



Centro de Estudios Sociológicos
Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer

**Sexualidades entre las normas comunitarias y la individualización:
Experiencias sexuales de mujeres indígenas de tres generaciones
originarias de Los Altos de Chiapas.**

Tesis que presenta
María de Lourdes Velasco Domínguez

Para obtener el título de
Maestra en Estudios de Género

Directora
Dra. Karine Tinat

Lectores
Dra. Soledad González
Dr. Juan Pedro Viqueira

México, D.F. 2014

AGRADECIMIENTOS

Quiero comenzar por dedicar esta tesis a mi abuela Ricarda por transmitirme su amor al campo y su fortaleza para enfrentar las adversidades, y a mi madre Lurditas por enseñarme con su ejemplo a luchar diariamente y a enfrentar la vida con amor y humor.

Esta tesis no hubiera sido posible sin la complicidad de Andrea, Areli e Inés, a quienes estoy profundamente agradecida por su confianza, su amistad y los mundos que han permitido descubrir a su lado. De igual forma agradezco a sus madres y abuelas por abrirme las puertas de sus casas y por confiarme sus invaluable historias de vida.

Particularmente quiero mostrar mi gratitud a mis abuelas, mi madre y mi padre, mis hermanas Mari y Nancy, a Sarita y a Esau por ser fuente de inspiración y motivación para la realización de este trabajo.

Debo un especial reconocimiento a mis amigos y compañeros de la generación. No olvidaré nuestros debates y nuestras maravillosas experiencias juntos. Especialmente a Memo y a Leti por su complicidad, apoyo y amistad entrañable en este proceso. También agradezco a Marco quien con sus comentarios a esta tesis y su amorosa compañía me alentó a culminar este trabajo.

Agradezco también a mi directora la Dra. Karine y a mis lectores la Dra. Soledad y el Dr. Juan Pedro, por su orientación, sus consejos, el aliento y el apoyo que me brindaron a lo largo de este proceso. Igualmente reconozco que las clases, las conversaciones y el afecto de todas las profesoras del PIEM fue fundamental para orientarme en los estudios de género.

Finalmente extendiendo mis agradecimientos a El Colegio de México y al CONACyT por la beca y el apoyo institucional brindado para la realización de mi maestría.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: HERRAMIENTAS TEÓRICO METODOLÓGICAS	17
1. Estado de la cuestión: género y sexualidad en Los Altos de Chiapas	17
Orden de género y nupcialidad en las montañas alteñas	18
Género y cambio social	22
Migración de jóvenes alteños y sexualidad.....	25
Estudios cuantitativos sobre sexualidad y etnicidad	27
2. Construcción subjetiva del género y la sexualidad: reiteración, agencia y cambio social	29
Sexualidad como campo en disputa	29
Construcción de los sujetos a través del género y la sexualidad.....	32
Experiencia de agencia y cambio social.....	36
3. Metodología: etnografía y entrevistas a profundidad	40
Observación etnográfica.....	40
Entrevistas biográficas a profundidad sobre experiencias sexuales.....	44
CAPÍTULO II:	
PRIMERAS EXPERIENCIAS: NORMAS DE GÉNERO Y SEXUALIDAD QUE CONFIGURAN LOS CUERPOS	47
1. Trabajo infantil como performance de género	48
Primera generación: traspasar las fronteras de la división sexual del trabajo para subsistir.....	48
Segunda generación: diversificación del trabajo infantil y apertura de expectativas a futuro	50
Tercera generación: persistencia de la división sexual del trabajo y visibilización de la desigualdad.....	51

Trabajo infantil reforzando y transformando el género	53
2. Escuela como espacio de normalización del género, la sexualidad y la etnia.....	54
Restricciones para acceder a la educación básica	54
Raza, género y sexualidad incorporados por la escuela	57
3. Discursos y silencios sobre sexo y sexualidad entre abuelas, madres e hijas	61
Nombrar el sexo femenino: “grosería” para las mujeres, juego y ofensa para los varones	62
De la vergüenza a la posibilidad de hablar de lo sexual.....	64
4. Primera menstruación entre el miedo y la agencia.....	66
5. Violencia sexual.....	69
Acoso sexual	70
Violación como castigo a las transgresiones de género	71
6. Conclusiones: violencias y agencias que configuran las subjetividades.....	73
CAPÍTULO III:	
INDIVIDUALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD: DE LA COSTUMBRE	
MATRIMONIAL A LA BÚSQUEDA DEL PROPIO PLACER SEXUAL	
1. De la prohibición a la posibilidad del contacto con los varones	78
“No le digas algo a hombres, siéntate mejor, hasta cuando se acuerden de ti”.....	78
Escuela y primeros sentimientos de atracción.....	81
2. Noviazgos: espacios de disputa por los deseos y el placer sexual	83
Julia	84
Iris.....	87
Alicia.....	90
3. Matrimonios como rituales performativos	94
La decisión de casarse	94

La elección de la pareja.....	97
El pago de la novia.....	101
4. Relaciones sexuales en el matrimonio e individualización	103
Pilar	103
Alma.....	104
Irene.....	105
5. Conclusiones: entre la costumbre y la individualización de la sexualidad	106
CAPÍTULO IV:	
MORAL SEXUAL EN DISPUTA: EN BUSCA DE LA AUTONOMÍA DESDE LA	
COMUNIDAD	
	109
1. Reproducción: entre el mandato divino y la búsqueda del derecho a elegir	110
Primera generación: “Tuvimos los hijos que podíamos dar, lo que Dios nos daba” ..	110
Segunda generación: búsqueda de negociación de la reproducción	112
Tercera generación: violencia masculina y embarazos durante el noviazgo	115
2. Entre una moral impuesta y una nueva ética sexual	119
Desde que se unieron... hasta morir	120
Fidelidad de las mujeres e infidelidad de los hombres	121
Virginidad y la costumbre del noviazgo	125
3. Sexualidades Prohibidas.....	128
Prevalencia del estigma a la homosexualidad.....	128
Estereotipos de sexualidades femeninas prohibidas.....	130
4. Mujeres indígenas reivindicando sus derechos sexuales	134
5. Conclusiones: entre una moral sexual comunitaria y una individualizada.....	138
CAPÍTULO V: REFLEXIONES FINALES	141
BIBLIOGRAFÍA	149

INTRODUCCIÓN

*“[...] debemos aprender unos de otros,
debemos respetar distintos modos vida
y aprender a entablar un diálogo en torno a la sexualidad,
[...] los distintos significados de la sexualidad,
los que existen y los que pueden y podrían existir”
Jeffrey Weeks (1986).*

Según estudios cuantitativos que comparan algunos indicadores sobre sexualidad y nupcialidad en zonas indígenas y zonas no indígenas de México, las mujeres indígenas son “el grupo poblacional más discriminado y excluido en lo que se refiere a derechos sexuales y reproductivos” (Szasz y Lerner, 2010: 226), esto debido a los mecanismos de control que los hombres, la familia, la comunidad y el propio Estado mexicano imponen a los cuerpos y sexualidades de dichas mujeres.

Más aún, de entre todas las regiones indígenas, se considera que Los Altos de Chiapas es la región donde “la pareja y las mujeres en particular, parecen estar más sometidas a la autoridad paterna” (González y Mojarro 2011: 202). Al respecto de las mujeres tseltales y tsotsiles, también se ha estimado que padecen situaciones de mayor desventaja para garantizar su salud sexual y reproductiva que mujeres de otras regiones indígenas (Cabral, *et al.*, 1998).

La presente investigación pretende aportar nuevos elementos para la comprensión de dichas desigualdades y desventajas en materia de sexualidad que viven las mujeres de Los Altos de Chiapas. Para lograr este propósito nos parece importante escuchar algunas voces de las mujeres originarias de esta región, que nos permitan entender las maneras en las que ellas experimentan, sienten y significan su sexualidad y su cuerpo. De esta forma pretendemos dar cuenta de los mecanismos subjetivos y sociales que operan en la configuración de su subordinación y sus desventajas, así como de las formas de agencia y resignificación que quedan invisibilizadas por la mirada estadística.

Con base en lo anterior, en la presente investigación nos interesa explorar las experiencias subjetivas y los cambios culturales que puedan estarse gestando en materia de sexualidad y género en la región particular de Los Altos de Chiapas. En este sentido nos

hemos planteado llevar a cabo un estudio cualitativo y comparativo de las experiencias sexuales de tres grupos de mujeres pertenecientes a generaciones sucesivas habitantes de esta región, abuelas, madres y nietas, poniendo mayor énfasis en el caso de las mujeres de la última generación. Las mujeres de esta última generación son parte de una minoría de mujeres de Los Altos de Chiapas que han logrado migrar hacia la Ciudad de México para estudiar un nivel superior. Debido a que la investigación fue realizada cuando dichas mujeres se encontraban viviendo en la Ciudad de México, y a la mayor empatía que logré establecer con ellas, fue posible recopilar mayor información de sus casos, por lo que considero pertinente darles mayor profundidad al momento del análisis.

La propuesta de comparación intergeneracional, nos ha permitido dar cuenta de las continuidades y las discontinuidades en las experiencias sexuales de las mujeres de las tres generaciones, ubicando los factores sociales y culturales que se ponen en juego en la repetición y en los procesos de transformación de las normas sociales.

Para comprender a fondo las experiencias de estas mujeres, como investigadores del tema o como lectores del mismo, es importante abrir nuestros horizontes de visibilidad más allá de los prejuicios etnocéntricos que nos vienen de los ideales y las normas imperantes en nuestras sociedades occidentales urbanas, al respecto de cómo debe vivirse, sentirse y entenderse la sexualidad. Sólo a través de la puesta en duda de nuestros valores, y acercándonos de forma respetuosa y abierta a aprender de dichas mujeres tseltales y tsotsiles, lograremos escuchar sus voces para establecer un auténtico diálogo con ellas que nos permita comprender y explicar sus experiencias.

En este sentido, las preguntas de investigación centrales que guían esta investigación son: ¿Cómo han sido construidas las experiencias en torno a la sexualidad de mujeres de tres generaciones originarias de los Altos de Chiapas?, ¿Qué hace posibles los cambios en las experiencias sexuales de las mujeres a través de las generaciones?

Otras preguntas particulares que buscamos responder son: ¿Cuáles han sido las experiencias sexuales más relevantes en la vida de las mujeres y cómo se relacionan con sus identificaciones de género?, ¿Cuáles son las instituciones sociales y los discursos más importantes que han influido en la conformación y modificación de las experiencias sexuales de dichas mujeres?, ¿Qué formas de agencia y de resignificaciones han sido

emprendidas por las mujeres en estos procesos?, y finalmente ¿Cuáles son los cambios y permanencias entre las experiencias de las mujeres de las tres generaciones?

El objetivo de la presente investigación es comprender y explicar cómo se constituyen las experiencias sexuales de nueve mujeres indígenas originarias de Los Altos de Chiapas diferenciadas en tres generaciones. Para analizar las experiencias sexuales tomaremos en cuenta tres elementos que las conforman: significaciones (que incluyen las concepciones sobre la diferencia sexual y las identificaciones o autorepresentaciones que hacen de sí mismas las mujeres), emociones y prácticas corporales. Nos proponemos estudiar dichas experiencias sexuales a través del tiempo, considerando el tiempo social (las relaciones de poder/dominación, por género, sexualidad, y etnia históricamente dadas) que las hace posibles, así como el tiempo subjetivo de cada una de las mujeres (el pasado, presente y futuro construidos en sus narraciones). De esta forma pretendemos dar cuenta de las continuidades y discontinuidades en las experiencias sexuales individuales y generacionales, propiciadas por los cambios estructurales, pero también por las formas de agencia y resignificaciones de las propias mujeres.

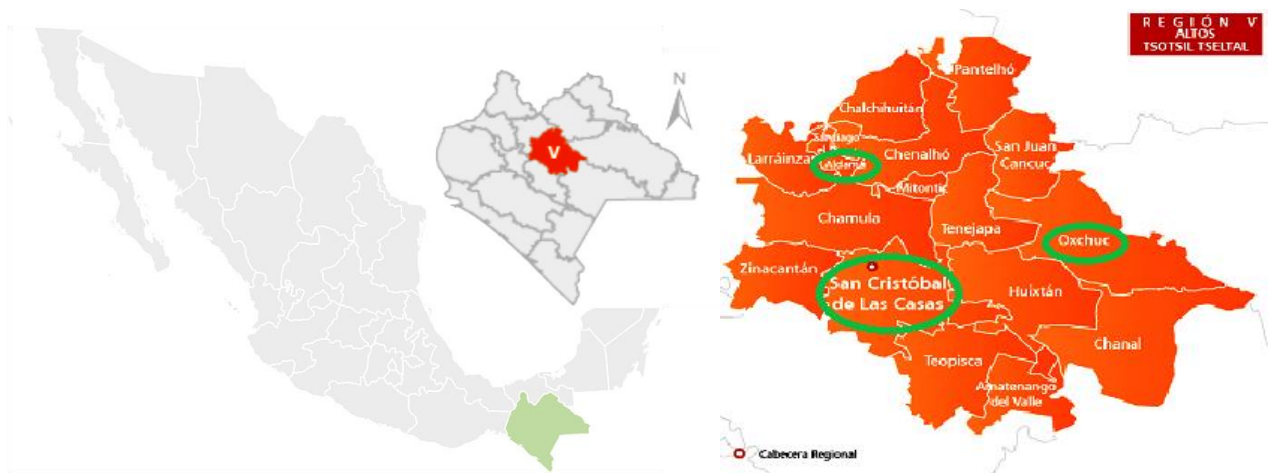
A continuación presentamos una breve caracterización de Oxchuc,¹ Aldama² y San Cristóbal de las Casas, los municipios de origen de las mujeres protagonistas de esta investigación. Posteriormente presentaremos a las nueve mujeres.

Las mujeres y sus lugares de origen

El estado de Chiapas, localizado al sur de la República Mexicana, ha sido dividido en quince regiones socioeconómicas para facilitar su análisis. Según el censo de 2010, la región de Los Altos cuenta con 204 709 habitantes, los cuales representan el 4.2% del total poblacional del estado (total de habitantes 4 796 580) y de acuerdo con el gobierno del estado, esta región se conforma de diecisiete municipios.

¹ La palabra “Oxchuc” es un vocablo tseltal que significa tres nudos, según algunas versiones esto remite a la vestimenta tradicional masculina del pueblo, la cual se acompaña de una faja en la cintura que debe atarse con tres nudos.

² Municipio creado en 1999 a partir de la división de Chenhaló.



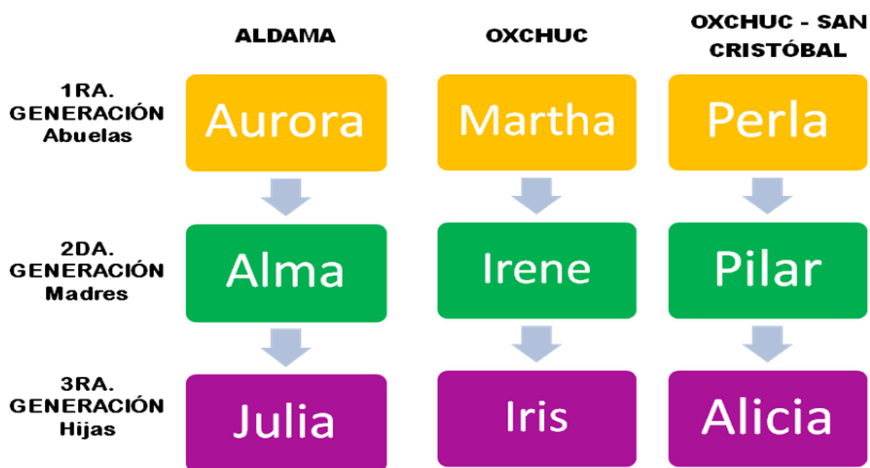
Estado de Chiapas y la región de Los Altos de Chiapas.

En los municipios de los cuales son originarias nuestras informantes, la población total calculada para 2013 es de 5 168 habitantes en Aldama; en Oxchuc se estiman 44 174 habitantes, mientras que en San Cristóbal se calculan 189 449 habitantes (INEGI, 2010). Cabe mencionar que San Cristóbal de las Casas es el centro urbano más importante de la región, siendo el turismo su principal fuente de ingresos. Por su parte, Oxchuc es el tercer municipio más poblado de la región luego de San Cristóbal y Chamula y el 24 % de la población es considerada urbana, mientras que el municipio de Aldama se califica como completamente rural. Las principales actividades económicas en Oxchuc y Aldama son la agricultura de subsistencia y venta de excedentes, principalmente de maíz, frijol y café. En ambos municipios predomina la cría de aves de corral, y en la zona tsotsil (Aldama) también de ganado bovino. Además, en la cabecera municipal de Oxchuc reside un amplio porcentaje de profesores que laboran dentro o fuera del municipio.

Todos los municipios que componen la región de Los Altos de Chiapas están calificados como municipios con un grado de marginalidad “muy alto”³ a excepción de Teopisca que posee marginalidad “alta” y San Cristóbal con un grado de marginación “medio”. Se considera que en Oxchuc el 93.5% de su población vive en condición de pobreza, y el 62% en condición de pobreza extrema. Mientras que en Aldama se calcula que el 97.3% vive en condiciones de pobreza y el 78.8% en pobreza extrema. Los dos

³ Datos del gobierno Chiapas, con base en CONAPO y CONEVAL, 2010. <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx>

municipios con menor marginalidad en la región (San Cristóbal y Teopisca), se caracterizan también por poseer los más bajos porcentajes de población indígena de la zona. En San Cristóbal 33.47% y en Teopisca 39% de su población total se considera indígena. Mientras que en el municipio de Aldama 100% de la población es hablante de tsotsil y en Oxchuc 99.65% de la población son hablantes de tseltal. Del total de población de la región el 68.05% son indígenas. Con respecto a las nueve mujeres protagonistas de nuestra investigación, podemos destacar las siguientes características agrupándolas por generación.



Las tres mujeres de la primera generación, Aurora, Martha y Perla nacieron en hogares campesinos indígenas monolingües entre los años de 1943 y 1949 y sus edades fluctúan entre los 64 y los 70 años, al momento de la investigación. En los tres casos su infancia estuvo marcada por la ausencia del padre. Martha y Perla son originarias de Oxchuc donde se hablaba exclusivamente el tseltal. Cuando Perla nació su padre ya había fallecido y ella dice que su madre tuvo que cuidarlos y además salir a trabajar en la milpa. Martha relata que no tenía papá y su madre vivió “sola”. Por su parte Aurora relató que desde que nació “no la quiso su papá” porque fue mujer, “fue rechazada cuando era bebé” y por eso se fue a vivir con su abuelo y sus dos abuelas, pues su abuelo tenía dos esposas que vivían en la misma casa. Los abuelos de Aurora son originarios de Chamula, pero por la escasez de tierras en ese municipio, adquirieron tierras en Aldama donde se habla predominantemente el tsotsil. Las tres abuelas fueron casadas según la costumbre alrededor de sus 15 años y se han dedicado desde entonces a labores domésticas y agrícolas.

Las mujeres de la segunda generación: Alma, Irene y Pilar, también nacieron en hogares campesinos monolingües, entre 1957 y 1971, por lo que sus edades al momento de la investigación iban de los 42 a los 56 años. Alma ha vivido toda su vida en Aldama y perdió a su padre cuando ella tenía la edad de 8 años, por lo cual vivió con sus abuelos maternos, su madre Aurora y sus hermanos. Ella estudió hasta el tercer grado de primaria, posteriormente la casaron según las costumbres y desde entonces se dedica al trabajo doméstico y agrícola. En los casos de Irene y Pilar su infancia está marcada por el ingreso a la escuela y por la necesidad de migrar de sus comunidades de origen para continuar estudiando. Irene, originaria de Oxchuc, vivió con su familia hasta que terminó el cuarto grado de primaria en su comunidad, siguió estudiando la primaria en un Albergue-internado y posteriormente comenzó a trabajar como empleada doméstica en San Cristóbal de las Casas mientras estudiaba la secundaria y la preparatoria, es allí donde Irene comienza a aprender el español ya que su lengua materna es el tseltal. Posteriormente Irene huye con su actual esposo y comienzan a vivir juntos, mientras que ambos trabajan y terminan su licenciatura. Actualmente tanto ella como su esposo son profesores de primaria, además de que Irene es regidora de Oxchuc.

Por su parte, Pilar vivió en Oxchuc hasta el tercer grado de primaria, luego continuó estudiando en el albergue-internado de Zinacantán, y después migró a diferentes municipios de Chiapas que le asignaban para estudiar y trabajar. Se casó alrededor de los quince años. Ella y su esposo laboraron como profesores de primaria y actualmente están jubilados. Actualmente Pilar se ocupa de labores domésticas y del cuidado de dos de sus nietos.

Finalmente las mujeres de la tercera generación, Julia de 24 años, Iris de 20 y Alicia de 24 años (al momento de la investigación), nacieron entre 1989 y 1992. Mientras que Julia creció en un hogar campesino monolingüe de Aldama, marcado por la ausencia de su padre por el tiempo que se integró al ejército zapatistas, Iris y Alicia originarias de Oxchuc crecieron en hogares marcados por la ausencia de ambos padres quienes se dedicaban a la docencia, por lo cual sus familias tenían ingresos económicos seguros, pero las niñas debían ser cuidadas por empleadas domésticas u otros familiares. Iris es bilingüe en tseltal y español, Alicia quien ha vivido la mayor parte de su vida en San Cristóbal habla el español y tiene mínimos conocimientos del tseltal y Julia, es bilingüe en tsotsil y español..

Ellas han migrado de Los Altos de Chiapas hacia la Ciudad de México para estudiar la licenciatura en Educación Indígena en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y Julia e Iris también para trabajar remuneradamente.

Estructura de la tesis

A lo largo de los cuatro capítulos que conforman esta tesis, se van entrelazando las narraciones de las nueve mujeres para dar cuenta de los cambios y continuidades en sus experiencias a lo largo de su ciclo de vida. Comenzamos con las primeras experiencias sucedidas en su infancia, pasando una etapa de transición a la adultez con el matrimonio y de prolongación de la juventud en el caso de las mujeres de la última generación quienes aún son solteras, hasta sus experiencias de reproducción y sus expectativas a futuro.

En el primer capítulo titulado: “Herramientas teórico-metodológicas”, presentamos los estudios sociológicos y antropológicos más relevantes que se han formulado hasta ahora con respecto al tema del género y la sexualidad en Los Altos de Chiapas. Posteriormente presentamos los conceptos básicos de nuestra investigación desde posturas constructivistas y posestructuralistas sobre la subjetividad, el género y la sexualidad, articulándolos con la noción de agencia y cambio. Finalmente, presentamos algunas reflexiones en torno a las técnicas metodológicas empleadas: la observación etnográfica y entrevistas a profundidad.

En el segundo capítulo titulado: “Primeras experiencias: normas de género y heterosexualidad que configuran los cuerpos”, mostramos las primeras experiencias a través de las cuales las corporalidades y subjetividades de las mujeres se construyen como femeninas y heterosexuales; se trata de las experiencias de trabajo infantil, las posibilidades y restricciones de hablar sobre el cuerpo y la sexualidad en la comunidad, la primera menstruación, la violencia sexual sufrida y la negación de acceder a la escuela por cuestiones de género o entre quienes asistieron la socialización en materia de género, etnia y sexualidad que recibieron. En este capítulo mostraremos cómo la comunidad y la familia imponen un marco para la subjetivación de las mujeres como seres para otros, para la comunidad; mientras que las primeras experiencias de trabajo remunerado y educación básica insertan a las mujeres de la segunda y tercera generación en procesos de individualización.

“Individualización de la sexualidad: de la costumbre matrimonial a la búsqueda del propio placer sexual”, es el título del tercer capítulo, en el cual se abordan los cambios y continuidades en los matrimonios, noviazgos, iniciación sexual y subsecuentes relaciones sexuales de las mujeres. En este capítulo observaremos que mientras en la primera generación prevalecen las normas tradicionales de la comunidad, en las dos siguientes generaciones se observa una tensión entre dichas normas y las nuevas exigencias sexuales de parte de sus parejas, sus amigos, los profesores, entre otros. Esto hace que las relaciones de poder por géneros y las demandas sobre la sexualidad de las mujeres se complejicen, a la vez que se abren posibilidades para la búsqueda del propio placer sexual por parte de algunas mujeres.

En el último capítulo titulado: “Moral sexual en disputa: en busca de la autonomía desde la comunidad”, presentamos los cambios, continuidades y tensiones que se han dado en algunos aspectos de la moral sexual de las mujeres como la reproducción, la virginidad, la exclusividad, la duración de las uniones, así como prácticas prohibidas. Argumentamos que mientras entre las mujeres de la primera generación prevalece una moralidad centrada en las normas comunitarias tradicionales, en las subsecuentes generaciones esta moral se va individualizando, a través de instituciones que demandan la toma de decisiones propias de las mujeres desligadas de las costumbres, pero con menor protección de sus familias y comunidades, y con nuevos riesgos vinculados a la permanencia y reconfiguración de las desigualdades con los varones. A su vez se van abriendo nuevas posibilidades de agencia, y de politización de la sexualidad, que se comienza a concebir como un espacio de reivindicación de derechos.

En las conclusiones, buscando sintetizar los procesos estudiados, resaltamos cómo las continuidades y discontinuidades en experiencias sexuales de las mujeres a lo largo de las generaciones son posibilitados por sus contextos y por las formas de agencia emprendidas por ellas. Señalaremos además las similitudes de nuestros hallazgos con los de otras investigaciones dedicadas a estudiar los comportamientos sexuales y reproductivos de la población indígena. Finalmente apuntaremos algunos de los temas que quedaron pendientes y que emergen de nuestros hallazgos.

CAPÍTULO I: HERRAMIENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Los grandes cambios sociales se manifiestan a menudo como contrastes generacionales que pueden observarse dentro de las familias. [...] El concepto de transformación y cambio sexual que se da durante el periodo vital de un individuo es fundamental, ya que nos hace descartar la imagen estática de un orden sexual invariable que depende de la socialización infantil impermeable y rígida. (Vance, 1989: 31)

Este capítulo expone el estado de la cuestión y las principales herramientas teóricas y metodológicas empleadas para el desarrollo de esta investigación. En el primer apartado presentamos un panorama general de algunas de las investigaciones existentes sobre el tema de género y sexualidad en los Altos de Chiapas, pretendiendo resaltar sus principales aportes a nuestra investigación (estado de la cuestión). En la siguiente sección presentamos una propuesta de interpretación de la sexualidad como campo en disputa que se expresa en el nivel macrosocial, al igual que en el nivel microsociales de las experiencias sexuales de los sujetos; en este sentido, profundizamos en la construcción de subjetividades y corporalidades a través de las normas de género y heterosexualidad, así como de la capacidad de agencia de los sujetos (marco teórico). Finalmente, en el último apartado exponemos una reflexión metodológica acerca de las técnicas que nos permitieron cosechar los datos necesarios para responder a nuestras preguntas de investigación, la observación etnográfica y la entrevista a profundidad (metodología de la investigación).

1. Estado de la cuestión: género y sexualidad en Los Altos de Chiapas

La región de Los Altos de Chiapas se caracteriza por poseer una historia común y una base cultural similar construida históricamente a partir de la contraposición entre los nativos indígenas y los no indígenas o *caxlanes*⁴ (Pitarch, 1995). Al mismo tiempo pueden encontrarse particularidades culturales en la región a partir de la variedad de zonas

⁴ Forma de designar en la lengua tseltal y tsotsil a las personas no indígenas, y particularmente a los hablantes exclusivamente del castellano o castilla como es común que se exprese en la región.

geográficas, de las demarcaciones políticas impuestas a lo largo de la historia;⁵ y de la prevalencia de desigualdades por clase, ocupación, sexualidad, religión, edad y género.⁶

Diversas investigaciones coinciden en afirmar que en la región persiste una rígida estructura en las normas de género, predominando un orden simbólico androcéntrico (Núñez, 2009; Gómez 1999; González, 2011; Freyermuth, 2003; Olivera 2011). Sin embargo hay investigaciones que nos muestran que se están suscitando cambios estructurales y culturales entre su población, que están produciendo cambios significativos en las relaciones de género (Garza, 2007; Eber 2001). Entre los principales motores de estos cambios se encuentran: la organización de mujeres artesanas (Sánchez, 2009), el aumento de la escolaridad entre la población (Gómez, 1999), la migración con fines laborales o de estudio (Núñez, 2009; Rivas, et. al, 2009), la llegada de nuevos grupos religiosos a la zona (Barrios, 1995; Robledo, 2005) y la emergencia del movimiento zapatista (Moreno, 2011).⁷ Este apartado tiene el objetivo de mostrar los hallazgos más sobresalientes de dichas investigaciones para nuestro estudio. El recorrido comenzará con los trabajos existentes sobre nupcialidad y familia en la zona, posteriormente presentaremos algunas investigaciones que abordan los procesos de cambio social en las relaciones de género, continuando con los estudios de migración y sexualidad de la juventud indígena y finalizando con las investigaciones cuantitativas sobre el tema.

Orden de género y nupcialidad en las montañas alteñas

Patrones de nupcialidad, cambios y permanencias

En su trabajo sobre los patrones de nupcialidad en el México indígena entre 1949 y 1970, González Montes (1998) retoma estudios etnográficos de quince grupos indígenas del país logrando identificar la persistencia de un modelo común de nupcialidad caracterizado por:

⁵ Uno de los prejuicios que esta propuesta cuestiona es asumir que los indígenas de Chiapas, pueden definirse a partir de su lengua indígena como si esta fuera igual a cultura, asumiendo que los diferentes grupos lingüísticos guardan homogeneidad, o que pueden definirse a partir de su pertenencia a tribus o etnias.

⁶ De esta forma el autor critica los estereotipos difundidos ampliamente en el siglo pasado y que atribuían a los pueblos indígenas el ser grupos homogéneos, aislados, prehispánicos, e igualitarios (Viqueira, 1995).

⁷ Otros estudios respecto del género y corporalidad son: la investigación de Gómez (1999) sobre sexualidad entre jóvenes de secundaria de la zona, y Pitarch (2009, 1996) quien aborda las concepciones indígenas que prevalecen en la región sobre el cuerpo y las almas.

Baja edad al matrimonio; la fuerte intervención de las familias en los arreglos matrimoniales, que no son asunto individual; un ritualismo complejo y costoso para la legitimación de las uniones ante la comunidad; el “robo de la novia” como una alternativa para efectuar la unión evitando los dos puntos anteriores, y la transferencia de bienes y servicios del novio y su familia a los padres de la novia (González, 1998: 88).

Dicho patrón estaba presente entre los habitantes de Oxchuc de 1940 (Greaves, 2001) y de Zinacantán de la década de 1960, (Collier, 1968). La costumbre matrimonial en el Oxchuc de 1940, posee las siguientes características de acuerdo con Greaves (2001): la edad a la que las mujeres acostumbraban casarse era entre los 14 y 18 años; mientras que entre los varones entre los 16 y 20 años. El joven elegía a la joven que quería por esposa y pedía a sus padres que acudieran a hablar con sus padres. Al principio los padres de la joven (o algún varón mayor a ella que la represente) rechazaban la petición, dando a entender que no tenían urgencia por casar a su hija y podrían recibirla de regreso si tenía alguna desavenencia con su esposo. Cuando los padres acordaban la fecha para la primera entrega de regalos, la unión era aceptada.⁸ El día de la boda, las ofrendas que el novio entregaba a los padres de la novia (un garrafón de aguardiente, tamales, pozol, chile molido, huevos cocidos, tortillas y mazorcas) tenían la intención de devolverle a ellos, lo que la joven había consumido a lo largo de su vida. Como parte de este pago el joven debía trabajar en beneficio de la familia de su novia sin descuidar el trabajo agrícola de su familia. Una vez cumplido el año volvían a entregar regalos y aguardiente, y entonces los esposos se instalaban en la casa de los padres del novio. La etnografía sobre la costumbre matrimonial que Gómez (1990) realizó en el mismo municipio a finales del siglo pasado, destaca además que durante el ritual de la boda un elemento central son los consejos que los familiares dan a los novios, principalmente a la novia.

Entre los zinacantecos de la década de 1960, previo al matrimonio también prevalecía la costumbre del cortejo como un largo ritual que implicaba: “un intercambio de

⁸ El consentimiento de la joven acerca de su matrimonio, no es referido como un requisito indispensable para la unión desde otras investigaciones e incluso desde los hallazgos de esta misma tesis; sin embargo para Graves (2001) “Por lo general la joven elegida aceptaba la decisión de sus padres, aunque tenía el derecho de rechazar esta solicitud si no convenía a sus aspiraciones. A ello no deberían oponerse sus progenitores” (Graves, 2001:148) .

bienes materiales por una mujer [...], varias transacciones pequeñas que se dirigen a la final transferencia de la novia de su propia casa a la de su esposo” (Collier, 1968: 195, traducción mía). Este ritual también propiciaba que la desconfianza que inicialmente prevalecía entre las familias se fuera desvaneciendo hasta dar paso a relaciones de cordialidad y amistad. Así el cortejo y el ritual mismo de la boda cumplen algunas funciones: “dispone la creación de un nuevo núcleo familiar por la unión de un hombre y una mujer, lleva a sus amplios grupos familiares a una relación de afinidad entre ellos; simboliza la admisión del novio y la novia en la adultez y les permite tener parte en la vida ritual de la comunidad” (Collier, 1968: 145, traducción mía).

Sin embargo, Collier (1968) y González Montes (1998) dan cuenta de los cambios significativos en los patrones de nupcialidad que se estaban dando en la época a raíz de factores como: el creciente abandono de las actividades agrícolas por el trabajo remunerado, la necesidad de migrar, las transformaciones en la percepción y disponibilidad del tiempo. Entre los cambios más significativos en dicho patrón destacan:

1. La relativa pérdida de autoridad de los padres y familiares en la concertación de los matrimonios, aunado a la emergencia de nuevas instituciones donde los jóvenes tienen mayores posibilidades de elegir a su pareja, como los noviazgos, o el robo de la novia. Este último también se asocia a la falta de recursos monetarios y de tiempo por parte del novio para seguir el ritual; sin embargo, el robo de la novia, que es una forma de acuerdo mutuo entre los novios para su unión, desemboca en formas ritualizadas de matrimonio con gastos menores de tiempo y dinero.

2. El “pago de la novia” consistente en regalos en especie y cierto tiempo de trabajo del novio para la familia de la novia va siendo cambiado por un pago monetario.

3. Y el acortamiento de los tiempos rituales acostumbrados.

Estos cambios apuntarían a una significativa transformación en las estructuras de poder por género y generación en las comunidades indígenas y a cambios en las significaciones culturales que quedarían pendientes por explorar. Las investigaciones mencionadas nos aportan un contexto amplio en el cual situar cultural e históricamente las experiencias matrimoniales de las tres generaciones de mujeres, y sus cambios.

Matrimonio, violencia de género y muerte materna

A partir de su estudio sobre los factores que han hecho posible la elevada mortalidad materna en Chenalhó, un municipio tsotsil de Los Altos de Chiapas, Freyermuth (2003) encuentra que la forma en que se lleva a cabo la unión matrimonial y la violencia legítima en el contexto que el varón ejerce contra su esposa, son centrales para definir el mayor o menor riesgo de las mujeres de morir durante sus partos.

El matrimonio tradicional, excluyendo al matrimonio civil y eclesiástico, es la forma hegemónica de unión en la región. Un mayor estatus de la familia del esposo y malas relaciones desarrolladas por las mujeres con su familia de origen y la familia de su cónyuge limitan sus redes de apoyo, aumentando el riesgo de padecer violencia por parte de su esposo, así como embarazos sin la debida atención. Por otra parte, el modelo de unión tradicional ha estado cambiando. Cuando las jóvenes intervienen más activamente en la elección de su pareja, la relación con su familia y con la familia de su esposo se va fracturando, llegando incluso a romper relaciones con ellas, lo que le propicia menor protección ante posibles actos de violencia de su pareja y mayores riesgos a su integridad.

La misma autora encuentra que en la zona es legítimo que los hombres sean quienes tomen las decisiones en el hogar y se hagan obedecer por medio de sanciones que implican violencia física y emocional hacia niños y mujeres. Además una práctica extendida entre los varones es el consumo excesivo de alcohol que provoca sucesos Greaves de violencia intrafamiliar (Freyermuth, 2003). Las mujeres muchas veces naturalizan esta condición de violencia debido a que su corporalidad, emociones y significaciones están atravesadas por el ejercicio constante de violencia de género en su contra. Estas condiciones propician que el cuerpo de las mujeres aumente su umbral de dolor e incluso dejen de sentir dolor corporal asociado a los problemas de salud en el embarazo, parto y posparto, propiciando estados de alto deterioro de su salud, que aunadas a la escasez de servicios de salud, en muchas ocasiones conducen a las mujeres hasta la muerte. En nuestra investigación será importante analizar si persiste la legitimidad de este tipo de violencia, qué otras formas de violencia ejercen los varones contra las mujeres y cómo responden las mujeres.

Matrimonio y transición a la adultez

Entre los investigadores de la región no existe consenso al respecto de las delimitaciones

culturales entre la niñez y la adultez, que predominan en la región. Para algunos el tránsito de una a otra etapa está mediado por un corto periodo de juventud que culmina con el matrimonio y la incorporación de los varones a los cargos de la comunidad, con la ayuda o compañía de sus esposas (Pitarch 1996; Ruz, 2010). En cambio, Freyermuth (2003) sostiene que en Chenalhó la juventud inicia a los 15 años y se extiende hasta los 30, en este periodo además de sucederse el matrimonio, la nueva pareja reside en la casa de los padres del joven, por lo cual guardan menor independencia y estatus. Después de los 30, aproximadamente, el padre del novio le otorga una porción de tierra a su hijo para que construya su propia casa y cultive su tierra; es entonces que se reconoce el estatus de adultez a la pareja. Por lo tanto los hombres de entre 30 y 45 años poseen más autoridad y reconocimiento en su comunidad, al igual que la siguiente generación de los mayores de 45 años.

Con base en nuestros casos de estudio, consideraremos al ritual matrimonial como el marcador más importante para denotar el tránsito de la infancia o juventud (según las generaciones) a la adultez.

Los estudios antes reseñados nos dan cuenta de las formas matrimoniales prevalecientes en la región, de algunas desigualdades de género implicadas y de cómo se están modificando dichos modelos de unión. Estos estudios nos permitirán comprender con mayor profundidad las experiencias matrimoniales de nuestros propios casos de estudio, su cercanía o distancia con los patrones tradicionales y las formas en que se están modificando las uniones propiciando transformaciones en las relaciones de poder por género y generación.

Género y cambio social

Algunas investigaciones realizadas en el Municipio de Chenalhó, dan cuenta de los cambios en las relaciones de género que se han desencadenado en los últimos años, acentuando los factores políticos y sociales que los han hecho posibles. Estas investigaciones nos aportan pistas para la comprensión de los procesos de cambio en materia de sexualidad y género que analiza nuestra investigación.

Para Garza (2007) las principales transformaciones en términos de relaciones de

género que se han sucedido en el municipio de Chenalhó a fines del siglo pasado, han tenido lugar en el ámbito de la vida cotidiana de la generación de mujeres jóvenes. A partir de que se flexibilizan ciertas normas tradicionales, comienza a permitirse a las mujeres elegir a sus esposos y tener mayor margen de decisión sobre sus cuerpos, permitiéndoseles usar vestidos diferentes al tradicional y maquillarse (esto último se les prohibía por asociarse con las prostitutas). Sin embargo, la autora, al igual que Eber (2001), observa que en el ámbito de los debates públicos las mujeres del municipio siguen siendo excluidas. Para comprender estos cambios Garza (2007) destaca que:

La vida política de Chenalhó había entretejido las relaciones entre los géneros y las generaciones con la autoridad emanada de un centro que intentaba representar la unicidad de intereses de los hombres y mujeres tzotziles. El desarrollo de las diversas religiones, primero, y de las organizaciones y partidos, después, permitió la expresión de una diferencia interna, aunque dicha diferenciación se había generado también por ciertas transformaciones económicas (Garza, 2007: 105).

De acuerdo con Eber (2001) otros catalizadores de la expresión de diferencias internas y de los procesos mediante los cuales las mujeres van construyendo su derecho “a ser diferentes con igualdad de poder” son: la influencia del movimiento zapatista, la organización de cooperativas de mujeres, la teología de la liberación y la educación formal. Además la autora destaca, como una forma de resistencia de las mujeres, la difusión y preservación de su lengua materna y sus costumbres frente a la difusión e imposición del español.

Las cooperativas de artesanas son otro factor de cambio. Estas fueron constituidas desde mediados del siglo XX y actualmente hay alrededor de 200 organizaciones de mujeres artesanas principalmente de textiles, en todo el estado. Dichas organizaciones identificadas en su mayoría con la lucha de las mujeres zapatistas, han contribuido a forjar cambios en las relaciones de género de sus comunidades, transformando la división sexual del trabajo que asigna a los varones la proveeduría económica, implementando normas como que las mujeres eviten casarse para no disminuir su productividad. Sin embargo, estas organizaciones enfrentan problemas de competitividad y sostenimiento en el mercado donde su trabajo es poco valorado.

La llegada de diversos grupos religiosos a la región de Los Altos, también es central

para comprender las transformaciones culturales y de género por las que atraviesan las comunidades de la región. A continuación destacamos dos estudios al respecto.

Robledo y Cruz (2005) estudian cómo influye en las relaciones de género y en la conformación de familias la presencia de dos grupos religiosos, los católicos diocesanos y los pentecostales en una comunidad del municipio de Teopisca. Ambos grupos han promovido la disminución en el consumo de alcohol y han criticado algunas formas de violencia y poligamia que ejercen los varones contra sus esposas. Particularmente los católicos abren espacios para la participación de las mujeres en sus comunidades, mientras que los pentecostales les permiten un marco de reflexión para “modificar su posición al interior del hogar”. Para los autores, estas dos religiones están promoviendo ciertas formas de empoderamiento de las mujeres, así como cambios en las dinámicas de las familias.

