus padres o alguien más) sobre la mujer y su relación con los hombres?

¿Cuál o cuáles de esas costumbres del matrimonio y su celebración son distintas en este lugar? (con relación a las que seguías en tu pueblo)

¿Cómo fue que elegiste a tu esposo? ¿Influyó alguien de tu familia en tu decisión?  
¿Cómo fue?

¿Qué te gusta y qué te disgusta de tu relación de pareja actual?

¿Qué cambios ha habido en tu pareja, en ti y en la manera en que se relacionan (se llevan) desde que dejaron su pueblo?

¿Según tus propias palabras: ¿qué es para ti la sexualidad?

¿Qué tan importantes son para ti los halagos, las miradas, los “apapachos”, las caricias, los besos, las palabras?

¿Qué es lo más bonito o placentero que has experimentado en tu cuerpo?

¿Quién decide cuándo tener relaciones, tu esposo o tú?

¿Cómo son tus relaciones sexuales, qué sensaciones tienes?

¿Qué te gusta o te disgusta de las relaciones?

¿Es importante para ti el amor en las relaciones sexuales, cómo lo demuestras tú y cómo lo demuestra tu pareja?

¿Te sientes bien al tener relaciones con tu esposo, te gusta, te complace?

¿Si no quieres tener relaciones qué haces o qué le dices a tu pareja?

¿Algunas veces te incomoda tener relaciones sexuales con él?

¿De que otras formas puedes sentir que gozas o disfrutas en tu cuerpo?

¿Qué hubieras hecho si te hubieras dado cuenta de que no sentías deseo sexual por tu pareja después de casada?

¿Qué hace tu esposo para cortejarte y poder hacer el amor contigo?

¿Qué haces tú para que tu marido sepa que quieres estar con él?

¿Has tenido alguna experiencia negativa en la intimidad con tu esposo? ¿qué sentiste? ¿Cómo lo resolviste?

¿Crees que la fidelidad es necesaria dentro del matrimonio, y que es igualmente importante para hombres que para mujeres?

¿Qué piensas de los hombres que tienen más de una esposa?

¿Conoces algún caso de un hombre que tenga dos o más esposas?

¿Has sufrido algún tipo de violencia física (golpes, maltratos, malas palabras) de parte de tu pareja? ¿Cómo lo resuelves?

¿Alguna vez sufriste de acoso o violencia sexual o conoces alguien que lo haya padecido? ¿Me podrías platicar al respecto?

### *PERTENENCIA ÉTNICA*

¿Quiénes son los mayas o los nahuas (en cada caso)? ¿Quiénes son nosotros?

¿Cómo se llama tu comunidad o pueblo al que perteneces?

¿Qué te diferencia de otros que no son de tu comunidad?

¿Cómo les dicen (nombran) a los que son de tu pueblo?

¿Qué cosas piensan o hacen los de tu comunidad que no hacemos los demás?

¿De las cosas sólo piensan o hacen los de tu pueblo, cuáles sigues haciendo aquí? ¿Cuáles no? ¿Por qué?

¿Qué es lo que más te gusta de ser de tu comunidad?

¿Qué es lo que no te gusta de ser de tu comunidad?

¿Si hablas (maya o nahua, según sea el caso), se los enseñas a tus hijos(as)?  
¿Por qué sí? ¿Por qué no?

¿Vistes hipil o huipil? ¿Cuándo? ¿Por qué?

¿Tus hijas lo usan? ¿Cuándo? ¿Por qué?

De las cosas que piensas o haces como mujer, ¿cuáles crees tú que sólo se practican o se dicen en tu comunidad?

¿Qué hacen las mujeres en tu comunidad?<sup>654</sup>

¿Cuáles son cosas de hombres allá en tu pueblo?

¿En la comunidad, qué enseña una madre a sus hijos e hijas?

---

<sup>654</sup> De ésta y la pregunta siguiente surgieron otras. Por ejemplo, entre mayas sobre: hetz-mek, la X-Tabay, el *chaa chac* y el *h-men*.