

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

TESIS DOCTORAL

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

**Control social y uso de los espacios por las mujeres
«morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.**

Nuria Jiménez

Licenciada en Historia de América II

(Antropología de América)

Madrid, 2016

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

TESIS DOCTORAL

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

**Control social y uso de los espacios por las mujeres
«morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.**

Autora: NURIA JIMÉNEZ GARCÍA

Licenciada en Historia de América II

(Antropología de América)

Directora: Eugenia Ramírez Goicoechea

Codirectora: Nancy Konvalinka

Sobre normas, prácticas y discursos.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

A todas las mujeres que de uno u otro modo, decidieron salirse de la “norma”. Mujeres, todas ellas valientes, poderosas, independientes y fuertes; mujeres que supieron “hacerle sin un hombre”.

AGRADECIMIENTOS

El camino que ha llevado a la realización de esta tesis comenzó mucho antes de matricularme en el doctorado, por tanto agradezco a todas las personas e instituciones que desde mi primera llegada a México y Guatemala en el 2005, han colaborado de una u otra forma a que este trabajo se llevara a cabo.

Quiero agradecer a mi tutora, Nancy Konvalinka por su confianza en mí y en este trabajo. Por sus comentarios, aportaciones y consejos durante todo este proceso. Mi más sincero agradecimiento a Manuel Camus, la cual me lleva acompañando y ayudando desde mi primera visita a Guatemala, por confiar y respetar tanto mi trabajo. Gracias a ti Manuela y también a Santiago por vuestro apoyo y amistad.

Mi más profundo agradecimiento y cariño a todas las personas de “San Lorenzo” por permitirme formar parte de su cotidianidad. Por hacerme partícipe de sus alegrías y penas. Por ofrecerme su amistad. En especial a la familia Gutiérrez que me acogió como una más de su familia, a mi comadre, a Dora, a Esther, a María, y a tantos otros miembros de la familia. A mis vecinas por esas divertidísimas tardes de caminata, gracias a todas y todos por vuestro cariño. A todas las dueñas de cantinas que compartieron sus historias de vida conmigo. Esta tesis es de ustedes.

Al grupo De3jkan por haberme acompañado en la vida, por vuestro amor y amistad, por todas esas muestras de ánimo que me habéis hecho a lo largo de estos años, esas sesiones de terapia, cañas y risas. Gracias a mi kuki por estar siempre ahí. A Evita, por su amor en todos estos años, y por los audios que me han acompañado tanto en esta última fase. A Pucho por tantas risas y sus tan esperadas visitas.

Toda mi gratitud y amor a mi familia mexicana, me siento afortunada de haber estado acompañada de todas estas maravillosas personas, de haber compartido con ellas esta etapa tan hermosa de mi vida, la cual ha sido dura y triste en algunos momentos, pero también maravillosa e inolvidable en otros. Por haberme cuidado, querido, apoyado en este proceso de tesis, ustedes también son un pilar fundamental en este trabajo. Gracias a mi “esposo simbólico”. A ustedes que empezaron siendo compañeras y compañeros de biblioteca y se convirtieron en compañeras y compañeros de vida, gracias por tanto apoyo, ánimo y cariño.

A César, mi trostkista favorito, gracias por estar ahí, incondicionalmente, por tus grandes consejos, apoyo, cariño y también por tus regaños.

A las amigas que me ayudaron con la edición.

Y por supuesto a mi familia, por su incondicional apoyo, por su cariño, comprensión y alegría en cada encuentro. Por el respeto y la comprensión de este estilo de vida, de mis idas y venidas, de mis viajes y aventuras, gracias por respetar siempre mis decisiones. A mi hermana por haberme aguantado y apoyado con tanta alegría durante tantos años. A mis abuelos, por tanto

Sobre normas, prácticas y discursos.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

amor, cuidado y apoyo a pesar de no entender muy bien qué andaba estudiando durante tantos años, por no haber dudado nunca de mí.