Por su parte, Barrios y Pons (1995) estudiaron la influencia de tres grupos religiosos (tradicionalistas de Chamula, católicos y protestantes presbiterianos), en la vida sexual de mujeres de la región. Las autoras encuentran que en las tres religiones la educación sexual es limitada ya que no se habla del cuerpo ni del sexo, hay una carencia de atención en salud sexual y reproductiva, la sexualidad natural se asocia con la reproducción, y la virginidad de las mujeres se considera un valor (el cual para los católicos y presbiterianos se asocia al culto a la virgen, mientras que entre los tradicionalistas es expresión de respeto hacia el esposo). El aborto y la anticoncepción están prohibidos para las católicas y presbiterianas, mientras que para las tradicionalistas el aborto y la anticoncepción más que prohibirse, no existen como una opción, aunado a la concepción de los hijos como un don divino. Las autoras concluyen que las tres religiones ejercen diversas formas de control sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres, siendo el catolicismo la religión más “represiva”.

Las investigaciones reseñadas en este subapartado nos permiten observar el sentido en el que las costumbres de género, están siendo reconfiguradas y modificadas paulatinamente en la región. A su vez nos dan luz sobre los factores que están propiciando dichos cambios, los cuales habremos de considerar en nuestra propia investigación: el zapatismo, la llegada de nuevas religiones y la emergencia de organizaciones de mujeres artesanas. De igual forma la migración ha promovido cambios importantes en la región los cuales se analizan a continuación.

Migración de jóvenes alteños y sexualidad

En los trabajos revisados sobre sexualidad y género entre jóvenes indígenas migrantes originarios de diversas latitudes del país, podemos resaltar dos tendencias: por un lado los estudios que se abocan a estudiar a jóvenes migrantes que al llegar a sus destinos se insertan en amplias redes de apoyo de familiares o conocidos, y por otra parte estudios sobre jóvenes que migran con redes mínimas o nulas de apoyo.

En los primeros estudios se observa que las jóvenes atraviesan por una tensión entre el sentimiento de pertenencia étnica y el deseo de transformación de las relaciones de poder desiguales entre los géneros, que se resuelve de diversas formas: mayor sentimiento de pertenencia y resistencia al cambio en sus relaciones de género y sus concepciones de la sexualidad, como el caso de la comunidad triqui migrante a la ciudad de México (Ruiz, 2003); algunas mujeres zapotecas migrantes al Distrito Federal transgreden las normas de su tradición y enfrentan conflictos con su comunidad (Rea, 2009); mujeres mixtecas migrantes a los Estados Unidos transforman las formas de sentir atribuidas a las mujeres en sus comunidades, gracias al influjo de sus nuevos contextos, su agencia y capacidad organizativa (Besserer, 2000).

En los trabajos sobre migrantes con redes de apoyo mínimas o nulas en los lugares receptores resalta la gran vulnerabilidad de las mujeres migrantes quienes cargan con un conjunto de desigualdades que las llevan a padecer mayor violencia de género y sexual (Zarco 2009; Rivas *et. al.*, 2009). Sin embargo, algunos estudios destacan que aún en estos contextos emergen formas de autonomía relativa de las mujeres (López, 2012; Asakura, 2005). De igual forma destacan los trabajos sobre la migración de retorno como un factor de cambio en los patrones de género de las comunidades de origen (Rodríguez y Keijzer, 2002; Tinat, en prensa).

Para el caso específico de jóvenes originarios de Los Altos de Chiapas migrantes, encontramos tres trabajos importantes, el de Zarco (2009) sobre mujeres migrantes a San Cristóbal de las Casas, quienes se insertan en el trabajo sexual; el de Rivas *et. al.* (2009) sobre mujeres alteñas migrantes a la misma ciudad y embarazo no deseado; y la investigación de Núñez (2009) sobre varones migrantes y vulnerabilidad a contraer VIH.

Zarco (2009) y Rivas *et. al.* (2000) destacaron que las jóvenes alteñas migran de sus

lugares de origen a San Cristóbal de las Casas debido a: la extrema pobreza en sus comunidades de origen, la necesidad de enviar recursos económicos a sus familias o la violencia de género que sufrieron en sus comunidades. Zarco (2009) entrevistó a jóvenes que comenzaron a trabajar como meseras y se fueron insertando en el trabajo sexual en condiciones de vulnerabilidad debido a su desconocimiento del uso de métodos anticonceptivos y de infecciones de transmisión sexual, así como la violencia sexual y explotación laboral vividas y el alto riesgo a padecer alcoholismo. Todas las mujeres poseen como mínimo un hijo y su mayor deseo es casarse y formar una familia tradicional. La condición de género, etnia, clase y de ser migrantes se entrecruzan para propiciar Greaves desigualdades, violencia y explotación en la vida de estas mujeres migrantes.

Por su parte Rivas *et. al.* (2000) observan que en la ciudad las mujeres llegan con un cúmulo de desventajas de género aprendidas en sus comunidades tales como la identificación con la figura de la madre-esposa y las desigualdades en el plano sexual; además se enfrentan a nuevas condiciones que las hacen “más vulnerables” a la violencia de género, como las escasas oportunidades para adquirir su independencia económica, todo esto propicia que tengan embarazos inoportunos y no deseados. Entre las dinámicas que posibilitaron estos embarazos se encuentran: que los hombres no se comprometen en sus relaciones y tienen más de una pareja sexual de forma paralela, mientras a las mujeres se les “desvaloriza, si no reprimen” su propia sexualidad o ellas acceden a los deseos de los varones de tener relaciones sexuales por miedo al abandono, a ser violentadas y con la expectativa de que la unión se formalice. Estas relaciones de desigualdad por género otorgan a las mujeres muy pocas posibilidades de negociar con su pareja el uso de anticonceptivos. En este contexto, frente a un embarazo inoportuno, muchas mujeres optan por buscar abortar y otras tantas por tener a sus hijos en condiciones de marginación.

Por su parte Núñez (2009) reconstruye la historia de vida de dos varones originarios de Los Altos: Alex, un joven transgénero tsotsil que trabaja en bares de San Cristóbal de las Casas, y Mariano, un hombre tseltal, jornalero migrante, que participó en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. El autor descubre que sus migraciones están motivadas en gran parte por la violencia que sufrían a raíz de su disidencia sexual en sus comunidades de origen. Además en los lugares de recepción dichos varones experimentan formas de

discriminación por raza y clase, que los colocaron en condiciones de exclusión y mayor vulnerabilidad de sufrir violencia sexual o de llevar a cabo prácticas de riesgo de contraer enfermedades de transmisión sexual, entre ellas el VIH.

En las tres investigaciones reseñadas en este apartado destaca que la migración juvenil no sólo está siendo impulsada por la pobreza que se vive en las montañas mayas, sino también por la violencia de género hacia las mujeres y hacia las sexualidades disidentes; sin embargo, los contextos de recepción resultan ser muy hostiles, marcados por el racismo, el sexismo y la explotación laboral, que coloca a los jóvenes en nuevas vulnerabilidades para garantizar su sobrevivencia y sus derechos sexuales. El tipo de migración que analizaremos en esta investigación tiene un matiz particular, además de los motivos arriba esbozados, se auna la necesidad de migrar para estudiar la preparatoria o un nivel superior. En este sentido habrá que observar si persisten desigualdades, discriminación y hostilidad similares a las encontradas en los trabajos reseñados.

Estudios cuantitativos sobre sexualidad y etnicidad

Con respecto a los estudios cuantitativos sobre el tema destacan dos investigaciones: la de Lerner y Szasz (2010) que es un estudio comparado entre mujeres indígenas y no indígenas al respecto de ciertos indicadores de salud sexual y reproductiva, y la investigación de González y Mojarro (2011) que compara los patrones de nupcialidad en diferentes zonas indígenas del país.

Con base en la Encuesta Nacional de Salud Reproductiva (ENSAR) 2003, Lerner y Szasz (2010) consideran que las mujeres indígenas son “el grupo poblacional más discriminado y excluido en lo que se refiere a derechos sexuales y reproductivos” (Szasz y Lerner, 2010: 226). Las autoras destacan cuatro formas de exclusión de derechos sexuales que padecen dichas mujeres: 1) La baja edad de unión matrimonial sin pleno consentimiento. 2) La desinformación y desabasto de métodos anticonceptivos. Además, destaca que de las mujeres esterilizadas o que usan DIU, el 56 % lo hacen por prescripción médica o preferencia de su pareja, y no les informaron de los efectos colaterales de estos métodos, ni les ofrecieron otros métodos. 3) La desinformación sobre infecciones de transmisión sexual (ITS) incluida la escasez de medios para prevenirlas y atenderlas. 4) El

bajo porcentaje de atención hospitalaria de los partos. Un tercio de las mujeres indígenas reportó preferir una partera, mientras que otro tercio no se atendió en servicios públicos por la dificultad para llegar a la clínica o por ausencia del médico. A este respecto Lerner y Szasz (2010) concluyen que las mujeres indígenas enfrentan diferentes formas de discriminación por parte de los servicios de salud pública estatales.

En el caso específico de las mujeres tseltales y tsotsiles de Los Altos de Chiapas, González Montes y Mojarro (2011) consideran que esta región es, en comparación con otras regiones indígenas del país, el área donde “la pareja y las mujeres en particular, parecen estar más sometidas a la autoridad paterna” (González, 2011:202). Las características más relevantes de esta región según la Encuesta Nacional de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI) 2008,⁹ son las siguientes: Los Altos de Chiapas es la región donde las mujeres se casan a más temprana edad, el 17.8 % de las encuestadas se casó antes de los 15 años, y 66.1% se casó entre los 15 y 19 años; es la región con el porcentaje más alto de matrimonios sin consentimiento (5.3%); tiene el menor porcentaje de mujeres casadas por vía civil o religiosa (24.2%); el mayor porcentaje de mujeres que se declaran en unión libre (60.2%) y el segundo mayor porcentaje de mujeres viudas y separadas (15.6%) y es la región con el mayor porcentaje de poligamia conocido por la esposa (8.9%).

Las investigaciones cuantitativas nos permiten observar y confirmar que en la región de Los Altos prevalecen a gran escala relaciones de desigualdad por género, las cuales vulneran los derechos de las mujeres sobre sus cuerpos y su sexualidad. Nuestra investigación surgió como una inquietud por explicar los procesos subjetivos que suceden entre estas mujeres que estadísticamente aparecen como las más desfavorecidas del país en materia de derechos sexuales y reproductivos, a su vez nuestra aproximación generacional nos permitirá observar variaciones y cambios entre abuelas, madres e hijas.

Las investigaciones reseñadas en este apartado nos muestran que en Los Altos de

⁹ La Ensademi se levantó a fines de 2006 y principios de 2007, a 3952 mujeres usuarias de servicios de salud de la Secretaría de Salud e IMSS-Oportunidades de ocho regiones indígenas, las cuales son: Los Altos de Chiapas (los municipios de: Carranza, Chamula, Zinacantán, y San Cristóbal), Zongolica, Costa Sierra Sur de Oaxaca, Istmo de Oaxaca, Maya, , Maza-Otomí, Huasteca y Chinanteca.

Chiapas persiste un panorama general de relaciones de dominación por clase, etnia (Viqueira, 2002), género y generación (Freyermuth, 2003), las cuales pueden entenderse también como formas de violencia estructural. Galtung (2003) entiende por violencia estructural aquellas prácticas institucionalizadas en las que se produce un daño en la satisfacción de las necesidades humanas básicas (supervivencia, bienestar, identidad o libertad) como resultado de los procesos de diferenciación social que se ejercen con base en las estructuras de dominación persistentes en un tiempo y espacio específicos.

Al mismo tiempo las investigaciones presentadas anteriormente nos muestran los procesos que están propiciando cambios paulatinos en el plano de las relaciones de género. En algunos casos de mujeres jóvenes, se observó que ellas van adquiriendo mayores posibilidades de agencia frente a los hombres; sin embargo, hay cambios que más bien están colocando a las mujeres en posiciones de mayores desventajas y mayor riesgo a sufrir violencia sexual y de género como la migración a las ciudades sin redes de apoyo y la desprotección de sus familias frente a nuevas formas de unión matrimonial.

2. Construcción subjetiva del género y la sexualidad: reiteración, agencia y cambio social

Para estudiar los cambios y continuidades en las experiencias sexuales de mujeres de diferentes generaciones, hemos elegido apoyarnos de propuestas teóricas constructivistas y post-estructuralistas ya que nos permiten pensar la construcción de los sujetos desde el género y sus experiencias sexuales, así proponemos el concepto de experiencias performativas conformadas de prácticas corporales, emociones y significaciones; retomamos un concepto de agencia abierto a contextos no occidentales y nos apoyamos de algunos aportes de la sociología del riesgo para enfocar los procesos de individualización y los cambios sociales contemporáneos en el plano de la subjetividad.

Sexualidad como campo en disputa¹⁰

En la década de los años setenta del siglo pasado, emergió un enfoque constructivistas de

¹⁰ La conceptualización de la sexualidad como campo en disputa emerge de la perspectiva feminista de Carol Vance (1997) y de la propuesta de pensar histórica y políticamente la sexualidad de Jeffrey Weeks (1986).

las sexualidades, al cual han contribuido la academia feminista,¹¹ la historia de la sexualidad y nuevos enfoques antropológicos. Este enfoque criticó muchos de los prejuicios esencialistas y etnocentristas con los que se había pensado la sexualidad con antelación, y desde los cuales se habían reforzado la sexualidad como dispositivo de poder.¹²

En este apartado nos interesa resaltar que la sexualidad es un ámbito construido históricamente, donde las subjetividades y las estructuras sociales se constituyen mutuamente. Nos centraremos en mostrar un concepto de sexualidad con alcance macrosocial, que nos permita pensar su decantación en procesos subjetivos.

Los aportes de Foucault (2011a) en su *Historia de la sexualidad*, han sido centrales para desnaturalizar y desesencializar lo sexual, ya que propone ubicar históricamente las estrategias de poder y saber que se entrelazan para constituir la sexualidad de los sujetos, al mismo tiempo que aporta una reconceptualización del poder que reprime o limita, hacia una noción de poder que produce, crea y posibilita las subjetividades. Para Foucault (2011) sexualidad refiere al:

Nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y poder (Foucault, 2011a: 99-100).

Siguiendo el camino abierto por Foucault, Weeks (1986) define la historia de la sexualidad cómo “una historia de nuestras preocupaciones siempre cambiantes acerca de cómo deberíamos vivir, cómo deberíamos disfrutar o negar nuestro cuerpo” (Weeks, 1986: 25). A su vez el campo de la sexualidad incluiría “identidad genérica, diferencias corporales, capacidades reproductivas, necesidades, deseos y fantasías” (Weeks, 1986: 20). De esta forma para estudiar la sexualidad Weeks (1986) nos propone partir de un conjunto de

¹¹ La academia feminista tuvo un papel protagónico en el proceso de deconstruir los prejuicios culturales y androcéntricos sobre las sexualidades, haciendo de la sexualidad una cuestión política.

¹² Entre los prejuicios criticados podemos mencionar: la asunción de la sexualidad como una materia prima natural y universal que la cultura moldea, estimula o limita de forma diferencial para cada género; la existencia de un impulso sexual biológico que despierta en la pubertad; confundir género con sexualidad, al pensar que el sexo biológico causaría el género y a su vez el género explicaría el comportamiento sexual. Emplear conceptos homogeneizantes como sexualidad femenina u homosexualidad, sin tomar en cuenta los contextos específicos y las subjetividades.

esferas sociales cuyos discursos o estrategias de saber y poder, se han encargado de organizar, normar y disciplinar los cuerpos y la sexualidad. Los discursos sobre la sexualidad que cada una de estas esferas provee, aún cuando coinciden hasta ahora en sostener un modelo heterosexual dominante, no necesariamente guardan armonía entre sí, más bien podemos observar que históricamente ha habido disputas entre diferentes discursos por el control de los sujetos y su sexualidad. Por lo tanto la sexualidad es “un campo sujeto a la activa disputa política y simbólica, sobre el cual distintos grupos luchan por instrumentar programas sexuales y cambiar las disposiciones e ideologías sexuales”. (Vance, 1997:109). De acuerdo con la propuesta de Weeks, nos proponemos retomar en nuestro análisis las siguientes instituciones ubicándolas en sus contextos, para observar cómo intervienen en la configuración de las experiencias sexuales de nuestros casos de estudio:

a) Familia y parentesco: para Olivera (2011) las familias indígenas son unidades primordiales para la significación de la sexualidad, “la familia entre las comunidades indígenas y campesinas, es la institución básica de producción y reproducción social, de continuidad y resignificación cultural así como de construcción de las identidades de género, clase y etnia” (Olivera, 2011:51). Por otro lado, el parentesco es una institución que organiza quién puede considerarse emparentado o unido consanguineamente a otra persona, generando ordenes complejos que restringen las posibilidades de unión sexual y del deseo sexual por medio del tabú del incesto.

b) Organización económica y social: las estructuras económicas, el trabajo y la migración, posibilitan o restringen la forma de los deseos sexuales (Turner, 1989). A su vez el orden económico y social afecta directamente la configuración de las familias. Por otro lado las religiones son instituciones sociales encargadas de difundir creencias, valores y disciplinas sobre los cuerpos y su sexualidad.

c) Reglamentación social consuetudinaria: incluye regulaciones consuetudinarias o según la tradición de que se trate sobre lo masculino y lo femenino, formas de cortejo y uniones matrimoniales legítimas, y dictan las sanciones sociales a las transgresiones.

d) Intervenciones políticas: legislaciones políticas, desde los marcos internacionales, hasta las políticas nacionales, locales y los programas de intervención para regular la

sexualidad y la reproducción.

e) Culturas de resistencia: sabidurías o prácticas subterráneas, así como cosmovisiones respecto al cuerpo y la sexualidad y movimientos políticos por demandas de género y sexualidad.

Estas instituciones además de difundir prácticas rituales, concepciones y emociones acerca de la sexualidad, promueven ciertos órdenes y normas de género, raza/etnia y clase. A continuación mostraremos los conceptos que nos permitirán analizar cómo se contruyen las experiencias sexuales y los sujetos a partir de las normatividades de género y sexualidad imperantes y de su propia agencia.

Construcción de los sujetos a través del género y la sexualidad

¿Cómo se construyen y transforman las subjetividades y corporalidades a través de las normas de género y la sexualidad?, en este apartado intentaremos mostrar los conceptos teóricos que permitan dar una respuesta a esta pregunta, enlazando tres propuestas. La primera es la propuesta de experiencia generizada y tecnologías de género de De Lauretis (2000) que enfatiza los procesos de significación. La segunda es la propuesta de Butler (1998) que acentúa el carácter pragmático en el que actúa el género y por el cual se conforman los cuerpos e identificaciones a través de actos performativos. Y las consideraciones de Ahmed (2004) y Besserer (2000) al respecto del orden y el cambio en las emociones. Finalmente proponemos retomar la noción de experiencias performativas.

Experiencias significantes de género

Uno de los objetivos primordiales en la obra de Foucault (1988) fue explorar la subjetivación, es decir, los procesos a través de los cuales se constituyen las subjetividades, como formas de poder que se ejercen en la vida cotidiana y que clasifican “les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos”, someten y atan a una identidad y conciencia de sí a los sujetos (Foucault, 1988: 231).

La propuesta de Foucault (1988) ha sido clave para las propuestas teóricas feministas que intentan explicar la conformación de los sujetos desde el género y la sexualidad. Para De Lauretis (2000), el género y la sexualidad son tanto los procesos de su construcción (histórica, social, cultural y subjetiva) como su producto (la diferencia sexual

en su contexto): “[...] el género como la sexualidad no es una propiedad de los cuerpos o algo que existe originalmente en los seres humanos, sino que es el conjunto de los eventos producidos en cuerpos, comportamientos y relaciones sociales”, debido al despliegue de “una compleja tecnología política” (De Lauretis, 2000: 35).

En este esquema De Lauretis (2000) inserta la significación como parte medular de las experiencias de subjetivación: “la constelación o configuración de efectos de significado que llamo experiencia se modifica y se reconstituye constantemente en cada sujeto mediante la continua interacción con la realidad social, una relación social que incluye (especialmente para las mujeres) las relaciones sociales de género” (De Lauretis, 2000: 54).

En este sentido, las experiencias de género son definidas como: “los efectos de significado y las autorrepresentaciones producidos en los sujetos por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de hombres y mujeres” (De Lauretis, 2000: 55). Con base en esta conceptualización es posible reconocer que las mujeres son sujetos que se construyen y reconstruyen constantemente a partir de sus experiencias de género, en cruce con sus condiciones específicas de clase social, etnia, raza, sexualidad y generación.

En las líneas anteriores observamos que De Lauretis (2000), recupera una idea de experiencia como efectos de significado que se configuran y reconfiguran socialmente, pero al acentuar el papel de la significación parece dejar fuera la experiencia del cuerpo y de las emociones en la construcción de las subjetividades.

Performatividad del género

Para Butler (1998) el género y la sexualidad no puede entenderse como identidades substanciales (como un yo antecedente a los actos) por lo que la autora busca perfilar una definición de género que supere la idea de sujeto trascendental, base del pensamiento occidental, que recupere la idea de “temporalidad social” y que abra posibilidades de pensar los cambios y transformaciones en el género.

En este sentido sugiere que el género “es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas –dentro de un marco regulador muy estricto-, que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser” (Butler, 2007: 98). De esta forma para la autora las normas de género y la matriz

heterosexual construyen el cuerpo y el sexo a través de actos performativos que generan la ilusión de que los cuerpos y las identidades son sustancias fijas o naturales. A su vez con la idea de performatividad, la autora busca superar las dicotomías, voluntarismo y determinismo social, cambio y permanencia, cultura y naturaleza:

La performatividad debe entenderse, no como un "acto" singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. [...], las normas reguladoras del "sexo" obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual (Butler, 2002: 18).

Decir que el sexo “obra de manera peformativa” implica superar la dicotomía entre naturaleza y cultura, ya que el cuerpo material, ya no se concibe como natural o dado, sino como un efecto de la reiteración ritualizada de prácticas y discursos que forman cuerpos e identificaciones de los sujetos, a la vez que estas actúan sobre una base corporal material.

Sin embargo, en la misma repetición de los actos están fincadas las posibilidades de transformación del género, de esta forma la autora pretende enlazar la estructura (normas ritualizadas, performance de género) y la agencia: “Y si el cimiento de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una identidad aparentemente de una sola pieza, en la relación arbitraria de esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o la *repetición subversiva* de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género” (Butler, 1998: 297, cursivas mías).

La propuesta anterior nos permite enfocar las experiencias de las mujeres, como actos performativos que construyen los cuerpos sexuados a la vez que naturalizan una idea de la diferencia sexual, aunque con posibilidades de cambio y agencia en su misma reiteración. Otro elemento de los procesos de conformación de subjetividades es la emocionalidad.

Emociones como constructoras de cuerpos e identidades

Desde la sociología de las emociones, se piensa que éstas pueden analizarse como procesos sociales y culturales. “Las sociedades tienen una *cultura emocional*, un *vocabulario emocional*, unas *normas emocionales* y unas *normas de expresión* que definen, en cada

situación y para cada posición social que ocupe el sujeto, qué debe sentir y cómo debe expresar sus sentimientos (Hochschild, 1979, 1983)” (Bericat, 2012: 6). Por su parte Besserer (2000) considera que las emociones o sentimientos son una parte medular en la gobernabilidad de las personas y en las posibilidades de cambio social:

La ritualización del poder lleva asociadas *fórmulas hegemónicas de sentimientos* y cuando se generan *sentimientos inapropiados*, estas fórmulas hegemónicas son disputadas. En otras palabras, cuando las mujeres movilizan sentimientos inapropiados dentro de un *régimen sentimental* existente, se genera una *contienda de sentimientos*. Esta contienda pienso yo, es parte consustancial de un cambio social (Besserer, 2000:373, cursivas mías).

Desde un punto de vista más interaccionista Ahmed (2004) plantea que las emociones son apreciaciones sobre otros o sobre los objetos, que emergen no del ser mismo de quien las experimenta, ni del objeto al que se dirigen, sino del contacto entre ambos, en este sentido considera que las emociones son relacionales. Las emociones implican un contexto social de significación y apreciación que conforma las experiencias de contacto con los otros, las cuales dejan huella o se imprimen en el cuerpo de quien las experimenta, y a su vez configura una concepción de los objetos hacia los que se siente. Por lo tanto podemos decir que las emociones configuran cuerpos y significaciones sobre las cosas, así como los límites entre el nosotros y los otros, entre yo y el otro, y a su vez conforman a ambas partes. En este sentido es importante analizar cómo operan las emociones para configurar identidades diferenciadas entre hombres y mujeres, o entre padres e hijos.

Para Ahmed (2004) las emociones operan de manera performativa, es decir, por repeticiones ritualizadas, por contactos repetitivos, o por la circulación de las apreciaciones sobre los objetos, conformando significaciones sobre los objetos y los sujetos, así como marcando a estos últimos corporalmente. La superficie del cuerpo se conforma por la impresión emocional que los otros dejan en el cuerpo. De esta forma tanto los sujetos como los objetos son producidos y naturalizados. La autora reconoce el carácter político de las emociones encargadas de configurar valoraciones e identidades y cuerpos, de acuerdo con las jerarquías sociales y las relaciones de dominación hegemónicas.

Pero como la misma autora muestra, las emociones son susceptibles de ser transformadas, en sus procesos de circulación y de repetición ritualizada, propiciando

nuevas construcciones de los sujetos y nuevas relaciones de poder.

Experiencias performativas

A partir de las tres propuestas revisadas con antelación nos proponemos conformar una definición preliminar de experiencias performativas. Así, pretendemos ampliar el uso que da Amuchástegui (2004) a este concepto entendido como el correlato narrativo de las experiencias corporales resultado de discursos sociales.

Para nosotros las experiencias performativas son el correlato narrativo de aquellos actos repetitivos cargados de emocionalidad y significados por medio de los cuales la materialidad de los cuerpos y las identificaciones subjetivas se van produciendo a través de discursos sociales (estrategias de poder-saber, tecnologías de género) y de las propias posibilidades de agencia de los sujetos. Emergen de actos rituales heredados o que perviven a los sujetos a través del tiempo, y en su circulación y repetición misma van incorporando interpretaciones, variaciones, transgresiones, resultado de los cambios en el contexto y de las formas de agencia que van coadyuvando al cambio cultural de una sociedad.

Experiencia de agencia y cambio social

Experiencias de agencia

En el presente estudio nuestro interés es estudiar los cambios y continuidades a lo largo de las experiencias sexuales de mujeres de tres generaciones, por lo cual es importante abordar el problema de la agencia y particularmente de las experiencias de agencia como elementos importantes para producir cambios en la moral y patrones de sexualidad de las mujeres.

Para ampliar la noción de agencia implícita en la propuesta de performatividad y dar mayor peso a la temporalidad, retomaremos la noción de agencia de Emirbayer y Mische (1998) que busca superar las dicotomías estructura y acción, libertad y normatividad:

Acción temporalmente construida por actores de determinados ambientes estructurales - contexto de acción temporal relacional- quienes a través de la interacción de hábitos, imaginación y juicios tanto reproducen como transforman esas estructuras en interactivas respuestas a los problemas planteados por los cambios de las situaciones históricas (Emirbayer y Mische, 1998: 970, traducción mía).

Para dichos autores la agencia se compone de tres elementos: interaccional, proyectivo y evaluativo. El elemento interaccional, que es paralelo al de actos performativos, “refiere a

la reactivación selectiva por el actor de patrones pasados de pensamiento y acción, rutinariamente incorporados en actividades prácticas, dando estabilidad y orden al universo social y ayudando a sostener identidades, interacciones e instituciones en el tiempo” (Emirbayer y Mische, 1998: 971). El elemento proyectivo, con un componente emocional relevante, refiere a la “generación imaginativa por el actor de posibles trayectorias de acción a futuro, en las cuales estructuras de pensamiento y acción recibidas, pueden ser creativamente reconfiguradas en relación a las esperanzas, miedos y deseos de los actores para el futuro”. (Emirbayer Y Mische, 1998: 971). El elemento práctico-evaluativo remite a “la capacidad del actor para hacer juicios prácticos y normativos sobre posibles trayectorias de acción en respuesta a demandas emergentes, dilemas y ambigüedades en la evolución de las situaciones presentes” (Emirbayer y Mische, 1998: 971).

Pensar en la noción de agencia para el caso de mujeres ubicadas en contextos indígenas implica algunas precauciones particulares como propone Mahmood (2008) a partir de sus estudios con mujeres musulmanas. La autora propone una definición de agencia muy ligada a las relaciones de poder desiguales entre los géneros aunada a una crítica a la tradición liberal de las teorías feministas. Para la autora muchas teorías feministas asumen que la agencia solo puede entenderse en términos de la búsqueda de la libertad individual y la autonomía de los sujetos, sin embargo, desde estos parámetros se podrían invisibilizar otras formas de agencia que no persigan esta finalidad. La autora propone una definición de agencia “no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood, 2008: 165-166) y hacia deseos específicos acordes con la cultura y contexto, que no necesariamente buscan la autonomía o la libertad del individuo.

La autora retoma la teoría de la acción performativa de Butler y destaca que la posibilidad de agencia solo puede emerger de “*la paradoja de la subjetivización*”, porque “las condiciones y procesos que subordinan son los mismos que convierten al sujeto en consciente de sí mismo y en agente social” (Mahmood, 2008; 180). Sin embargo, la autora critica a Butler por presuponer como fin último de la agencia, la búsqueda de libertad, resistencia y autonomía, anclados a la tradición liberal. Para Mahmood, las expectativas de

realización personal o los motivos para la acción son construcciones sociales aunados a las identidades y contextos culturales de los sujetos, por lo tanto propone pensar la agencia abriendo las posibilidades de su finalidad a los casos en cuestión.

Retomando las posturas expuestas y en relación a las experiencias, podemos entender a la agencia como la capacidad de los sujetos de actuar y modificar sus patrones (estructuras) de actuación, significación y de sentir heredados o sedimentados, en respuesta a contextos sociales y a deseos particulares. A su vez será importante pensar cómo la temporalidad se hace presente en las experiencias de agencia, distinguiendo entre patrones heredados del pasado, la evaluación (significaciones y emociones) que pueden llevar a resignificaciones, y las proyecciones, emociones e imaginarios con respecto a su futuro, sin presuponer la resistencia o la autonomía como su finalidad. El análisis de las experiencias de agencia de las mujeres con base en estas herramientas nos permitirá profundizar en las direcciones que siguen los cambios en las biografías de las mujeres por generaciones.

Cambio social, entre comunidad e individualización

Para comprender los procesos de cambios y continuidades que atraviesan las tres generaciones de mujeres, proponemos retomar el concepto de individualización como una tendencia cultural y social que atraviesan las sociedades en la modernidad. Este concepto desarrollado por Foucault (2011) y por Beck y Beck (2002), nos permite enfocar algunos de los procesos observados en las experiencias de las mujeres con muchas especificidades dadas por el contexto y las proyecciones de las propias mujeres.

Foucault (2011) utiliza el concepto de individualización para referir ciertos procesos de subjetivación promovidos por los nacientes estados modernos y por diferentes instituciones sociales para enmarcar el actuar de los sujetos en papeles individuales específicos. El estado moderno puede entenderse como una “matriz de individualización, o como una nueva forma de poder pastoral” que está aunado a un proceso de secularización, el cual “busca la salvación terrenal (salud, seguridad, protección), [que] se extendió a múltiples instituciones [...] con diversas tácticas individualizadoras” (Foucault, 2011: 233). Dichas instituciones “pueden obligar al individuo a recogerse en sí mismo y atarlo a su propia identidad de un modo constrictivo” (Foucault, 2011: 230).

En esta misma línea para Beck y Beck (2002) los procesos sociales de la modernidad tardía imponen a los sujetos la individualización de sus actuaciones y orientaciones, no como producto de una decisión libre y voluntaria “sino como un mecanismo institucionalizado socialmente que, paradójicamente, los obliga a construirse a sí mismos en ausencia de modelos tradicionales” (Fragoso, 2012: 32).

Con la disminución progresiva de las políticas de bienestar implementadas por los estados, aunadas a las políticas neoliberales, a la difusión de la lógica de mercado neoliberal y a la radicalización de algunos de los ideales de la modernidad como la libertad en términos de individualización, pero no así de la igualdad, en términos culturales se observa una tendencia a la individualización de las acciones y orientaciones de los sujetos, que los responsabiliza a ellos mismos de los problemas emanados de desigualdades estructurales. Por lo tanto, desde esta orientación individualista las desigualdades sociales se conciben como problemas individuales, de los que los propios sujetos son responsables y deben resolver individualmente, se impone por tanto una lógica de “buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas” (Beck, 2003:31).

En el plano de las relaciones de género Beck y Beck (2002) emplean el término de individualización incompleta para describir el proceso de cambio ocurrido en la biografía de cuatro generaciones de mujeres a lo largo del siglo XX en Alemania. Aun cuando el contexto social del presente estudio varía significativamente, sugerimos que la tendencia a la individualización de los sujetos es un proceso cultural asociado a procesos globales que no son exclusivos de una nación, sino que están impactando a nivel global. En su estudio, los autores se centran en los cambios ocurridos en el ámbito del trabajo, la educación y la sexualidad y observan que para las mujeres el cambio consiste en un pasar “de vivir para otros a un poco de vida para una sí misma”:

Las mujeres están cada vez más liberadas de los lazos familiares, [y] la biografía femenina sometida a una individualización creciente [...]. Esto abre nuevas incertidumbres, conflictos y presiones. [...] Mientras las viejas restricciones se habían recibido y muchas nuevas posibilidades se habían abierto, nuevos tipos de dependencia y compulsión habían aparecido, cuyas consecuencias no son aun visibles. No hay ningún modelo que defina las expectativas de vida de las mujeres, ellas son al mismo tiempo más abiertas y menos

protegidas que antes (Beck y Beck, 2002: 55-56).

Estos cambios ocurridos se asocian, además de los elementos ya mencionados, a la emergencia de los movimientos feministas y los movimientos de mujeres en demanda de derechos y de igualdad con los varones. Los autores observan que aún cuando en todos los ámbitos hay una mayor libertad para las mujeres, quienes se van independizando de sus familias y comunidades a través de la individualización, al mismo tiempo persisten y se reconfiguran las formas de desigualdad por género. De esta forma el cambio conlleva incertidumbre, y nuevos riesgos

Las tendencias sociales que Foucault (2011) y Beck y Beck (2002) analizan, así como los conceptos y el vocabulario que emplean nos aportan posibles elementos para interpretar los cambios en las biografías de las mujeres protagonistas de nuestro estudio.

3. Metodología: etnografía y entrevistas a profundidad

La metodología puede considerarse como la reflexión crítica de los presupuestos y las técnicas que empleamos para recopilar la información que nos permita responder a un determinado problema de investigación. Esta reflexión incluye un análisis de los efectos que la aplicación de dichos métodos tienen en nuestros sujetos de estudio y en nuestro problema de investigación.

Partiendo de que la presente investigación tiene por objetivo comprender las experiencias sexuales de mujeres indígenas originarias los Altos de Chiapas de tres generaciones, decidimos emplear una metodológica cualitativa que nos permite profundizar en la construcción de cuerpos y subjetividades. En este sentido empleamos dos técnicas complementarias: observación etnográfica y entrevistas biográfica. A continuación relataremos cómo fue que aplicamos las técnicas antes enunciadas, reflexionando al mismo tiempo sobre los efectos de nuestra implicación para la obtención de la información, así como los obstáculos y los alcances de nuestro trabajo de campo para la investigación.

Observación etnográfica

Partimos de que el propio trabajo etnográfico es una forma de experiencia construida socialmente, en la cual el investigador tiene la finalidad de “captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, [y] comprender su visión de su mundo” (Malinowski,

2000:41). De esta forma la observación participante implica una inmersión en la vida cotidiana y las normas de interacción de nuestros interlocutores, asumiendo un distanciamiento crítico con las experiencias que vivimos y las que observamos de nuestros informantes, de tal forma que logremos ser conscientes de las normas, las significaciones, las expectativas y las emociones que estén operando en dichas interacciones. Una herramienta indispensable para la observación participante es la escritura sistemática de un diario de campo, el cual para Tinat (en prensa) tiene tres funciones básicas: primero reconstruir la vida social observada, en segundo lugar ir trazando los esquemas explicativos de la investigación, y tercero, liberar nuestras emociones y juicios al escribir lo vivido.

En este caso es pertinente considerar que “la observación es un asunto de subjetividades que se entremezclan y se componen juntas” (Tinat, en prensa), de esta forma reconocemos que lo que pudimos observar en el trabajo de campo está estrechamente relacionado con el vínculo intersubjetivo que vamos tejiendo con nuestras informantes. Dichas observaciones fueron también seleccionadas e interpretadas con base en nuestro problema de investigación y el marco teórico elegido para poder explicar los procesos de cambios y permanencias que suceden en la biografía de las mujeres. A continuación me avocaré a describir el trabajo etnográfico que llevé a cabo en dos espacios geográficos, en primer lugar en el Distrito Federal con las jóvenes indígenas migrantes y posteriormente en tres municipios de los Altos de Chiapas.

Observación participante en el Distrito Federal

Luego de algunos intentos fallidos por contactar a jóvenes indígenas estudiantes de la UPN a través de las autoridades de dicha institución, encontré una vía idónea para realizar dicho contacto, un taller denominado “Derechos Sexuales y reproductivos para a mujeres indígenas”. Dicho taller fue impartido por miembros de la asociación civil Grupo de Educación Popular para Mujeres (GEM) con el apoyo de la UPN. Yo ingresé al taller como alumna gracias a la autorización de las talleristas, a quienes les informé de mi proyecto. Desde las primeras sesiones del taller me aboqué a realizar una observación de lo que las jóvenes comentaban, sus silencios, risas, vergüenza, dolor y llanto.

En dicho taller, conocí por primera vez a dos de las protagonistas de mi investigación, Julia y Alicia. Al finalizar este primer taller, Julia, Alicia y yo decidimos

ingresar a otro taller para capacitarnos como promotoras de derechos sexuales y reproductivos y posteriormente nos propusimos impartir dos talleres de derechos sexuales y reproductivos en dos secundarias de Chiapas, de los cuales hablaremos en el siguiente apartado. Al mismo tiempo, me enteré de que en días consecutivos iniciaría un curso para aprender la lengua tseltal, el cual sería impartido por una estudiante de la licenciatura. No dude en asistir. En la primera sesión del taller conocí a Iris, la profesora del curso.

Una vez que les presenté mi proyecto de investigación a las tres jóvenes, ellas accedieron muy amablemente a presentarme a sus mamás, a quienes tenía contempladas en mi plan de investigación, pero además me ofrecieron la oportunidad de conocer a sus abuelas durante mi estancia de trabajo de campo en Los Altos de Chiapas.

Observación participante en tres municipios de los Altos de Chiapas

La observación etnográfica que llevé a cabo en Chiapas, tuvo una duración de 40 días, del 15 de junio al 26 de julio de 2013. Durante ese tiempo estuve dos semanas en cada uno de los municipios donde están ubicadas las casas de mis informantes. En principio estuve en la casa de Julia y su familia en Aldama, posteriormente con la familia de Alicia en San Cristóbal aunque ocasionalmente en Oxchuc y finalmente con la familia de Iris en Oxchuc. El trabajo etnográfico que llevé a cabo en estos municipios se centro en dos espacios de observación, los tres hogares de mis informantes y los dos talleres de derechos sexuales y reproductivos impartidos por Julia, Alicia, Rosa (compañera de mis informantes) y yo.

Los tres hogares en los que me integré por dos semanas, tienen en común estar compuestos por familias nucleares. Inicialmente para hacerme aceptar, me presentaba como amiga de sus hijas y presentaba brevemente mi proyecto a la madre y al padre cabezas de la familia, resaltando mi interés por colaborar en sus actividades cotidianas. En dichos hogares, me integré a las actividades domésticas asignadas a las hijas de las familias, de esta forma jugué el papel de hija frente a las madres y padres, y el papel de hermana-amiga de las jóvenes y sus hermanos, con quienes también tuve oportunidad de conversar y convivir. En estos espacios pude observar la interacción entre hombres y mujeres, padres e hijos, para dar cuenta de la división sexual del trabajo, las normas morales sexuales imperantes, el control corporal ejercido por los padres de forma diferencial a sus hijas e hijos, y la alusión a temas que tuvieran que ver con la sexualidad en conversaciones o

prácticas. De igual forma llevé a cabo diversas conversaciones espontáneas, especialmente con las jóvenes donde se abordaron diversos temas relacionados con la sexualidad y con el empleo de palabras en tseltal y tsotsil. La mayor dificultad que enfrenté en estos espacios fue mi desconocimiento de las lenguas indígenas, esto me impidió conversar con las abuelas, sin la mediación de un traductor, y a la vez limitó mi comprensión de los diálogos que se dieron predominantemente en tsotsil en la familia de Aldama, donde ambos padres son monolingües. En este último caso tuve la ventaja de que Julia amablemente intentaba incluirme en las dinámicas familiares traduciéndome lo que sus familiares decían.

En cuanto a los talleres de derechos sexuales y reproductivos, el primero se impartió en la única secundaria existente en el municipio de Aldama a las alumnas del segundo grado, del 17 al 19 de junio (tres horas diarias). Y en la secundaria técnica de la cabecera municipal de Oxchuc, se llevó a cabo un segundo taller a las alumnas del tercer grado del 25 al 27 de junio (tres horas diarias). Dichos talleres tuvieron la finalidad principal de dar a conocer los derechos sexuales y reproductivos a mujeres jóvenes, de una forma amena, dinámica y abierta para conversar sobre sus dudas e inquietudes.

En estos talleres quise centrar mi observación en dos aspectos: en primer lugar registrar cómo Julia y Alicia han interpretado la idea de derechos sexuales y reproductivos, cuál es su postura al respecto y cómo la transmiten a otras jóvenes de su comunidad. Y en segundo lugar me centraría en escuchar las experiencias relatadas por las jóvenes asistentes, buscando pistas sobre las normas sexuales prevalecientes en su comunidad, así como sus formas de resistencia. Sin embargo, no pude cumplir completamente este objetivo debido a que me enfrenté con dos problemas: en Aldama las jóvenes tenían dificultades para entender plenamente el español, por lo cual Julia optó por comunicarse con ellas en tsotsil y eso limitó mi comprensión de los diálogos. Y en Oxchuc yo me había propuesto, al igual que en el taller anterior, ser únicamente colaboradora dejando el papel protagónico a mis informantes; sin embargo Alicia y Julia esperaban que Rosa y yo tomáramos mayor iniciativa en la dirección del taller, esto me dificultó observar a mis informantes.

Entrevistas biográficas a profundidad sobre experiencias sexuales

En nuestro proyecto inicial de investigación nos planteamos entrevistar a mujeres de dos generaciones (madres e hijas); sin embargo, las jóvenes me ofrecieron la posibilidad de conocer y entrevistar a sus abuelas, por lo cual decidí incluirlas en el proyecto con la desventaja de que yo no hablo sus lenguas indígenas. Como protocolo previo a la realización de las entrevistas, en todos los casos solicité la autorización para grabarlas, dejaba abierta la posibilidad de que si lo deseaban podían dejar preguntas sin responder (lo cual nunca sucedió), y les pedía que si ellas deseaban formularme alguna pregunta podíamos dejarlo para el final (para evitar que mi opinión influyera en sus respuestas).

Las entrevistas que llevamos a cabo con las abuelas, (Perla, Aurora y Martha) implicaron elaborar un guión particular, más breve y preciso. Para formular dicho guión me apoyé de las informantes más jóvenes a quienes consulté su opinión sobre lo que sería adecuado hablar y no sería visto como incómodo u ofensivo para sus abuelas. De entrada esto me aportó datos significativos, ya que las jóvenes me proporcionaron mucha información de la historia de sus abuelas, además de que Iris, me aclaró que no era adecuado preguntarle a su abuela Martha sobre cambios en la pubertad, porque no me lo iba a querer responder, esta restricción es en sí misma un dato valioso que analizo en la tesis. En el caso de las entrevistas a las dos abuelas restantes, Julia (joven tsotsil) y Pilar (mamá de Alicia) fungieron como traductoras, y ellas no me marcaron ninguna restricción previa frente al guión que les presenté; pero durante la entrevista Julia omitió formular ciertas preguntas que ella consideró incómodas para su abuela, fueron las referentes a la muerte de su primer esposo, a la anticoncepción y a la interrupción voluntaria del embarazo.

En el caso de las entrevistas a las madres e hijas comencé por preguntarles por la composición de sus familias de origen, las experiencias de diferenciación genérica en la infancia y las primeras experiencias con su deseo sexual, posteriormente abordé los cambios en la pubertad, relaciones de cortejo, noviazgos, iniciación sexual y en el caso de las madres concertación de sus matrimonios y sexualidad reproductiva. Mis entrevistas con la segunda generación, las madres (Pilar, Alma e Irene) fueron muy diversas. A Pilar e Irene las entrevisté en una de las habitaciones de sus casas, en un ambiente de privacidad, confianza, respeto y sinceridad, por lo cual las entrevistas fueron muy completas y ricas en

información. En el caso de Alma, quien es monolingüe en tsotsil, sus dos hijas Julia y Elisa me apoyaron con la traducción, lo cual posiblemente limitó la expresión de Alma. Una forma en la que me percaté de lo anterior fue que Alma omitió relatarme una experiencia de infidelidad de su esposo y fue Julia quien posteriormente me relató lo ocurrido.

En las entrevistas formuladas a las jóvenes, hubo mayor facilidad para establecer una comunicación privada y sincera. Además nuestras múltiples conversaciones previas complementaron muy bien todo lo expresado en la entrevista más formal, y me permitieron contrastar lo que las jóvenes me contaban espontáneamente en pláticas informales y lo que les es más vergonzoso o doloroso nárrame, que emergió con las entrevistas. Además de estas entrevistas centrales, realicé otras cinco entrevistas a los siguientes informantes secundarios: Estela, joven de 15 años, hermana de Julia quien tenía siete meses de embarazo al momento de la entrevista; Juan, rezandero y adulto prestigioso en la comunidad de Aldama, abuelo de Julia; Roxana, de 13 años, estudiante de secundaria, hermana de Iris; el sacerdote de la cabecera municipal de Oxchuc, y una empleada del centro de atención de violencia contra las mujeres de Oxchuc.

En síntesis podemos destacar que la observación participante realizada nos permitió dar cuenta de ciertas formas de interacción sedimentadas o incorporadas en nuestras informantes, que por encontrarse naturalizadas se tiende poco a verbalizarlas; sin embargo el corto tiempo para llevar a cabo el trabajo de campo fue la mayor limitante que encontramos. En cuanto a las entrevistas todas pudieron llevarse a cabo de manera satisfactoria, gracias a que la convivencia cotidiana previa a la entrevista permitió crear un espacio de mayor confianza con las mujeres. En el caso de las entrevistas con las abuelas la presencia de sus nietas o sus hijas como traductoras condicionó las narraciones construidas por las abuelas, en algunos momentos esto permitía que las abuelas hablaran más despreocupadamente pues se dirigían a personas de su confianza, pero en otros momentos implicaban respuestas moralizantes, o tener que callar temas difíciles de abordar entre mujeres de generaciones sucesivas.

Con base en los aportes de las investigaciones existentes, los datos recabados a partir de nuestras técnicas metodológicas, y el marco conceptual planteado, presentamos nuestras reflexiones analíticas a lo largo de cuatro capítulos analíticos.

CAPÍTULO II: PRIMERAS EXPERIENCIAS: NORMAS DE GÉNERO Y SEXUALIDAD QUE CONFIGURAN LOS CUERPOS

"¿A través de qué normas reguladoras se materializa el sexo?, ¿Y cómo es que el hecho de entender la materialidad del sexo como algo dado supone y consolida las condiciones normativas para que se de tal materialización?" (Butler, 2002: 29)

*"Siempre nos habían dicho, que el cuerpo de la mujer es más delicado; y el del hombre es más... no sé, necesitamos más cuidado nosotras".
Iris*

Este capítulo aborda el proceso continuo de constitución de la subjetividad y el cuerpo a través de las primeras experiencias de género de las nueve mujeres protagonistas de nuestra investigación. Nos enfocaremos en describir cuatro tecnologías de género y sexualidad que han hecho posible la conformación de dichas experiencias: el trabajo infantil diferenciado por género, los discursos anatómicos y etnocéntricos sobre el cuerpo que difunde la escuela, las normas para nombrar y silenciar el sexo y lo sexual al interior de la familia, y las formas de violencia sexual ejercidas por varones hacia algunas mujeres.

Dichas tecnologías de género y sexualidad propician experiencias performativas, es decir, una serie de actos ritualizados y reiterados que hacen posible que las mujeres normalicen y materialicen normas de género y sexualidad, al mismo tiempo que posibilitan respuestas creativas ante estas mismas normas.

Parafraseando a Simone de Beauvoir, es posible sostener que así como “no se nace mujer, se llega a serlo”, tampoco se nace heterosexual, sino que estas identificaciones subjetivas se llegan a encarnar en los individuos para constituirlos como sujetos a lo largo de sus experiencias de vida. Es en este sentido que “[...] el género como la sexualidad no es una propiedad de los cuerpos o algo que existe originalmente en los seres humanos, sino que es el conjunto de los eventos producidos en los cuerpos, comportamientos y relaciones sociales”, debido al despliegue de “una compleja tecnología política” (De Lauretis, 2000:35).

A lo largo del capítulo también destacaremos las variaciones en las experiencias de

género y sexualidad de acuerdo con la generación de las mujeres, sus lugares de origen, el origen social de sus familias (ocupación de sus padres), y las posibilidades de agencia de cada una de las mujeres.

El capítulo se estructura en cinco apartados: el primero aborda el trabajo infantil como performance de género. El segundo analiza los discursos anatómicos y etnocéntricos sobre el cuerpo que fueron difundidos por la escuela y que contribuyeron a conformar autorepresentaciones de las protagonistas. El tercero presenta los saberes y tabús sobre el sexo, y lo sexual adquiridos por las mujeres en sus contextos familiares. El cuarto aborda las transformaciones en las experiencias de primera menstruación. Y el quinto analiza las expresiones de violencia sexual vividas por algunas de las mujeres durante su infancia, así como las respuestas de las mujeres ante estos eventos.

1. Trabajo infantil como performance de género

Diversos estudios han mostrado que la división sexual del trabajo es una de las primeras formas en que se diferencia a los niños de las niñas en la región de Los Altos de Chiapas (Freyermuth, 2003; Olivera, 2011). El trabajo infantil repetitivo que se impuso a las mujeres de nuestro estudio, contribuyó a la materialización de sus cuerpos y a su identificación como mujeres heterosexuales. Esto ocurrió a través de una reiteración cotidiana de prácticas de trabajo heredadas de madres a hijas. Sin embargo, hubo diferencias entre las mujeres según la estructura de sus hogares, la ocupación de sus padres, la posibilidad o no de acceder a la escuela o el ejercicio de agencia que ellas emprendieron.

En los casos donde prevaleció la ausencia de los padres en los hogares, a las niñas se les impuso no solo el trabajo doméstico al interior del hogar, además se les impusieron tareas consideradas más propias de los varones como el trabajo agrícola y el trabajo remunerado. Cómo se verá a lo largo del apartado la imposición de estas tareas a las niñas también estuvo marcado por el contexto de violencia estructural prevaleciente en la región.

Primera generación: traspasar las fronteras de la división sexual del trabajo para subsistir

Las tres abuelas de la primera generación fueron disciplinadas en la realización del trabajo doméstico y agrícola, en procesos marcados por el hambre, el sufrimiento, y por el

despliegue o la amenaza de agresiones físicas.

El relato de Aurora nos ilustra los trabajos domésticos que las tres mujeres realizaban diariamente desde niñas pues tenían que “trabajar como mujer en la casa para poder comer”. Entre los diez y once años de edad ella comenzaba a levantarse a las tres de la mañana junto con sus abuelas (las dos esposas de su abuelo que vivían en la misma casa). Ellas tenían que preparar los alimentos para el abuelo quien se levantaba para ir a la milpa a las cinco. Molían el nixtamal en metate y hacía sus tortillas. Sus dos abuelas se enojaban mucho entre ellas, pero quien “pagaba los platos rotos”, según Aurora, era ella porque la golpeaban y le jalaban los cabellos. La situación cambió hasta que una de sus abuelas murió y ella se convirtió en la consentida de la familia. Aurora comenta, con algunas risas, un probable signo de vergüenza, que así se acostumbró a levantarse todas las mañanas hasta que la llegaron a pedir en matrimonio.

Por su parte Martha y Perla no conocieron a su padre, por lo tanto sus respectivas madres tenían que realizar todo el trabajo agrícola más las labores domésticas, mientras que las niñas tuvieron que colaborar cotidianamente con ellas, pues de ello dependía su posibilidad de comer y cubrir sus necesidades básicas. Al respecto Martha comentó que:

No tengo hermanos, éramos puras mujeres, ni un hombre. Trabajábamos, agarrábamos azadón, cargamos agua estaba muy lejos más de una hora donde cargábamos agua, muchos cerros pasábamos, lo cargábamos en cantaron de barro; pero hace como 23 años cuando vino el tanque[...]. Sufrimos mucho.

También las tres mujeres aprendieron de sus madres dos actividades consideradas propias de las mujeres indígenas en su contexto: tejer su propia ropa y la de su familia en el telar de cintura, con los diseños y bordados tradicionales, así como preparar el baño de temazcal¹³ para toda la familia.

Las niñas de la primera generación llevaron a cabo trabajos infantiles como

¹³ El temazcal es un baño ritual medicinal de origen prehispánico distribuido en toda Mesoamérica con distintas variantes. En el caso de esta zona, es un cuarto pequeño de aproximadamente 1.30m de altura con una chimenea al fondo donde se calientan rocas empleando leña y cuando el fuego se ha consumido, entran en conjunto, desnudos o con ropa interior, las personas que se bañaran. Una vez que todos se acomodan en el interior, se cierra la puerta del cuarto y se arroja agua a las piedras con la finalidad de que esta vaporice. En Aldama cada persona ingresa con un ramo de hierbas para limpiarse su propio cuerpo. En Oxchuc, es la mujer de mayor edad quien limpia con las hierbas el cuerpo de los asistentes.

prácticas repetitivas que les posibilitaron interiorizar disposiciones e identificaciones de género. Al mismo tiempo la precariedad económica y la violencia física coercieron a las mujeres para seguir estos performance e incluso realizar trabajos considerados masculinos en aras de su sobrevivencia y la de sus familias.

Segunda generación: diversificación del trabajo infantil y apertura de expectativas a futuro

Los relatos de las mujeres de la segunda generación reflejan que el disciplinamiento de sus cuerpos para la realización del trabajo doméstico estuvo acompañado del miedo a sufrir violencia física si desobedecían los mandatos de sus padres de aprender bien las labores domésticas que las conducirían a ser buenas futuras esposas. A la par de este trabajo ellas tuvieron acceso a la escuela primaria.

A Alma además se le impuso el trabajo doméstico como algo central para poder comer y conformarse como mujer campesina, al respecto recuerda que sus abuelos le decían: “si no trabajas no comes”. Ella también cuidaba borregos, acarreaba leña y ayudaba algunas veces en la milpa.

Por su parte, Pilar expresó que sus padres le aconsejaban: “debes aprender los trabajos y cuando vas a estar grande vas a querer casar y qué va a hacer tu marido si no sabes cocinar”. Pilar reconoce que sus padres “no nos pegaban porque cumplíamos”. Además, algunas ocasiones ayudaba a su madre en la venta de productos agrícolas excedentes en el mercado de la cabecera municipal. Dicha actividad parece estar reservada principalmente a las mujeres. El comercio y el consumo son actividades que no eran relevantes para la generación anterior; sin embargo marcaron la historia de Pilar, ya que le permitieron proyectarse un futuro diferente: “así decía mi mente pues, tengo que salir como maestro también, [...] tengo que echar ganas [...], pensaba yo en cargar un red, [...] compro mis cosas, mi tomate, carne, todo, de allí que llevo en su casa mi mamá y ya, así decía yo, tengo que salir a trabajar dije yo y gracias a Dios que salí”.

Irene nos comentó a sus hijas y a mí que su mamá sí era dura con ella y sus hermanos, si ellos hacían todo de buena forma, su madre no los regañaba; pero si le contestaban o ella veía que no querían obedecer les echaba “cincho”, es decir los golpeaba con un cinturón. Luego de que Irene terminó la primaria, viajó a la ciudad de San Cristóbal

para continuar estudiando y trabajando como empleada doméstica en casa de “*caxlanes mestizos*” como ella los llama. Esta es otra forma de trabajo reservada exclusivamente a las mujeres de cualquier edad. Aun cuando Irene y Pilar ingresaron a estudiar desde niñas, las actividades domésticas no dejaron de ser una actividad primordial a realizar.

En esta generación se observa que las actividades económicas que realizan las niñas para sobrevivir se van diversificando más o menos acordes a las normas de género. Ya no sólo realizan el trabajo doméstico como una práctica performativa que las constituye como mujeres y potenciales buenas esposas, además se emplean en el comercio o en el trabajo doméstico remunerado, lo cual les posibilita generar nuevas expectativas de vida ligadas al estudio y al trabajo asalariado.

Tercera generación: persistencia de la división sexual del trabajo y visibilización de la desigualdad

En la última generación, mientras el hogar de Julia sigue siendo predominantemente campesino, se observa un ascenso económico en los hogares de Alicia e Iris debido al cambio ocupacional de sus padres, quienes dejan el trabajo agrícola en segundo lugar y se insertan como profesores de primaria. Esto propicia variaciones importantes en el tipo de trabajo que realizan las niñas.

Iris relata que desde niña le ayudaba a su madre en las labores domésticas y cuando su madre se ausentaba por su trabajo, una empleada doméstica la cuidaba a ella y a sus hermanos; sin embargo, desde que ella tenía doce años, sus padres dejaron de contratar empleadas y le impusieron la responsabilidad de cuidar de sus hermanos menores. Iris tuvo que suplir a su madre. Al respecto ella comentó: “me daba mucho coraje, porque digo, porqué se tiene que estar yendo [su hermano mayor] si también tiene que ver a mis hermanos. Y luego este... venía de la secundaria y traía todo sucio su uniforme y todavía lo tenía que lavar yo”. Al respecto ella pensaba que: “era como si Toño [su hermano mayor] estuviera chiquito cuando yo era la menor y supuestamente el mayor es el que debe de cuidar; pero como soy mujer, pues tenía una responsabilidad, bueno según mi mamá tenemos más responsabilidades las mujeres”. Iris comentó que no se atrevía a decir a sus padres lo que pensaba al respecto, porque frente a un acto de desobediencia ellos amenazaban con golpearla.

En el caso de Alicia frente a la ausencia de sus padres en el hogar, ella mencionó que dos tías suyas y algunas veces empleadas domésticas o como ella las llama “muchachas” se encargaban de cuidarla a ella y a sus hermanos. Por lo tanto, ni ella ni sus hermanas tuvieron completa responsabilidad de las labores domésticas. Alicia desde niña fue aprendiendo dichas labores de su madre: “como dice mi mamá no que “lávale la ropa a tu hermano o haz el aseo de la casa”. Aún cuando la mayoría de sus hermanos mantienen incuestionables sus privilegios en esta división sexual del trabajo, Alicia reconoce que su hermano Saúl es una excepción, y piensa que es el único que creó que “es igual una mujer que un hombre, pueden hacer las dos cosas”.

Por su parte Julia relató que cuando tenía cerca de 6 años su papá los había “abandonado” por integrarse a la guerrilla, por lo que un tío paterno suyo los llevó a ella y a sus hermanos a trabajar en la cosecha del café. Ella mencionó que por ese trabajo “nos pagaba como 15 o 20 pesos al día, ya 5 días te daban 100 pesos” y esos ingresos los aprovechaba para comprar pan para su familia o para tener “gasto” para ir a la escuela. Por otro lado también se exigía a Julia realizar trabajo doméstico. Por lo tanto, en su infancia además de cumplir con los papeles que se esperaban de ella como mujer, Julia es orillada a traspasar la división sexual del trabajo para contribuir a los ingresos familiares empleándose en actividades agrícolas y en trabajos remunerados ocasionales.

A las tres niñas de esta generación al igual que a las mujeres de las otras generaciones se les impuso con violencia o amenazas de ésta, una división sexual del trabajo para prestar servicios domésticos a sus hermanos varones y sus padres. A diferencia de las generaciones pasadas, las jóvenes describen su trabajo infantil en relación con sus hermanos varones, dejando entrever que ya no hay una naturalización tan rígida de los papeles. Mientras que Julia observa sus actividades (trabajo remunerado y labores domésticas) como contribuciones económicas a su hogar y a sus estudios, a Iris le provoca enojo la desigual distribución de tareas entre ella y su hermano mayor y, finalmente, Alicia reconoce que su hermano Saúl ayudaba en las labores domésticas a diferencia de sus otros hermanos.

Trabajo infantil: reforzando y transformando el género

El trabajo infantil entendido como performance de género, operó en este caso por una ritualización reiterada que se transmitió generacionalmente y posibilitó la conformación de cuerpos y autorepresentaciones de las mujeres como sujetos femeninos heterosexuales con base en el orden heteronormativo y heterosexual de su contexto. A su vez dicho trabajo les permitió atender a los varones, contribuir a la subsistencia propia y de sus familia en contextos de marginación, e hizo posible que generaran nuevas expectativas de cómo ser mujer a futuro, las cuales posibilitan el posterior ejercicio de su agencia.

En la primera generación el trabajo doméstico logra crear identificaciones y corporalidades femeninas y heterosexuales (bajo el mandato de ser buenas esposas) tan fuertes que cuando Martha y Perla se ven orilladas a traspasar las fronteras del trabajo de mujeres para realizar labores agrícolas atribuidas a los varones (por no tener un padre o hermanos varones mayores) ellas hablaron del sufrimiento que experimentaban por la carga física implicada, pero también por el traspaso de los límites de género. En la segunda generación, en los casos de Pilar e Irene, la diversificación de los tipos de trabajo que realizaron durante su infancia (comercio y trabajo doméstico remunerado), les permitió identificarse con los papeles tradicionales atribuidos a su género, además de generar nuevas expectativas de vida vinculadas a la escuela y al trabajo remunerado, y comenzar a financiarlas con su propio trabajo.

En la tercera generación observamos que Julia es la única que se inserta al trabajo remunerado y a través de éste logra financiar parte de su asistencia a la escuela y generar expectativas de independencia económica. En los casos de Iris y Alicia, el ascenso social de sus familias, propicia que no tengan que trabajar fuera de sus hogares, y que en algunos momentos las cargas de trabajo puedan ser cubiertas por empleadas domésticas, por lo cual se refuerzan igualmente los papeles tradicionales. El hecho de que las tres jóvenes relaten sus experiencias de trabajo infantil visibilizando las desigualdades en este plano con sus hermanos, e incluso, en el caso de Iris, provocándole enojo por la desigualdad de trabajo que tiene frente a su hermano mayor, nos llevan a pensar que ellas han logrado hacer un cierto distanciamiento con la división sexual del trabajo tradicional y emprender reflexiones críticas al respecto. En la universidad Julia e Iris se proyectarán una vida en familia sin una

división sexual del trabajo tan tajante.

2. Escuela como espacio de normalización del género, la sexualidad y la etnia

En este apartado se aborda el papel de la escuela como tecnología de género para conformar experiencias y subjetividades. Primero se problematiza el acceso restringido a la escuela que tuvieron las abuelas y Alma de la segunda generación. Posteriormente, entre las niñas que sí pudieron acceder a la escuela se muestra las formas en las que esta institución contribuyó por medio de la discriminación y exclusión a racializar los cuerpos. Además de cómo por medio de los silencios y discursos de género y etnia que difundió intervino en la conformación de los cuerpos y sexualidad de las mujeres en cuestión.

Restricciones para acceder a la educación básica

La posibilidad de acceso de las mujeres a la educación básica atravesó por dos grandes dificultades: en primer lugar la paulatina construcción de escuelas en Oxchuc y Aldama y su lejanía respecto de las viviendas de las niñas y, en segundo lugar, las concepciones de género prevalecientes propiciaron que se restringiera mayormente a las mujeres la asistencia a la escuela. Sin embargo, cada generación presenta matices importantes.

Desabasto en el servicio de educación básica

La falta de servicios educativos ha sido una constante en las experiencias de las nueve mujeres. En 1940 sólo existía en Oxchuc una escuela que incluía los primeros tres grados de primaria, a la que sólo se podía llegar caminando desde las comunidades. Esto generó que Perla y Martha no pudiera ingresar a la escuela. En las décadas de 1960 y 1970 existían más escuelas primarias en el municipio, por lo que Pilar e Irene estudiaron los primeros años de primaria en Oxchuc y para continuar estudiando tuvieron que migrar, Pilar al internado del Instituto Nacional Indigenista ubicado en Zinacantán e Irene a la ciudad de San Cristóbal para ingresar a una escuela donde se hablaba exclusivamente el español. Para la década de 1990, en la cabecera municipal de Oxchuc ya existían escuelas hasta el nivel de secundaria, en ellas ingresó a estudiar Iris. Pero por la ausencia del nivel preparatoria en el municipio, Iris estudió este nivel en el municipio aledaño de Ocosingo.

En Aldama en la década de 1940 no existían aún escuelas. En la década de 1960

cerca de Aldama existía una escuela donde se impartían los tres primeros niveles de primaria, en ella estudiaron Alma de la segunda generación y su esposo Pablo. Sin embargo, debido a que el padre de cada uno de ellos había muerto, sus familias tenían problemas económicos y a que la escuela más cercana se encontraba hasta Chamula o San Cristóbal, ellos ya no continuaron estudiando. En las décadas de 1990 y 2000, Julia (hija de Alma) pudo acceder a preescolar, primaria y secundaria en el mismo municipio. Sin embargo, aún no existía el bachillerato, por lo cual Julia tuvo que migrar a San Cristóbal para poder cursarlo.

La joven Alicia es la única que no ha padecido el desabasto del servicio educativo, por haber vivido la mayor parte de su vida en San Cristóbal. Sus padres decidieron llevar a sus hijos a vivir a este municipio para que tuvieran acceso a todos los niveles de educación en las escuelas de su elección. Esta distribución inequitativa de las escuelas entre los municipios rurales indígenas y la ciudad de San Cristóbal, es otra forma en la que los gobiernos han marginado a los indígenas, perpetuando así las desigualdades por etnia.

“Pierdo tiempo en mandarla a la escuela... las mujeres sólo van a buscar marido”

Con respecto a las concepciones de género prevalecientes en la zona que fueron impedimento para que las mujeres ingresaran a la educación formal básica, Greaves (2001) ha observado que a mediados del siglo XX en los hogares campesinos de Oxchuc, se pensaba que la escuela no generaba ningún aporte directo al sistema de vida campesino, y más bien, privaba a los padres del trabajo que sus hijos podrían proporcionar a la familia. Con las presiones gubernamentales para que los padres enviaran a sus hijos a las escuelas, ellos muchas veces sólo enviaban a sus hijos varones, por temor “a que sus hijas tuvieran contacto con individuos del sexo opuesto” (Greaves, 2001:145).

Aurora narró que sus abuelos no la dejaron ir a la escuela porque iría sola y porque el plantel estaba lejos de su pueblo, hasta Tzajalchén; sin embargo, los maestros llegaban a buscar a los niños y niñas a sus casas para cerciorarse de que fueran a la escuela, pero sus abuelos la escondían de los maestros. Incluso la abuela Martha comentó que las autoridades de la comunidad le recomendaron a su madre, ““no la vayas dar de mirar”, iba a traer agua con mi mamá, pasaba por hasta atrás de la escuela, [...] Además no tenía papá, estaba sola

mi mamá y el comité no me dio de estudiar, le dijo a mi mamá que pobrecita de ella, que tal me pasaba algo quien me iba a ver, sí, dijo mi mamá, por eso no estudié”. Esta idea de que a las niñas les puede pasar “algo” negativo si salen solas a la calle está relacionada con una división sexual del espacio. Esta creencia persistió en el padre de la joven Julia de la tercera generación, ya que cuando su hija había decidido viajar a estudiar la universidad a la Ciudad de México, su padre le dijo que no era bueno que saliera sola tan lejos, porque algún hombre la podía violar. Se asume como natural que la calle, los caminos rurales, el monte, entre otros lugares públicos, sean controlados por los varones y puedan imponer allí sus deseos a las mujeres e incluso violentarlas, por lo tanto ellas deben evitar transitar por esos lugares. Por su parte, Irene de la segunda generación nos muestra que varios de estos modelos desiguales de género prevalecían en la década de 1970 cuando ella estudiaba:

Los papás o las mamás o el pueblo decían: “para que pierdo tiempo en mandarla a la escuela, mejor que queden a trabajar a hacer tortillas, a hacer los quehaceres de nuestra mamás y los varones de igual manera” [...], según que las mujeres sólo iban a buscar marido, más cuando nos miraban que ya teníamos entre 9 y 10 años, ya grandecita de edad, no nos permitían salir a las niñas.

Esto refleja la existencia de un miedo muy difundido a que niños y niñas tuvieran contacto entre ellos, y a que las mujeres sean quienes tomen iniciativa para buscar marido, lo cual transgrediría la costumbre del matrimonio donde el varón tiene la iniciativa.

A pesar de estos prejuicios en las décadas de 1960 y 1970, cuando las mujeres de la segunda generación ingresaron por primera vez a la escuela, la educación formal comenzaba a ser valorada en estos contextos. Ya se había visto que maestros bilingües trabajaban en la zona, ganaban su propio dinero y tenían prestigio social. Por lo tanto, aunque los padres de Irene y Pilar mantenían algunas de las ideas antes mencionadas, comenzaban a valorar de forma diferente la educación de sus hijas. Irene dice que a su papá incluso “lo burlaba la misma gente de la comunidad” porque mandaba a sus hijas a la escuela, pero “decía mi papá que teníamos que ir a la escuela todos y todas por igual”, al respecto el consejo que les dieron sus padres fue:

Miren hijos, hijas si van a la escuela y allí si buscan marido o mujer, busquen una bonita, un guapo, para ustedes niñas, uno que no sea borrachón, uno que no sea flojo, que sepa trabajar

en agricultura, la cosa es que no haga falta sus comidas. Pero si no, mejor estudien, y yo creo que eso es lo que traía yo porque no iba uno a buscar marido.

En ambos casos el distanciamiento de los padres de las concepciones de género de la comunidad, la posibilidad de acceder a la escuela, y la imagen prestigiosa de los profesores en el pueblo incentivaron la emergencia en Irene y Pilar de nuevas identificaciones y deseos de futuros como profesoras, diferentes a los que en su contexto se imponía a las mujeres.

En el caso de las jóvenes, Iris y Alicia tenían el impulso y el ejemplo de sus padres de estudiar un nivel superior; mientras que Julia fue impulsada por su tío a estudiar los niveles básicos. Posteriormente ella decidió migrar a San Cristóbal para cursar la preparatoria y trabajar, y cuando fue admitida para ingresar a la Universidad encontró dificultades para que su padre aceptara su partida. Sin embargo, Julia era independiente económicamente y estuvo dispuesta a realizar su deseo de estudiar para ser maestra.

Raza, género y sexualidad incorporados por la escuela

Racialización de los cuerpos

Con base en las narraciones de las mujeres consideramos que la institución escolar ha operado en sus historias para difundir una visión naturalizada del cuerpo y el sexo acorde a los valores de los profesores y los programas de estudio, la cual dejan fuera la consideración de otras formas culturales para entender el cuerpo. La noción de colonización discursiva y epistémica (Chandra Mohanty, 1991) entendida como un acto de imposición de una percepción del mundo (y por tanto también del cuerpo) amparada en la autoridad científica, de manera normativa, etnocéntrica y pretendiendo universalidad, hacia sujetos particulares, sin reconocer su contexto cultural, permite comprender este proceso de conformación de corporalidades en el marco de la escuela.

Aldama y Oxchuc son municipios donde la población ha hablado mayoritariamente el tsotsil o el tseltal, en estos contextos las mujeres reportaron la imposición del español y formas de discriminación hacia su lengua materna en la escuela y en trabajo.

Irene, de la segunda generación, reportó que fue discriminada cuando migró a la ciudad de San Cristóbal a trabajar como empleada doméstica “de planta” y a estudiar la secundaria. Ella mencionó que sus empleadores eran *caxlanes* y solo hablaban en español;

ante esto Irene consideró que ella fue muy inteligente porque fue capaz ir aprendiendo por si sola este idioma. Irene recuerda que como “sirvienta de *caxlanes*” la trataban muy mal, si algo que ella hacía no les gustaba, la regañaban con gritos, y la amenazaban con echarla a la calle. En la escuela recuerda que algunos de sus compañeros se burlaban de ella por no hablar correctamente el español y la despreciaban llamándola “india”; mientras que otros de sus compañeros la corregían en su forma de hablar “de buena fé”. Frente a la discriminación, Irene no se sintió inferior, sino al contrario: “Dios me ha dado inteligencia [...] yo tengo un autoestima grande, bueno, porque no me hacían sentir mal [...], yo sí sabía más que ellos, porque [...] yo soy bilingüe domino dos lenguas”.

En la tercera generación, Julia e Iris quienes cursaron preescolar, primaria y secundaria en Aldama y Oxchuc respectivamente, reportaron que en estas instituciones los profesores hablaban predominantemente en español. Mientras que en San Cristóbal donde alrededor de una tercera parte de su población es considerada indígena, en las escuelas públicas de educación básica -donde estudió Alicia- el idioma dominante era el español.

Iris pudo lidiar con esta imposición del idioma debido a que sus padres le enseñaron tanto el español como el tseltal. Alicia fue educada en español. Sin embargo, los padres de Julia sólo hablan el tsotsil, por lo tanto cuando ella ingresa a la escuela su idioma fue un factor de discriminación y violencia por parte de los profesores. Al respecto Julia dijo:

Si no entiendo una cosa pues me maltratan, me castigan, me mandan a lavar baño quedo a hacer el aseo en el salón, nos ponen a hacer ejercicio, por lo mismo que yo no en,... no, no se hablar el español [...] me aventaba el borrador, o regla o por no hacer la tarea no es que no quiero hacer, es que no comprendo, no entiendo ¿quién me va a enseñar?, ni mis hermanos saben ¿y quién?, ni mi papá, no saben.

La discriminación vivida por Julia además de dejarle marcas en el cuerpo, excluyó la concepción del cuerpo de su cultura indígena.

Por su parte, Iris recordó que como siempre había estudiado en las escuelas de su pueblo nunca se había sentido discriminada hasta que ingresó a la preparatoria en Ocosingo: “allá [...] si había un poco de discriminación y ya, casi todos allá son mestizos. [...] recuerdo que decían “oxchuquero come rata””. Iris ya sabía hablar el español, y en la preparatoria conoció a otra amiga suya que hablaba el tseltal y en secreto las dos hablaban

esta lengua. Una ocasión algunas personas llegaron a su escuela a ofrecer becas a estudiantes indígenas, ingresaron a su salón y preguntaron públicamente quien era indígena, algunos de sus compañeros las señalaron a ellas, pero ellas respondieron: “no sabemos hablar (tseltal)”. La discriminación motivó que Iris negara su origen étnico.

En estos relatos se observa que la discriminación y la violencia étnica, marcó los cuerpos e identificaciones de Irene, Iris y Julia, en su tránsito por la escuela o el trabajo. Estas experiencias las llevan a afirmar su identificación como indígenas distanciándose de los mestizos o las conducen a negar su origen étnico para evitar la discriminación.

Ya en la Universidad, las tres jóvenes llegarán a reivindicar una identidad política como indígenas, es así que frente a la discriminación y violencia racial vivida en su infancia Julia refiere que: “dejar mi cultura, dejar mi lengua otra al lado [se refiere al tsotsil] es como perder una parte de mi cuerpo, es mi identidad pues”.

Sexualidad y reproducción, temas tabú

La educación sexual se introdujo por primera vez en los libros de texto de primaria a nivel nacional en 1974 tratando únicamente el tema de la procreación para los contenidos del sexto grado. Esto sucede en un marco de transición de las políticas pro-natalistas a las políticas de regulación natal. Estas reformas coinciden con la época en que Irene ingresó a la escuela primaria, y Pilar cursaba la secundaria. Posteriormente hasta 1998 en los libros de quinto y sexto grado se introduce el tema de salud reproductiva e infecciones de transmisión sexual, como respuesta a las campañas mundiales contra el VIH-SIDA. Mientras que desde 1993 en el nivel secundaria se incluyeron los temas anteriores en las materias de biología y formación cívica (Díaz, 2013). Estas últimas dos inclusiones de educación sexual coinciden con la época en que las jóvenes estudiaban la primaria.

Es por ello que las tres mujeres de la segunda generación mencionaron que los profesores de primaria preferían no tocar el tema de la sexualidad, e incluso llegaban a sancionar a los alumnos si preguntaban sobre el tema. Y es hasta que las más jóvenes cursan los últimos grados de educación básica que reciben algunas pláticas sobre el tema.

Por su parte Irene y Julia coinciden en pensar esta evasión del tema de la sexualidad por parte de los profesores como parte de una normatividad social más amplia

predominante en sus comunidades, que consideraba “delicado y prohibido” hablar de las partes íntimas del cuerpo y la reproducción. Al respecto Irene relató que:

Recuerdo que en los libros de primaria venía, algunos animales donde está saliendo el becerrito de una vaca [...]. A los maestros les decíamos, “ mira maestro está saliendo un becerrito en su culo de la vaca”, “no, cierra ese tu libro no me vuelvas a decir así,” entonces verdaderamente no sabíamos, dónde salía de por sí el becerrito, y un ser humano mucho menos, era más delicado de comentar.

Por su parte, Julia recuerda que en la primaria sus profesores hasta el quinto grado no abordaron el tema de la sexualidad debido a que “los maestros son indígenas también, pero por lo mismo que son maestros ya se creen mestizos ya saben hablar, pero les da pena de hablar ese tema”.

Solo fue hasta mediados de la década de los setenta y posteriormente a mediados de los noventa que se incorporan contenidos de educación sexual en los niveles de educación básica, por ello solo las jóvenes fueran receptoras de estas políticas.

Naturalización de la diferencia sexual

Al respecto de las diferencias sexuales, las mujeres que tuvieron acceso a la educación formal en los últimos grados de primaria y sobre todo en la secundaria, mencionan que los profesores les hablaron de, en palabras de la joven Alicia, “el cuerpo del hombre y el cuerpo de la mujer” desde un punto de vista anatómico, centrándose en la función reproductiva de los cuerpos y en la anticoncepción.

La joven Iris recuerda la separación de estos conocimientos por materias en la secundaria: “allí, ya pasábamos a exponer sobre el *aparato reproductor* femenino y masculino, [...] en formación cívica, se refería más a que no nos embarzáramos rápido, y en biología pues era nada más ver cómo funcionaba”. En esta narración se observa una naturalización de la diferencia sexual, se excluyen otros cuerpos como los intersexuales o los transexuales y otras posibilidades del deseo no heterosexuales, se habla de “aparatos reproductores masculino y femenino” enfatizando el fin reproductivo del cuerpo.

Ni Pilar ni Irene de la segunda generación recuerdan haber recibido información en su formación básica, sobre anticoncepción. Sin embargo, este es un tema común en los niveles de secundaria y preparatoria para las mujeres de la tercera generación. Sobre una

plática de métodos anticonceptivos que Alicia escuchó en la secundaria opinó que: “dije bueno los que van a tener su primera relación o tengan relaciones pues deben de utilizarlo, no?, yo como no había tenido una relación pues no sabía mucho de eso, casi no les hacía yo caso, porque decía son como para los que ya están casados”. Este comentario refleja un desinterés de Alicia por el tema; pero, posteriormente los métodos anticonceptivos serán centrales para separar reproducción de sexualidad y dar paso a la búsqueda de su placer.

En síntesis, las abuelas y Alma no pudieron acceder a la escuela por el desabasto del servicio en su comunidades y la discriminación de género imperante. En las historias de Irene, Pilar y las jóvenes la escuela operó como una tecnología de género que contribuyó a la normaización y materialización de los cuerpos, diferenciandolos por género, raza-etnia y sexualidad. En este proceso la escuela omitió considerar la importancia de las lenguas y cultura indígenas, privilegiando los conocimientos occidentalizados sobre el cuerpo y el sexo. Además, promovió entre las jóvenes una concepción dicotómica entre cuerpo y mente que se refleja en la división de temas en las materias biología y formación cívica. Por otra parte, difundió una diferenciación sexual que naturaliza el género y el deseo heterosexual y privilegió la función reproductiva del cuerpo, aunque también abrió posibilidades de separar sexualidad y reproducción difundiendo el uso de métodos anticonceptivos.

3. Discursos y silencios sobre sexo y sexualidad entre abuelas, madres e hijas

Las últimas investigaciones de Pitarch (2010), nos dan cuenta de que en la región de Los Altos de Chiapas persiste una concepción que considera al cuerpo como dual, compuesto por un cuerpo material fundamentalmente de carne y hueso, y un “cuerpo presencia”, social o comunitario conformado por la imagen externa de la persona, sus relaciones intersubjetivas, y su lengua, el cual también está asociado a la sexualidad.

Tal vez esta última concepción del cuerpo como social es la que subyace en la narración de Iris cuando me habló de la relación entre emociones y cuerpo: “tu corazón, según para nosotros, no se enoja; sino que tu cabeza es la que se molesta, pero después de un tiempo, otra vez tu corazón vuelve a estar tranquilo, riendo. Sí, tristeza y felicidad es del corazón. Ahora, el enojo es de la cabeza nada más”. En este caso Iris reconoce que algunas partes del cuerpo se consideran las fuentes de las que emergen las emociones de las

personas por tanto el cuerpo tseltal no está escindido de las emociones.¹⁴

En lo que respecta al sexo, a partir de las observaciones de campo que llevamos a cabo y las narraciones de las mujeres sostengo que la posibilidad de hablar sobre los genitales, la sexualidad y la reproducción entre mujeres de diferentes generaciones son restringidas, sobre todo si se trata de abuela, madre e hijas. Yo era considerada por las mujeres como perteneciente a la generación de jóvenes (con quienes tuve mayor convivencia y rapport) y por lo tanto las jóvenes accedían con más facilidad a hablar conmigo del tema que las mujeres de las generaciones anteriores. Además, habrá que considerar que las mujeres jóvenes a diferencia de las generaciones anteriores tuvieron acceso a más discursos escolares sobre sexualidad, lo cual propició que trataran el tema con mayor normalidad aunque no sin risas o un sentimiento de vergüenza en tanto que también asumen las normas de su comunidad.

Nombrar el sexo femenino: “grosería” para las mujeres, juego y ofensa para los varones

Conviviendo con mujeres de las tres generaciones me percaté de que para ellas nombrar las partes íntimas femeninas en tseltal y tsotsil puede ser considerado una “grosería” u ofensa. El ejemplo más claro de lo dicho anteriormente son los diálogos que intenté entablar con las mujeres sobre la palabra tseltal *lu*. En el tseltal de Oxchuc, la palabra *lu* refiere a la vulva y al hongo del maíz, de color negro, llamado en el centro del país huitlacoche, el cual es comestible para las personas del centro, pero no apetece al paladar de la gente de Oxchuc. Una ocasión mientras cocinábamos en casa de la abuela Perla, le pregunté a ella con ayuda de la traducción de la mamá Pilar: “¿por qué será que *lu* refiere a una parte de la mujer y a un hongo?”, Pilar y Perla comenzaron a reír y platicaron alegremente entre ellas. Luego Pilar, con un tono de mayor seriedad me dijo, *lu* es parte de una mujer, pero es grosería, no se debe decir. Pero también es un hongo, quien sabe porque sólo los antepasados lo decían.