Gracias a mi madre, por su esfuerzo, apoyo incondicional y por respetar siempre mis decisiones. Por ser un modelo para mí, de mujer *sola*, luchadora, valiente; por enseñarme a soñar y respetar todos mis sueños. Sin ti este trabajo no hubiese sido posible.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	10
El «sacerdote negro»: origen de la lucha identitaria en la Costa Chica.....	12

I. EL ORIGEN

CAPÍTULO 1. LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA: «RITUAL DE PASO» O «CATÁRSIS» PERSONAL.....	21
--	-----------

1.1. Comenzando la aventura.....	21
1.2. Caos y derrumbe del planteamiento inicial.....	29
1.3. Discursos, presencias y silencios.....	32
1.3.1. Llegada y primeros contactos.....	34
1.4. Discursos, presencias y silencios. Sistematizando información.....	45

CAPÍTULO 2. TEORÍAS INCLUSIVAS, AUTORAS/ES DIALOGANTES.....	56
--	-----------

2.1. Cruzando el «charco» epistemológico.....	56
2.2. Desnaturalizando las narrativas eurocéntricas: Poder y otredad.....	60
2.2.1. Los Decoloniales: «La colonialidad del poder».....	63
2.2.2. Las Descoloniales: Des-normativizando y des-homogenizando a las «otras».....	66
2.2.3. Hablemos de poder, hablemos de disciplinamiento.....	74
2.3. Normas, identidad, control social y resistencias.....	77
2.3.1. Interés por las normas.....	78
• Normas en acción: Acción social y acción racional.....	79
• Lo «normal» y lo «anormal».....	81
• Las normas, armas del control social.....	83
• Disposiciones, habitus y hábitos.....	86
2.3.2. Necesidad de control.....	88
• Construyendo identidades, normando subjetividades.....	88
• Usos estratégicos de diferentes acciones sociales: «Discursos» y «prácticas».....	93
• Gobernando cuerpos, normalizando comportamientos.....	94
2.3.3. Donde hay control... hay resistencia.....	98
• Fuera de la norma y la moral: Cuerpos femeninos, actitudes masculinas...	98
• Resistiendo sin alterar la cotidianidad.....	108
• Resistencias femeninas, dominaciones masculinas.....	112

II. EL RECORRIDO

CAPÍTULO 3. IDENTIDADES, ESTEREOTIPOS Y REALIDADES.....	117
3.1. Encuentros y desencuentros.....	118
3.2. En un lugar de la costa.....	125
3.3. «Insolentes, atrevidos, groseros y llenos de defectos». Estereotipos y convivencias.....	131
3.4. Identidades que separan, convivencias que unifican.....	141
3.4.1. ¿Interesados en definir su «calidad étnica»?.....	147
3.4.2. Mujeres que intercambian conocimientos, prácticas que vinculan....	150
CAPÍTULO 4. MUJERES QUE NO CUMPLEN LA «NORMA».....	155
4.1. Normativizando la identidad de género en «Lorenzo».....	157
4.1.1. Domesticando a los «otros» y a las «otras» a partir de la «norma».....	159
4.2. Generando mecanismos de control.....	169
4.2.1. Cómo se mantiene la norma: Chisme y violencia	171
4.3. Interacción y dinámica de las parejas-matrimonios y herencia	183
4.3.1. El robo-huída de la novia.....	196
4.3.2. El queridato.....	208
CAPÍTULO 5. SOBRE ESPACIOS Y RESISTENCIAS: USOS, DOMINIOS Y PRESENCIAS.....	216
5.1. Sobre espacios: Feminizando lo público.....	216
5.1.1. Uso de los espacios en «Lorenzo»: Transitando de lo «doméstico» a lo «comunitario» y de lo «reproductivo» a lo «productivo».....	219
5.1.2. Cocinas: Un espacio femenino sin hombres.....	223
5.1.3. Prohibiciones de la <i>calle</i>	232
5.1.4. Masculinización del campo.....	236
5.1.5. La unidad doméstica: Ambigüedades espaciales.....	243
5.2. Cooperación solidaridad y festividad.....	249
5.2.1. Los rituales crean lazos sociales.....	252
5.2.2. Esta noche hay baile.....	258
5.2.3. Cancha: Espacio de unión, negociación y disfrute.....	263
5.3. La Cantina: Espacio para prácticas y experimentos de la identidad.....	274
5.3.1. Desencantados de la normalidad.....	277
5.3.2. Haciendo su lucha: Dueñas y cantineras.....	281
• Los Tres Amigos - Diana Cruz.....	283