¹⁴ Iris me compartió la traducción literal de algunas emociones expresadas en tseltal: amor “te quiero con la verdad de mi corazón”, enojo “está encendida tu cabeza”, tristeza “mi corazón, mi cara están decaídas”, alegría “ríe mi corazón”.

En otro momento, al terminar de desayunar, conversábamos únicamente la joven Iris y yo. Ella me preguntó qué quería saber de la historia de su abuelita materna, yo le respondí que lo que ella recuerde sobre su infancia, primera menstruación, matrimonio, y embarazos. De inmediato Iris me comentó que, lo de la menstruación no me lo iba a querer responder su abuela, porque la gente de por acá a veces es muy cerrada y no habla de esos temas porque lo ven como una ofensa, lo ven mal. Posteriormente Iris me comentó que en la lengua tseltal que ella fue aprendiendo de su padres y abuelos: “no se deben decir las partes [íntimas], sólo como tipo de grosería. Entonces, yo no podía expresar y hasta ahorita como que siento un poco de pena al hablar de intimidad, o así”.

Posteriormente en la casa de Irene, mientras estábamos sentadas a la mesa a la hora de la comida, Irene, sus hijas e hijos, Teresa una amiga de Irene y yo, emergió a la conversación el tema del hongo del maíz. Teresa dijo que ella sabía que en el centro del país se cocinaba en quesadillas y tenía buen sabor, por lo que me pidió confirmar su dicho. Yo respondí que era muy cierto, que sabía que en tseltal su nombre era *lu*, y que esa misma palabra se empleaba para hablar de la parte íntima de las mujeres. En ese momento Irene se sonrojó, sonrió discretamente, miró a Teresa, luego a su hija Iris y le preguntó cómo es que yo conocía eso. Iris agregó que yo le había preguntado a ella por qué *lu* se emplea para nombrar dos cosas diferentes. Enseguida mirándome fijamente y con un tono de mayor seriedad Irene me dijo que esa palabra no debía decirse porque “es grosería”, pero también se usa para el hongo. Cuando le formulé la misma pregunta a Iris, estando únicamente con ella, ella me dijo que posiblemente sería porque esa parte de las mujeres es más negra como el hongo del maíz. Y continuó hablándome de los diferentes usos de esta palabra.

Iris accedió a compartirme su conocimiento sobre las formas posibles de nombrar el sexo en tseltal, como ofensas, bromas o nombres comunes. *Ja lua bay*, “tu vagina lo sientes”, esta frase se usa para expresar que no crees o dudas de la veracidad de algo que te están diciendo. La frase *Lu a me*, literalmente “la vagina de tu mamá” equivale a “chinga tu madre”, de igual forma que *T’son a me*, que significa literalmente “el vello púbico de tu mamá”. Alicia quien tiene menor conocimiento del tseltal, me refirió que había aprendido de sus hermanos varones esta última expresión.

Por otro lado la palabra *mis*, aún cuando en tseltal refiere únicamente a los gatos, en

tsotsil no sucede así, ya que la misma palabra refiere a la vulva. Julia me indicó que este otro significado en ocasiones es retomado por los hombres sobre todo jóvenes hablantes de tsotsil para hacer bromas jugando con la referencia de la vulva como gato.

No es casual que las mujeres de la tercera generación hayan aprendido el sentido de dichas ofensas de jóvenes varones, esto muestra que, mientras socialmente no es legítimo que una mujer mencione estas palabras porque se consideran “groserías”, los varones parecen estar más autorizados para hacerlo. Estas ofensas reflejan formas verbales de apropiación del cuerpo femenino por parte de los varones, así como una forma de ofensa entre ellos remitiendo a las partes íntimas de la madre de quien se quiere ofender.

De la vergüenza a la posibilidad de hablar de lo sexual

Las nueve mujeres protagonistas de la investigación coincidieron en reconocer que no habían recibido información sobre cambios corporales en la pubertad, sobre sexualidad o sobre reproducción de parte de sus padres; o como en el caso de la madre Pilar y la joven Julia, sus padres buscaban ocultarles estos temas por medio de relatos fantásticos o impidiéndoles presenciar un parto.

Pilar de la segunda generación, recuerda que su madre Perla les relataba a ella y a sus hermanos, cuando eran niños que ellos “se cayeron” del cielo, provenían del “*chulchan*”. Sin embargo, en pláticas sucesivas (tal vez cuando ella ya era adulta) su misma madre le dijo que eso mismo decían sus abuelos, porque les daba pena decir que venían de “su parte”. Pilar agregó que su madre también le comentó que las mujeres tenían vergüenza de decir a otros cuando estaban embarazadas; sin embargo, ella remarca que ahora las mujeres embarazadas ya lo “están diciendo” a otros.

Por otro lado Alicia mencionó que cuando ella estudiaba la secundaria, su madre Pilar pretendía enseñarle que un noviazgo tenía consecuencias no deseadas, pero sus palabras evitaban nombrar directamente los cuerpos: “antes mi mamá [...] nos decía pues que no debería tener novio todavía porque estaba muy chica, y podían pasar *otras cosas*, que después nos podíamos arrepentir”, yo pregunté a Alicia si ella sabía a qué se refería su madre y me contestó que: “no, o *tal vez si me lo imaginaba* porque ya había escuchado que ya puedes tener novio, puedes tener relaciones, pero casi *mi mamá no se expresada bien*”.

A partir de estas referencias veladas al cuerpo, Alicia entendía que no era bien visto hablar explícitamente del tema. Posteriormente le pregunté a ella si recordaba cuándo había sido la primera vez que había escuchado hablar o visto algo relativo a las relaciones sexuales respondió: “en todas las novelas [en la televisión] cuando a veces, cuando según se aman y todo, y ya *empiezan así con así nada más*, y pues ya tenía como esa idea pon tú, si ya pasan a *más cosas* es que ya van a tener *otras cosas*, pero así que yo haya visto no”.

En estos relatos es notoria una cierta continuidad de la abuela a la nieta en la evasión de nombrar el sexo y los actos sexuales usando palabras genéricas para sustituirlas mediando un sentimiento de vergüenza, de saber que se podría romper con una norma aceptada, lo cual impide hablar de estos temas. Algo similar sucede con las otras mujeres.

Alma expresó que sus abuelos y su madre no le enseñaron a nombrar su cuerpo, y más bien fue en la experiencia de los cambios de su propio cuerpo y en la observación de las experiencias de sus hermanas donde ella fue aprendiendo. Julia hija de Alma recuerda que: “mi mamá nunca me dijo cómo, al contrario, por ejemplo si alguien se está aliviando no nos deja ver, no ustedes no, no, no les toca aquí váyanse allá o váyanse a jugar, [...] váyanse a dormir y es como que no, mañana lo verán y así es como que siempre nos limitaba”. Incluso Julia me comentó que a ella le hubiera gustado ser partera como su abuela, sin embargo no le permitían presenciar los partos, y ya no pudo aprender.

Por otro lado Irene recuerda que cuando era niña estaba prohibido hablar de reproducción con sus padres, maestros y algún miembro de la comunidad. La joven Iris comentó que sus padres nunca le enseñaron a nombrar las partes de su cuerpo únicamente cuando su madre la bañaba de niña le decía “aprende, para la próxima tú solita lo vas a hacer”, ella tenía que aprender de las acciones, de la práctica sin verbalización alguna.

Las mujeres que tuvieron nuevos aprendizajes sobre sexualidad a partir de la escuela o de algún programa social, expresan mayor disposición a hablar de estos temas.

En entrevista la abuela Perla comentó que en las pláticas que ha tomado del Programa Oportunidades, ella ha aprendido nuevas cosas al respecto de la reproducción y anticoncepción que no sabía antes y por eso no supo enseñarlas a sus hijos. Las mamás Pilar e Irene fueron creyendo paulatinamente en la necesidad de hablar de sexualidad y reproducción a sus hijos, conforme fueron ascendiendo en sus niveles educativos y

conforme fueron educando a cada uno de sus hijos, pues el tratamiento de estos temas no fue el mismo para todos sus hijos. Irene formuló críticas a la censura vivida en su infancia:

No debería ser así, porque es algo normal, real de lo que le puede suceder al ser humano, pero si era prohibido totalmente eso, inclusive yo no sabía cómo nacía un bebé, hasta que fui creciendo, y preparándome, ya ahorita las creaturas ya saben de todo [...], de lo que me sucedió yo nunca quise ya con mis hijitos, pues ellas ya están preparadas, hablo con ellas, platico con los varones, con las niñas, o sea que de igual manera hay que atenderlos.

En síntesis, observamos que a lo largo de las tres generaciones persiste, con diferentes tonalidades, una concepción de los órganos sexuales femeninos, del acto sexual y de la reproducción como tabú, como misterios que no deben ser nombrados por las mujeres. A su vez persiste la vergüenza frente al propio cuerpo y a lo sexual como primera norma emocional aprendida por las niñas de las tres generaciones. En contraste, los varones se apropian verbalmente del cuerpo femenino, para expresar ofensas o bromas. Al mismo tiempo, como se ampliará en el último capítulo de la tesis gracias a la posterior escolaridad y la propia reflexividad, las mamás Pilar e Irene, y las mujeres de la última generación desarrollaron una mayor apertura para hablar de algunos temas referentes a la sexualidad como la menstruación, la reproducción y más restringidamente la anticoncepción.

4. Primera menstruación entre el miedo y la agencia

La primera menstruación, es un hecho biológico que es configurado y experimentado a partir de las normas culturales y tecnologías sobre el cuerpo femenino. Las principales tecnologías de género que se encargaron de configurar las experiencias de primera menstruación de las mujeres, fueron las normas comunitarias del tabú de la sexualidad y los conocimientos y normas de cuidado difundidas por la escuela. De esta manera dependiendo del peso de estas dos tecnologías en la vida de las mujeres es como varían sus experiencias.

La primera menstruación de las abuelas y mamás fue un suceso inesperado que les provocó vergüenza, dolor, sorpresa o rareza y miedo. Estas emociones se relacionan con el hecho de que las mujeres no habían tenido conocimiento previo de lo que les sucedería, particularmente ellas resaltan que sus madres no les habían hablado del tema.

Aurora relata que cuando le bajó la sangre por primera vez sentía que le dolía la espalda, que estaba mojada, se sentía “rara” pero no encontraba explicación alguna.

Finalmente su abuela le dijo que eso se llama menstruación. En tsotsil, la menstruación se le denomina *jujun'ú*, que literalmente quiere decir de cada mes y también es una forma de nombrar a “la madre luna”. Esta relación puede ser un remanente en la lengua indígena de una tradición mitológica maya que relaciona a las mujeres y a la luna, y cuyo sentido se ha perdido a través del tiempo (Cruz, 2005). Por su parte Alma comentó que no le gustó como se sintió porque le empezó a doler su espalda, su vientre: “uno como mujer se siente rara pues, porque sus papás, su mamá no le dijeron para nada”.

Por su parte la abuela Perla recordó que le bajó su primer sangrado cuando ya se había casado, y explica que ella sintió “pena” porque su madre no le había hablado del tema debido a que también sentía “pena”. Por su parte su hija Pilar tenía 11 años cuando le bajó el sangrado “en la casa pus no me explicaba mi mamá, no lo sabían, por eso en primer menstruación que bajó el mío, tuve miedo y dije voy a morir”. Después ella le comunicó a su mamá lo que le sucedía y ella le respondió “qué vas a tener miedo, así somos, que somos mujeres”. El miedo de Pilar provenía de asociar sangre con muerte y esto la hizo desvanecerse y caer dormida, luego por mediación de su madre, lo asocia con lo femenino.

En el caso de Irene de la segunda generación, ella relató que la primera vez que menstruó estaba estudiando el primer año de secundaria y trabajaba en casa de *caxlanes*: “si me preocupé, si me sorprendió, quizás si este... recuerdo que si lloré porque me dio miedo, no estaba yo con mi mamá, con mi papá, pero tuve que salir adelante sola”.

A partir de las restricciones y posibilidades de sus contextos, las mujeres de ambas generaciones tuvieron diferentes capacidades de respuesta y agencia frente a esta experiencia. Alma y las abuelas, quienes tuvieron acceso muy restringido o nulo a la educación formal, atendieron al suceso dejando fluir la sangre entre sus piernas y sus gruesas naguas, sólo se cambiaban la nagua o falda una vez que se manchaban. Esto mismo lo mantuvieron hasta sus últimas menstruaciones.

Irene expresó que ella sola tuvo que aprender cómo responder a lo que le pasaba a su cuerpo, y se apoyó del sueldo que recibía: “tuve que agarrar allí unos pedazos de trapo para protegerme para que no cruzara en mi vestidito y todo, así fue, pero ya cuando me fue pagando poco, me daba mi gasto mi patrona, comprendí, fui entendiendo que había toallas femeninas”. El sueldo que Irene recibía por su trabajo y lo aprendido en la escuela la

habilitaron para responder ante el miedo a su primera menstruación, comprando sus toallas.

Frente al flujo de su sangre Pilar no encontró una solución clara de parte de su madre por lo que unas amigas suyas le aconsejaron comprar unas pantaletas y ponerse franela y así lo hizo. Ya en la primaria una enfermera le explicó cómo cuidarse “me acuerdo que en Zinacantán nos explicaban, que hay que tener toalla, que no hay que tener miedo, que nos pasa dos o tres días y hay veces pasa un poquito más y que cada mes”. En el caso de Pilar sus amigas y una enfermera de su primaria le posibilitaron superar el miedo ante lo sucedido y encontrar formas de adquirir toallas sanitarias.

En el caso de las mujeres de la tercera generación, sus madres ya no fueron un referente tan significativo para saber cómo responder ante su primera menstruación, debido a que ellas tenían conocimientos previos aprendidos en la escuela o con familiares que las auxiliaran para el empleo de toallas sanitarias. Aún con esta información previa los relatos de Iris y Alicia resaltan sentimientos de rareza y “susto” frente a esta experiencia.

Iris menciona que su primera menstruación sucedió a sus once años, y aún cuando en quinto grado de primaria ya le habían informado al respecto, ella se sintió muy asustada, de inmediato le dijo a su mamá lo sucedido y ella le dio unas toallas sanitarias, pero no le explicó nada más, Iris se enteró de cómo ponérselas leyendo el instructivo.

Por su parte Alicia comentó que su primera menstruación sucedió cuando estaba en el último año de primaria, se sintió “rara, así como qué dije ¿qué es esto?, ¿por qué me está saliendo sangre, no?, creo que tal vez si había yo escuchado algo, pero si me asusté a la hora de que si me bajo, además creo que había escuchado que te bajaba ya como en la secundaria”. La forma en que lo resolvió fue “me puse varios calzones (risas) y pues nunca dije nada y así me fui a la escuela”. Sólo le había contado de lo sucedido a una de sus amigas, pero cuando regresó de la escuela su hermana mayor y una tía suya se percataron de lo sucedido y luego le explicaron cómo usar las toallas.

Julia recuerda que su primera menstruación sucedió cuando ella tenía quince años, y ya se encontraba preparada porque en la primaria y en la secundaria le habían hablado al respecto, sabía que era algo “normal” y ya tenía listas sus toallas sanitarias “me bajó normal, no me dolía nada, me bajó normal”.

A diferencia de las generaciones anteriores, la experiencia de primera menstruación

en ésta generación fue menos traumática debido al conocimiento con que las jóvenes contaban sobre el tema, así como la mayor disponibilidad de los familiares para apoyarlas. Sin embargo, para Iris y para Julia este hecho junto con los demás cambios sucedidos en la pubertad generaron mayores restricciones de parte de sus padres hacia ellas.

Frente a esta experiencia lo que más le causó malestar a Iris fue que sus padres y ella misma asociaban con el hecho de tener un cuerpo fértil, con delicadeza y fragilidad como propias del cuerpo femenino o con el peligro de un embarazo: “sí, me deprimía yo. Porque era como, ya no voy a poder jugar. Ya no me van a dar permiso de salir, ya me van a cuidar más. Fue cuando empezaron a hacer más estrictos mis papás [...], siempre, me estaban regañe y regañe, que no me metiera con un chamaquito, que no tuviera yo novio”. Ella pensaba que sus padres “no querían que yo tuviera un marido rápido. Que no me casara, que no me embarazara”. Restricciones similares pesaron sobre Julia y Alicia.

En síntesis observamos que en todos los casos, las madres no informaron previamente a sus hijas de los cambios que ellas atravesarían en la pubertad, por la norma de vergüenza ante lo sexual como tabú. En todos los casos el desconocimiento del por qué de la sangre que les fluía les produjo, vergüenza, pena, miedo o rareza. La respuesta al suceso varió de acuerdo con la escolaridad de las mujeres, la cual les dotó de mayores recursos para responder con mayor agencia, disminuyendo la incertidumbre y miedo a lo que les sucedía. Julia tuvo una experiencia excepcional debido a que su menstruación le apareció a una edad más avanzada que al resto de las mujeres, tenía mayor información previa proporcionada por la escuela y se preparó de antemano comprando toallas sanitarias.

5. Violencia sexual

En los apartados anteriores se observaron distintas formas de violencia directa ejercida de padres a hijas, de empleadores a empleada (en el caso de Irene), de profesores a alumnos, de mestizos a indígenas y de varones a mujeres, por medio de la cual se han impuesto formas de dominación por género, generación y raza en las subjetividades y cuerpos de nuestras protagonistas.

Respecto de la violencia sexual vivida en la infancia, resalta el hecho de que las abuelas, Alma y Pilar de la segunda generación, no reportaron violencia sexual, a diferencia

de Irene de la segunda generación y las jóvenes. Entre los factores que pudieron haber propiciado la diferente propensión a la violencia sexual entre ambos grupos encontramos que en el primer grupo, a diferencia del segundo, todas las niñas vivieron bajo el cuidado de sus abuelos o sus padres, acatando la norma de que las mujeres no deben salir solas de sus casas y todas se casaron alrededor de los quince años con el ritual tradicional.

Este apartado analiza las formas de violencia sexual en la infancia reportadas por las mujeres de la tercera generación e Irene de la segunda generación. Primero exponemos los casos de acoso sexual y posteriormente presentamos un caso de violación así como las amenazas de violación que experimentaron las mujeres de la tercera generación.

Acoso sexual

Luego de los cambios experimentados en la pubertad Julia, Irene e Iris comentaron que en esa época recibieron diferentes formas de acoso sexual. Entenderemos por experiencias de acoso sexual aquellos relatos donde las mujeres recibieron agresiones a su cuerpo que las colocaban en calidad de objeto sexual negando o minimizando el control de la persona sobre su propio cuerpo, lo que incluye: miradas lascivas, tocamiento del cuerpo de otro sin su consentimiento o hacer alusión directa a las partes íntimas del otro en burlas o bromas.

Julia refiere que en su secundaria de Aldama sentía que los varones miraban su cuerpo: “ya ni puedes compartir con ellos [se refiere a sus compañeros de secundaria varones] porque ya te ven otro diferente, ya te ven tus pechos, ya te ven otra forma de vestir y no sé, como que ya no. Desde esa vez me limité otra vez”. Además ella refiere que cuando era niña y tenía que ir caminando hacia su escuela, algunos varones con los que se encontraba en el camino le lanzaban piropos, frases sobre intenciones sexuales hacia ella o miraban su cuerpo, frente a ello Julia sentía vergüenza, y continuaba su camino con la cabeza agachada. Posteriormente ella refiere sentimiento de inseguridad en espacios públicos: “sobre todo los hombres que ven, llevas una blusita escotada y ya te critican, te hablan, no sé qué te dicen, allí [en Aldama como en San Cristóbal] hablan, te tocan, no sé, también aquí [en DF], como que no se puede poner blusitas escotadas, a lo mejor con tu esposo o tu novio, pero así solas veo que no”.

La mamá Irene y la joven Iris relatan formas de acoso sexual sufridas en la escuela

secundaria de parte de sus compañeros. Curiosamente madre e hija responden de forma muy similar ante los acosos. Irene recuerda que en una de sus escuelas, a un compañero suyo le gustaba tocar el cuerpo de las mujeres porque él anhelaba tener “un cuerpo de mujer”. Cuando dicho compañero tocó a Irene en su pecho ella le respondió golpeándolo y expresó su orgullo por “no haberse dejado” como otras niñas y haber podido defenderse.

Iris comenta que cuando a ella y a sus compañeras se les comenzaron a notar los senos, sus compañeros de la secundaria de Oxchuc las “molestaban”: “una compañera tenía los pechos muy grandes y le decía, “¡ay tus volcanes!” le decían “están bien grandes”. Decían muchos *piropos feos* así como: [...] cuándo le ponemos salsa al taco, y que no sé qué (se ríe) cuándo le ponemos carne a la hamburguesa”. En otra ocasión Iris comenta que golpeó a uno de sus compañeros porque: “se puso mi suéter y se puso papeles, y entonces empezó a decir “¡ay! soy Iris, miren mis pechos y que no sé qué” y me dio mucho coraje y lo empecé a golpear, y me llevaron a la dirección porque si le pegué bien feo”. Ella siempre se defendía del acoso de los hombres o defendía a sus compañeras que casi nunca hablaban. Pero después de que la eligieron jefa de grupo les podía mandar reportes de mala conducta.

En los tres testimonios observamos que mientras el cuerpo de las tres mujeres se desarrollaba en la pubertad, fueron acosadas por algunos de sus compañeros varones en la secundaria. La primera respuesta de Julia ante el acoso fue sentir vergüenza, evadir la mirada y guardar silencio. Posteriormente, con el ascenso de Julia a niveles más avanzados de escolaridad y a cursos sobre derechos de las mujeres y derechos sexuales, ella ha podido responder al acoso callejero, enfrentando a su agresor.¹⁵ En los casos donde la respuesta al acoso implica agredir físicamente al acosador y defenderse verbalmente, se muestra que las mujeres han desarrollado mayor apropiación sobre su cuerpo, lo que las lleva a sentir enojo frente a los intentos de minar este control y las conduce a responder con mayor agencia.

Violación como castigo a las transgresiones de género

De entre las nueve mujeres protagonistas de este estudio, Alicia fue la única en reportar una experiencia de abuso sexual y un intento de abuso en su historia de vida.

¹⁵ Durante el verano de 2013, Julia mostró una respuesta diferente hacia el acoso. En la fiesta patronal de Chenalhó, un varón en estado de ebriedad tocó su pecho, ella sintió enojo y respondió dándole una cachetada.

El intento de abuso ocurrió cuando ella tenía seis años, y se había quedado bajo el cuidado de su primo (mayor que ella, no recuerda la edad) en su casa de San Cristóbal, mientras su tía salía de compras. “Solo recuerdo cuando me empezó a tocar y creo de chiquita utilizaba yo falda y me quería bajar mi falda, yo le dije que no, que qué quería hacer, “solo que no digas nada”, me dijo, y le dije que no y me salí, mejor me vine aquí a sentar al patio y allí me quedé y él se quedó allá adentro”. En esta ocasión ella expresó que tuvo miedo, se sintió “mal”, pero no tuvo “el valor de contarlo a alguien”. El abuso sexual ocurrió cuando Alicia tenía nueve años, estaba en su casa de Oxchuc jugando con otro de sus primos de diecisiete años, a correr tras él, a la “agarradera”:

Lo estaba yo correteando, fue a los cuartos de abajo y yo lo seguí correteando porque pues nunca sabía que es lo que pretendía. Como vi que se metió al cuarto, lo iba yo a agarrar, pero cerró el cuarto y es allí donde me agarró, me agarró a la fuerza [...] hasta estaba yo gritando y nadie me escuchó.

Alicia recordó que tras la violación “me sentí muy mal, como que sucia, [...] pues si me sentía yo culpable porque dije tal vez si no, no hubiera estado jugando con él pues nunca hubiera pasado esas cosas”. Incluso menciona que dejó de llorar al regresar a su casa para que sus papás no le preguntaran que le había pasado.

Alicia comentó que en las dos ocasiones no tuvo el “valor de decirle a nadie lo que me había pasado, no, nunca dije nada” debido a que ella sentía que “no sabía cómo lo iban a tomar, y pues ya como ya también el estaba grande no sé que me iban a decir, y como yo estaba más chica tal vez me iban a decir que estaba yo mintiendo”. Sin embargo, actualmente ella siente que le guarda rencor a su primo, pero tampoco le desea algún mal.

Aún cuando otras mujeres no reportaron haber sufrido violación sexual en su infancia en Julia e Iris ha estado latente la amenaza de violación. Recordemos que el padre de Julia, le dijo a ella cuando se iba a ir a estudiar la Universidad que no se fuera porque corría el riesgo de que la violaran. En otra ocasión mientras platicaba con Iris y sus hermanos menores, ellos relataron que en el pueblo sucedió hace algunos años una violación. Iris refirió que eso le pasó a la chica por salir sola con muchos hombres y andar bebiendo alcohol con ellos. Agregó que eso normalmente no sucedía en el pueblo, pero en este caso era entendible por la conducta de la chica. En esta última conversación Iris atribuía la causa

de una violación el hecho de que una joven haya roto las normas de conducta apropiadas. Una misma lógica operó en el mandato del padre de Julia a su hija, si una mujer joven rompe la norma de salir sola a una ciudad desconocida en lugar de quedarse en su casa, se cree que ella está propiciando la agresión sexual de los varones.

En el caso de la violación que sufrió Alicia cuando era niña y frente a la cual ella se siente culpable, podría estar operando una lógica similar. ¿Qué hizo posible estas experiencias de violencia sexual? Al contar sólo con el punto de vista de Alicia sobre lo sucedido podemos observar que las desigualdades de poder por género y edad, estuvieron pesando ampliamente para hacer posible tales actos de violencia sexual de sus primos varones mayores hacia ella, además del silencio de Alicia ante lo ocurrido. Ella creía que su voz era menos legítima, menos creíble que la voz de sus primos y además creía que ella podía haber sido la culpable de la violencia que sufrió por haber estado jugando con su primo. Este último punto presupone el mandato moral aceptado por Alicia de que las niñas no deben jugar con niños. Como ella trasgredió este mandato sintió que eso podría justificar la violación que sufrió como un castigo. La lógica con que las mujeres piensan la violación como castigo posible o efectivo a una de sus transgresiones, tiene resonancia con los estudios de Segato (2003), sobre la lógica inversa, la lógica del violador, quien actuaría para castigar las faltas a la normatividad de género de las mujeres a las que violentan.

La primera vez que Alicia pudo compartir con otros el dolor, y la culpabilidad que había vivido a sus seis y nueve años, fue cuando ella tenía veinticuatro años y se encontraba cursando el taller de derechos sexuales y reproductivos. Con el taller Alicia tuvo más claro que ella no había sido culpable de la violencia que sufrió, y que éste no había sido un hecho aislado, por lo cual se planteó el proyecto de compartir el taller con mujeres jóvenes estudiantes de secundaria en Oxchuc, como una forma de contribuir a evitar que el dolor que ella experimentó se volviera a repetir. Este tema se abordará en el último capítulo.

6. Conclusiones: violencias y agencias que configuran las subjetividades

En este capítulo hemos mostrado el papel que han jugado algunas experiencias de género y sexuales para configurar la subjetividad de las mujeres de nuestro estudio. Dichas experiencias se han configurado con base en tecnologías y normatividades de género

(división sexual del trabajo, acceso restringido a la escuela, discursos escolares, discursos familiares sobre el cuerpo, violencia sexual) más o menos cambiantes a lo largo de las generaciones, las cuales reiteran procesos de violencia estructural articulada por género, sexualidad, raza-etnia, y clase social.

El trabajo infantil fue un elemento importante en la vida de las nueve mujeres para configurar su corporalidad y sus autorepresentaciones como femeninas y heterosexuales, mientras que el trabajo remunerado genera nuevas expectativas de género, vinculadas a la individualización. Las mujeres de la primera generación y Alma, resaltan que la ausencia de figuras paternas en sus familias las condujo a flexibilizar la división sexual del trabajo, involucrándose en labores consideradas masculinas para contribuir a su subsistencia material; sin embargo, mantienen muy arraigada la división sexual del trabajo y la transmiten a sus hijas. Perla e Irene de la segunda generación y Julia de la tercera, debido a la precariedad económica de sus familias, se insertan en trabajos remunerados desde temprana edad, esto les permite financiar parte de sus estudios e ir generando nuevas expectativas que reforzaran su capacidad de agencia para insertarse en empleos asalariados a futuro. Iris y Alicia, crecen en familias que han tenido un ascenso social debido a que ambos padres son profesores y únicamente realizan trabajo doméstico ocasional; sin embargo Iris a la edad de 12 años tiene que suplir a su madre. Ambas mujeres desarrollan críticas a la desigual distribución del trabajo doméstico entre ellas y sus hermanos varones.

El acceso a la escuela fue limitado a las mujeres de la primera generación y a Alma por el desabasto y marginación de parte de los gobiernos en la prestación de este servicio en la zona y por los miedos y concepciones de género prevalecientes en sus comunidades acerca de que las mujeres deben permanecer en su casa, hay riesgos de que salgan solas de ella o podrían ir sólo a buscar marido. Pilar, Irene y Julia superaron los impedimentos económicos para acceder a la educación trabajando de forma remunerada y migrando a lugares alejados de sus familias para estudiar y cumplir su sueño de ser maestras.

Irene, Julia e Iris mencionaron que se les llegó a discriminar por cuestiones étnicas en la escuela, desde entonces sus cuerpos estuvieron marcados como diferentes al de los no indígenas. Además, por el tratamiento de temas de sexualidad en las escuelas que las jóvenes reportaron se observa que las escuelas contribuyeron a excluir la cultura indígena y

a naturalizar la diferencia sexual, el deseo heterosexual y la finalidad reproductiva del cuerpo a excepción de la anticoncepción. Por otro lado, las concepciones sobre el cuerpo que las niñas aprendieron en sus familias se pueden dividir en tres tipos: una visión del cuerpo como espacio donde se originan las emociones, una concepción del sexo y el acto sexual como tabú que opera provocando autocensura, y una visión del cuerpo femenino como objeto central de ofensas y bromas entre varones.

Acorde con lo anterior las experiencias de primera menstruación estuvieron mediadas en todos los casos por el silencio de la familia y las madres sobre el tema. En la primera generación y en el caso de Alma, predominó el dolor, miedo y rareza, y ellas no empleaban ningún método para retener la sangre como lo hacían Perla e Irene y las mujeres de la tercera generación, quienes tuvieron otras posibilidades de agencia gracias a la difusión en la escuela del uso de toallas sanitarias.

Y finalmente, las mujeres de la primera generación, Alma y Perla no reportaron experiencias de violencia sexual en la infancia, lo cual puede asociarse al mayor control que tuvieron para evitar que salieran de sus hogares o por casarse alrededor de la etapa de pubertad. Casos de acoso sexual en la infancia y pubertad fueron reportados por Irene, Iris y Julia. Julia inicialmente respondió con vergüenza y silencio ante los acosos; sin embargo conforme aumenta su escolaridad sus posibilidades de agencia se asimilan más a las que tuvieron Irene e Iris en sus respectivas secundarias, sintiendo enojo y defendiéndose de sus acosadores. Alicia es la única de las mujeres que reportó haber sufrido abuso sexual en su infancia; sin embargo Iris y Julia también reportaron situaciones de posible riesgo de violación. En los tres casos prevalece una concepción de la violación como un castigo para sancionar las transgresiones de género de las jóvenes.

Por lo tanto, se considera que los procesos de subjetivación de las nueve mujeres estuvieron marcados por un contexto de violencia estructural múltiple. Resalta el hecho de que el trabajo infantil remunerado y el acceso a la escuela hayan sido las principales tecnologías de género que promovieron distanciamientos con las normas comunitarias, al mismo tiempo que imponen a las mujeres el mandato de construirse por sí mismas y para sí mismas en procesos de individualización. Estas diferencias tendrán repercusiones importantes en la configuración de las experiencias sexuales posteriores de las mujeres.

CAPÍTULO III: INDIVIDUALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD: DE LA COSTUMBRE MATRIMONIAL A LA BÚSQUEDA DEL PROPIO PLACER SEXUAL

“El cuerpo [...] no sólo está inscrito en la economía del discurso, la dominación y el poder sino también y de forma conflictiva, en la economía del placer y el deseo” Viveros (2009: 18).

“El cuerpo desea el placer, es el placer pues tu alimento” Julia.

En este capítulo se analizan los cambios y las permanencias en la concertación de las parejas, las formas de cortejo, los matrimonios y las relaciones sexuales a través de las tres generaciones de mujeres protagonistas de este estudio.

El proceso de cambio que se experimenta en las normas sexuales y en las experiencias de las mujeres, puede ser descrito como una tendencia a la individualización de la sexualidad. La individualización, para los teóricos de la modernidad tardía o modernidad radicalizada, es una tendencia a institucionalizar comportamientos y toma de decisiones de formas que se consideran “individualizadas” y que se van generalizando en diversos ámbitos de la sociedad, implicando al mismo tiempo un proceso de pérdida de autoridad de las tradiciones, mientras que las desigualdades y violencias estructurales se reconfiguran. Esta tendencia “no se despliega en la vida de los sujetos como producto de una decisión libre y voluntaria, sino como un mecanismo institucionalizado socialmente que, paradójicamente, los obliga a construirse a sí mismos en ausencia de modelos tradicionales” (Fragoso 2012: 32).

En este capítulo se mostrará cómo las tensiones entre las normas tradicionales y las normas de individualización van conformando las experiencias sexuales de las mujeres. En este sentido buscamos responder las siguientes interrogantes: ¿Cuáles son los cambios y permanencias en las experiencias sexuales de las mujeres a través de las generaciones?, ¿Qué cambios y permanencias ha habido en las relaciones de poder con los varones?, ¿Cómo se relacionan las experiencias sexuales de las mujeres con el cuerpo social de sus comunidades?, ¿Qué posibilidades tienen las mujeres para llevar a cabo sus deseos y disfrutar su sexualidad?

Estas son algunas preguntas que buscamos responder a lo largo de este capítulo compuesto de cinco apartados: En el primero se aborda la prohibición del contacto con los varones como una norma impuesta a todas las mujeres y se muestra como la escuela abrió un espacio de excepción del cumplimiento de esta norma. En el segundo apartado se expone cómo las relaciones de noviazgo de las jóvenes han propiciado procesos de distanciamiento con las normas familiares y comunitarias en medio de relaciones desiguales de género. En el tercer apartado se aborda cómo ha cambiado la institución de la boda tradicional, desde las experiencias vividas por las dos primeras generaciones hasta las expectativas de las mujeres de la tercera generación. Y en el cuarto apartado se abordan como las relaciones sexuales entre las mujeres de la segunda generación, asociadas a la reproducción, están tensionadas por demandas comunitarias y de individualización.

1. De la prohibición a la posibilidad del contacto con los varones

Durante la niñez y pubertad de las nueve mujeres protagonistas de este estudio, sus padres les prohibieron (con mayor o menor violencia) establecer ciertas formas de contacto con sus pares varones; sin embargo, no todas las experiencias fueron iguales, estas varían en función del apego de los padres a las costumbres matrimoniales y de la tendencia a la individualización promovida por la escuela y el trabajo remunerado.

“No le digas algo a hombres, siéntate mejor, hasta cuando se acuerden de tí”

En el contexto de las costumbres matrimoniales cualquier contacto verbal o físico entre mujeres solteras y varones solteros estaban prohibidos. La transgresión de esta norma podía conllevar diferentes sanciones desde la violencia física o la imposición del matrimonio.

La abuela Martha reportó que ella solía aconsejar a sus hijas: “no lo rías hombres, no le digas algo a hombres, siéntate mejor, hasta cuando se acuerden de tí, cuando te vengan a preguntar con buen hablar vas a salir en la mano de tu mamá y tu papá”. Mientras que a sus hijos les aconsejó: “no le digas malas palabras, no lo agarres la muchacha, no lo vayas a reír no hagas que tu tiempo sea corto, en donde llegue tu vista la muchacha di que la pregunten, en manos de sus papás va a salir”.

Estos consejos a su vez nos informan de las formas de interacción que desde el punto de vista de Martha podrían considerarse ilegítimos para dos personas solteras. Tanto

para hombres y para mujeres solteros, sonreír y hablar con otros es ya una muestra de unión o vínculo con el otro. Y el acto de agarrar o tocar se concibe como una práctica posible de llevarse a cabo sólo por los varones hacia las mujeres. Es en este sentido que los padres restringen también la salida a sus hijas del hogar por miedo a que les suceda algo negativo.

Al respecto, Julia narró una que cuando ella era niña, una ocasión se encontraba jugando con un primo suyo. Los dos se encontraban solos en una habitación. El padre de ella los descubrió, sospechó que “estaban haciendo algo” y sancionó a Julia prohibiéndole salir del hogar y amenazando con golpearla.

En varias narraciones se indicaba además que el pueblo se encarga de vigilar el cumplimiento de esta norma y exigir que las transgresiones a la misma sean sancionadas. La abuela Aurora comentó al respecto que: “no se dejaba que se hablaran los jóvenes, se castigaban y lo metían en cárcel porque dicen, “no saben que es un matrimonio pues”, y los castigaban”. Según esta versión en Aldama, las mismas autoridades comunitarias podían castigar con el encarcelamiento el contacto entre una mujer y un hombre solteros.

Otra experiencia de castigo sucedió cuando Julia tenía alrededor de 13 años. Una de sus prima inventó que Julia se había ido a la montaña con un hombre para tener relaciones sexuales. Cuando el padre de Julia se enteró del chisme le dijo a ella: “ya supe que andas con este y te quedas en la montaña”, y ella respondió:

“No es cierto, yo no estoy haciendo nada, yo no quiero novio, yo no quiero a nadie, si quieren que venga esa persona que me está esperando, si quieren ustedes tomen refresco o agarren lo que quieran, pero ustedes van a ir a pagar, yo no voy, yo no quiero [...] cómo me están inventando ahorita, yo no hice nada, si es cierto [...] compruébalo”, le dije.

Julia misma comenta que la norma en Aldama, era que una joven no debía hablar con un hombre, incluso si sus padres llegaban a verlos podían obligar a los jóvenes a que se casaran. Es por eso que Julia responde que si sus padres aceptan casarla al tomar los regalos que la familia del novio les ofrezca, ellos los van a tener que pagar. A raíz de esta experiencia Julia dice que sentía odio hacia su prima y miedo hacia su padre de quien afirma que “siempre me inventaba esas cosas”. En esta experiencia nuevamente la probable transgresión sexual de una niña es motivo de sanción violenta de parte de su padre, quien le impide salir de su casa, amenaza con golpearla, e incluso pudo haber conllevado la

imposición de un matrimonio que Julia no deseaba. Julia considera que estas experiencias la motivaron en parte a irse del pueblo para.

Una sanción similar se conoce en Oxchuc. Olivia quien era empleada en una instancia de la presidencia municipal de Oxchuc originaria de Ocosingo, expresó que: “como aquí se mantienen los usos y costumbres y ya cuando ven que está platicando con un varón pues la niña, ya el papá ya la obligan a casarse, simplemente por estar platicando no es porque, los ven en el acto, pues no”. Pilar, de la segunda generación también comentó que cuando era joven: “si te ven que alguien te está hablando, alguien te va platicar que si ya se casó, eso es su marido ya, anteriormente no se puede hacer nada pues”.

En el contexto de la normatividad tradicional imperante en la primera generación, y en la segunda generación de Aldama, la única forma de contacto permitida entre jóvenes solteros es exclusivamente la mirada de los varones, como mirada capaz de desear y ejercer su deseo hacia una mujer. En el consejo que dio Martha a sus hijos varones explicitaba que: “en donde llegue tu vista la muchacha di que la pregunten, en manos de sus papás va a salir”. Por su parte la mirada de las mujeres a los varones, no tenía permitido desear el casamiento. Mientras que las tres abuelas y dos de las madres que entrevistamos no habían mirado a sus respectivos esposos sino hasta que estos llegaron a pedir las, las mismas mujeres reportaron que sus esposos ya las habían visto antes y así decidieron pedir las en matrimonio. Cuando Pilar era niña y bajaba de su comunidad al centro de Oxchuc para vender sus productos su esposo le contó que: “te miraba yo cuando venías a vender”, dice, “y así pregunté dónde vives”, y así empezó y me llegaron a pedir”. Sin embargo Pilar vio a su esposo por primera vez en el momento de su boda.

En este contexto el hecho de que una mujer evite todo contacto con los varones la hace una mujer respetable y deseable, a quien un hombre soltero y sus padres podrán llegar a pedir en matrimonio, como dice Aurora “a buenas”.

La prohibición de contacto entre hombres y mujeres solteros permite reforzar la autoridad de los padres para decidir sobre el matrimonio de sus hijas, a su vez refuerzan las jerarquías de género, al legitimar como única forma de contacto la mirada masculina, la única permitida para desear y llevar a cabo su deseo, excluyendo los deseos de las mujeres.

Aún cuando a las mujeres de la segunda generación y de la tercera generación se les

impuso una norma similar de no establecer contacto con varones, el espacio escolar fue propicio como espacio de excepción a está y otras normas comunitarias.

Escuela y primeros sentimientos de atracción

Las experiencias de las niñas que pudieron asistir a la escuela muestran que este espacio, les permitió tener contacto con sus pares varones, les abrió la posibilidad de que la mirada de las mujeres pudiera desear y que por ellas mismas aceptaran comenzar relaciones de noviazgo. Estas posibilidades son parte de un proceso amplio de individualización propiciado por la escuela que implicó la disminución de poder de la familia y la comunidad sobre la vida de las jóvenes.

La experiencia relatada por Pilar refleja la desigual conformación de subjetividades entre niños y niñas. Pilar sentía gusto hacia algunos niños, y algunos niños hacia ella, pero no conocían de noviazgos ni de otras instituciones para el cortejo, y sólo los varones se sentían autorizados a expresar su gusto por las niñas: “nos molestaban, no, que te quiero. “Quítate quién te va a querer” le decía de broma, [...] así nomás pasaba, nadie es que me exija, no que vamos al... porque no sabíamos pues sí, anteriormente no”.

Esta desigual disposición para expresar afectos entre niños y niñas también está presente en el caso de Julia. El miedo, ansiedad y atracción son sentimientos que Julia expresó respecto a algunos de sus pares varones en la secundaria: “me llamó la atención un muchachito ahí, pero como lo vi solo por su forma de vestir, lo veía guapo, pero nunca me llamó la atención quiero estar con él, lo quiero besar, no, para nada, porque tenía miedo a que me regañaran mis papás y no”. El miedo impidió que Julia expresara sus afectos. Sin embargo, la atracción de un niño hacia ella, tuvo formas legítimas de expresarse:

Hubo un chavo, ya no estaba estudiando me estaba esperando que yo saliera en sexto grado ya para casarme y me estaba esperando ese muchachito y le digo no no quiero le digo yo no quiero casarme [...]. De repente llegaba allí y me echaba ojitos, pero yo no quería tenía miedo de eso [...] Salí en la secundaria me estaba esperando igual, yo dije no no quiero, ya la secundaria como te digo ya pensaba ser otra cosa quiero ser maestra, no, yo no me voy a quedar, si quiere esperar que espere, yo me voy a estudiar otra vez.

Para resistir a la serie de imposiciones descritas, Julia relata que “me huí pues”, dos días después del día en que concluye la secundaria decide irse a vivir con uno de sus tíos a San

Cristóbal de las Casas para estudiar la preparatoria y trabajar al mismo tiempo, ya que ella deseaba ser maestra. El joven que deseaba casarse con Julia asumía tanta legitimidad de hacer valer su deseo que incluso la fue a ver a San Cristóbal para pedirle: “ya regrésate ya deja de estudiar”. Julia se negó, anteponiendo su deseo de estudiar y trabajar.

Cuando Julia y Pilar cursarón la educación básica, el noviazgo como institución se desconoce, ellas sienten gusto por los niños, y a la vez saben que en su contexto la única posibilidad de relación con un varón es el matrimonio que les impediría llevar a cabo su sueño de seguir estudiando. Ellas prefieren no tomar riesgos con los niños y rechazarlos; sin embargo, los varones tuvieron mayor posibilidad de expresar atracción hacia otros.

En el capítulo anterior mencionamos que los padres de Irene, le permitieron asistir a la escuela y le aconsejaron que si acaso les gustaba un hombre, supieran elegirlo o si no mejor que siguiera estudiando. Posteriormente sus padres le prohibieron tener novio, por eso cuando conoció a su actual esposo en su preparatoria, primero se escapó con él: “pues así nada más me escapé con mi marido, sí, porque si le decía yo a mi papá y a mi mamá anteriormente no permitían que tuviéramos novio, [...] de todos modos aunque quisieran o no quisieran mis papás me fui, me escapé con él. Después él vino a hablar con mis papás así, pero no hubo una boda, un permiso. Sí, me escapé con él, me fui huyendo”. La misma prohibición de tener novio, Irene la impone posteriormente de forma violenta a su hija Iris.

A Iris también le habían impuesto restricciones de contacto con los varones, principalmente desde su primera menstruación, bajo la concepción de que las mujeres son más “delicadas” mientras los varones son más fuertes. Esto influyó en que experimentara vergüenza cuando en cuarto grado de primaria un niño le gustaba. Ella comentó que “si me gustaba y me daba cuenta luego... me ponía nerviosa, casi no hablábamos”. Posteriormente ingresaron juntos a la secundaria, y por iniciativa de él comenzaron una relación de noviazgo oculta a sus padres. Una ocasión el hermano mayor de Iris, descubrió que ella guardaba las cartas de su primer novio bajo el colchón y la base de su cama y se las mostró a su madre: “mi mamá va y recogió el colchón y me quitó mis cartas, y me... y me regañó bien feo y... me castigó, no me dejó salir por mucho tiempo [...] me pegó, me dijo que si alguna vez me veía con un chamaco en la calle que nos iba a pegar a los dos y que ya no me iban a hacer mis quince años”. Iris afirmó que su mamá no le explicó porque no era

momento de que tuviera novio. Ella resistió al mandato de su madre viendo a su novio a escondidas en la escuela, pero le dejó arraigado un sentimiento de ansiedad y miedo a que sus padres descubran sus posteriores noviazgos. Desde entonces Iris se sentía atrapada en un conflicto entre la atracción que sentía hacia sus compañeros, el mandato de sus padres de no tener novio por los peligros que puede acarrear y las demandas de los varones de tener relaciones de noviazgo de acuerdo con sus intereses.

También Pilar prohibía a sus hijas tener novio, con la justificación de que les podía “pasar algo” de lo que se podrían arrepentir. Sin embargo, Alicia recuerda que ella pudo expresar su gusto por otros niños por medio de cartas: “en la primaria, creo que estaba yo de quinto grado, me gustaba un niño, pero nada más era así como que me gustaba mandarle cartitas y él sí me respondía, pero no, luego nada más [...], creo que solo le decía que me gustaba y que estaba muy guapo así nada más le decía”. Al pasar a la secundaria Alicia comenzará a tener relaciones de noviazgo, a escondidas de sus padres.

En los testimonios anteriores las normas paternas que prohíben y sancionan el contacto entre niños y niñas, y que imponen el deseo de los padres y del varón en las mujeres, se replicaron de generación en generación. Esto propició la emergencia de sentimientos de las niñas hacia los varones, de gusto y atracción amalgamado con miedo, vergüenza y peligro hacia el contacto con quienes les fueron negados. Por su parte Irene y Alicia, a quienes se impuso menos restricciones para relacionarse con los varones, muestran mayor capacidad de expresar sus sentimientos o transgredir la costumbre del casamiento.

La posibilidad de que las mujeres lleven a cabo sus deseos, se ha abierto gracias al espacio de la escuela, no sin limitaciones por parte de las normas paternas interiorizadas y las demandas de los varones. En cambio, en este contexto los varones están legitimados para desear e imponer su deseo a las mujeres. Esta conformación desigual de las subjetividades, conllevará relaciones de poder y violencia en los noviazgos y matrimonios donde las mujeres ocupan posiciones desfavorables para hacer valer sus deseos.

2. Noviazgos: espacios de disputa por los deseos y el placer sexual

El noviazgo como institución social, normativamente implica una “relación de la pareja que pretende constituir un vínculo amoroso que permita el acercamiento y conocimiento

profundo de las partes para definir si es posible establecer una relación de mayor trascendencia como el matrimonio o la unión consensual” (Villagómez 2010: 96).

El noviazgo es una tecnología de género que presupone un proceso de individualización, ya que la forma de su concertación recae en los sujetos de la relación, quienes negocian el establecimiento del noviazgo. Esto marca grandes cambios respecto a las generaciones anteriores donde no eran las mujeres quienes negociaban sus relaciones y donde el sentimiento de amor estaba ausente. A su vez los noviazgos son instituciones heteronormativas que operan con base en relaciones de poder por género, donde ocurren disputas por los deseos y placeres entre ambas partes.

Solo las mujeres de la tercera generación han tenido relaciones de noviazgo, propiciadas por la escuela, los medios de comunicación y la migración a algunas ciudades.

Julia

Julia ha tenido tres relaciones de noviazgo y un “amigo con derechos”. Su proceso ha estado marcado por una disputa en torno al amor y los placeres que ella siente, un proceso de apego y desapego a los dogmas católicos, y la idea de diferenciación tajante que hace de las personas según su lengua materna o como ella lo llama su “raza”.

Luego de que Julia migra a San Cristóbal para trabajar y estudiar la preparatoria tiene su primer noviazgo a los 16 años. En esta experiencia ella se encuentra identificada con las normas de prohibición del contacto con varones imperantes en su comunidad, además comenzaba a practicar con regularidad la religión católica. Es por ello que relató que no le agradó la forma en la que su novio la tocaba: “me tocaba todo, mis nalgas, mis pechos, como me besuqueaba, yo no quería yo no aceptaba eso y cada vez que le digo no y no y no, pero nunca tuve nada con él”. Sin embargo, ahora ella ha dejado de practicar dicha religión, y parece no ver mal esa forma en que su novio la tocaba.

Sobre su segundo noviazgo Julia destacó como ellos estaban planeando casarse, ella accedió a la demanda de él de tener relaciones sexuales por primera vez a sus 18 años. De su descripción del acto resalta la espontaneidad “pos como siempre con un beso me prendí y todo” y la exigencia de, “te vas a cuidar le dije, pues a ver, te recuerdo de que yo estoy estudiando, y se cuidó”. Julia comentó que le dolió al principio y se lo comunicó a su

novio, “me duele le digo, es como que él ya había tenido otra, otra relación como que él ya sabe más, “si te entiendo” me dice, “ehhh bueno, hacemos con calma y todo, te voy a tratar con cariño” y todo es como me respeta pues”.

En esta relación Julia experimentó, “ese placer que tú buscas, esa emoción de estar con alguien”. Es interesante que el propio relato de Julia muestra que esta no es una reacción fisiológica natural, sino que hubo una serie de influencias previas que la predispusieron a sentir este placer: “ya ves las novelas, mmmm las cosas así de periódico ya de ... pues ya ya vas aprendiendo pues, ya como que ya estás más grande y a parte ya sabes más o menos pues ya la emoción, ya es otra cosa el placer como quieres”.

Sin embargo, Julia comentó que después de llevar a cabo la relación sexual, y más aún después de que terminó la relación con su pareja -por iniciativa de ella ya que él no estaba de acuerdo con que ella siguiera estudiando-, ella se sentía como “pecadora” y no iba a poder realizar su sueño de casarse por la iglesia, “tus padrinos te regalan una sábana blanca pues, ya pues el primer día que vas a tener relaciones te van a checar realmente, hasta lo vas a mostrar lo llevas si eres virgen”. También pensaba que nadie iba a quererla, todos los hombres la iban a rechazarla por no ser virgen.

Hubo tres factores que propiciaron que Julia se distanciara de los dogmas católicos y las normas comunitarias a favor de la búsqueda individualizada de su placer sexual: la posibilidad de estudiar como forma de ganar autonomía, la valoración de su placer corporal y el desencantamiento con la religión católica al ingresar a la UPN. Sobre el primer punto, Julia comentó que ella proyectaba seguir estudiando para después trabajar y luego tener un hijo ella sola, sin necesidad de tener un hombre que la quiera. Sobre el segundo aspecto ella expresó que sus experiencias le permitieron reconocer que su cuerpo deseaba estar con otras personas solo por placer: “el cuerpo desea el placer, es el placer pues tu alimento [...] cuando me llaman la atención [algunos chavos] quiero estar con ellos, me da ganas de besarlos, me da ganas de estar con ellos un rato, sentir un placer aunque no sea mi novio, sólo veo, necesito alguien que me abrace cuando estoy estresada [...] siento que mi cuerpo necesitaba”. Esta idea se ve reforzada por lo que uno de sus amigos le dijo: “la primera vez si ya probaste, tu cuerpo ya se va acostumbrando, y como que me entró la idea”. Además Julia menciona que tuvo un “amigo con derechos” que la ayudó “bastante” para reconocer

que si podía encontrar personas que la quisieran. Finalmente cuando Julia llegó a la UPN cambió su punto de vista sobre la religión católica. En una clase de historia le hicieron ver que: “los indígenas ya no tienen esa misma cultura como antes [...] pues ya han adoptado esa cultura de los españoles, o sea ya como ya son dominados, pues obvio que tienen que tomar un poco aquí un poco aquí, pues ahorita la religión ha influenciado de varias partes no solo una religión existen porque existen varias religiones”, desde entonces dejó de ver al catolicismo de forma dogmática. Además se percató de la dinámica de relaciones de noviazgo que prevalecían entre los jóvenes “actualmente los jóvenes [...] terminan con una y se van con otra y así, hasta quien caiga, ya como que llegó mi pareja ideal, pues que realmente si te quiere la persona no creo que te ven cosas pasadas, no?”.

A su tercer y actual novio, Julia lo conoció por una amiga suya que los presentó, pero ellos no se hablaron, sólo se miraron. Posteriormente ella se fue a estudiar al DF y él se fue a trabajar ilegalmente a los Estados Unidos. Él la contactó por teléfono y facebook durante tres o cuatro meses, luego se hicieron novios. Él es originario de San Juan Chamula y habla tsotsil, por lo que Julia dice que siente que son muy parecidos, tienen gustos similares y ambos quieren mantener sus costumbres. Además mencionó que él la ha apoyado mucho moral y económicamente. Sin embargo, nunca han tenido contacto físico con él, solo virtual. Diariamente él le escribe mensajes y los fines de semana le llama por teléfono. Actualmente ambos planean que él regrese en unos meses para casarse. Frente al contexto de migración de Julia y su novio, marcados por la carencia de redes sociales, el desconocimiento de los lugares de recepción y la necesidad de trabajar para subsistir, la identificación mutua propicia que sus necesidades afectivas se vean cubiertas satisfactoriamente con su relación a distancia. Julia se explica esta satisfacción afectiva como resultado de su misma “raza” y que ambos desean mantener sus costumbres. Esta idea ha sido posible por la identificación étnica que ella ha generado en su licenciatura.

La tensión entre dogmas católicos, demandas de los novios y deseos propios de Julia, se irá resolviendo a favor de los deseos de Julia a lo largo de sus experiencias. En sus dos primeros noviazgos ella decide terminar las relaciones por que las demandas de sus novios se enfrentan con sus deseos personales. Y aún cuando en las dos experiencias ella mantiene su creencia en la virginidad como un valor, la normalización del deseo sexual y la

valoración de su propio placer por encima de los dogmas católicos le permiten actuar de forma autónoma. En el contexto migratorio actual de Julia, sus necesidades afectivas se ven cubiertas por una relación a distancia con alguien de su mismo origen étnico con quien crea una identificación y una red de “apoyo moral y económico”.

Iris

De las tres jóvenes Iris es quien ha tenido un mayor número de noviazgos, en total siete; sin embargo, la duración de estas relaciones es muy corta. En ellos ha predominado una tensión entre el miedo de Iris a ser descubierta por sus padres, y la atracción y miedo que ella sentía hacia sus novios y sus demandas de tener contacto sexual.

La primera relación de Iris inició a sus doce años por iniciativa del varón. Este noviazgo paso de ser en una relación “muy bonita” para Iris, a una gran decepción cuando vio a su novio besándose con otra joven mayor que ella. A raíz de esto ella decidió terminar la relación y expresa que: “si me dolió, porque nunca me había dado un beso, y a la otra chica sí la estaba besando. Entonces me enojé y cortamos”. Además Iris expresó que se comparaba con la otra joven y se sentía devaluada: “como la muchacha estaba más grande que yo y decía yo “a lo mejor sea más buena onda, puede salir más” o así, ¿no? Me sentía como un poco más baja... que a lo mejor estaba más bonita, le gustaba más”. En este caso frente a la infidelidad de su novio, Iris comienza a responsabilizarse a si misma imaginando no cumplir cabalmente con las expectativas de él. Desde esta lógica individualista, las desigualdades de género se interpretan como responsabilidad de las propias mujeres.

Iris mantenía esta relación oculta a sus padres, pero cuando fue descubierto por su madre, ella la golpeó, no la dejó salir de la casa y le prohibió tener otros novios. A partir de esta experiencia Iris mantuvo un fuerte temor a que sus padres conocieran sus relaciones de noviazgo, a mostrar sus relaciones en público y a tener contacto con los varones. Este último miedo había sido transmitido por su madre, “yo tenía mucho miedo porque mi mamá me decía “si te acuestas con un hombre y quedas embarazada ya es tu problema [...], con una vez que toque un hombre a una mujer, se queda embarazada” entonces decía yo: “no que van a decir mis papás y no quiero embarazarme, estoy muy chiquita”. Se observa una tensión en las emociones de Iris. Ella deseaba que su primer novio la hubiera besado,

pero al mismo tiempo mantuvo sentimientos de miedo y vergüenza hacia el contacto con los varones, debido a las sanciones de sus padres.

En sus siguientes noviazgos Iris mantiene la tensión entre la autoridad paterna, demandas de sus novios y sentimiento de atracción hacia su pareja. En sus siguientes tres noviazgos el contacto corporal que inician los varones como abrazarla, tomarla de la mano en público, darle un beso o proponerle ir a casa de él, generó en Iris miedo y vergüenza de ser vista por otros, por lo cual ella tomó la iniciativa para terminar sus noviazgos. Sin embargo, en su cuarto noviazgo -que se da en el contexto de migración a ciudad de México- un beso robado propicia su enamoramiento: “me empezó a hablar, [...] y una vez me lo encontré y me... robó un beso, bueno, no fue un beso completo, pero se despidió y me dio, me besó. Entonces, fue como muy emocionante así de “¡ahh! Me dio un beso” [...] después empezamos a salir más y más y más, íbamos a fiestas”. En esta experiencia la figura del varón que impone sus deseos, atrajo a Iris y comenzó un noviazgo con él.

Al poco tiempo de iniciada la relación Iris se enteró de que su novio tenía otra novia, pues los había visto juntos en la escuela. Iris se enojó y dejó de buscarlo. Esta vez la reacción de Iris no fue igual a la de su primer noviazgo, ya que no decidió terminar el noviazgo por la infidelidad, aceptó estar con él a escondidas mientras él terminaba su otro noviazgo. Iris expresó al respecto que “lo quise muchísimo, muchísimo, y siempre lo veía, sí, me dolía un chingo, porque los veía yo en la escuela”. Posteriormente él le dijo que la relación con su otra novia había terminado, al mismo tiempo él celaba a Iris por salir con amigos. Iris se enteró que su novio no había terminado la relación anterior, sin embargo Iris tardó un mes más en tomar la decisión de terminar su relación.

¿Qué hizo posible que Iris mantuviera una relación que le generaba dolor y malestar? Esto puede relacionarse con que fue la primera vez que Iris tuvo contacto sexual con uno de sus novios sin llegar al coito, además de encontrarse en un contexto de migración, siendo la primera vez que se separaba de su familia por periodos amplios. Pero también influyó el modelo de amor romántico heteronormativo que Iris ha estado repitiendo desde su primer noviazgo, basado en la desigualdad de poder entre hombres y mujeres, donde el varón posee privilegios para imponer sus deseos, lo cual puede llegar a ser violento y al mismo tiempo verse como deseable o como atractivo por las mujeres.

En su siguiente relación nuevamente la desigualdad en el ámbito académico genera atracción a Iris, su novio estudiaba un doctorado, y a Iris le gustaba que él le explicara cosas que no sabía. Luego de que esta relación terminó, Iris se enteró que su ex novio iba a tener un hijo de otra chica y sospechó que él le había sido infiel. Hasta entonces en sus tres noviazgos más significativos la infidelidad ha estado latente, frente a lo cual Iris terminó recreando sentimientos de victimización y auto-devaluación de su persona.

Finalmente en su último noviazgo Iris continúa atrapada entre las demandas de su pareja, las normas de sus padres y sus propios deseos. Él es una persona casi diez años mayor que ella, con intereses diferentes, pues desea formalizar la relación con Iris para casarse con ella y tener hijos. Iris no está dispuesta a contraer ese tipo de compromisos con su novio, debido a que, como le fue enseñado por sus padres, contrapone la unión libre o el matrimonio (al que asocia división sexual del trabajo) con su deseo de estudiar y trabajar. Iris dejó de lado ciertos mandatos de sus padres (no salir a fiestas, no quedarse en el cuarto de su novio) para atender a sus deseos y a los de su novio que no siempre coinciden. Por lo cual ella sale a fiestas con él, y con él tuvo su iniciación sexual.

Iris tuvo su primera relación sexual a la edad de 20 años con su novio actual, luego de alrededor de cinco meses de noviazgo. En el momento no lo planearon, sólo “pasó”, ella comenta que “me sentí, [...], rara. Sí, me sentí bien, porque me habían contado unas compañeras que a veces cuando pasa eso ya como que te... te hacen “ah, sí!”, ¿no? Y te mandan a volar y así. Y él no, fue muy atento, cariñoso y así”. Pero dijo que el remordimiento le vino después: “era como muy... muy así como que hubiera hecho la peor cosa del mundo, pero después dije “pues si los hombres no llegan vírgenes al altar, porqué yo tengo que llegar virgen con mi marido”. Sobre todo su remordimiento se debía a que no había seguido los consejos de sus padres: “mis papás este... son como que... las personas que más respeto y siempre pienso, primero en ellos antes de hacer las cosas. Esa vez no (se ríe) [...] mis papás siempre están por encima, así de que no me quiero embarazar porque mis papás se van a decepcionar”. La exigencia de mantener la virginidad y el mandato paterno de no embarazarse impidieron que Iris se sintiera bien con su iniciación sexual.

Al día siguiente de la relación ambos decidieron que ella tomara la “pastilla del día siguiente”. Iris menciona que ha continuado teniendo relaciones sexuales con él y se ha

sentido “bien y...mm pues me siento tranquila, no, ya se me hizo, no... normal, pero si este como algo que no sé, pus es mi novio, y así pero ya no lo veo, tan mal”; sin embargo siempre ha tenido “miedo, de quedar embarazada, y él ya me ha dicho que vayamos al médico, que por algún método anticonceptivo, pero a mí me da mucho miedo”. Iris menciona que él ha usado condón, ella ha cuidado su ciclo menstrual para tener relaciones con él sólo los días siguientes a su menstruación; pero su novio quiere que ella use algún método e Iris menciona que le da “pena” ir al médico. Ella pensó que “por qué no mejor utiliza un método él y yo no (se ríen), por qué siempre las mujeres, pero eso no se lo he dicho, porque me da miedo, también, engordar o así por el método”. Iris mostró un deseo de igualar las normas sexuales entre ella y su novio; sin embargo a raíz de la vergüenza, sus miedos y las relaciones de desigualdad en su noviazgo, cinco meses después de que ellos empiezan a tener relaciones sexuales, tienen un embarazo inesperado.

Las relaciones de Iris han estado marcadas por la adopción de un patrón de noviazgos donde el varón es quien toma la iniciativa, tiene mayor edad, experiencia o grados académicos frente a Iris. Las infidelidades constatadas o sospechadas en sus relaciones más largas la han llevado a devaluarse en varios aspectos de su persona, y a ceder en las demandas de sus parejas, aun cuando puedan lastimarla o contraponerse a sus deseos. Sin embargo, ella también ha tenido la iniciativa para terminar con relaciones que le generan dolor y rompen con sus expectativas. Iris accedió a tener relaciones sexuales con su novio actual pero no expresó satisfacción al respecto, predominó su miedo al embarazo y el sentimiento de culpa, además no ha podido negociar el uso de anticonceptivos con su pareja por miedos, vergüenza y desigualdad de género; sin embargo, parece estar normalizando las relaciones sexuales como una “costumbre” en su noviazgo.

Alicia

Por su parte Alicia ha tenido cinco relaciones de noviazgo, en las cuales ha destacado la presencia de su grupo de pares (amigos, hermanas y compañeros de escuela) en sus decisiones, una tensión entre sus deseos de placer y disfrute y las demandas de sus parejas y menor intervención de los padres de Alicia para marcarle normas sexuales.

La concertación de sus relaciones han estado mediadas por amigas o las hermanas

mayores, quienes le han presentado a sus novios. Alicia consideró que actualmente es una “costumbre” que las parejas de jóvenes tengan relaciones sexuales en sus noviazgos. La edad de sus parejas ha sido muy cercana a la suya excepto en el último caso donde se trata de un joven menor que ella por tres años. La duración de todas sus relaciones varía entre seis meses y dos años y medio, estando atravesadas por desigualdad y violencia.

De su primera relación destaca el hecho de que mientras ella vivía en San Cristóbal y su novio en Oxchuc ella toma la iniciativa para ir a verlo con regularidad, ocultándose de sus padres y sus hermanos. Alicia sospechó que la ruptura de la relación se debió al hecho de que ella se negara a tener relaciones sexuales con él. Ella dijo que el mismo día que él quiso terminar la relación lo vio paseando con otra joven.

Su segundo noviazgo lo tuvo a la edad de 15 años, su novio era mayor que ella por un año y se dedicaba a trabajar. Ella recordó que lo conoció porque era amigo de los novios de sus hermanas. Con este novio Alicia tuvo su iniciación sexual una ocasión en la que ella y sus hermanas, cada una con sus respectivos novios decidieron quedarse a dormir en la casa de una señora que conocían y les prestaba cuartos. Cada pareja se quedó en un cuarto: “poco a poco fueron dándose allí las cosas [...] nunca me forzó a nada”. Ella comenta que además le pidió a él usar condón y así lo hicieron. A la mañana siguiente Alicia recuerda que: “sí me dio miedo porque cuando amanecí, pues sí sangré y estee y sí me dio miedo y ya llamé a la señora [...] me dijo que a algunas nos pasaba eso por tener las relaciones y en otras ocasiones pues no, pero sí como que me sentí muy mal cuando lo hice por primera vez, sí me sentí muy mal, empecé a llorar y pues él como si nada”.

Alicia siguió teniendo relaciones con ese joven aunque a veces sin su pleno consentimiento. Frente a la pregunta “¿Te gustaba tener relaciones con él?” Alicia respondió que: “Pues fíjate que a veces no, casi no, a veces él solo cuando quería fíjate que si lo hacía porque él quería pero a veces no me sentía yo a gusto de tener relaciones con él [...] pues no me gustaba, no quería yo [...] a veces si me forzaba o a veces me decía no si no quieres mejor te voy a dejar voy a buscar con otra”. La relación duró seis meses, ella decidió que terminara porque “ya no sentía nada por él”; sin embargo luego se enteró de que tenía un embarazo de tres meses.

¿Qué propició que Alicia mantuviera por seis mese una relación donde era forzada a

tener relaciones sexuales? Posiblemente el hecho de que entre su grupo de pares y sus hermanas eran legítimas las relaciones sexuales, al igual que en los programas de televisión que veía de niña (cabe recordar que la primera vez que ella tuvo algún conocimiento sobre relaciones sexuales fue por una telenovela). Ella ve las relaciones sexuales como una costumbre o casi una obligación en el noviazgo asociada a la idea del amor romántico, donde la negociación y la verbalización de la sexualidad es excluida por considerarse inhibidora del deseo sexual, donde el varón lleva la iniciativa y el control de la situación.

De esta forma Alicia ha normalizado las relaciones sexuales como algo que se tiene que dar siempre en la vida de las personas: “A pesar de tener una relación muy chica pues ya se da tener relaciones sexuales, y yo no lo miro mal no?, de todas formas se va a dar, ya sea que estés casada o ya sea por una violación, no?, y aunque tú no quieras pues ya se dieron no?, pero no no lo miro mal, creo que ya es decisión de cada uno si lo quiere hacer o si no decide nada”.

Las desigualdades de poder y la violencia que Alicia vivió en este noviazgo la llevaron a tener un embarazo inesperado. Alicia dijo que tardó dos años para tener un novio manteniendo miedo al contacto sexual y a embarazarse: “yo ya tenía miedo en eso, casi no, ya no, solo fueron como dos veces o tres veces”, la primera vez dice ella que sólo se dieron las cosas, y la segunda vez los dos accedieron con una negociación de por medio. Esto inaugura una nueva forma de experimentar sus relaciones sexuales.

A su cuarto novio de Alicia lo conoció en una fiesta, posteriormente se estuvieron comunicando por facebook diariamente y antes de que tuvieran un mes de conocerse se hicieron novios a través de la red social. Él le propuso que conocieran a sus respectivos padres y que vivieran juntos. Pero ella menciona que todavía no quería juntarse, se consideraba muy chica porque aún no había terminado su licenciatura. Las expectativas contrapuestas sobre la relación propició la ruptura, que sucedió por iniciativa de ella.

El quinto y actual novio de Alicia, es originario de Oxchuc, hablante de tseltal y tres años menor que ella. Se conocieron en una fiesta familiar, e intercambiaron direcciones de facebook. Alicia se fue a estudiar al DF y mantenía conversaciones con el joven por facebook, a la semana de contactarse por chat él le propuso que fueran novios y ella aceptó.

Alicia comenta que cuando sus dos hermanas mayores se juntaron, como ella era la

única hija soltera, sus padres le aconsejaron que les avisara cuando quisiera volver a tener otro novio para que no sucediera lo mismo, aludiendo al embarazo no deseado. Por ello Alicia y su novio decidieron ir a pedir permiso a los padres de ella, quienes “dijeron que sí estaba bien, que si era para conocernos y todo, que para que nos portáramos bien los dos, que hiciéramos bien las cosas y así nada más ya pus ya luego le dijeron a mis hermanos”.

Luego de tres meses de relación, Alicia y su novio comenzaron a tener relaciones sexuales por consentimiento de ambos. Ella reconoce que el deseo sexual ha estado presente en sus subsecuentes encuentros sexuales, ha estado en posibilidad de expresar su negación al contacto si no lo deseaba, ha distinguido entre las formas de contacto corporal que le producen mayor placer y ha estado en condiciones de mayor equidad para comunicárselo a su novio: “Pues como no me gustaba utilizar el condón pues le dije que también [las inyecciones] era un método, [...] primero él no estaba tan de acuerdo porque quería seguir utilizando condón, pero le dije que no sé pero yo no quería y ya pues bueno, y ya poco a poco fue diciendo bueno, es para hacerte también”. La decisión de aplicarse inyecciones anticonceptivas surgió por iniciativa de ambos. Asistieron con un médico para que los asesorara sobre anticoncepción. A través de esta decisión Alicia se fue apropiando de su placer, pero no sin riesgos. Ella comentó que en dos ocasiones su novio le fue infiel con otras mujeres, motivo por el cual suspendió su relación, pero poco después la relación se reanudó. Aún con estos sucesos Alicia sigue creyendo que el mejor método a emplear son las inyecciones, guardando el riesgo de adquirir alguna infección de transmisión sexual que pudiera transmitirle su novio.

Se puede observar que en los noviazgos de Alicia han estado ausentes los padres y la iglesia como autoridades dadoras de normas. Más bien ha aparecido el grupo de pares como relevante para la concertación, vigilancia y decisión de finalizar sus relaciones, las cuales han estado atravesadas por relaciones de desigualdades y violencia toleradas por Alicia, bajo la creencia en el amor romántico. Al mismo tiempo se observa un proceso paulatino y doloroso de apropiación del cuerpo y el placer, en el cual Alicia deja de permitir relaciones sexuales forzadas para comenzar a negociar las formas que considera más adecuadas para su propio placer sexual.

A lo largo de las historias de los noviazgos de las jóvenes, se observa que estas

relaciones operan como instituciones que individualizan la sexualidad, imponiendo una separación paulatina con las normas comunitarias, religiosas y familiares, que no se logra completamente y se expresa en sentimientos de miedo, vergüenza y culpa por no seguir los mandatos religiosos y familiares. Así los noviazgos abren la posibilidad de negociación de las normas sexuales, prevaleciendo desigualdades de género que acarrearán riesgos sobre los cuales las mujeres son responsabilizadas por otros y por ellas mismas (infidelidad de la pareja, miedo y vergüenza al contacto, embarazos no deseados). Este proceso de individualización está marcado por una búsqueda de satisfacción emocional y placer por las mujeres, sin estar exentos de riesgos, contradicciones, relaciones de poder y violencia.

3. Matrimonios como rituales performativos

La costumbre nunca es un modelo homogéneo e invariante de comportamiento aceptado socialmente en una cultura. Antes bien, lo que caracteriza a una costumbre es su constante reiteración al interior de una sociedad y a través del tiempo, propiciando a la vez que se genere una suerte de identificación entre los practicantes y la ilusión de una identidad homogénea. Sin embargo, la reiteración de la costumbre, es siempre su reinterpretación por nuevos sujetos en nuevos contextos, esto va generando que la costumbre no sea estática sino que en la misma reiteración vaya encontrando variantes y cambios. En este sentido podemos considerar que la costumbre opera performativamente (Butler, 1998).

En este apartado observaremos los cambios ocurridos en las experiencias vividas por las mujeres casadas y las expectativas de las jóvenes respecto de sus futuros matrimonios, las cuales van modificando las normas comunitarias de la costumbre marital. Nos centraremos en tres elementos del matrimonio: la decisión del casamiento, la elección de la pareja y el pago de la novia.

La decisión de casarse

Las abuelas y Alma de la segunda generación, fueron casadas cuando tenían alrededor de 15 años de edad. Ellas no tuvieron injerencia en las decisiones concernientes a su matrimonio, y tuvieron vedado expresar alguna preferencia por algún hombre, ya que según la tradición vigente en su contexto esto le correspondía decidirlo a los padres o en su ausencia a los abuelos o a algún familiar varón de mayor edad. De esta forma el

matrimonio se considera una forma de emparentar a las familias de los novios, y reproducir el cuerpo social y cultural de la comunidad, aunque se deje de lado la voz de las mujeres. Pero como se verá a continuación no todas las mujeres que fueron casadas de esta forma están de acuerdo con que se ignore el punto de vista de las mujeres sobre su matrimonio.

El relato de Aurora resalta el papel de los abuelos en sustitución de los padres como los encargados de decidir sobre el casamiento de sus nietas. Aurora, enfatizó que su matrimonio no inició porque ella y su esposo se conocieron por allí o se hicieron novios, si no que cuando el muchacho creció su abuelo le dijo que si le parecía bien casarse con Aurora, el joven aceptó y “fueron a pedir a buenas”, “no es porque pasó algo”. El relato de Aurora se esfuerza por desligar su unión de alguna forma de contacto previa que dejara de lado el mandato tradicional. Aunque ella no tuvo ingerencia en la decisión de casarse, considera que esa costumbre es la forma de unión “buena”, legítima y deseable.

Martha, se unió en matrimonio tradicional por decisión de uno de sus hermanos. Cuando su esposo era joven fue a pedir a una de las hijas del hermano de Martha (quien vivía con su hermano porque sus padres habían muerto); sin embargo el padre no quiso dársela, pues creía que su hija merecía a alguien con una mejor posición social, entonces le dio a Martha como esposa, a quien él no quería. Dice Iris que su abuelo se tuvo que conformar con su nueva esposa a la que con el tiempo llegó a querer.

Para Aurora como para Martha, la imposición del matrimonio a las mujeres es una práctica legítima y deseable; sin embargo como menciona Juan, esposo de Aurora, desde que comenzaron a instalarse escuelas en Aldama esta práctica comenzó a cambiar, pues los profesores y las autoridades de la comunidad llegaron al acuerdo de que se debía permitir a mujeres y hombres jóvenes elegir a sus parejas. En este proceso de transición también coadyuvo la emergencia de nuevas religiones en la zona, como la evangélica.

A la abuela Perla quien profesa el cristianismo evangélico, la llegaron a pedir tres veces y su madre (viuda) aceptó sólo hasta la tercera vez: “vete entonces, porque ya van tres que te vienen a pedir y si no te van a publicar que esto, que esto, por eso dio orden su mamá, aunque ella no lo había visto el hombre”. Perla comentó que no quería casarse, pero su madre le ordenó hacerlo. Por otra parte Perla es la única de las tres abuelas que además se caso por lo civil y de acuerdo con la religión evangelica que profesa. El malestar de Perla

ante la imposición del matrimonio, motivó que cuando llegaron a pedir en matrimonio a su hija Pilar, ella decidiera tomar en cuenta la opinión a su hija sobre su casamiento.

Una emoción similar expresó haber sentido Alma, ante la imposición de su matrimonio. A la pregunta de cómo se sintió con la forma en que se casó, Alma respondió - bajando la voz, mediando la traducción- “se sintió mal cuando sus abuelos decidieron casarla, se sintió mal porque no estaban de acuerdo [...], se sintió mal, de que habían decidido sus abuelos y pues tuvo que aceptar”. Este malestar motivo que actualmente Alma esté de acuerdo en consultar a las jóvenes si quieren o no casarse y que ellas elijan a sus parejas, pero siguiendo el ritual tradicional que las protege y da autoridad a los padres.

La boda de Pilar tuvo una variación importante por el hecho de que su madre haya considerado su opinión antes de decidir casarla: “Nuestra mamá lo pregunta, si queremos casarnos, nos gusta un poco el hombre, sí, -bueno no sé- le digo, “¿lo conoces el hombre?” dice mi mamá, “si lo he visto pues, trabaja también allá”, digo, “pero no sé si ya lo viste bien”, “no sé yo que voy a decir yo””. Pilar dice que después de la boda sólo se “juntaron” para después casarse por el civil y por la iglesia. Para Pilar el casamiento religioso implica una forma de compromiso que impide que el esposo se vaya con otra mujer, “los hombres a veces dicen bueno como no hay compromiso, no nos casamos, entonces buscan otra”. Por ello Pilar aceptó cambiarse de religión de la evangélica a la católica para casarse con su esposo católico, aun cuando a ella no le agradaba mucho la idea. Frente a la pregunta que formulé a Pilar acerca de si ella quería casarse, ella me respondió: “Él [su esposo] me dijo tenemos que casarnos”.

Por su parte Irene afirmó que luego de haberse fugado con su esposo, ellos comenzaron a vivir juntos y a tener hijos. Después los padres de ella hablaron con su esposo para convencerlo de que se casaran por la iglesia y por la ley civil. La boda por la iglesia sucedió como respuesta al “adulterio” de su esposo y conflictos por la anticoncepción -que se exponen más adelante- en los que estuvieron mediando los padres de Irene.

Así Pilar e Irene tomaron la decisión de casarse por la iglesia, mediando la concepción de que con esta práctica evitarían que sus esposos les fueran infieles.

Las mujeres de la última generación se han conformado otras perspectivas sobre el

matrimonio que provienen de la educación que han recibido, los programas televisivos o los contextos migratorios a los que han arribado para estudiar. Actualmente ellas priorizan su proyecto como profesionistas y profesoras y en función de esto plantean la posibilidad de casarse. Sus expectativas de matrimonio tienen nuevas motivaciones, que parecen irse desligando de los papeles comunitarios, para orientarse hacia los fines individuales, tales como encontrar en el matrimonio un “soporte emocional” permanente, un espacio para el mutuo crecimiento profesional y personal (implicando una idea de división sexual del trabajo más igualitaria) y un espacio legítimo para la reproducción.

Estos relatos nos muestran una transformación en la forma se como decide el matrimonio de las mujeres, con base en los significados, emociones y expectativas que este evento tiene para ellas en sus contextos. Entre las mujeres de la primera generación y Alma de la segunda sus casamientos fueron imposiciones; pero para Martha y Aurora se ve como una práctica legítima y deseable. En los casos de Perla y Alma la imposición matrimonial les generó malestar y aunado a los cambios en su contexto propicio que ellas se muestren más abiertas a que las mujeres decidan sobre sus uniones. Irene y Pilar si tuvieron ingerencia en las decisiones concernientes a sus nupcias, incluso ambas decidieron casarse por lo civil y la iglesia ya que conciben a estas formas matrimoniales como instituciones que obligan a los esposos a serles fieles. En el caso de las mujeres de la tercera generación se vislumbra el matrimonio como espacio donde los fines comunitarios van siendo reemplazados por fines individuales como soporte emocional, desarrollo personal y profesional, y encontrar un espacio legítimo socialmente para la reproducción.

La elección de la pareja

Los elementos significativos para la elección de la pareja que se observaron en las narraciones de las mujeres son: el parentesco, el trabajo, el respeto a las mujeres, la lengua y la experiencia de noviazgo aunada al soporte emocional.

Respecto al *parentesco*, en el caso de Oxchuc entre las abuelas prevalece la norma de que los padres de la joven no debían casar a su hija con un hombre que tuviera su mismo apellido paterno o su mismo linaje. Iris comentó que su abuela le ha aconsejado no casarse con alguien que tenga sus mismos apellidos, porque estas personas aun cuando no se

conozcan o sean originarias de lugares muy diversos se consideran parientes. Sin embargo, como observa Antonia, tía de la joven Alicia, esta costumbre ya se ha perdido y ahora se puede ver a personas con dos apellidos iguales. Incluso Antonia relata que su familia y el pueblo se burlan y ven mal a esas personas con los dos apellidos iguales, pues son fruto de una unión que no es del todo legítima. La cuestión del linaje parece ir en desuso, la familia de Perla, Pilar y Alicia, no reportó tener muy claro su linaje ni que lo tomaran en cuenta al momento de casarse. Mientras que la familia de Martha, Irene e Iris, reportó que el linaje es una especie de apellido maya tseltal el cual remite a algún objeto o ser vivo de la naturaleza y se hereda por línea paterna. A diferencia de la familia anterior, para esta familia parece persistir la restricción de casarse con alguien del mismo linaje.

En Aldama, de igual forma que en Oxchuc las personas que poseen el mismo apellido paterno se consideran hermanos o primos aún cuando no lo sean por consanguinidad; en cambio en este municipio se permite que se casen entre primos por igual apellido y entre primos consanguíneos, como los primos de la mamá de Julia, quien me comentó que se casaron sin ningún problema y la comunidad no lo ve mal.

Otro factor que se considera en la elección de la pareja matrimonial es el apego al *trabajo por género*. En el caso de las mujeres, se considera que una buena esposa debe tener la habilidad para realizar todas las labores domésticas según la tradición, y en el caso de un varón se toma en cuenta si sabe trabajar, si tiene tierras para la siembra y si será un buen proveedor. En el matrimonio tradicional los padres deben informar si sus hijos saben trabajar cada uno según las labores atribuidas por género. El que una mujer sepa hacer todas las labores domésticas incluido tejer en telar aumenta los atributos deseables en una esposa, y hace que aumente la retribución que sus padres exigen por ella.

Entre la generación de las abuelas un hombre puede decidir separarse de su esposa si ésta no sabe hacer el trabajo del hogar y servir a su esposo. Este fue el caso del abuelo de Julia, quien abandonó a su primera esposa porque no sabía “atenderlo bien”.