- La cantina más famosa es la de Tía Vicenta..... 286
- La cantina que se llevó el río - Luisa Robles.....290

CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES.....298

BIBLIOGRAFÍA.....306

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

- Ilustración 1 (pág. 14).** Reivindicación de la identidad “negra”.
- Ilustración 2 (pág. 27).** Terminal de *pasajeras* de Pinotepa Nacional, Oaxaca.
- Ilustración 3 (pág. 34).** Mapa de “San Lorenzo”.
- Ilustración 4-I (pág 40).** Diagrama genealógico de la familia Gutiérrez.
- Ilustración 4-II (pág 41).** Diagrama de las tres unidades familiares en un recuadro.
- Ilustración 5 (pág 42).** Celebración de la Sta. Cruz (3 de mayo).
- Ilustración 6 (pág. 43).** Celebración de la Sta. Cruz (3 de mayo).
- Ilustración 7 (pág. 120).** Danza de las mascaritas I.
- Ilustración 8 (pág. 121).** Danza de las mascaritas II.
- Ilustración 9 (pág. 122).** Danza de los tejorones (Pinotepa Nacional, Oaxaca).
- Ilustración 10 (pág. 124).** Chilenas.
- Ilustración 11 (pág. 126).** Mapa de la Costa Chica, México.
- Ilustración 12 (pág. 132).** Cocineras *echando* versos.
- Ilustración 13 (pág. 133).** Versador.
- Ilustración 14 (pág. 134).** Versadora.
- Ilustración 15 (pág. 224).** Cocina I.
- Ilustración 16 (pág. 226).** Cocina II.
- Ilustración 17 (pág. 230).** Vendedoras.
- Ilustración 18 (pág. 231).** Vendedoras descansando.
- Ilustración 19 (pág. 243).** Mapa de “San Lorenzo” en la clínica.
- Ilustración 20 (pág 245).** Casa de migrantes.
- Ilustración 21 (pág. 254).** Preparando la barbacoa.
- Ilustración 22 (pág. 255).** Hombres descansando.
- Ilustración 23 (pág. 256).** Misa de San Gerardo.
- Ilustración 24 (pág. 257).** San Gerardo (cohetes).

Ilustración 25 (pág. 263). Cancha I.

Ilustración 26 (pág. 264). Cancha II.

Ilustración 27 (pág. 265). Cancha III. Día del niño

Ilustración 28 (pág. 281). Cantina I.

Ilustración 29 (pág. 282). Cantina al aire libre (3 de mayo).

Ilustración 30 (pág. 287). Cantina II.

TABLAS

Tabla 1 (pág. 54). Rituales registrados.

Tabla 2 (pág. 168). Mujeres de San Lorenzo.

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

«En alguna ocasión Marx preguntó: “¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de raza ‘negra’ [...] sólo se convierte en esclavo en determinadas relaciones”. Podríamos parafrasear: ¿Qué es una mujer domesticada? Una hembra de la especie. Una explicación es tan buena como la otra. Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejita de playboy, prostituta o dictófono humano en determinadas relaciones» (Gayle Rubin, 1986: 96).

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

INTRODUCCIÓN

Los etnógrafos como sujetos ubicados, comprenden ciertos fenómenos mejor que otros. Él o ella ocupa un puesto o lugar estructural y observa desde un ángulo particular. Hay que considerar, por ejemplo, que la edad, género, su condición de extraño y la asociación con el régimen neocolonial, influyen en lo que el etnógrafo aprehende.¹

Antes de llegar a «campo»² prácticamente todo lo que había leído sobre la Costa Chica y sobre la población «afromexicana»³ eran textos que trabajaban principalmente la cuestión racial e identitaria. No fue sino hasta hace unos veinte años que los estudios sobre esta población comenzaron a ser más abundantes. Pero hasta entonces, era muy escasa la bibliografía antropológica sobre el tema en comparación con la que había sobre poblaciones «indígenas.» La obra clave que inauguró la línea de estudios afromexicanos fue *La población «negra» en México* de Gonzalo Aguirre Beltrán, publicada en 1946. En ella Aguirre Beltrán llamó la atención sobre la importancia que habían tenido los «negros» en la historia nacional y sobre lo necesario de tener en cuenta a esta población a la hora de realizar estudios sobre la cultura nacional.