Irene y Perla de la segunda generación mencionaron que sus padres les daban la posibilidad de elegir a sus parejas tomando en cuenta que ellos supiera trabajar. A Irene le aconsejaron que eligiera un hombre “guapo, para ustedes niñas, uno que no sea borrachón, uno que no sea flojo, que sepa trabajar, trabajando en agricultura, la cosa es que no haga

falta sus comidas”. Mientras que a Pilar cuando llegaron a pedirla su madre le dijo que considerara además si ella ya sabía trabajar en el hogar: “según si ya sabes trabajar, según si ya sabes cocinar, porque así era antes pues, ya sabes cocinar, ya sabes tejer”.

A los padres de Pilar les preocupó que el muchacho viviera en la cabecera municipal de Oxchuc porque allá no se daban cultivos como las frutas, pero como su hija trabajaba sus padres pensaron que probablemente comprarían lo que les faltara. Lo mismo sucedió en el caso de Irene, cómo ambos esposos estudiaban y comenzaban a trabajar como profesores, cuando decidieron huir juntos y después casarse, ellos contemplaban una proveeduría compartida. Para Perla y Pilar, las exigencias de la manutención económica ya no se visualizan como exclusivas del futuro esposo, sino que se comparten con la esposa, la agricultura va siendo sustituida por una profesión remunerada, pero el trabajo doméstico sigue atribuyéndose exclusivamente a las mujeres, generándoles culpa por su incumplimiento o una doble carga de trabajo.

En el caso de las jóvenes, ellas contemplan la posibilidad de casarse con sus actuales novios. Entre las consideraciones que tienen al respecto del trabajo resalta que las tres mujeres se plantean una proveeduría compartida con el esposo. Ellas imaginan que cuando se casen estarán trabajando a la par que sus esposos. A Iris le preocupa que su novio le ha dicho que en su pueblo (de tradición purépecha) los hombres nunca intervienen en el trabajo doméstico ni en el cuidado de los hijos, ya que ella piensa que no podría seguir su carrera profesional si sólo ella tuviera que realizar este trabajo. Por su parte Julia comentó que ha hablado con su novio del tema y ellos piensan que cuando se casen Julia “le ayudará” en la manutención económica mientras que él le ayudará en el trabajo doméstico. Estas expectativas podrían propiciar acciones desde la agencia para que se vayan desdibujando los límites entre el trabajo diferenciado por género.

En síntesis, observamos que conforme se van diversificando las actividades económicas y las mujeres ingresan al mercado laboral la división sexual del trabajo tradicional parece flexibilizarse paulatinamente. En la segunda generación se observa que se mantiene la división sexual del trabajo tradicional pero se agrega a las mujeres una jornada laboral más fuera del hogar. Y en el caso de las jóvenes, está el deseo de que en su vida matrimonial prevalezca una proveeduría compartida y trabajo doméstico compartido.

Otro criterio que fue tomado en cuenta en la elección de la pareja, es que ambos novios compartan la *misma lengua indígena y la misma cultura*. Esto se refiere también a la práctica de la endogamia en las comunidades como una forma de conservar la cohesión del cuerpo social.

A las cinco mujeres que fueron casadas según la costumbre matrimonial se les impuso un esposo de la misma comunidad o del mismo municipio, con quien ellas compartían la misma lengua y cultura. Iris relató que su abuela Martha le aconsejó casarse con alguien del pueblo, que hable tseltal para que ella pueda platicar con su esposo.

En el caso de Irene quien decidió “huir” con su esposo, ella se casó con un varón hablante de tseltal, pero que no era originario de su municipio sino de Altamirano.

Por su parte Alma piensa que no es necesario que el esposo de sus hijas hablen tsotsil o tengan su cultura: “no importa [que no hable tsotsil] porque tenemos la misma sangre y tenemos el mismo Dios, (risas de sus hijas y luego de Alma) donde sea pero que no sea borracho, con que sepa trabajar eso es todo”. Para Alma parece más importante que un esposo sea buen proveedor y comparta la misma religión.

Entre las jóvenes únicamente Julia consideró el criterio de buscar que su futuro esposo hable su lengua y comparta su cultura, es relevante. Como observamos en el apartado anterior ella piensa que entre los motivos de la ruptura amorosa con su segundo novio estaba el hecho de que él no hablaba tsotsil, sino tseltal, pero un tseltal que ella no podía entender. Julia, quien planea casarse con su actual novio, atribuye el que ambos se hayan entendido mutuamente y que compartan muchos gustos al hecho de que ambos hablen el tsotsil y compartan una cultura con raíces chamulas, que ambos desean mantener.

Por su parte Alicia considera que no se fija tanto al elegir a su pareja si es de su pueblo o habla el tseltal. Aun así es de resaltar que su actual novio habla tseltal, es originario de Oxchuc y ahora radica en San Cristóbal. En el caso de Iris ella tampoco parece considerar como elemento relevante la lengua y la cultura, sus novios han tenido diversos orígenes étnicos.

Mientras el criterio de elección de una pareja con la misma lengua indígena y con la misma cultura fue aplicado por los padres de las mujeres que se casaron según el matrimonio tradicional, este criterio se ha ido modificando conforme las mujeres tienen

oportunidad de migrar a otros espacios, elegir a sus propias parejas y elegir cómo casarse.

Por otra parte las jóvenes, se plantean elegir a su esposo de acuerdo a nuevos criterios que tienen que ver con el “*soporte emocional*” (Beck y Beck, 2002) y las satisfacciones afectivos que una pareja puede proporcionar. En el caso de Julia y Alicia ambas coinciden en pensar que “lo físico”, es decir la corporalidad no es tan importante en la elección de una pareja estable como el hecho de que ellas se sientan reconocidas y amadas por sus parejas. Alicia dice que entre lo que toma en cuenta de un hombre para decidir si iniciar y prolongar una relación con él es: “su carisma y la forma en cómo me traten, no me fijo en lo físico sino más en como me traten, más en los sentimientos, cómo, cómo se comportan conmigo, [...que] fueran un poco detallistas [...] me encantan también las sonrisas que tienen o sus ojos también”. Por su parte Julia con su actual novio planea casarse por diversos motivos: “me está apoyando moralmente, económicamente y siento que es la persona más indicada de mí, [...] confía en mí, confío en él, siempre nos contamos cosas así secretas, casi intimidades”, además de que comparten la misma cultura. Desde nuestro punto de vista esto tiene que ver con el soporte emocional que ambos se han brindado a la distancia en sus condiciones de migración.

El pago de la novia

El don o pago de la hija se considera una forma de agradecimiento a los padres por el tiempo que cubrieron las necesidades de su hija y como señal de vínculo y respeto entre las familias. En el ritual de cortejo y la boda los dones dados por la familia del hombre en intercambio por la joven deben repartirse a todos los miembros de la familia extensa por el lado paterno de la novia.

Aurora comenta que cuando fue su boda no acostumbraban pedir dinero, más bien los padres de los novios ofrecían mucha comida: “llevaban doscientos pan, doscientos plátanos, un garrafón de trago y dice que antes no utilizaban refresco, nada más lo conocían el trago, llevaban seis manojos de cecina, seis kilos de carne, cuando había refresco ya daban tres cajas de refresco, pan y trago “. Similares dones recibieron los padres de Martha, Perla y Alma en sus respectivas bodas.

Posteriormente se cambiaron los dones en especie por un pago en dinero, cuya

cantidad es acordada por los padres de los novios con respecto a las habilidades de la joven en el trabajo y al prestigio de su familia. Julia me compartió que un nieto de su abuela paterna acababa de casarse y sus padres pagaron diecinueve mil pesos por la muchacha, ya que ella sabe hacer todas las labores domésticas, incluso bordar, y tejer en telar.

Entre las mujeres de la última generación, la única que planea casarse según las costumbres es Julia. Ella comentó que antes de que ingresara a la universidad consideraba “el pago de la novia” como algo negativo, como la venta de una hija por el padre, sin embargo en la UPN ha aprendido a verlo de otra forma:

Allí en mi cultura donan un poco ya sea tres mil, cuatro mil pesos, ellos lo conocen como que pagan a las mujeres, eso no me gusta yo no lo voy a pagar a las mujeres, te digo que aprendí aquí no es que los paguen, es un donativo nada más es como por ejemplo una madre tierra ¿qué le das?, tú te dan bastaste cosas, te da milpa, te da maíz, te da frijol, calabaza, y ¿tú que le das?, ni modo que vas a arrancar, ni modo que no le vas a agradecer, se tienen que agradecer. Igual vas a arrancar a una mujer, qué le vas a dar a sus papás que durante veinte años está con ellos, porque ya arrancaste de la familia, ya lo llevaste a tu familia [...] obvio el muchacho ni modo que solo va a ir a arrancar y vámonos, no, tiene que dejar un donativo, que estén contentos sus papás, por eso llevan fruta, carne, pan y por eso es un donativo nada más [...], yo creo que tenía yo esa idea de mantener mi cultura.

Para mantener su cultura Julia quiere casarse de forma tradicional y espera que sus padres se pongan de acuerdo con los padres del novio para establecer la cantidad a pagar.

En este apartado se han observado las variaciones ocurridas en la reiteración de la costumbre, que posibilitan actualizar las identificaciones y la cultura de las mujeres. Mientras que las abuelas, Aurora y Martha se identifican con las prácticas del matrimonio tradicional según la costumbre y lo reivindican frente a las nuevas generaciones, Perla, Alma y Pilar siguen el modelo de matrimonio tradicional, pero abriendo posibilidades de elección a las mujeres, manteniendo la autoridad de los padres. Irene decidió huir primero con su pareja y luego formalizar su unión por el civil y la iglesia. Entre las jóvenes únicamente Julia desea casarse según la costumbre, pero con normas más igualitarias entre ella y su esposo. Iris y Alicia han comentado su deseo de casarse en primer lugar por la iglesia y luego por el civil. De esta forma observamos que las mujeres de la segunda generación y Julia de la tercera llevan a cabo “repeticiones subversivas” las cuales al

mismo tiempo que reiteran y convierten la costumbre matrimonial, la van transformando.

4. Relaciones sexuales en el matrimonio e individualización

Las experiencias de relaciones sexuales al interior de los matrimonios de las mujeres de la segunda generación están siempre asociadas a la reproducción. Pilar y Alma tuvieron su iniciación sexual en el marco del matrimonio tradicional, por lo cual son las normas de sus comunidades las que moldean las emociones, prácticas corporales y significados atribuidos a esta experiencia, aunque el contexto de Alma es un contexto marcado por el zapatismo; sin embargo, Irene tuvo esta experiencia cuando decide huir con su novio, alejándose de las normas comunitarias y atendiendo a sus deseos.

Pilar

La experiencia de Pilar tal vez sea una experiencia ejemplar de lo que pudieron haber vivido las mujeres de la primera generación. Pilar como las abuelas se casaron alrededor de los quince años y desconocían lo que eran las relaciones sexuales y el proceso de reproducción. Este desconocimiento aunado a la violencia física vivida en la infancia y a la primacía que tiene el deseo del varón para definir el matrimonio propicia que las relaciones sexuales en el matrimonio sean vividas como una imposición al cuerpo de las mujeres. Ante esta imposición ellas se ven imposibilitadas de actuar en contra, pues la tradición dicta que el matrimonio es para toda la vida y el esposo impone la obligación de disponibilidad sexual permanente de la esposa.

Pilar expresó que las primeras relaciones sexuales que tuvo con su esposo eran algo desconocido y desagradable para ella, e incluso se cuestionaba porque se había casado: “En la primera vez que te casaste, es porque vas a tener tu relación sexual, sí, pero no lo sabía yo, hasta eso me preocupé, y piensa uno por qué me casé, a poco así toda la vida va a estar esto, [...] por qué me casé, mejor no casarme, muchas cosas empecé a pensar”. Pilar agregó que en su primera relación sintió “bien feo, bien feo, si, si, bien feo, sí, así fue eso”. Frente a esta experiencia desagradable, Pilar narró que intentó decirlo a su esposo, pero él respondía normalizando la imposición de las relaciones sexuales. Frente a la pregunta “¿Él le pregunta a usted también si quiere? Pilar respondió: no, hay veces no y cuando está ya, hay veces estás dormida y ya contacto sexual, pus aunque no, dices que no y no, “si porque

tengo mujer”, va decir el hombre, ¿qué le vas a decir?, [...] y a veces se enojaba uno [...], pero te va a decir que no, “¿y para qué tengo mujer?”, pues ahí te quedas callada.

Frente a la pregunta “¿hubo algunas relaciones sexuales que a usted le gustara?” Pilar responde: “Pues casi no, nosotras que somos mujeres casi no”. En su narración, Pilar tomó una postura crítica hacia lo que vivió: “pero orita pues, no debe ser así, es lo que dicen pues, que no debe ser así, porque lo he escuchado también que hasta tienen ley, que si la mujer no quiere contacto sexual, no lo va agarrar a la fuerza el hombre, nosotros no lo sabíamos ese, aunque trabajamos”.

La narración de Pilar sobre sus relaciones sexuales, elaborada en primera y tercera persona, nos informa de las normas sexuales en el matrimonio que ella aprendió a naturalizar desde su contexto. Ser hombre y esposo es ser quien impone el contacto sexual; mientras que ser mujer es aceptar con malestar y enojo la imposición del varón dejando de lado los propios deseos para acatar el mandato del otro y de la costumbre del “débito matrimonial”. Sin embargo, con base en lo que ella ha aprendido, ahora reconoce que existen leyes que protegen a las mujeres si no quieren “contacto sexual” de sus esposos.

Alma

El caso de Alma es diferente, ella expresa con timidez que para tener relaciones sexuales y a la vez decidir tener un hijo con su marido, ambos lo platican y “llegan de acuerdo”.

Cuando formulé a Alma la pregunta: “¿su esposo la ha obligado a tener relaciones sexuales?”, Julia tardó en explicarla en tsotsil, mientras Alma y Elisa (hija menor de Alma) rían. Julia me tradujo su respuesta, “ah, dice que no, nunca, dice, cuando ella no quiere, no, no obligaba nada, lo comprendía”. Alma agregó que lo que a ella y a su esposo les ha permitido seguir juntos es que ambos escuchan sus opiniones para llegar a acuerdos:

Opinan juntos, [...], que igual siempre han llegado de acuerdo, pero por ejemplo si no tienen dinero, yo le digo es que necesitamos dinero para construir casa, “sí, es lo que yo estoy pensando”, dice su esposo, “pues es temporada de cortar café, vamos a cortar café”, y se van juntos, [...] siempre han llegado de acuerdo, por eso hemos vivido hasta ahora dice.

En un contexto donde se reconoce la autoridad de los hombres para tomar las decisiones al interior de la familia y en los espacios públicos de la comunidad, me resultan paradójicas las afirmaciones de Alma. Sin embargo, hay un elemento en la historia familiar que Alma

omitió, y del que me enteré por Julia. Pablo el esposo de Alma era parte de las fuerzas militares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde antes del levantamiento armado de 1994, mientras que Alma y sus hijos compartían ciertas dinámicas de las comunidades zapatistas.¹⁶ Sin embargo, luego del levantamiento de 1994, Pablo desaparece por varios meses, y la comunidad de Santa Cruz es acosada por paramilitares y por los mismo líderes zapatistas que les pedían constantemente evacuar sus hogares por posibles ataques. Al regreso de Pablo con su familia, él decide abandonar el movimiento zapatista y se alía con el grupo de personas de la comunidad llamados por Julia “priistas”. Una hipótesis posible para entender el disgusto de Alma frente a la imposición de su boda y sus afirmaciones de “siempre llega de acuerdo con su esposo” es que ella estuvo marcada en alguna medida por el movimiento de mujeres zapatistas a favor de la autonomía de sus pueblos y de las mujeres. Este movimiento de mujeres ha demandado por varias vías, como la ley revolucionaria de mujeres zapatistas, su derecho a elegir su pareja, cuántos hijos tener, su derecho a participar en la toma de decisiones de la comunidad, entre otros derechos. El estudio de Moreno (2011) al respecto del impacto del zapatismo en la vida sexual de un grupo de mujeres del municipio de Altamirano, muestra la importancia de este movimiento para individualizar la sexualidad de las mujeres a favor de su autonomía en el marco de sus comunidades. Así sostenemos la hipótesis de que el movimiento de mujeres zapatistas influyó en la toma de acuerdos entre Alma y su esposo en lo que respecta a sus relaciones sexuales y reproducción.

Irene

La primera experiencia sexual de Irene ocurre cuando ella decide “huir” con su esposo siguiendo sus propios deseos y transgrediendo la prohibición de tener novio que sus padres le habían dictado. Esta fue una experiencia agradable para ella, de aventura y experimentación. Sin embargo, las posteriores relaciones sexuales con su esposo estuvieron

¹⁶ Desde el levantamiento armado en 1994, en Aldama emergió un centro de bases de apoyo, que posteriormente se conformó como municipio autónomo zapatista, Magdalena de la Paz, este tiene presencia en 10 de las 21 localidades o agencias de Aldama. Con la fundación del municipio de Aldama en 1999, con su escisión de Chenalhó, los miembros del EZLN se dividen entre quienes apoyan la fundación del nuevo municipio y quienes no la apoya y continúan vinculados al EZLN (Burguete y Leyva, 2004: 82).

marcadas por el miedo relacionado con dos elementos. En primer lugar no cumplir las expectativas de su esposo, quien deseaba tener dos o tres hijos y prefería que ella empleara algún anticonceptivo, lo cual Irene no compartía; por otro lado Irene sentía miedo a embarazarse porque un embarazo podía derivar en una cesárea o en una operación de ligadura de las trompas que a ella le provocaba ansiedad. De esta forma Irene mentía a su esposo acerca de que consumía pastillas anticonceptivas, y al mismo tiempo tenía relaciones sexuales con él buscando embarazarse. Esto lleva a varios conflictos en la pareja sobre su reproducción que se analizarán en el siguiente capítulo.

Las experiencias de relaciones sexuales y reproductivas de las mujeres de la segunda generación tienen cada una sus especificidades, pero muestran una tendencia común de individualización. La experiencia de Pilar implica la escisión de su cuerpo violentado sexualmente al que le es negado sentir placer y su mente que ha naturalizado el deber de la esposa de tolerar las imposiciones sexuales de su esposo. Ella críticamente comenta que mucho tiempo después se enteró de que esto estaba prohibido legalmente y no debió haberle sucedido. En este caso, la penalización a la imposición de relaciones sexuales entre esposos, es una forma de proteger las decisiones individuales sobre el propio cuerpo. La experiencia de Alma muestra como las demandas de igualdad de las mujeres zapatistas pudieron haber impactado en la forma en que ella busca llegar a acuerdos con su esposo en lo relativo a las relaciones sexuales y la reproducción, esta es otra vía a través de la cual se protege la decisión individual sobre el propio cuerpo de ambos esposos. Y finalmente, Irene muestra una tendencia a la individualización de la sexualidad dejando de lado las normas tradicionales y asumiendo como responsabilidad propia las decisiones que toma al margen de la opinión contrapuesta de su esposo. Esto la conduce a algunas disputas entre ella y su esposo frente a la reproducción.

5. Conclusiones: entre la costumbre y la individualización de la sexualidad

En este capítulo exploramos la forma en que las experiencias sexuales de las nueve mujeres se van reiterando y cambiando a lo largo de las generaciones, sedimentando y dinamizando de esta forma las prácticas corporales, las emociones y las autorepresentaciones de las mujeres respecto a la sexualidad a lo largo de las tres generaciones.

Observamos que las variaciones han sido posibles por la inserción de las mujeres en nuevos espacios de socialización que les imponen la individualización como norma y el distanciamiento de sus tradiciones, así como por las propias posibilidades de agencia que van teniendo las mujeres, la cual no siempre se dirige a buscar la independencia de sus comunidades y costumbres.

La experiencia de prohibición del contacto entre hombres y mujeres solteros prevaleció con matices significativos como una herencia en las tres generaciones. La asistencia a la escuela, abrió posibilidades para modificar estas experiencias, posibilitando a las mujeres espacios de socialización con otros donde emergieron sentimientos de atracción de ellas hacia sus pares varones, con mayores o menores posibilidades de expresarlos.

El noviazgo, como práctica que individualiza la sexualidad, sólo estuvo presente entre las mujeres de la tercera generación. La escuela, la televisión, los amigos y la migración fueron elementos que propiciaron la emergencia de los noviazgos. Se observó que las mujeres viven sus noviazgos como experiencias de tensión, ya que se debaten entre sus deseos sexuales, su apego a las normas comunitarias y las demandas y coerción de sus padres, amigos, o novios. En este contexto sus iniciaciones sexuales estarán marcadas por emociones como el miedo, la culpa y el placer, y por relaciones de desigualdad con los varones, disputándose la realización de sus deseos y sus formas de placer.

Las experiencias y expectativas matrimoniales reflejan diversas formas de “reiteraciones subversivas” de la costumbre. Mientras que las abuelas Aurora y Martha defienden la costumbre matrimonial con la autoridad de los padres por sobre el consentimiento de las hijas, la abuela Perla y la mamá Alma sienten malestar ante la imposición de su matrimonio y generan cambios en el modelo heredado al abrir la posibilidad a sus hijas de decidir sobre sus matrimonios. Por su parte, Irene transgrede la costumbre para decidir “huir” con su posterior esposo y así pasar sobre la autoridad de sus respectivos padres. Por otro lado, Julia de la tercera generación deliberadamente busca casarse de la forma tradicional para conservar las costumbres de su pueblo, pero bajo formas más igualitarias donde sus decisiones tengan igual peso que las del varón. A la par se van implementando nuevas modalidades matrimoniales como el matrimonio por lo civil o el eclesiástico.

Las experiencias de relaciones sexuales entre las mujeres de la segunda generación se mantienen unidas a la posibilidad de la reproducción, debido entre otras cosas al bajo o nulo acceso a formas de anticoncepción; sin embargo muestran una tendencia paulatina hacia la individualización. Mientras que en el modelo tradicional las mujeres tenían que aceptar los deseos sexuales-reproductivos que sus esposos les imponían (débito conyugal), sufriendo varias formas de violencia sexual, la individualización propicia que los deseos de los varones vayan siendo cuestionados por las propias mujeres dando paso a la negociación de sus propios deseos. Pilar desde un punto de vista auto crítico de la violencia sexual que vivió en su matrimonio reconoce que ahora existen leyes que penalizan dicha violencia. Alma busca llegar a acuerdos con su esposos en lo referente al contacto sexual y a la reproducción e Irene miente estratégicamente a su esposo para llevar a cabo sus deseos y atender a sus miedos.

A través de las experiencias de individualización que propicia la escuela, la migración, y el trabajo remunerado, las normas tradicionales se van conservando, se van “reiterando subversivamente” o van siendo reemplazadas por nuevas instituciones (como el cortejo, el noviazgo, amistades “con derecho” y nuevos modelos matrimoniales) bajo una tendencia que obliga a las mujeres a definir sus propios modelos de actuación. Sin embargo, en el plano subjetivo, las mujeres mantienen mayores desventajas acumuladas que los varones (por la disciplina, violencia y tabús en que se han conformado). Esto las coloca en relaciones de poder desiguales con los varones, que les conlleva nuevos riesgos a ellas (violencia sexual, embarazos no deseados, infidelidad y abandono de sus parejas) y al mismo tiempo las abre a nuevas posibilidades para negociar con ellos la realización de sus deseos y la búsqueda de sus placeres sexuales.

CAPÍTULO IV: MORAL SEXUAL EN DISPUTA: EN BUSCA DE LA AUTONOMÍA DESDE LA COMUNIDAD

*“No les hagas caso, si te da pena no les hagas caso,
tú eres, es tu cuerpo, tú vas a decidir cuándo lo hiciste,
es tu cuerpo te digo, tampoco te pueden criticar”*
Julia

La moral de acuerdo con Foucault se compone de dos elementos, códigos y ética.¹⁷ El primero implica un conjunto de reglas, códigos y valores, así como los mecanismos para hacerlas cumplir, mientras que el segundo correspondería a la apropiación de las normas por los sujetos para conformarse a sí mismo según estas normas, “la forma en la que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral” (Foucault, 2011b: 32).

En este capítulo se pretende demostrar como los códigos morales tradicionales han ido cambiando o permaneciendo a través de las experiencias sexuales de abuelas, madres e hijas. Pensamos que se presenta un cambio entre la moral de las mujeres mayores, orientada al acatamiento de las normas comunitarias y la moral de las más jóvenes orientada a la ética y a las prácticas de sí. En esta última los sujetos tienen nuevas posibilidades de agencia, a la vez que se abren nuevos riesgos e incertidumbres para las mujeres asociadas a nuevas formas de desigualdad de poder con los varones.

Para dar cuenta de esta tesis el capítulo se estructura en cuatro apartados: en el primero se explora la forma en que se ha resignificado la reproducción a través de las tres generaciones, pasando de ser un mandato divino, a estar inmersa en una disputa social donde las mujeres buscan ejercer su derecho a decidir sobre su reproducción y sus cuerpos. En el segundo se analizan los cambios entre una moralidad centrada en los códigos comunitarios a una moralidad más abierta a prácticas individualizadas, sin eliminar por esto

¹⁷ “Por “moral” entendemos un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos [...] entendemos también el comportamiento real de los individuos [...], la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conductas, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores” (Foucault, 2011b: 31).

las desigualdades de poder entre hombres y mujeres. En el apartado tercero, se abordan algunas representaciones de la homosexualidad y las feminidades como transgresoras y prohibidas que se recrean a través de las generaciones. En el último apartado se abordan algunas experiencias que han permitido a las mujeres de la tercera generación reconocer sus derechos sexuales y reproductivos y comenzar a emprender acciones organizadas en sus comunidades para promover la autonomía de las mujeres.

1. Reproducción: entre el mandato divino y la búsqueda del derecho a elegir

En este apartado se exploran los cambios suscitados en las experiencias de reproducción y en las normas morales que las configuran, a través de las generaciones de mujeres. Observamos un cambio generacional de una concepción de la reproducción como mandato divino a una concepción más secular en la cual la reproducción se pretende definir como una elección de las mujeres; sin embargo, esta búsqueda de elección sobre el propio cuerpo se ve limitada por las desigualdades de género y generación.

Primera generación: “Tuvimos los hijos que podíamos dar, lo que Dios nos daba”

Entre las mujeres de la primera generación, una vez que contrajeron matrimonio, la reproducción se les ha impuesto como una obligación de dar hijos al esposo y a la comunidad, pues las mujeres que no lo hacen son mal vistas. Los primeros embarazos de estas mujeres ocurrieron entre los 15 y 19 años. Para ellas cada hijo es un don divino, es por ello que desde la moral tradicional ninguna mujer debe limitar sus posibilidades de embarazarse y procrear en sus matrimonios. En este ámbito los problemas más fuertes que enfrentaron las mujeres de esta generación fueron las recurrentes muertes de los recién nacidos, aunado al riesgo constante de muerte materna. Los riesgos de muerte se relacionan con la violencia estructural que padecen las mujeres por el desabasto de servicios médicos públicos en sus comunidades, la marginación económica de las mismas y la violencia de género persistente en sus familias y comunidades. Martha relató sobre ella y su esposo:

Tuvimos los hijos que podíamos dar, los que Dios nos daba. Once hijos tuve y tres se murieron, ahora son ocho vivos. No había como tapar los hijos, ni había medicina quien sabe como sobrevivimos si ni había medicina para las lombrices, tomábamos plantas nada

más. También cuando aparecían los hijos no había doctores para que los sacaran.

Aurora, reportó haber tenido cinco hijos vivos y cinco muertos. Estos últimos murieron de bebés o de niños por enfermedades curables. Frente a la pregunta de cómo fue que ella y su esposo decidieron tener ese número de hijos, Aurora expresa algunas risas y luego comentó que no lo decidieron, sino que aceptaron los que venían. En cuanto a Perla, ella comentó que tuvo diez hijos, y todos lograron llegar a adultos.

La forma en que las mujeres atendieron sus partos refleja la ausencia de las instituciones públicas de salud, las cuales sólo se habían instalado en San Cristóbal de las Casas ubicada a una hora de Oxchuc y a hora y media de Aldama, en las nuevas carreteras. En estas condiciones las mujeres y sus cónyuges resolvieron de diversas formas los partos: Martha comentó que su esposo: “se volvió partero por que no había nadie quien ayudara, la placenta me lo movía y así salía me daba de tomar una hoja amarga, nadie le enseñó solito aprendió por la necesidad, tenía que apoyar porque soy su mujer”.

Perla dijo que su primer embarazo estuvo marcado por la incertidumbre y el desconocimiento, por lo que en el momento del parto se encontró sola. “No había parteras ni doctores, sólo hasta San Cristóbal pues”. No sabía cuando iba a nacer su primer hija, por eso se fue a ver su milpa, iba a ir a buscar frijol y rápido vino el dolor, y su primer hija nació en la milpa, estando ella sola.

Aurora comentó que ella ha recibido siempre atención de parteras de su comunidad. Martha expresó también su desagrado ante la atención médica actual:

No lo tenemos miedo, la mujer se tiene que ayudar porque de ella es el dolor, en cambio ahorita puro doctor que te corta la panza les gusta usar el cuchillo, [...]. Hasta uno de mis hijas nació parada y pudo nacer, ahora dicen que no puede nacer si está parado, es mentira, si no quiere dios no te morirás, que vas a decir si no tienen largo tiempo.

En un contexto de pobreza económica y desatención del estado, algunas mujeres como Martha prefieren la atención de las parteras y critican la de los médicos. Estas condiciones generaron riesgos elevados de muerte infantil y materna, lo cual es un problema extendido en toda la región de Los Altos de Chiapas, que ocupa el primer lugar de muertes maternas en todo el estado, ocurriendo allí la cuarta parte de las defunciones de mujeres asociadas al parto, de todo Chiapas en el año 2000. Además la mortalidad infantil es una de las más

elevadas a nivel nacional, 28.3 por cada mil nacidos vivos (Olivera, 2011:61). Así como la reproducción se considera una bendición divina, en el relato de Martha observamos que la muerte, y la amplitud del tiempo de una persona, también es un mandato divino.

Segunda generación: búsqueda de negociación de la reproducción

Las mujeres de la segunda generación, a diferencia de abuelas, tuvieron sus primeros embarazos a edades más avanzadas, alrededor de sus veinte años. Ellas han comenzado a cambiar la concepción de la procreación como un mandato divino hacia una concepción que acentúa la capacidad de decisión de ellas y sus parejas, pero en estos procesos se han enfrentado con serias limitaciones.

Pilar relató que inicialmente ella y su esposo no planearon cuántos hijos tendrían; sin embargo, cuando tenían ya tres hijos ella comenzó a preocuparse porque veía que no podía cuidar a sus hijos por su trabajo y los tenía que dejar bajo el cuidado de otros, frente a lo cual expresó “da lástima los hijos”. Otro elemento que motivó a Pilar a buscar limitar su número de hijos es la escases de recursos económicos, “ya ves que a veces no hay suficiente terreno, no hay dinero, peor que no hay trabajos”. En este contexto su intención de limitar su reproducción se veía obstaculizada por la violencia sexual de parte de su esposo, quien la obligaba a tener relaciones sexuales, y le generaba miedo a otro embarazo.

Fue entonces qué buscó algunos consejos para evitar concebir. Primero una señora que conoció en una iglesia católica le explicó cómo cuidar su ciclo menstrual y cuando evitar las relaciones sexuales para no embarazarse, además de que “si el hombre te hace contacto sexual, hay que sacar el espermatozoide que no te deje dentro de nuestro cuerpo”. Pilar dice que sin sentir vergüenza lo contó a su esposo y lo hicieron así, logrando espaciar sus últimos tres embarazos, aunque siempre con miedo de embarazarse sin desearlo.

Luego de que nació su último hijo, Pilar hizo una oración suplicándole a Dios ya no tener más hijos: “le dije nuestro señor, pues mis hijos no quiero que sufran cuando es por el trabajo, por el dinero, le digo, pues ya no quiero le digo”. Pilar piensa que su oración fue escuchada o que pudieron haber influido en su infertilidad otros dos elementos: que una curandera le recomendó tomar un remedio a base de limones para ya no tener hijos, o que una partera le dijo que su matriz “se echó a perder, está en otro lado, por eso ya no

encontraste hijo”.

En un contexto de violencia sexual, desinformación y desabasto de métodos anticonceptivos, Pilar se auxilia de sus redes de apoyo en su búsqueda por controlar su reproducción.¹⁸ En Pilar subsiste una creencia en la reproducción como mandato divino (de allí su oración) y va emergiendo una necesidad de tomar control de su propia reproducción.

Por su parte Irene relató los conflictos que tuvo con su esposo respecto a su reproducción. Inicialmente él quería tener dos hijos; pero, Irene deseaba tener un mayor número, además ella sentía mucho miedo a las operaciones, especialmente a las cesáreas y a la ligadura de las trompas, la salpingoclasia. Para seguir su deseo y su miedo, evitando el mandato de su esposo que le decía “te mandas a ligar”, Irene recurrió al engaño:

Cuando nace este... Simón [su primer hijo], decía [su esposo] pues vamos a planificar, yo le dije que bueno yo creo que sí. Probé un mes, dos meses unas ampolletas, pero dolían mucho cuando se te aplicaban, entonces deje de aplicar, entonces cuando vi ya estaba embarazada de mi Iris, pues no me arrepiento. Entonces decjo mi esposo, “pues ya no podíamos dar[les] nada bueno”, ya con esta creatura, te mandas a ligar o sea que él quería quedar con dos y le digo que “sí está bien”, pero le engañé y no, no me cuidé y me embaraze con mi tercer parto.

Daniel, su esposo, comenzó a emplear amenazas y otras formas de presión para imponer sus deseos; sin embargo, Irene continuó recurriendo al engaño para tomar cierto control sobre su cuerpo. Luego de su tercer y cuarto parto: “Al tercer día [luego de su tercer parto, su esposo] ya tenían un carro para que me trasladaran a San Cristóbal [para realizarle una salpingoclasia], entonces ya no quise ir y me disguste con él, pues mejor ve tú que te operen a ver qué pasa, entonces él ya no me contestaba y vio que no quise”.

Cuando tuvo su cuarto embarazo Irene menciona que su esposo se sorprendió y le dijo, “pues tú te lo mantienes tú sola, porque soy maestro, tu eres maestra también, pero ni siquiera nos alcanza, no nos sobra nuestro dinero”, Irene agregó que, “yo hacía como que no escuchaba, se que el miedo que tenía era la herida, que me cortaran un tantito en mi

¹⁸ Ya posteriormente Pilar recibió dos talleres sobre planificación familiar, uno en el kínder de uno de sus hijos menores y por parte del Programa Oportunidades :“el enfermero, ya no quiere que tengamos tantos hijos pues que hay que tener dos o tres hijos na más”. Pero Pilar nunca mencionó que haya empleado alguno de los métodos anticonceptivos modernos de los que le hablaron en dichos talleres.

estómago”. Ya en su quinto embarazo Irene tuvo que ser trasladada a un hospital de Tuxtla por complicaciones, y relata que tuvo una “llamada de atención por parte de los médicos”, lo cual generó un sentimiento de culpabilidad en Irene por haber deseado tener más hijos y en ese momento le practicaron la salpingoclasia.

La llamada de atención de los médicos, así como los talleres de planificación familiar que recibió Pilar se pueden enmarcar en un conjunto de políticas de población encargadas de propiciar una baja en el promedio de hijos esperados por mujer en edad reproductiva. Estas políticas bajo el disfraz de promover derechos reproductivos entre las mujeres muchas veces limitan la capacidad de decisión de ellas imponiéndoles un determinado número de hijos como máximo ideal. Las faltas a esta norma se castigan con “llamadas de atención” o con retiro de beneficios sociales como los del programa oportunidades muy presente en la zona de los Altos de Chiapas (Olivera, 2011).

En el caso de Alma, ella mencionó que tenía una opinión diferente a la de su esposo respecto al número de hijos que debían tener; sin embargo, finalmente su esposo aceptó la decisión de ella. En esta aceptación del esposo a tener más hijos medió el hecho de que hubo una época de alza en las muertes infantiles a causa de una epidemia de sarampión, aunada a la inexistencia de servicios públicos de salud.

Una época Alma decidió emplear métodos anticonceptivos inyectables, sin embargo, recuerda que no le cayeron bien, y prefirió suspender su uso. Aun sin la presencia de métodos anticonceptivos, este acuerdo entre Alma y su esposo sobre cuántos hijos tener, es coherente con la narración de Alma sobre “el acuerdo” al que llega para tener relaciones sexuales consensuadas con su esposo y contrasta con las experiencias de los otros casos.

En los tres casos se observa la persistencia de un entramado cultural e institucional que limita las posibilidades de las mujeres de decidir sobre su propio cuerpo y sobre el número de hijos que desean tener. Frente a esto las mujeres tienen respuestas activas y creativas (agencia) que las llevan a engañar a sus esposos para llevar a cabo sus deseos (Irene), buscar entre las escasas redes sociales formas de anticoncepción (Pilar), o negociación con el esposo y estableciendo acuerdos con el cónyuge (Alma). Estas acciones promovieron cambios importantes a favor de la libre reproducción de Irene, Pilar y Alma.

Tercera generación: violencia masculina y embarazos durante el noviazgo

Entre las mujeres de la tercer generación hubo dos embarazos inesperado durante sus noviazgos, Alicia a sus quince años e Iris a sus veintiún años. Y aun cuando Julia no atravesó por esta experiencia, pues ella relata que siempre exigía a sus parejas el uso del preservativo, ella intervino en el proceso de embarazo inoportuno de su hermana Elisa de quince años, al cual también nos referiremos.

El embarazo de Alicia sucedió cuando tenía pocos meses de haberse iniciado sexualmente con su segundo novio, y refiere que él había llegado a forzarla para tener relaciones sexuales con amenazas de terminar la relación, además de que no siempre empleaban preservativo, el único método que usaban. Poco después de que ella había decidido terminar la relación porque “ya no sentía nada por él”, ella estaba en un temazcal con su madre, quien acostumbra sobarle el estómago y en ese momento su madre descubrió que ella estaba embarazada. Alicia recuerda que su madre quería que ella abortara y la llevó con un médico, pero por lo avanzado del embarazo esto no fue posible. Alicia narró entre lágrimas la historia de su embarazo:

Juntaron a mis hermanos, me empezaron a regañar, que como era posible que había yo hecho eso. Me preguntaron de quién era y les tuve que decir. Fuimos a buscar al muchacho, pero él dijo que no era suyo, que si él ya estaba con otra chava que como era posible, [...] no me quería yo juntar con él, porque ya no sentía nada por él, aunque mi papá si quería que yo me juntara con él. Después como dijo que no se quería hacer responsable, pues ya mis papás pues tampoco.

Luego de que el ex novio de Alicia niega su responsabilidad, y no es posible el casamiento para legitimar el embarazo como esperaban los padres, ellos responsabilizaron casi por completo a Alicia del embarazo. Al mismo tiempo su hermana Laura estaba embarazada pero ella sí permanecía con su novio. Como sanción por el embarazo sin una pareja, Alicia relata las múltiples formas en que su madre la discriminaba: su madre generalmente no la sacaba a la calle por pena de que los vecinos la vieran, luego cuando sucedió el *baby shower* de su hermana a ella la encerró en un cuarto para evitar que otros la vieran y nunca le organizó una celebración similar a ella, no le proporcionaban ninguna de las comidas que le apetecieran, ni la dejaban recostarse en los sillones a diferencia de su hermana Laura, y

las dos veces que su madre la llevó al médico le pidió llevar un chaleco grande para que no se notara su embarazo. El parto sucedió de emergencia en un hospital del ISSSTE, Alicia no tenía derecho a la atención por no ser derechohabiente, sino hija de un titular, pero como llegó en labor de parto, la tuvieron que aceptar.

Cuando nació el bebé varón, lo pasaron a los brazos de Alicia y ella se sintió “felíz”. Un mes después el bebé tuvo complicaciones, fue hospitalizado y poco después falleció. Alicia dice que en esos momentos: “si me puse muy mal en esa ocasión, creo que fueron como meses de que sí me puse muy mal y este, en esas fechas empecé a tomar mucho”. Además Alicia dice que culpaba a su madre de lo sucedido: “pues si porque tal vez me hizo una diferencia entre mi hermana y [...] yo le echaba siempre la culpa a mi mamá porque ella me hizo de menos, si desde un principio que quedé embarazada me hubieran apoyado tal vez nunca hubieran pasado una cosas así”; aun con el coraje que ella sentía, expresó: “y pues a pesar de todo lo que ha hecho pues es mi mamá”.

El embarazo de Alicia se puede entender como una conjugación de factores: violencia sexual en el noviazgo, abandono de sus padres y presión social para que tuviera relaciones sexuales durante la pubertad. Aunque fue un embarazo inesperado, conforme avanzó el embarazo ella experimentó el deseo de tener al bebé, deseaba que su ex novio o sus padres compartieran la responsabilidad del embarazo con ella, pero no deseaba casarse. Cuando Alicia supo que el bebé había fallecido culpa a su madre por el maltrato y discriminación que ejerció hacia ella como forma de castigo por transgredir la prohibición de tener novio y relaciones sexuales a su edad, y por tener un embarazo sin una pareja.

En el caso de Iris, su primer embarazo sucedió luego de cinco meses de iniciarse sexualmente con su novio actual. El tabú ante la sexualidad que Iris aprendió desde niña en su familia, la vergüenza que sentía para hablar de sexualidad y negociar las relaciones sexuales y el uso de anticoncepción con su novio, aunadas a las demandas de él de que fuera ella quien empleara algún anticonceptivo, condujeron a que tuvieran un embarazo no planeado.

Cuando ella le comunicó a su novio que tenía un embarazo, él respondió deseando responsabilizarse del bebé y asumiendo que ella deseaba continuar su embarazo. Sin embargo, Iris comentó que no quería tener un bebé, pensó en abortarlo, pero nuevamente

sintió vergüenza de decirle lo que pensaba a su novio, además de que implicaba oponerse a los deseos de él de tener al bebé. Iris sintió que no tenía a quien recurrir para que apoyara sus deseos sin condenarlos, pues ella consideró que en la UPN todos sus conocidos verían mal que ella decidiera interrumpir su embarazo, excepto un amigo suyo quien le dijo que debería decidir libremente lo que deseaba, su cuerpo era suyo y nadie podía decidir sobre él más que ella. Iris tampoco pudo contarle lo sucedido a sus padres por miedo a decepcionarlos o a que la sancionaran, porque ella sabía que había transgredido el dogma de la virginidad que ellos le inculcaron y sentía que los había traicionado.

Resignada a continuar su embarazo, Iris tuvo algunas hemorragias vaginales, por lo que su novio, su asesora de tesis y una de sus amigas la llevaron de emergencia a un hospital. Allí supo que el embrión se había implantado en uno de sus ovarios (embarazo ectópico), por lo tanto debieron operarla de emergencia para retirar el embrión ya que estaba en riesgo su vida. Posteriormente Iris comentó que se sentía muy adolorida del cuerpo, pero se sentía con un peso menos, pues ya no tendría que abandonar o posponer su proyecto de formación profesional (ella desea terminar la licenciatura y estudiar una maestría) por su embarazo. Sin embargo, expresa que el sentir de su novio no fue el mismo, ya que él si deseaba tener un hijo. Iris piensa no contarles de lo sucedido a sus padres, porque no quiere decepcionarlos.

Por su parte Elisa, hermana menor de Julia quien radica en Aldama, tenía catorce años cuando tuvo su primer embarazo, me narró que fue con su segundo novio con quien tuvo su iniciación sexual de manera forzada, sin protección y que la condujo a embarazarse: “él dijo que me quería, que quería tener relación, le dije “no”, y ya después estábamos tiempo allí, le dije que no y no, pero no sé cómo fue [...] fue en una casita en Larrainzar donde se rentaba cuarto, quisiera salirme rápido pero no pude [...]. Le dije que no porque no quiero, estaba un poquito enojada, pero no sé cómo sucedió tan rápido”.

Cuando Elisa dejó de tener su menstruación y tuvo la certeza de que estaba embarazada, Julia narró que su padre la corrió de su casa, porque es muy mal visto en su comunidad que ella no estaba casada y se embarazó. En este caso Julia intervino para oponerse al mandato de su padre y apoyar a su hermana: “le dije a mi papá, tiene que estudiar (su hermana), yo lo voy a apoyar, si pierde un año no importa pero al otro año

tienen que entrar a la prepa”. Julia comentó al respecto que en la UPN hay compañeras suyas que estudian y llevan a sus hijos, y aún cuando sea difícil, ella ve posible que su hermana pueda estudiar y tener a su bebé. Frente a las críticas de la comunidad y su familia, Julia comenta que aconsejó a su hermana lo siguiente: “no les hagas caso, si te da pena no le hagas caso, tú eres, es tu cuerpo, tú vas a decidir cuándo lo hiciste, es tu cuerpo le digo, tampoco te pueden criticar, el día de mañana aquí en este mundo todo se paga”. Elisa comentó que deseaba abortar y se lo comunicó a su hermana, pero como tenía más de tres meses de embarazo, Julia le dijo que ya no era adecuado porque pondría en riesgo su vida.

Posteriormente, a petición de Elisa y sus familiares, se convocó a una reunión con las autoridades del juzgado de San Andrés Larrainzar y el ex novio de Elisa (quien ya se había casado con otra mujer), para exigir una retribución y una pensión para el embarazo de Elisa. En este evento estuvo presente Julia para defender a su hermana. Frente a la negación del ex novio de que él era responsable del embarazo, Julia le exigió que comprobara lo que decía y propuso hacer un estudio de ADN del bebé para probar su paternidad y obligarlo a responder. El joven no tuvo forma de defenderse frente a esto y finalmente las autoridades le impusieron una multa, el pago de la partera y una pensión.

Después de estos eventos la familia de Elisa comenzó a aceptar su embarazo, su abuela partera comenzó a revisarlo periódicamente y Julia acompañó a su hermana a sus primeras citas en el centro de salud. Elisa logró terminar su secundaria, y posteriormente ocurrió el parto de su bebé que fue atendido por su abuela.

El embarazo no planeado de Elisa resultó de una imposición violenta de parte de su novio, la llevó a ser estigmatizada en su pueblo y por sus padres. Sin embargo, la intervención de Julia permite que su familia generara nuevas expectativas sobre el embarazo y brindaran apoyo a Elisa. Además, Julia aconsejó a su hermana dejar de valorar como legítimas las críticas del pueblo y sobreponer su derecho a decidir sobre su cuerpo.

Estos embarazos, tienen en común que las mujeres no tenían la intención de embarazarse, fueron producto de violencia en el noviazgo, de prácticas sexuales sin su pleno consentimiento, era la primera vez que tenían relaciones sexuales o tenían poco tiempo de haberse iniciado sexualmente y aun cuando en los tres casos las mujeres conocían de métodos anticonceptivos encontraron limitantes para negociar su uso. De esta

forma observamos que las desigualdades de poder acumuladas entre los varones y las mujeres y la violencia al interior del noviazgo fueron los principales detonantes para que estos embarazos ocurrieran. Frente a ellos las mujeres, fueron estigmatizadas, se sintieron culpables y desplegaron diferentes respuestas: Alicia quien vivía con sus padre tuvo que mantenerse bajo su tutela, con sentimientos de malestar, vergüenza y enojo por la discriminación que vivía. Iris no pudo expresar ni llevar a cabo su deseo de interrumpir su embarazo, el cual prefirió ocultarlo a su familia. Para Alicia e Iris el embarazo fue una experiencia traumática que las llevará a buscar tener más control sobre su cuerpo y su reproducción. Elisa buscó el apoyo de su hermana mayor Julia y promovió ante las autoridades municipales exigir que su exnovio se responsabilizara. Julia desplegó acciones desde la agencia para evitar la estigmatización de su hermana, invitarla a apropiarse de su cuerpo y exigiendo la responsabilidad del padre ante las autoridades municipales.

A lo largo de las tres generaciones observamos un cambio en las concepciones del embarazo y en las relaciones de dominación que pesan sobre los cuerpos de las mujeres para controlar su reproducción. En la primera generación las normas de la comunidad y la voluntad del esposo controlan las capacidades reproductivas de las mujeres, bajo una interpretación de los hijos como un mandato divino. En la segunda generación se comienza a negociar con los varones el número de hijos a tener, pero en condiciones de desigualdad, conflicto, desabasto de anticonceptivos y presión de los médicos sobre la reproducción. Finalmente entre las mujeres jóvenes, los embarazos inoportunos que vivieron fueron posibles por las desventajas subjetivas acumuladas frente a los varones que las conducen a vivir violencia en sus noviazgos. Sin embargo, luego de estos eventos en las tres mujeres se muestra una voluntad de decidir sobre su propio cuerpo y su reproducción.

2. Entre una moral impuesta y una nueva ética sexual

En este apartado se expone el cambio generacional en la moral sexual de las mujeres entrevistadas, se mostrará que la moral sexual va dejando de estar orientada por las normas comunitarias que gobiernan las experiencias de la primera generación y se tiende a una moral más centrada en la ética, en las posibilidades y la exigencia social de que sean los individuos quienes elijan sin referentes tradicionales, lo cual abre nuevos riesgos e

incertidumbres para las mujeres, por las desventajas de poder con los varones.

Desde que se unieron... hasta morir

Las nueve mujeres de la investigación asumen como una norma deseable que las uniones de pareja puedan durar para toda la vida y en algunos casos incluso que se guarde fidelidad a la pareja difunta. Sin embargo, la posibilidad de alcanzar este ideal normativo ha variado a lo largo de las generaciones y se ha abierto la oportunidad de experimentar con diferentes parejas antes de encontrar a la pareja matrimonial para el caso de las jóvenes.

En la generación de las abuelas, Aurora relata que el principal consejo que le dieron en su boda fue: “desde que se unieron... hasta morir, no es porque van a buscar uno, dos, tres, no... desde que se unieron hasta morir”. En el caso de las abuelas y madres sólo sería legítimo separarse de su esposo si este ejerce violencia hacia ellas o es incapaz de proveerlas. Pero aun en estos casos, ellas deberán tener la autorización y respaldo de sus padres, ya que si la mujer quiere separarse, sus padres tienen que regresar al esposo todos los dones y dinero que este les haya dado al momento de la boda.

En el caso de los varones es legítimo que ellos busquen una segunda esposa si acaso su primera esposa no cumple con las expectativas de trabajo doméstico y servicio al esposo. Este fue el caso del actual esposo de Aurora, quien abandonó a su primera esposa, porque ella no lo atendía bien. Igualmente Perla relató que uno de sus hijos había abandonado a su esposa por irse con una muchacha que conoció originaria del norte del país, pero ella no sabía ni siquiera echar la tortilla y por eso su hijo decidió dejarla y regresar con su primera esposa que si lo atendía bien.

Este principio moral aceptado por las tres abuelas es un elemento de conflicto importante con las nuevas generaciones desde el punto de vista del abuelo de Julia: “actualmente los jóvenes la dejan (a la mujer) con un hijo, se casan por un ratito, pero anteriormente no era así, hasta que Dios separe, hasta ese momento y ahorita muchos de los jóvenes que se juntan un ratito pues ni es casar porque cuando se casan realmente es llegar a pedir la mano y se compromete el muchacho”. Para el abuelo materno de Julia las relaciones de corta duración que tienen los jóvenes no son casamientos, pues no hay compromiso para que duren hasta la muerte, además resalta que esto perjudica

principalmente a las mujeres, pues los hombres les dejan a ellas los hijos.

Entre la segunda generación las tres mujeres establecieron relaciones matrimoniales de larga duración sin posibilidad previa de relaciones más cortas, ni planteándose la posibilidad de una separación, en este aspecto ellas cumplen con la norma heredada. Sin embargo, en el caso de las jóvenes, Julia es quizá quien más se ha apropiado de esta norma en tanto que en sus dos noviazgos más largos ella ha buscado establecer relaciones formales que conduzcan al matrimonio como un compromiso que se vislumbra de largo plazo. En el caso de Iris y Alicia, sus relaciones de noviazgo son relaciones de pareja decididas por ambas partes al coincidir en un sentimiento de amor mutuo, para definir si hay condiciones de pasar a una relación de mayor compromiso a largo plazo. Ellas han tenido la posibilidad de terminar sus relaciones de noviazgo cuando ya no les son satisfactorias, de igual forma que sus parejas. Ellas parecen priorizar sus proyectos profesionales y laborales a la unión matrimonial con fines más duraderos, aun cuando ellas tienen expectativas de llegar a establecer este tipo de relaciones de compromiso a largo plazo en un futuro.

Fidelidad de las mujeres e infidelidad de los hombres

En todas las uniones ya sean matrimoniales o de noviazgo narradas por las mujeres del estudio se asumía que debía prevalecer la fidelidad y exclusividad de parte de ambos miembros de la pareja; sin embargo, en las experiencias de las mujeres ocurren recurrentes casos en los que los varones transgreden esta norma a diferencia de las propias mujeres. Incluso para algunas mujeres su identidad femenina se finca en el respeto de esta norma.

El abuelo de Aurora, tuvo dos esposas quienes vivían en la misma casa; sin embargo, este mismo hombre instruyó a Aurora y a su primer esposo durante su unión para que evitaran tener otras parejas. Incluso Aurora narra que cuando su esposo comenzaba a “echarle ojitos” a otras mujeres, sus abuelos intervinieron para regañarlo, “le dijeron que cuántas mujeres iba a tener, si a poco también ella (Aurora) está buscando”.

Las tres mujeres de la primera generación comentaron que ellas no han sabido que sus esposos hayan tenido otras parejas simultáneamente. A esto se une el hecho de que los padres de las mujeres y la comunidad misma se encargan de vigilar la fidelidad de los esposos. De la misma forma Aurora aconsejó a sus hijas casadas, “que [ellas] no busquen

dos o tres esposos, hasta que Dios diga que se van a separar por la muerte, hasta entonces puede buscar otro, porque luego vienen sus hijos y que les van a enseñar”. Mientras que a sus hijos les recomienda: “que no busque otra, que mientras le esté atendiendo bien no tiene porque buscar otra, porque si no que ejemplo le va a dar a sus hijos”. Se recomienda a ambos esposos guardar fidelidad, pero si la mujer no cumple con su trabajo en el hogar se ve como aceptable que el esposo busque a otra mujer.

Irene, de la segunda generación, refiere que incluso actualmente que ella labora en la presidencia municipal su mamá Martha, le ha aconsejado, no andar en la parranda con otros hombres porque si llega a verla le “echará cincho”, es decir la sancionara con golpes.

Con respecto a la segunda generación, encontramos que Alma e Irene han padecido la infidelidad de sus esposos. Julia hija de Alma me comentó que cuando su padre se integró al ejército zapatista conoció a una comandanta o insurgente de la que se enamoró. Cuando su mamá se enteró se enojó y pidió a su esposo que se definiera, “si quieres irte con ella vete, pero acá le dejas todas las tierras a nuestros hijos, tú te vas sin nada”. Frente a la infidelidad de su esposo, Alma reaccionó con enojo exigiendo fidelidad y protegiendo la herencia de sus hijos. Por su parte Irene comentó que cuando ella estaba embarazada de su cuarto bebé tuvo problemas con su esposo porque:

Él trabajaba solito en una escuela cuando yo llegué a saber de que estaba embarazada una muchacha supuestamente de él [...], me enojé mucho, mucho porque también duele mucho la mentira de cuando te engaña un hombre [...] Yo quería ir a donde él trabaja como maestro ir a hablar a los agentes, autoridades de la comunidad para mandar encerrarlo, meterlo en la cárcel.

Sin embargo, Irene siguió el consejo de su mamá Martha: “es mejor hablar con él, y si verdaderamente el te quiere va a dejar de hacerlo y va a cambiar”. Irene piensa que su esposo ha dejado de ser infiel porque ahora piensa más en sus hijos y en años siguientes a estos conflictos que Irene denomina de “adulterio”, la pareja se casó por la iglesia.

Por otra parte, Irene considera que la fidelidad a su esposo es una parte central de su subjetividad moral, de su identidad propia opuesta a la “mujer cochina” que se vende:

Porque Irene se tiene que valorar, yo misma, porque Irene no es cualquier cosa, yo soy una mujer de valores, que no cuesta barato, cuesta caro, que nadie me puede pagar [...], estoy

con mi pareja desde hace más de 23 años y trato de ser nada más de Daniel que es mi esposo y de mis hijos, porque yo siento que al cometer ese adulterio pues perdería un punto conmigo misma, pues porque ya no sería Irene.

Irene se identifica con un modelo de madre-esposa cuyo cuerpo pertenece exclusivamente a su esposo e hijos, el cual para ella le otorga “valor y dignidad como mujer”. Pero reconoce que al hombre también se le puede ser infiel, aunque dijo: “ojala que me proteja [Dios] de esos errores, de no cometer [...] porque no quiero perder entonces mi valor como mujer”.

A diferencia de los casos anteriores, esta norma se ha practicado con mayor igualdad entre Pilar y su esposo, pues ella expresa que ninguno de los dos ha considerado la posibilidad de tener otra relación, incluso ni siquiera cuando uno de los dos fallezca.

En el caso de las mujeres de la tercera generación, observamos que sigue prevaleciendo la exigencia de fidelidad para ambos miembros de la pareja; pero para las mujeres parece ya no tener una asociación directa con su identidad y su valor como mujeres. Por su parte los varones parecen comprometerse menos en sus relaciones de noviazgo y constantemente mantienen relaciones simultáneas. La infidelidad de sus parejas es fuente de malestar para las jóvenes quienes parecen contar con menos posibilidades de exigir fidelidad a sus parejas que sus abuelas y llegan incluso a tolerar estos actos.

Las historias de los noviazgos de Iris y Alicia están marcadas por recurrentes eventos de infidelidad de sus parejas. El primer noviazgo de Iris, terminó por iniciativa de ella luego de que observara a su novio besando a otra mujer. Además del enojo que sentía hacia su novio resaltan sentimientos de coraje y subestimación de la propia persona, y comparaciones de Iris con la otra mujer, que la llevan a devaluarse. En su quinto noviazgo Iris acepta mantener una relación con un hombre que tenía novia. Iris decidió aceptar esta relación porque dijo “querer mucho” a este hombre, aun con el dolor que le provocaba. Al mismo tiempo este mismo joven celaba a Iris por salir con sus amigos. Finalmente, un mes después de que Iris se da cuenta de que su novio le había mentado respecto a que ya había concluido su otra relación, ella decide terminar la relación.

En la relación actual de Iris ha habido expresiones recurrentes de celos y desconfianza de él hacia ella, que se expresan en las demandas de su novio de información de las actividades cotidianas de ella. Incluso cuando Iris se encontraba de vacaciones en

Oxchuc en el verano de 2013 y su novio había permanecido en la Ciudad de México, él la llamaba diariamente o se escribían por medio de chats, e Iris refiere que él no dejaba de solicitarle información de sus actividades y compañías. Al mismo tiempo, Iris siente desconfianza de la fidelidad de su novio, pero no se atreve a hablar con él al respecto. Ella también me relató que mientras mantiene esta última relación de noviazgo ha habido otros hombres que se muestran interesados en ella, particularmente un amigo suyo le expresó su gusto hacia ella y su intención de formalizar una relación. Iris expresó que también siente gusto por este joven, pero no coincide con sus proposiciones, por lo que prefiere rechazarlas y guardar fidelidad a su novio.

En el caso de Alicia ella refiere que de las cinco relaciones de noviazgo que ha tenido, en tres de ellas sus novios simultáneamente han tenido otras parejas. La relación más problemática al respecto, es su último noviazgo. Alicia comentó que en dos ocasiones su novio ha iniciado simultáneamente relaciones con otras mujeres y cuando ella lo descubre decide terminar la relación; pero posteriormente él busca a Alicia para que reanuden la relación bajo el supuesto de que había iniciado las otras relaciones sin sentir amor hacia las chicas y que ha decidido terminar con ellas. Alicia ha aceptado que se reanude su relación, y al mismo tiempo que piensa en la posibilidad de casarse con su novio, también piensa que si le vuelve a ser infiel ella terminará definitivamente la relación con él. Por otro lado ella refiere que su novio le ha expresado que si ella lo “engañara” en alguna ocasión, él terminaría definitivamente su relación.

En el caso de Julia, ella me relató que una de las dificultades del actual noviazgo que mantiene con un joven migrante indocumentado que reside en los Estados Unidos, es que muchas veces sus amigos y amigas de la UPN le han hecho comentarios para indicar la probabilidad de que él tenga otra relación de pareja en su lugar de residencia y mientras tanto ella lo está esperando guardándole fidelidad. Julia dice que confía en su novio aunque le han provocado malestar e incertidumbre los dichos de sus amigos. Al mismo tiempo la norma de exclusividad en el noviazgo impone límites a los deseos de Julia, pues aún cuando ella expresa que le gustan algunos jóvenes de la UPN, piensa que no quiere traicionar a su novio, pues tampoco le gustaría que él la “engañara” a ella con alguien más.

En síntesis, observamos que las nueve mujeres han interiorizado la fidelidad a sus

parejas ya sea esposos o novios como algo deseable. En el caso de Irene y Pilar se enfatiza la prohibición de establecer relaciones paralelas como parte del “valor de ser mujer”. Entre las jóvenes prevalecen otras lógicas en el acto de guardar la fidelidad, Alicia y Julia dicen que lo hacen porque no les gustaría que su pareja les fuera infiel. Además Julia dice que por respeto a su novio quien la está apoyando moral y económicamente y quien también le guarda fidelidad.

Respecto a la infidelidad de los varones observamos que en la primera generación no se presenta, debido a la vigilancia que la familia y la comunidad emprenden sobre el cumplimiento de esta norma. En el caso de Irene también intervienen los padres para exhortar a su esposo a no repetir esta conducta. Y en el caso de Alma, como la infidelidad representa más una posibilidad de poner en riesgo el patrimonio de sus hijos, ella exige a su marido fidelidad o dejar sus tierras a sus hijos e irse con la otra mujer. En el caso de las jóvenes y la infidelidad de sus novios, por el tipo de relación, lo que está en juego es la autovaloración de las jóvenes que se ve mermada y el soporte emocional que la pareja representa, al mismo tiempo que la posibilidad de intervención y protección de los padres en estos conflictos es inexistente. Esto propicia que las mujeres toleren con más facilidad la infidelidad de sus novios, mediando una noción de amor donde las mujeres son quienes perdonan y pueden sacrificarse por la pareja, no así el varón. Los procesos de individualización abren el riesgo de infidelidad de los novios frente a la desprotección de las mujeres, pero al mismo tiempo ellas piensan la fidelidad ya no como un valor intrínseco a su femineidad, sino de forma más igualitaria, como una forma de respeto mutuo y confianza mutua en una pareja.

Virginidad y la costumbre del noviazgo

Entre las mujeres de la primera generación, y Alma y Pilar de la segunda, los mecanismos de control que la comunidad y los padres ejercían sobre sus cuerpos para impedir cualquier tipo de contacto con los varones, impedían también que las mujeres tuvieran algún contacto sexual fuera del matrimonio. Ellas llegaron al matrimonio sin tener conocimiento de las relaciones sexuales y la reproducción, ya que la familia, la comunidad y la escuela habían mantenido como tabú estos temas. A estas cinco mujeres aun cuando no se les presentó la

posibilidad de tener relaciones sexuales previas al matrimonio, ni se les instruyó directamente en el valor de la virginidad, la disciplina y vigilancia que se les impone las llevó a guardar su virginidad hasta el matrimonio.

Sin embargo, en el caso de Irene frente a la prohibición de sus padres de que tuvieran alguna relación de noviazgo, ella decide “huir” con su esposo para tener relaciones sexuales y comenzar a vivir con él. De esta forma Irene transgrede la prohibición de tener contacto sexual con su pareja antes del matrimonio.

En un primer momento las mamás Irene y Pilar repitieron este temor heredado hacia el contacto entre sus hijas y sus pares varones, al prohibirles establecer relaciones de noviazgo. Esta norma como se observó en el capítulo pasado se impone incluso a través de la violencia física. Pero conforme Irene y Pilar continuaron formándose y trabajando como profesoras, ellas tienen que adaptarse a las nuevas exigencias de impartir educación sexual en la primaria, lo cual aunado a las experiencias que van viviendo como madres, propicia que las normas que inculcan a sus hijas se vayan flexibilizando.

Ahora Pilar e Irene autorizan a sus hijos mayores a tener relaciones de noviazgo; pero aun cuando ellas conocen de métodos anticonceptivos continúan creyendo que es más correcto que sus hijas lleguen vírgenes al matrimonio. Pilar considera que está mal tener relaciones sexuales antes del matrimonio, “yo para mí que está mal, está mal porque si la verdad quiere casarse deben hablar sus padres del muchacho también, venir a pedir [...], yo para mí, pero para ellos quien sabe”. A su vez Pilar e Irene reconoce que ellas como madres no pueden saber si sus hijos ya tuvieron relaciones, ya ellos lo deciden solos; sin embargo, les enfatizan las consecuencias negativas de las relaciones sexuales fuera del matrimonio diferenciadas por género, al respecto Pilar comenta que les ha dicho a sus hijos e hijas:

Si te acuestas con hombre te aseguro que vas a quedar embarazada, que tal no te casas con él, te deja con un hijo, pero ya sabes cómo se controlan que hay condón, que no sé que, yo como no lo conocí, [...] los hijos también donde quiera van con mujeres, hay mujeres que sólo buscan hijos con tal que pidan su pensión también.

Aún cuando no les “autoriza” tener relaciones antes de comprometerse con alguien, les han hablado sobre los métodos anticonceptivos, tal como comenta Irene: “Yo no quisiera que tuviera sexo mi hijo a los 13, 14 años, ninguno de los padres lo permite, pero en verdad no

sabemos qué hacen, y yo les he hablado también de esos preservativos, que condones, que hay pastillas [...], porque de todos modos aunque yo le diga o no le diga lo va a hacer cuando ya lo quieren hacer”.

En el capítulo anterior observamos como en el caso de las jóvenes Julia e Iris quienes tenían más arraigado el valor de la virginidad, ellas han ido restando valor a esta a través de sus primeras relaciones sexuales, los consejos de amigos, los aprendizajes en la escuela y los medios de comunicación, a partir de valorar su propio placer, y se van autorizando a sí mismas a tener relaciones sexuales antes del matrimonio.

En el caso de Alicia observamos que frente a la ausencia de sus padres en su infancia, la presencia de los medios de comunicación, la educación sexual en la escuela, y la influencia de amigos y hermanas que le alentaban a normalizar las relaciones sexuales en el noviazgo, en ella no estuvo presente el valor de la virginidad, antes bien ella reconoce que tener relaciones sexuales es algo normal que tiene que ocurrir a todos y es una costumbre en los noviazgos actuales. Como observamos en el apartado anterior esta posibilidades de elección de las mujeres sobre sus cuerpo y la ausencia de la vigilancia y protección de la familia conllevó nuevos riesgos, como los embarazos no intencionados de Alicia e Iris, cuyas consecuencias recaen principalmente en las mujeres y no en los varones que también lo hicieron posible.

En estas narraciones se observa que los mecanismos de control para imponer la moral sexual de las madres a las hijas e hijos, se van flexibilizando, dejando lugar a que los hijos decidan sobre la posibilidad de establecer noviazgos y de tener relaciones sexuales empleando métodos anticonceptivos si ellos lo deciden. Y entre las mujeres más jóvenes a través de sus aprendizajes y experiencias han restando valor a la virginidad, y han ido sobrepuesto su placer sexual a ella. Inclusive Alicia considera como una costumbre que haya relaciones sexuales en los noviazgos. Como se vió anteriormente esto conllevó mayor capacidad de decisión para las mujeres; pero a la vez mayor riesgo de sufrir violencia, embarazos no deseados, en condiciones de menor protección de sus familias y comunidad.

A partir de lo observado anteriormente, consideramos que la moral sexual de las nueve mujeres vistas a través de las generaciones ha tendido a individualizarse, es decir los mecanismos de control para imponer los códigos de conducta correcta a las mujeres se han

ido flexibilizando y complejizando a través de las generaciones. De esta forma, en la última generación parecen influir nuevos códigos morales, posibilitando la emergencia de moralidades más orientadas a la ética, donde se exige la elección y la reflexión de los sujetos sobre sí mismos: “se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, en sus diferentes acciones, pensamiento y sentimientos, se constituya como sujeto moral; el acento cae entonces en las formas de relación consigo mismo” (Foucault; 2011b: 36), abriendo así posibilidades de agencia al mismo tiempo que aumentan los riesgos.

Pero esta tendencia no solo redujo los mecanismos de control de los cuerpos que antes recaían en las abuelas y las madres, sino que también redujo los mecanismos de protección de las hijas frente a los abusos de sus parejas, que la comunidad y los padres ejercían. Por lo tanto, frente a la prevalencia de una doble moral sexual que permite la infidelidad de los varones, los padres ya no están en condiciones de intervenir y las mujeres deben tomar sus propias decisiones. De igual forma, a la par que se abre la posibilidad para las jóvenes de tener contactos sexuales placenteros fuera del matrimonio, las desigualdades de género prevalecientes aumentan los riesgos de tener un embarazo no intencionado, sin tener posibilidades seguras y legales de interrumpir el embarazo y cuyas principales consecuencias recaen en las mujeres.

3. Sexualidades Prohibidas

Los homosexuales, las mujeres cochinas, prostitutas, calientes, representan imágenes que engloban una serie de identidades sexuales prohibidas o estigmatizadas por encontrarse fuera de la normatividad de la moral sexual tradicional de las comunidades. Mientras que entre los jóvenes universitarios de la UPN con una moralidad más individualizada, se observó la prevalencia de el par opuesto de identidades femeninas sexuales, la mujer mestiza liberada o divertida y la mujer indígena sumisa y aburrída.

Prevalencia del estigma a la homosexualidad

Las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, se mantienen estigmatizadas a lo largo de las tres generaciones de mujeres, con algunos cambios significativos a través de las mismas.

Al preguntarle a la mamá Alma su opinión acerca de los casamientos entre las

personas del mismo sexo ella afirma que: “no le queda porque no, no, pues es el mismo cara de mujer y mujer, hombre y hombre, para eso hay mujer y hombre, pues no, como no he visto, para mi es mal visto pues [...] no está bien”. Para Alma la homosexualidad parece algo ininteligible, y que piensa que no está bien. Ante esta respuesta Julia agregó que actualmente no hay esa gente en su pueblo y ella espera que nunca la haya.

Por su parte a la mamá Pilar también le parecen casi inexistentes las personas homosexuales, pues dice que nunca los ha visto o sabido de ellos, excepto por las noticias que difunden los medios de comunicación: “nada más vi en las noticias que no sé en qué lugar creo ya se pueden casar hombre con hombre y mujer con mujer, ya se hizo ley pues”. Luego agregó que supo de un caso “ah parece que hay una mujer que vive con otra mujer, si pero no sé porque, según cuentan que esa mujer trae parte de mujer y parte de hombre, la verdad no sé si es cierto porque yo no lo he visto”, y al respecto opina que “pues quien sabe por qué es así, porque no debería de ser así pues”.

Irene parece tener mayor claridad en su posición ante la homosexualidad. Frente a la pregunta de “¿qué valores les enseña a sus hijos sobre la sexualidad y el cuidado de su cuerpo?” ella respondió: “más que nada les he fomentado pues los valores del ser humano que debe tener, cuidarse, quererse uno mismo, pues si, es una mujeres se tienen que aceptar que es una mujer, si es un varón se tiene que aceptar que es un varón”. En esta respuesta se observa que para Irene una de las cosas que definen al “ser humano” es lo natural del sexo, y como más adelante agregá su carácter de ser obra divina, y determinante de la identidad de género y del deseo heterosexual. Desde esta naturalización de la heterosexual ella contrapone los homosexuales que entiende como hombres que quieren ser mujeres, y mujeres que quieren ser hombres. En una conversación entre Irene, sus hijas y yo, comentó que ella los conoce porque tuvo un compañero homosexual en la secundaria al que le gustaba tocar el cuerpo de las mujeres porque él deseaba tener un cuerpo de mujer. Agregó que no es que los discrimine, pero es preferible no juntarse con ellos porque se puede contagiar. De esta forma Irene patologiza, las prácticas y a quienes considera homosexuales.

Ante el tema Iris de la tercera generación expresa que ella ha conocido a muchos jóvenes homosexuales o gay en la universidad y al respecto comparte la opinión de su

madre y su abuelo: “si viniste mujer, eres mujer. Si viniste hombre, eres hombre, y ya como esas cosas, se ve... como cosas del demonio”. Iris expresó también que estas personas son de la ciudad no son de su pueblo y que le comentó a uno de sus compañeros gay que: “en mi pueblo no pueden irse... no pueden ir los gay, porque los van a linchar, creo”. Frente a su compañero gay quien le decía que su “pensamiento debe ser más grande”, Iris le respondió: “yo nada más no me meto, ¿no? No voy a hablar, ni nada, ni los voy a agredir, pero tampoco puedes, [...] hacer que piense como tú, porque tú ya eres de ciudad y yo soy de pueblo, y aunque yo esté viviendo en el DF, todavía, mi pensamiento va enfocado a lo que yo viví. A lo que... mi memoria, siempre va a tener presente que es estar en Oxchuc, ¿no?”. En este comentario Iris muestra su identificación con su pueblo indígena y con la opinión de su abuelo que la hace confrontarse con otras identidades que transgreden las normas sociales de su comunidad heterosexual como la homosexualidad que identifica como un fenómeno propio de la ciudad y lo no indígena. Por su parte Alicia expresa también un desconocimiento hacia las personas homosexuales y agrega que: “yo no juzgo a esas personas, pues cada quien tienen su forma de... si le gusta un hombre pues le va a gustar un hombre, pues yo no juzgo a esas personas”.

Mientras que para las abuelas y madres la homosexualidad es poco inteligible, lo cual se muestra en frases como “aca no hay”, “nunca lo he visto”, no es lo natural o lo que dios dispuso, y por ello se les estigmatiza y rechaza como algo incorrecto, malo, “del demonio” o que se patologiza como algo que se puede “contagiar”; entre las jóvenes aun cuando su migración a la ciudad las ha puesto en contacto con identidades sexuales diversas en la UPN, ellas mantienen diferentes expresiones de estigmatización y discriminación heredadas de sus antecesores. El único cambio parece estar presente en Alicia quien expresa que ella “no los conoce”, pero aún así “no los juzga”.

Estereotipos de sexualidades femeninas prohibidas

Además de la homosexualidad otras prácticas sexuales estigmatizadas emergieron en las narraciones de las mujeres. Estas prácticas se formulaban como representaciones de sexualidades femeninas incorrectas o prohibidas, por transgredir la moral sexual comunitaria y se puede observar algunos matices de una generación a otra.

Mujeres que no saben trabajar

En las narraciones de las abuelas Perla, y Aurora emergió un estereotipo de mujer que no sabe trabajar, es esa mujer que no sabe atender a su esposo de la forma en que se acostumbra en la comunidad, que implica saber cocinar los productos de la zona, saber hacer las tortillas, saber hacer el pozol, cuidar los borregos, cuidar la milpa e incluso en el mejor de los casos implica saber usar el telar. Por lo general estas mujeres que no saben trabajar son las externas a la comunidad, aquellas que si se casan con alguien de la comunidad pueden ser rechazadas por no saber atender al esposo. Este estereotipo continúa presente en las mujeres de la segunda generación, por eso ellas aprendieron los papeles correspondientes a su género y los inculcaron a sus hijas, quienes los aceptan con mayor flexibilidad y aceptando la diversificación de ocupaciones que pueden realizar las mujeres.

Mujeres calientes

Entre las mujeres de la segunda generación Pilar, Irene, Pablo el esposo de Alma y Julia emergieron las figuras de las mujeres “más calientes” y la prostituta o “mujer cochina. Pilar dijo que había escuchado hablar que existen mujeres que sobrepasan a sus esposos en la necesidad de contactos sexuales:

Hay mujeres, que [dicen] “en balde tengo mi marido, porque no me molesta en la noche”, pero no todas como mujeres somos así, según cuentan pues que tienen algo así que más hormonas, las que son más calientes, nos contaron en la prepa eso, que hay mujeres que son más calientes que el hombre, así están, no, no quiere el hombre [...], pues no lo sabía yo eso si hay mujeres que sobrepasan porque nosotros no, no es porque el hombre vas a decir, no hazme contacto, no, al contrario, estás contenta si no te despierta temprano.

A Pilar le parece sorprendente la existencia de mujeres que demanden contacto sexual a sus esposos, pues esto se opone a su propia experiencia de desagrado, malestar y enojo frente a las relaciones sexuales que le impone su marido, sobre las cuales expresó que no encuentra ningún gusto. De esta forma ella se coloca como la contraparte de las mujeres calientes.

Mujeres cochinas, putas.

Cuando Irene narró su creencia de que ella debe guardar fidelidad y ser sólo para su esposo y sus hijos, dijo que en ello radicaría su valor como mujer, y se deslindo de aquellas

“mujeres cochinas” que transgreden la norma de fidelidad a sus parejas. Dichas mujeres deciden tener contacto sexual con varios hombres, venden su cuerpo, “cuestan barato” y se dejan seducir por los hombres “coquetos” que las rodean. A diferencia de estas mujeres Irene dice que quiere “ser una mujer con responsabilidad, y no ser una mujer como se dice vulgarmente aquí, una mujer cochina, porque el día que lo haga uno pierde los valores, pierde uno la dignidad”.

Por su parte Julia relató que cuando ella se fue a estudiar la preparatoria y a trabajar a San Cristóbal, empezó a ganar su dinero propio, y comenzó a invertirlo en la construcción de la casa familiar junto con aportaciones de sus padres y sus hermanos. La gente de su comunidad se enteró de su ausencia y de la construcción de su nueva casa y comenzaron los rumores acerca de que ella ejercía la prostitución en la ciudad. Julia dijo que incluso su padre creyó que ella era prostituta y estuvo enojado con ella por varios meses. En esta experiencia destaca que la salida del pueblo de una mujer para trabajar representa una transgresión a la moral sexual tradicional que asigna a las mujeres el espacio doméstico como propio de ellas, además se considera que el trabajo remunerado de las mujeres no es del todo legítimo, ya que ellas no pueden tener capacidades o habilidades legítimas más que vender en el mercado su propio cuerpo cobrando por encuentros sexuales.

Aun cuando esta representación de la puta fue atribuido a Julia para descalificar su esfuerzo, ella misma lo emplea para describir las prácticas de otra joven de su comunidad. Ella refiere que esta mujer se fue a San Cristóbal y cuando regresó ya no quería usar ropa tradicional y usaba puros vestiditos cortos y blusas escotadas, ella ganaba buen dinero, construyó su propia casa, y se volvió “bien creída” porque ya no quería hacer las labores domésticas atribuidas a las mujeres de la comunidad, por eso la creían prostituta. Cuando su padre se enteró de los rumores destruyó su casa y ya no la dejó salir del pueblo. Esta representación condena a las mujeres que van ganando autonomía económica, y se distancian de las costumbres del pueblo a través de estigmatizarlas en el ámbito sexual. Como si referir a una transgresión sexual como la prostitución pudiera explicar la conducta de las mujeres en otros ámbitos de su vida y ser la única forma concebible por la que una mujer puede ascender socialmente, dejando de lado sus costumbres.

Mujeres mestizas liberales y mujeres indígenas sumisas

En la licenciatura en educación indígena de la UPN, conviven estudiantes de diferentes orígenes étnicos provenientes de diferentes lugares del país. En estos espacios tanto mestizos como indígenas a partir de exacerbar ciertas diferencias en las conductas sexuales entre las mujeres mestizas e indígenas, han creado identidades ilusorias y homogeneizantes de unas y otras para diferenciarse étnicamente, y a su vez legitimar ciertas normas sexuales sobre otras. De esta forma se promueve una racialización de la sexualidad.

Julia comentó que a una compañera suya mestiza originaria del DF le gusta tomar mucho y tener contacto sexual con muchos hombres, mientras que sus amigas indígenas están empezando a hacer lo mismo. En esta conversación Julia distingue entre una joven mestiza que anda con muchos hombres con los que establece contacto sexual, de las mujeres indígenas que no llevan a cabo esas prácticas pero que comienzan a imitar las conductas de las mestizas. Aun cuando Julia asume una diferenciación de mestizas e indígenas según sus conductas sexuales, también reconoce que esto no es algo fijo, ya que las mujeres indígenas son capaces de aprender conductas de las mestizas. Frente a esto Julia piensa que sus compañeras indígenas deberían elegir por sí mismas sobre su sexualidad.

Por su parte, Iris me contó que durante sus prácticas de campo de varias semanas en Yucatán, ella y sus compañeros convivieron con familias mayas. Sin embargo, entre el grupo de Iris surgió un conflicto debido a que los mestizos estaban descalificando a las mujeres indígenas como mujeres siempre tradicionales, sumisas, dejadas, (incluso asexuadas, como encuentra Nuñez, 2009), al servicio de los esposos y los hombres; mientras que consideraban a las mujeres mestizas más liberales, modernas, capaces de tomar sus propias decisiones. Frente a estos comentarios Iris se sintió ofendida y discriminada, pues aún cuando ella menciona que ella está acostumbrada a servir a su padre, a no salir tanto a fiestas y obedecer los consejos paternos, no piensa que se deba descalificar a las mujeres de su pueblo, pues su cultura es otra, siendo para ellos muy importante la comunidad y la familia. Sin embargo, el conflicto sobre la legítima concepción de las mujeres indígenas y mestizas quedó irresuelto generando divisiones en el grupo. Iris comentó además que en otra experiencia ella y su mejor amiga originaria de un pueblo indígena de Oaxaca se sintieron discriminadas por los estereotipos en los que

hombres y mujeres mestizos las encasillan por ser indígenas. Luego de que su amiga terminó la relación con su novio, ellas se enteraron que él siendo mestizo estaba divulgando que la había dejado por ser aburrida, porque no salía regularmente de su cuarto, ni asistía a fiestas, ni salía con él. Y esto se debía a que era una mujer indígena aburrida a diferencia de las mestizas.

En Alicia parece no estar arraigados estos estereotipos, pues ella se considera indígena aún cuando ha vivido la mayor parte de su vida en ciudades con prácticas sexuales que no se apegan a las normas tradicionales.

En síntesis, a lo largo de las tres generaciones prevalecen representaciones de identidades ilusorias con las que se estigmatiza las transgresiones a la moral comunitaria, tales como el homosexual que contagia su deseo sexual, la mujer que no sabe trabajar, la mujer cochina o prostituta, la mujer caliente o insasiable, la mujer mestiza liberada sexualmente contra la mujer indígena sumisa. A su vez observamos que en la última generación comienza a presentarse cierto distanciamiento de estas representaciones: Alicia pretende “no juzgar” la homosexualidad; Julia, aún cuando otorga veracidad a los rumores de que una mujer de su pueblo era prostituta, ella reivindica su propio placer sexual; e Iris rechaza las imágenes de la mujer mestiza y la mujer indígena como imágenes que la discriminan a ella y a las mujeres indígenas, en tanto que las descalifican y encasillan sin comprender su diversidad.

4. Mujeres indígenas reivindicando sus derechos sexuales

En este apartado queremos resaltar los procesos a través de los cuales el discurso de los derechos sexuales y de los derechos de las mujeres ha contribuido a la individualización de las mujeres de la tercera generación, abriéndoles la posibilidad de distanciarse de sus comunidades de origen para tomar decisiones por sí mismas. Sin embargo, en los procesos de apropiación de estos derechos, las mujeres también han estado permeadas por discursos a favor de los derechos indígenas y la reivindicación de una identidad étnica como política, en este sentido las jóvenes están cociliando ambas identificaciones de formas originales y han emprendido procesos de politización de su sexualidad a favor de su autonomía sexual, desde la reivindicación de sus identidad de mujeres indígenas.

Una vez que las jóvenes ingresan a la licenciatura en educación indígena en la Ciudad de México, existen diversos factores que van posibilitando la adscripción de una identidad política como mujeres indígenas a favor de su autonomía sexual:

Un primer factor es el distanciamiento espacial de las jóvenes con sus familias y comunidades de origen. Esto les permite tomar decisiones propias sin la vigilancia de la familia o la comunidad en sus actividades cotidianas. Además ellas comentan que pueden liberarse del trabajo doméstico para dedicar más tiempo a su estudio, o a salir con sus amigos. Sin embargo, el grado de autonomía respecto a la familia es relativo. Ellas han pasado en la lejanía de sus familias, sentimientos de soledad, abandono y deseo de estar con sus parientes. Además Alicia e Iris dependen económicamente de sus padres, lo cual ha significado menor posibilidad de tomar decisiones sin consultarlos a diferencia de Julia, quien trabaja al mismo tiempo que estudia y sus padres no intervienen en sus decisiones.

Otro factor importante en este proceso son los temas abordados en sus clases y talleres. A partir de año 2011 se incorporó en el plan de estudios de la licenciatura en educación indígena una materia sobre género y derechos de las mujeres. Julia fue la única de las tres chicas en cursar esta materia. Posteriormente en 2013 se impartió un taller de derechos sexuales y reproductivos y un segundo taller de formación de promotoras de estos derechos. Ambos talleres los cursaron Julia y Alicia. En este taller destacaron las participaciones de Julia que enfatizaban la inexistencia de estos derechos en su pueblo, los cuales eran cosa de la ciudad, debido a que allí algunas mujeres son obligadas a casarse sin su consentimiento, se han dado casos de estudiantes con embarazos no deseados, como el caso de su hermana menor, y algunas veces ellas dejan de estudiar para insertarse en el mercado laboral. Julia atribuye la falta de derechos al desconocimiento y por esta razón tuvo el firme propósito de compartir el taller con su hermana y otras jóvenes de su pueblo.

En el caso de Alicia, durante sus primeras intervenciones en el taller dejaba entrever una imposibilidad de hablar directamente del tema del placer, al que aludía en bromas o juegos con sus amigas. Pero conforme fueron pasando las sesiones ella fue encontrando espacios para hablar de su vida personal, de la violencia sexual vivida en la infancia o de sus gustos eróticos. En una intervención sobre el derecho a recibir educación sexual, ella dijo que era importante que los padres hablaran con sus hijos sobre sexualidad, aunque

muchas veces ellos lo ven mal y no lo hacen, lo que provoca que los hijos no les tengan confianza e incluso que algunas muchachas se embaracen. En otra sesión del taller en la que se abordó el placer sexual Alicia intervino para decir que pensaba que no tenía chiste si la relación sexual sólo era placentera para el hombre y no para la mujer, eso no tenía sentido, y agregó que sabía que la única función del clítoris era la obtención de placer. En este mismo sentido, Alicia preguntó con cuanto tiempo de antelación podía colocarse un condón femenino, dijo que ella nunca lo ha usado, pero le gustaría hacerlo porque cuando te vas a una fiesta y te pasas de copas sería muy bueno estar preparada para lo que se ofreciera. Ante este comentario hubo risas de parte de todas las jóvenes. Durante estos talleres Alicia también se dio la oportunidad de compartir la experiencia de violencia sexual que vivió en su infancia.

Posteriormente, la decisión de Alicia y Julia de replicar el taller de Derechos sexuales y reproductivos con jóvenes de sus comunidades de origen en Chiapas, es una forma de politización de la sexualidad, que busca oponerse a las formas de violencia contra las mujeres que prevalecen en sus pueblos mostrando a las mujeres nuevas posibilidades de vivir su sexualidad sin violencia. En el taller, la vergüenza a hablar del tema fue dejando lugar a la indignación y al deseo de difundir los derechos sexuales a mujeres indígenas.

Por otro lado, Iris quien no curso el taller ni alguna materia relativa al género, comentó que su asesora de tesis le ha compartido experiencias de vida y les ha dado consejos como evitar embarazarse antes de terminar sus estudios, o pensar en su proyecto profesional y que este se podría ver limitado si ella se casara. Además Iris reonoció el predominio de una moralidad sobre el trabajo diferenciado por género diferente entre el pueblo y la ciudad: “a pesar de que yo, ya estoy en el DF y dicen “no, que los hombres deben de lavar su ropa, deben de ayudarnos”, yo no permito que mi papá lave platos, ni que lave su ropa, entonces, también es como tener tu idea, de que eres mujer y debes hacer estas cosas. Pero a veces siento que no debería ser así, porqué las mujeres tenemos menos derecho a formarnos en el campo laboral, o seguir estudiando”. Iris dijo además que sus compañeros y profesores le “han enseñado a respetar, este... que cada quien tiene... su... su libertad de ser como quiere, de vestirse como quiera, de tener distintas manera de pensar también, no sólo sexuales [...] he aprendido mucho, una de las cosas es como ser más

autónoma”. Ella se encuentra en una tensión entre la identificación con su pueblo y sus normas de género y la identificación con el ideal de igualdad entre géneros que relaciona más con la ciudad.

Finalmente, los grupos de amigos de su misma licenciatura han representado espacios en los que las jóvenes han podido expresar algunas inquietudes y juegos donde el tema del placer se pone a debate. Julia considera que es bueno que entre mujeres nos apoyemos y platiquemos de lo que nos preocupa. Durante el taller de derechos sexuales y reproductivos Alicia muestra a través de sus juegos con sus amigas que ella también es sujeta de placer. Mientras que Iris y su mejor amiga han llegado a criticar las ventajas de los varones en las relaciones de pareja.

En este sentido las jóvenes mantienen algunas tensiones entre algunas identificaciones con ciertas normas comunitarias y al mismo tiempo una demanda de mayor individualidad e igualdad con los varones. En estas tensiones las mujeres responden creativamente desde su identidad de mujeres indígenas. Julia intentando mediar entre ambas moralidades busca la permanencia de costumbres como el matrimonio pero transformándolo para dar cabida a la igualdad de papeles entre hombres y mujeres, ella reivindica el mantenimiento de las costumbres, pero buscando la igualdad y la defensa de los derechos de las mujeres. Iris mantiene la tensión irresuelta entre su deseo de mayor igualdad y el apego que tiene a las normas comunitarias y familiasres donde las mujeres resultan menos favorecidas frente a los varones, así continúa arraigada al trabajo doméstico en la casa de sus padres o a la vergüenza y el silencio que muestra frente a los temas de sexualidad . Y finalmente, Alicia quien también se identifica como mujer indígena, tiene un menor apego con normas comunitarias o cristianas y formula reapropiaciones de la cultura indígena desde su posición, tales como reivindicar el derecho al aborto de las mujeres indígenas con su herbolaria tradicional, o la importancia de las parteras en la atención de las mujeres y la conservación de la tradición, al mismo tiempo que reivindica su derecho a su propio placer sexual.

5. Conclusiones: entre una moral sexual comunitaria y una individualizada

Siguiendo la tesis de que las experiencias sexuales de las mujeres protagonistas de nuestro estudio varían generacionalmente de acuerdo con el peso diferencial que tienen las normas comunitarias y el proceso de individualización (propiciado por instituciones como la escuela, el trabajo remunerado y la migración), en este capítulo presentamos los cambios y permanencias en la moral sexual.

Mostramos que mientras que las experiencias sexuales de las mujeres de la primera generación se desenvuelven en contextos donde prevalecen las normas comunitarias y las costumbres dando preeminencia al código moral y a la vigilancia de su cumplimiento por la familia y la comunidad, entre las mujeres de la segunda generación a la par que se van insertando en el movimiento zapatista (Alma), en la escuela y el trabajo remunerado (Pilar e Irene), se abren posibilidades de individualización de la moral, dando primacía a la ética, a la apropiación y reflexión de sí mismos de los sujetos en cuestión, mientras que prevalece la vigilancia y protección de parte de la familia y la comunidad. Y entre las mujeres de la tercera generación las posibilidades de individualización se amplían, en parte por la autonomía relativa que ganan con la migración; sin embargo, ellas siguen identificadas con muchas de las normas morales de sus comunidades de origen y por lo tanto las reflexiones y prácticas de sí que emprenden se encuentran tensionadas por esta doble moralidad comunitaria e individualizante que las permea en sus contextos, implicando a la vez mayor posibilidades de elección y de emprender acciones creativas (agencia) aunadas a mayores riesgos por las desigualdades de género prevalecientes y desprotección de sus familias.

La reproducción es un asunto que entre las abuelas se asume como mandato divino y se gobierna por las normas de la comunidad y el deseo de los varones, dejado de lado la voz y el deseo de las mujeres. Para las mamás la reproducción comienza a ser un espacio de disputa con sus esposos por el control de su capacidad reproductiva. En tanto que entre las jóvenes la violencia sexual en los noviazgos y el bajo uso de anticonceptivos aunado a la idea de amor romántico, propician la emergencia de embarazos inesperados como experiencias traumáticas que conducirán a la búsqueda de mayor apropiación corporal.

Se observó como las normas de la unión para toda la vida y de la exclusividad sexual que prevalecen entre las abuelas, también se mantienen en las dos generaciones

siguientes con ciertas variaciones. En la segunda generación se van abriendo espacios de flexibilidad en la cuestión de la exclusividad masculina, al presentarse casos de infidelidad de los esposos, mientras la fidelidad de las mujeres se entiende como parte del valor y la “dignidad” de las mujeres. En el caso de la última generación el noviazgo abre la posibilidad de que las relaciones previas al matrimonio sean temporales con miras a establecer una relación a largo plazo fundada en la elección de ambos miembros y con el riesgo de que el varón abandone a las mujeres. Respecto a la fidelidad aunque se mantiene como un valor tanto para hombres como para mujeres, en la práctica las mujeres se mantienen fieles mientras que toleran ciertas infidelidades de los varones. La virginidad era vigilada por las normas comunitarias, sin embargo, la migración y la “costumbre del noviazgo” propician que las mujeres dejen de valorarla al ir poniendo por encima la demanda de contacto sexual de sus parejas y la búsqueda de su propio placer sexual.

Respecto de las identidades imaginadas con que se busca estigmatizar las prácticas que transgreden las normas comunitarias, destaca la prevalencia en casi todas las mujeres de las mismas representaciones, la homosexualidad como indeseable y lejana, la mujer que no sabe trabajar, la mujer cochina o puta, la caliente. Las mujeres de la tercera generación comenzaron a hacer algunos distanciamientos y en la ciudad refieren encontrarse con una estigmatización a las mujeres indígenas que las marca como mujeres sumizas, aburridas y menos activas sexualmente a diferencia de las mujeres mestizas, esta representación es sentida por las jóvenes como discriminatoria y poco real.

Finalmente, exploramos algunas de las experiencias que han hecho posible que las mujeres más jóvenes vayan dejando de ver la sexualidad como tabú (la decisión de migrar para estudiar y trabajar fuera del espacio de vigilancia de su familia y comunidad, el reconocimiento y expresión de los propios deseos sexuales ante una misma y frente a la pareja, la apertura a procesos de diálogo con amigos, maestros y médicos sobre experiencias sexuales vividas, los cursos tomados sobre derechos de las mujeres y derechos sexuales y reproductivos; la defensa de su lengua; y la crítica a la propia cultura por las desigualdades de género), para pensarla como espacio de derechos, de decisiones propias que puede aprehenderse y enseñarse a otros, en otras palabras, como espacio político.

CAPÍTULO V: REFLEXIONES FINALES

Esta investigación ha mostrado parte de los procesos de continuidad y discontinuidad en las experiencias sexuales de nueve mujeres indígenas originarias de Los Atos de Chiapas, diferenciadas en tres generaciones. Estudiamos como las subjetividades y corporalidades se configuran social y culturalmente a través de experiencias performativas, las cuales son articuladas por las normas cambiantes de género y sexualidad y por las capacidades de agencia de los propios sujetos.

A lo largo de la tesis mostramos que las desventajas que sufren las mujeres alteñas en materia de derechos sexuales y reproductivos es relativa, debido a que las costumbres comunitarias guardan su propia lógica para garantizar ciertas protecciones y ventajas a las mujeres, las cuales se fueron perdiendo con el proceso de individualización de las mujeres más jóvenes, mientras que se abrían posibilidades para su propia elección y agencia.

En el primer capítulo analítico (cap. 2) presentamos la forma en que se han configurado los cuerpos y las subjetividades de las mujeres protagonistas desde sus primeros años de vida en un contexto de violencia estructural, a través de tecnologías de género como, el trabajo infantil, los discursos comunitarios y los discursos escolares. En todos los casos el trabajo doméstico es una práctica performativa que propicia la identificación de los sujetos como mujeres heterosexuales. Las imposibilidades o posibilidades de acceso a la escuela estuvieron condicionadas por el desabasto en los servicios educativos y por las concepciones de género tradicionales. Además, se observó que la educación sexual etnocentrista como política de estado recibida por las mujeres contribuyó a naturalizar la diferencia sexual, la heterosexualidad y la reproducción, aunque abrió la posibilidad de la separación de sexualidad y reproducción con la difusión de la anticoncepción entre las mujeres jóvenes. En todos los casos persistieron tabús sobre la sexualidad que la comunidad y la familia difundieron, los cuales se van aminorando con el avance de las generaciones sin desaparecer. La menstruación va dejando de ser un evento traumático conforme la escuela va difundiendo conocimientos anatómicos y de cuidado. La violencia sexual en forma de acoso y violación también aparecieron en la última generación

como formas de sanción o amenazas de sanción a las transgresiones de las mujeres a las normas comunitarias. Concluimos que en un contexto de violencia estructural por género, sexualidad, etnia y clase, las subjetividades cambian conforme cambian el contexto y la agencia de las mujeres para responder creativamente de acuerdo con sus propios deseos.

En el tercer capítulo presentamos los procesos por los cuales las experiencias sexuales de las mujeres de encontrarse predominantemente configuradas por las normas tradicionales entre las abuelas, van transitando hacia procesos de individualización entre las mujeres de la segunda y tercera generación propiciados principalmente por la escuela, la migración y el trabajo remunerado (que permitió el ascenso social de las familias de Irene y Pilar). En todos los casos persistió la prohibición paterna a las hijas de tener contacto con sus pares varones, la cual impuesta con mayor o menor violencia generando miedo y vergüenza de las mujeres a los varones. La escuela representó un espacio de excepción a esta normatividad, y a su vez abrió posibilidades para la emergencia de sentimientos de atracción y noviazgos entre las mujeres. El noviazgo es otra institución que sólo estuvo presente entre las más jóvenes permitiéndoles comenzar a decidir sobre sus uniones, bajo las normas del amor romántico y la “costumbre de tener relaciones sexuales”, que a su vez colocan a las mujeres en nuevas relaciones de desigualdad frente a sus parejas, mientras les abren posibilidades de negociar sus deseos y su placer. A su vez, las normas y rituales de los matrimonios tradicionales se han ido flexibilizando debido a la inserción de las mujeres en la escuela, el mercado laboral y los matrimonios religiosos y civiles. Finalmente las relaciones sexuales-reproductivas de la segunda generación han tendido igualmente a la individualización impulsada por las sanciones legales a la violencia sexual en el matrimonio, la influencia del movimiento de mujeres zapatistas y el uso de anticonceptivos.

En el cuarto capítulo sobre la moral sexual, sostuvimos que entre las mujeres investigadas prevalece una tendencia que va de una moral donde predominan las normas coercitivas impuestas por la familia y la comunidad, a una moral más centrada en la ética individual, donde la reflexión y las decisiones individuales tienen primacía. La reproducción va dejando de concebirse como un mandato divino, para comenzar a pensarse como un espacio donde las mujeres tienen derecho a decidir, mientras que los riesgos de embarazos inesperados y la desprotección de la familia hacia las mujeres aparecen a

consecuencia de las desigualdades acumuladas por género. Las normas morales como la permanencia del matrimonio a lo largo de la vida, la fidelidad y la virginidad previa al matrimonio, se reconceptualizan y flexibilizan abriendo posibilidades de elección y nuevos riesgos para las mujeres. Además se destacaron las representaciones de sexualidades prohibidas, que condensan las transgresiones a las normas imperantes, la homosexualidad, las mujeres sexualmente activas y en el contexto citadino la indígena contrapuesta a la mestiza. Finalmente se destacan los procesos a partir de los cuales las jóvenes se han ido apropiando de la noción de derechos sexuales desde su identificación como mujeres indígenas.

A continuación proponemos una comparación de los hallazgos de nuestra tesis con los aportes de otras investigaciones sobre sexualidades indígenas situadas en otros contextos, para resaltar los procesos comunes que están ocurriendo en el mundo indígena.

El modelo de sexualidad que pudimos observar entre las mujeres de la primera generación coincide ampliamente con el modelo observado por Castañeda (1993) entre las mujeres nauzontecas nahuas originarias de Nauzontla Puebla, a excepción de la práctica matrimonial. En ambas investigaciones se observó que la sexualidad genital es considerada un tabú, las madres no hablan a sus hijas de la menstruación y esperan que ellas aprendan por sí solas de este hecho que viven como traumático. Tampoco estas mujeres hablan intergeneracionalmente de su deseo o placer de forma directa. Castañeda (1993) propone que entre las nauzontecas prevalece una “ética sexual del silencio”, con base en la cual la sexualidad es vista como un espacio de los individuos que no debe verbalizarse sino resguardarse para el sí mismo. Nuestros propios datos nos llevaron a plantear que hay una diferente posibilidad de hablar de sexualidad genital de acuerdo con el género y la generación, siendo los jóvenes varones los más legitimados para ello a diferencia de las mujeres, para quienes tocar estos temas es vergonzoso, es una grosería, más aún entre mujeres de diferentes generaciones. En ambos contextos hay también una valoración de la virginidad aunque expresada de diferente forma. Entre las nauzontecas se exigen pruebas de ella en la primera relación sexual luego de la boda, mientras que entre las mujeres alteñas los padres les prohíben estrictamente todo contacto con varones previo a su boda. Respecto al matrimonio mientras que en Nauzontla se valora la boda católica y por el civil,

en Los Altos estos rituales no son tan significativos como “la costumbre” matrimonial. En ambos casos las parteras fueron quienes se encargaron predominantemente de atender los embarazos debido a la ausencia de clínicas, a la vez que prevalecía un “tabú frente a la anticoncepción” ya que esta práctica se opone a la identificación de lo femenino con la maternidad. Finalmente observamos diferencias entre los valores morales más arraigados. Entre las mujeres nahuas las uniones son más inestables, pueden tener más compañeros sexuales y habiendo más separaciones que dejan a las mujeres en la desprotección. Entre las abuelas de nuestro estudio prevalecen los valores de: la unión eterna, la exclusividad y la protección a las mujeres por sus familias contra abusos de sus esposos.

En nuestra investigación y en la de Castañeda (1993) se observa que estos modelos de sexualidad se han ido modificando e individualizando debido a factores como: la aparición de la juventud vinculada al aumento de la escolaridad y a la ampliación de la edad del matrimonio; cambios en la estructura social y económica de las comunidades (como el ingreso de las mujeres al mercado laboral aunado al ascenso social); separación de la sexualidad y la reproducción y la diversificación de las formas matrimoniales.

En los casos de Irene y Pilar fue relevante su ingreso a la educación básica y media superior y posteriormente al trabajo remunerado como profesoras, ya que esto les permitió resignificar su identificación como mujeres e insertarse en nuevas relaciones con los varones. Mientras que Pilar se casa según la tradición, con la salvedad de que su madre le permite decidir si acepta o no la petición que le hacen de matrimonio, Irene decide huir con su pareja frente a la prohibición de sus padres de que tenga novio. En ambos casos las relaciones sexuales están atravesadas por el dolor y el miedo, ya que Pilar es forzada a tener relaciones sexuales por su esposo y luego de tener varios hijos predomina el miedo a continuar embarazándose; mientras que Irene mantiene una relación conflictiva con su esposo en lo que respecta a la reproducción, pues ella desea tener un mayor número de hijos que su pareja, siente malestar con los anticonceptivos y mantenía miedo a una cesárea o una salpingoclasia. Mientras Pilar atiende sus partos con parteras, Irene lo hace con parteras y médicos. Con la emergencia de programas de educación sexual en el nivel primaria que ellas imparten, y por la influencia de los discursos médicos sobre planificación familiar, van flexibilizando las normas sexuales con que educan a sus hijos e hijas.

El caso de Alma tiene otra particularidad. Aún cuando ella comparte condiciones de vida muy similares a las de las mujeres de la primera generación, su participación y la de su esposo en el movimiento zapatista por un periodo de tiempo generó cambios significativos. De igual forma Moreno (2011) observó que el movimiento de mujeres zapatistas abrió posibilidades para que las mujeres se apropiaran de sus cuerpos y ganaran mayor autonomía sexual y reproductiva desde su contexto y su cultura. En el caso de Alma su participación en el zapatismo propició que ella expresara su disgusto frente al matrimonio que se le impuso, que ella y su esposo lleguen a acuerdos en todos los ámbitos de su vida, particularmente en su decisión de tener relaciones sexuales y de reproducirse.

En esta generación la individualización de sus relaciones sexuales y reproductivas ocurre de formas diferenciadas. En el caso de Alma la búsqueda de acuerdos le abre posibilidades para realizar sus propios deseos, Irene recurre a la mentira frente a su esposo para llevar a cabo su deseo de tener más hijos y Pilar recurre a parteras, compañeras de religión o a Dios para evitar tener más hijos o espaciar su nacimiento.

Entre las mujeres nauzontecas, Castañeda (1993) destaca que su mayor acceso a la educación secundaria posibilitó la emergencia de la juventud como una etapa intermedia entre la infancia y la adultez, que implica una moratoria a cumplir con todas las obligaciones sociales de un adulto. Nosotros encontramos que el acceso de las jóvenes a la educación superior propició que se retardara la edad de su unión matrimonial y se ampliara el periodo de moratoria social o juventud, siendo el matrimonio el principal indicador para definir la transición de la juventud a la adultez en su contexto. También coincidimos con Rodríguez y Keijzer (2002), quienes estudian los cambios en las prácticas sexuales de jóvenes originarios de Chietla en Puebla, en reconocer que la migración y los medios de comunicación han propiciado cambios en los modelos de sexualidad de la juventud. Además, en nuestra investigación destaca que la licenciatura en educación indígena ha permitido a las jóvenes identificarse como mujeres indígenas y exigir derechos.

En su propia investigación sobre experiencias de iniciación sexual y significados de virginidad entre jóvenes de diferentes contextos del país, Amuchástegui (2001) observa que principalmente dos tipos de discursos estructuran las “identidades híbridas” de los jóvenes: los discursos de poder representados por la moralidad cristiana y los discursos de la ciencia

y la salud; y por otro lado “el discurso subyugado que proviene de las prácticas y experiencias cotidianas” (Amuchástegui, 2001: 414). Nosotros distinguimos los discursos asociados a las costumbres y normas comunitarias de los contextos indígenas con algunas herencias católicas; de los discursos de individualización de la sexualidad, relacionados con la ciencia, la salud, medios de comunicación, los derechos humanos, entre otros. Hemos sostenido que las jóvenes atraviesan por procesos de individualización, mientras que se distancian de las normas y la moral comunitarias predominantes en la primera generación. Mencionaremos a continuación algunas experiencias particulares de estos procesos de individualización.

Los noviazgos inexistentes en las generaciones de abuelas y madres emergen por primera vez entre las jóvenes, como una forma de individualización de las uniones, que abre la posibilidad de que las mujeres decidan unirse por amor, posibilitando la negociación de sus deseos y placeres. Para Rodríguez y Keijzer (2002) la migración a zonas urbanas y la escolaridad han propiciado que entre los jóvenes de su estudio, “se reduzcan los patrones de distancia íntima entre los novios, la función lúdica y la expresión de emociones amorosas en el noviazgo, así como la actitud reflexiva e individualizada ante las regulaciones del cuerpo” (Rodríguez y Keijzer, 2002: 222).

Al respecto de la revaloración de la virginidad por las mujeres más jóvenes encontramos que aún cuando las tres mujeres se consideran católicas, Iris y Julia experimentaron sentimientos de culpa luego de su iniciación sexual fuera del matrimonio, aunque posteriormente ellas resignifican su experiencia: Iris buscando igualdad con su novio, ya que considera que a los hombres no les interesa llegar vírgenes al matrimonio, mientras que Julia además de valorar como aceptable su placer sexual, comienza a criticar al catolicismo a partir de sus clases en la UPN. En cambio Alicia quien parece nunca haber incorporado la virginidad como valor, considera que tener relaciones sexuales en sus noviazgos es una decisión personal y una costumbre. Por su parte Amuchástegui (2001) observa que entre los jóvenes que valoran moralmente la virginidad, predomina una actuación contraria a este principio, narrada como acto de resistencia, expresando sentimientos de culpa o haciendo caso omiso de la incoherencia. Ella observa una relación de ambigüedad entre la moral asumida y las prácticas constituyendo experiencias híbridas.

También encontramos que en los noviazgos de las jóvenes persisten relaciones de poder desigual entre varones y mujeres, que reponen a un modelo de relación basado en el amor romántico, y que coinciden con las desigualdades observadas entre los jóvenes de Chietla en el plano de las emociones: los hombres son los encargados de “expresar activamente su deseo”, (hacen declaraciones de amor, expresan celos, arrebatos o muina) y buscan representar un papel activo que niegue algún compromiso emocional; mientras a las mujeres se les atribuye el enamoramiento “romántico” aunado a la idea de que el deseo ha sobrepasado la capacidad de decidir y ha tenido que ceder a los deseos del varón llegando incluso a aceptar relaciones de desigualdad y “humillaciones” de sus parejas (Rodríguez y Keijzer, 2002: 230). Este tipo de relaciones ha conllevado riesgos para las jóvenes de nuestro estudio como infidelidad de los varones, violencia sexual, embarazos inesperados, decepciones amorosas, o la posibilidad de contraer alguna ITS.

Rodríguez y Keijzer (2002) observaron que las mujeres que migran “muestran mayores ambiciones al estudio y al trabajo” y apertura a la educación sexual, al empleo de anticonceptivos, manteniendo roles de género tradicionales. También se ha observado que “entre más experiencia urbana tuviera la o el participante, más hablaba de sí misma (o) como una persona autónoma [... aunque], nunca se separan totalmente de las expectativas y valores morales de sus respectivos entornos sociales” (Amuchástegui, 2001: 412). En nuestros casos de estudio las normas comunitarias que configuraron inicialmente las experiencias de las jóvenes y la tendencia a la individualización articulan de formas más o menos conflictivas las emociones, significados, expectativas y prácticas de las jóvenes, abriendo nuevas posibilidades para la agencia, cuya finalidad se asocian a la identificación de las mujeres como indígenas (Mahmood, 2008).

Al igual que Besserer (2000), hemos observado que los contextos migratorios y la participación de las mujeres en asociaciones o espacios universitarios, han posibilitado un cambio en sus emociones, abriendo la posibilidad sentir de otras formas. La vergüenza de hablar sobre sexualidad ha ido dando paso a la indignación y a la necesidad de exigir respeto al cuerpo de las mujeres entre las tres jóvenes, aunque para Iris este proceso es aún difícil de enfrentar con su novio y sus padres. La culpa ante la iniciación sexual está dando paso al reconocimiento del propio placer sexual y la normalización de las relaciones

sexuales. El miedo a desatender los mandatos paternos va dejando lugar a la toma de decisiones propias. La vergüenza y culpa ante la violencia sexual se transforman en enojo e indignación. La identificación y conformidad ante las normas comunitarias, va dando pie a una identificación crítica.

Por otro lado, su identificación como mujeres se va desligando del trabajo doméstico y de la permanencia en el hogar, aunque mantienen la identificación con la figura de madre-esposa, pues todas aspiran a casarse y tener hijos. Sus expectativas matrimoniales muestran el apego a ciertas tradiciones. Mientras Iris y Alicia quieren casarse por la iglesia y por lo civil, Julia desea mantener las costumbres de su comunidad y casarse según la costumbre eligiendo a su pareja. Las tres mujeres cuestionan la división sexual del trabajo tradicional y aspiran a trabajar a la par que sus parejas y a tener relaciones más igualitarias.

A su vez los procesos organizativos iniciados por Julia y Alicia para difundir los derechos sexuales en comunidades indígenas, abren posibilidades a ellas mismas y a otras mujeres de politizar la sexualidad y convertirla en espacio de reivindicación de derechos a favor de sus deseos y de mayor igualdad. En síntesis consideramos que las tres jóvenes están emprendiendo procesos conflictivos buscando su autonomía sexual desde su identidad indígena.

Para concluir, a partir de los límites y alcances de nuestra investigación nos gustaría plantear algunos temas pendientes a estudiar para profundizar en la comprensión de las sexualidades alteñas. Es central explorar la construcción de masculinidades y las experiencias sexuales de los varones para completar el panorama de la sexualidad en la zona. Lo limitado de nuestro trabajo de campo con las abuelas nos impidió reconocer las emociones que ellas asocian a la sexualidad desde su cultura y sus formas de erotismo. Otro tema es el papel de las autoridades tradicionales en el gobierno de los cuerpos, los matrimonios, y la sexualidad. Las experiencias sexuales de las jóvenes que no tienen posibilidad de migrar ni de estudiar es otro tema pendiente. También habría que estudiar las experiencias no heterosexuales, las cuales son ampliamente estigmatizadas en la zona. Y queda pendiente de analizar como se desenvuelven las nuevas expectativas de desarrollo profesional, matrimonio y maternidad de las jóvenes indígenas migrantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2004), *The cultural politics of emotion*, Gran Bretaña, Edinburgh University Press.
- Amuchástegui, Ana (2004), “Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales: notas para la discusión”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol.19, No.3 (57), sep.- dec. 2004, pp.543-597.
- _____ (2001), *Virginidad e Iniciación sexual, experiencias y significados*, México, EDAMEX, Population Council.
- Asakura, Hiroko (2005), *Cambios y continuidades, el empoderamiento de las mujeres mixtecas en la sexualidad y la maternidad en el contexto migratorio transnacional*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tesis de Doctorado en Antropología
- Barrios, Walda y Leticia Pons (1995), *Sexualidad y religión en Los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutierrez, Taller de investigación sobre la situación de la mujer, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernshei (2002), *Individualization. Institutionalized individualism and its social and political consequences*, London, California, New Dheli, Sage publication.
- Bericat, Eduardo (2012), “Emociones”, *Sociopedia.isa*, Universidad de Sevilla, pp.1-13.
- Besserer, Federico (2000), “Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía”, en: Barrera Bassols Dalia y Cristina Oehmichen Bazán, (coord.) *Migración y relaciones de género en México*, México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Bourdieu, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Brambila, (1998), *Salud sexual y reproductiva en jóvenes indígenas de las principales etnias de México: Hñahñú, Maya, Mixteca, Nahuatl, Tzeltal, Zapoteca*, México, Programa IMSS-Solidaridad, Instituto mexicano del seguro social.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

- _____ (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (1998), “Actos performativo y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, año 9, vol.18.
- Burguete, Araceli y Xochitl Leyva (2004), *Estudios monográficos nuevos municipios en Chiapas*, Volumen I, Chiapas, Biblioteca Popular de Chiapas, Gobierno del estado de Chiapas.
- Cabral, Javier (2000), *Salud sexual y reproductiva en jóvenes indígenas de las principales etnias de México Hñahñú, Maya, Mixteca, Nahua, Tzeltal, Zapoteca: enfoque sociodemográfico, antropológico y psicosocial*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Castañeda, Patricia (1993), “El cuerpo y la sexualidad de las mujeres nauzontecas”, en: González Soledad (coordinadora), *Mujeres y relaciones de género en la antropología Latinoamericana*, México, El Colegio de México, pp.121-140.
- Collier, Jane Fishburne (1968), *Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, Mexico*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University.
- Dávalos, Enrique y Lía Rojas (2000), *Los estudios antropológicos sobre sexualidad: una revisión bibliográfica*, Serie, Sexualidad Salud y reproducción, México, Programa Salud Sexual y reproductiva, El Colegio de México (COLMEX).
- De Lauretis, Teresa, (2000), “La tecnología del género”, en: De Lauretis Teresa, *Diferencias*, Colección cuadernos inacabados, España, Horas y horas.
- Díaz, Camarena Armando Javier (2013), *Actores y discursos en la contienda por la educación sexual*, Centros de Estudios Sociológicos de El Colegio de México (COLMEX), Tesis de doctorado en Sociología.
- Eber, Christine (2001), “Rompiendo la vasija de la opresión: las mujeres y el cambio en San Pedro Chenalhó, Chiapas, México”, Washington D.C., Ponencia presentada en la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), URL: <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/EberChristine.pdf>
- Emirbayer, Mustafa y Ann Mische (1998), “What Is Agency?”, *The American Journal of Sociology*, Vol. 103, No. 4, pp. 962-1023.

- Fragoso, Perla (2012), *A puro golpe. Malestares sociales y violencias en la Sociedad contemporánea: la experiencia subjetiva de las violencias en la juventud cancanense*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tesis de doctorado en Antropología Social.
- Freyermuth, Graciela (2003), *Las mujeres de Humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Comité por la maternidad voluntaria y sin riesgo en Chiapas, Instituto Nacional de las Mujeres, Miguel Ángel Porrúa.
- Foucault, Michel (1988), "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep.), pp. 3-20.
- _____ (2011a) [1976], *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, México: Siglo XXI.
- _____ (2011b) [1984], *Historia de la sexualidad*, vol. 2, *El uso de los placeres*, México: Siglo XXI.
- Garza, Anna María (2007), "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó Chiapas", *Sociológica*, año 22, núm 63, enero-abril, pp.85-110.
- Gómez, Maritza (1999), *Cuerpo y sexualidad en jóvenes tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas*. México, El Colegio de México, Programa Salud Reproductiva y Sociedad.
- Gómez, Martín (1991), *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del estado de Chiapas, Consejo estatal de fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- González, Montes, Soledad (1999), "Las costumbres del matrimonio en el México indígena contemporáneo", en: Beatriz Figuero Campos (comp.), *México diverso y desigual: Enfoques sociodemográficos*, México, El Colegio de México y Sociedad Mexicana de Demografía, pp. 87-105.
- González, Montes, Soledad y Mariana Mojarro Iñiguez (2011), "Algunas dimensiones de la nupcialidad y la situación de las mujeres en ocho regiones indígenas de México", en: Vázquez, Sandra y Angélica E. Reyna Bernal (coords.), *Retos, problemáticas y políticas de la población indígena en México*, México, Universidad Autónoma del

- Estado de Hidalgo/UTO-GRAPO/Miguel Ángel Porrúa, pp. 181-205.
- Greaves, Lainé Cecilia (2001), “La familia indígena y la lucha por conservar su identidad étnica”, en: Gonzalbo Aizpuru Pilar, *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflicto*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, pp. 143-303.
- Hammersley Martyn y Paul Atkinson, (1994), *Etnografía: métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- Hvostoff, Sophie, (2009), “La comunidad abandonada: la invención de una nueva indianidad urbana en las zonas periféricas tzotziles y tzeltales de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 1974-2001”, en: *Chiapas después de la tormenta: estudios sobre economía, sociedad y política*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, p. 221-277.
- Lamas, Marta, (1998), “Sexualidades y género: la voluntad de saber feminista”, en: Szasz Ivonne y Susana Lerner, *Sexualidades en México, algunas aproximaciones desde las ciencias sociales*. México, El Colegio de México.
- López Guerrero, Jahel (2012), *Mujeres Indígenas en la zona Metropolitana del Valle de México: Experiencia Juvenil en un contexto de migración*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Tesis de Doctorado en Antropología.
- Mahmood, Saba (2008), “Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en: Suárez Liliana y Aída Hernández (edit.), *Descolonizando el feminismo: teoría y práctica desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, pp.162-214.
- Malinowski, Bronislaw (2000) [1922], *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Ediciones Península.
- Mayer, Elizabeth. (2000), “La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas de Oaxaca residentes en Baja California”, en: Barrera Bassols Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (coord.), *Migración y relaciones de género en México*, México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones

Antropológicas.

Mohanty, Chandra Talpade, (2008), “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en: Suárez Nava Liliana y Rosalva Aida Hernández (editoras), *Descolonizar el feminismo: discursos y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

_____(2008), “De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: la solidaridad femenina a través de las luchas anticapitalistas”, en: Suárez Nava Liliana y Rosalva Aida Hernández (editoras), *Descolonizar el feminismo: discursos y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

Moreno, Martha (2011), *Cuerpo, erotismo y género: Discursos y significados de la sexualidad de mujeres indígenas de Chiapas*, España, Universidad Complutense de Madrid, Tesis de doctorado.

Núñez, Guillermo (2009), *Vidas vulnerables: hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-SIDA*. México, Edamex/CIAD.

Oehmichen Bazán, Cristina y Dalia Barrera Bassols (2000), “Introducción”, en: *Migración y relaciones de género en México*. México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Olivera, Mercedes, (2011), *Mujeres marginales de Chiapas: situación condición y participación. Región de los Altos*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de estudios superiores de México y Centroamérica.

Pérez Enríquez, María de Lourdes (2012), “Jo’on Jab i Maruch. Yo me llamo María. Mis sueños”. En: Czarny Krischkautzky Gabriela, *Jóvenes Indígenas en la UPN Ajusco. Relatos escolares desde la educación superior*, México, Polvo de Gis.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2002), “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades” en *Diario de Campo*. Suplemento núm. 23, diciembre, México, Instituto Nacional de Antropología e Histotria, pp. 7-20.

Perfil sociodemográfico México, 2010, México: INEGI.

Pineda, Olivia Luz (2002), “Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas”, en: Viqueira Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas. Los*

- rumbos de otra historia*, México, Centro de estudios mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 279-300.
- Pitarch, Pedro (2010), “El problema de los dos cuerpos tzeltales”, en: Gutiérrez Estévez Manuel y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- _____(1996). *Chu´lél: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rea, Ángeles Patricia (2009), *La reproducción y la resignificación identitaria entre los zapotecas de clase media en la Ciudad de México: un estudio de migración, etnia y género*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tesis de Maestría en Antropología Social.
- Rivas, Georgina, Austreberta Nazar, Eric Estrada, Emma Zapata y Ramón Mariaca (2009), *Violencia, anticoncepción y embarazo no deseado. Mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, Estudios demográficos y Urbanos, vol. 24, núm.3 (72), pp. 615-651.
- Rivas, Martha (1996), “La entrevista a profundidad un abordaje en el campo de la sexualidad”, en: Szasz Ivonne y Lerner Susana (comp.), *Para comprender la subjetividad, investigación cualitativa en salud sexual y reproductiva*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y Urbanos.
- Robledo, Gabriela y Jorge Luis Cruz (2005), “Religión y dinámica familiar en los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género”, *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, núm. XXIII: 68, pp. 515- 534.
- Rodríguez, Gabriela y Benno de Keijzer (2002), *La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos*, México, Population council, EDAMEX.
- Rubin, Gayle (1989), “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en: Vance Carole (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, Hablan las mujeres, pp.113-190.
- _____(1996). “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en:

- Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM.
- Rubio, Miguel Ángel, Saúl Millán y Javier Gutiérrez (coord.) (2000), *La migración Indígena*, México, Instituto Nacional Indigenistas, Programa Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Ruiz, Erandi Eugenia (2003), *Migración, curso de vida y sexualidad. Mujeres triquis en una vecindad del centro de la Ciudad de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Tesis de licenciatura en Etnología.
- Ruz, Mario Humberto (2010). “El cuerpo: miradas etnológicas”, en: Szasz Ivonne y Susana Lerner (comp), *Para comprender la subjetividad: investigación cualitativa en la salud sexual y reproductiva*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, c 1996, pp. 89-136.
- Sánchez, María Eugenia y Paola Pérez (2009), “Mujer indígena de Los Altos de Chiapas”, en: Gutiérrez Javier, Hadlynn Cuadriello (coord.). *Los pueblos indígenas de Chiapas : "la respuesta está en el aire, y los avatares del siglo XXI la guiarán". Margarita Nolasco, un homenaje*, México, INAH, ENHA, CONACULTA, PROMEP, SEP.
- Sánchez , Martha Judith, y Raquel, Barceló Quintal (2007), “Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, URL : <http://alhim.revues.org/index2292.html>, última consulta 30 septembre 2012.
- Sánchez, Martha Judith, Mary Goldsmith (2000), *Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México*, Política y Cultura, UAM Xochimilco, núm. 14, pp. 61-88.
- Segato, Rita Laura (2003), *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia*, Conferencia en Curso de Verano sobre Violencia de Género, Audiencia Nacional de España, Universidad Complutense de Madrid.
- Spradley, James (1979), *The Ethnographic Interview*, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Thomas J. Scheff (1988), “Shame and Conformity: The Deference-Emotion System”, en:

- America Sociological Review*, Vol.53, No. 3 Junio 1988, pp. 395-406.
- Tinat, Karine (en prensa), "Jóvenes en Nochevieja. Una observación participante en Patamban Michoacán" *Nueva Antropología*, México D.F.
- Turner, Bryan (1989), *El cuerpo y la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Urteaga, Maritza (2011), *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, Juan Pablos Editor.
- Vance, Carole (1989), "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad", en: Vance Carole (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, Hablan las mujeres, 9-50.
- _____ (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, pp. 101-128.
- Valencia, Rojas, Alberto (2000), *La migración indígena a las ciudades: estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*, México, INAH, PNUD.
- Villagómez, Gina (2010), *Violencia en el noviazgo y el matrimonio*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Viveros, Vigoya, Mara (2009), "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual", *Revista latinoamericana de estudios de familia*, Vol. 1, enero - diciembre, pp 63-82.
- Viqueira, Juan Pedro (2002). *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Tusquets Editores.
- Weeks, Jeffrey (1986), *Sexualidad*, México, PUEG, UNAM, Paidós.
- Zarco Mera, Ángel (2009), *Migración y trabajo sexual en San Cristóbal de las Casas, Chiapas: implicaciones en salud sexual y reproductiva*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Tesis de maestría en Antropología.