¹ Rosaldo, 1991: 30.

² Por campo me refiero a trabajo de campo, utilizando el término usado por Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada (1997: 23). Los autores hacen hincapié sobre la implicación personal del etnógrafo en el trabajo y la instrumentalización de las relaciones sociales que se dan en el mismo: “Pero sobre todo el método involucra a la persona: las *relaciones sociales* establecidas a través de esta situación metodológica implican a la persona como una obligación de humanidad que contrarresta cualquier exigencia de asepsia metodológica” (1997: 23)

³ Parto de la definición de Ángel Díaz de Rada sobre los etnónimos; Díaz los considera categorías étnicas que producen clasificaciones de grupos humanos, como si fueran homogéneos, sin considerar las particularidades y diferencias internas: « [...] son símbolos construidos histórica y contextualmente» (Díaz de Rada, 2012: 229). Por tanto los etnónimos irán entrecomillados a lo largo de toda la tesis. Tengo en cuenta el análisis de Livia Jiménez, sobre las categorías étnicas, quien describe un proceso social que se da también en la costa (ver capítulo 3):

Los agentes son caracterizados y percibidos, ante todo como seres sociales que desarrollan estrategias políticas de distinto tipo para lograr sus objetivos. Algunas de ellas implican recurrir a la etnicidad y otras no. El criterio fundamental que distingue a unos ya otros en este esquema teórico no es una categoría étnica: sino el lugar que ocupan en un mapa social marcado por las desigualdades estructurales. (Jiménez, 2011: 976)

Desde hace unos veinte años la población «negra» de la Costa ha ido posicionándose en este «mapa social» del cual nos habla Jiménez, aunque empiezan a percibirse como «negros/as», lo hacen de un modo muy particular. Los términos «afro,» «afromexicano» o «afrodescendiente» —el más ajeno a ellos, usado por investigadores, funcionarios, políticos o activistas— expresan una toma de conciencia de su identidad racial, de un pasado de explotación y lucha. Una toma de conciencia que la mayoría de la población no tiene. El término «moreno» mucho más usado coloquialmente por los habitantes de la Costa Chica, se refiere a unas características físicas que les posiciona frente a «indígenas» y «mestizos». Decían que los que salen en la televisión o de los que se hablan en otros países son *negros*, y ellos son *morenos*.

A Aguirre Beltrán le han seguido algunas/os historiadores y antropólogas/os como Motta Sánchez (2006, 2008), Motta Sánchez y Correa Duró (1996), Quiroz Malca (1998a, 1998b, 2002), Vinson y Vaughn (2004a, 2004b), Naveda Chávez-Hita (2001), Velázquez (1993, 2001.), Velázquez y Correa (1993, 2007), quienes han trabajado principalmente sobre la presencia histórica (conquista, revolución, independencia y actualidad) de la población «negra» mexicana.

¿A qué se debía esta falta de interés? Después de terminar una investigación sobre población «garífuna» –concretamente sobre mujeres «garífunas»– y ser consciente de la gran cantidad de literatura etnográfica que había sobre la población «negra» caribeña, este asunto me resultó muy sorprendente.

La falta de interés, por parte de investigadores e investigadoras, hacia la población «negra» se debe a que el foco de interés, tanto de las ciencias sociales como de las políticas estatales, estuvo siempre puesto en la población «indígena» (la población «negra» no interesaba para el proyecto político que se quería desarrollar en México a partir de la Revolución). Este proyecto se fundamentaba en el «proceso de mestizaje,» que daría lugar a la identidad nacional. Un mestizaje (mezcla racial entre «indígena» y «españoles») que diera origen a la «raza cósmica» vasconceliana (Vasconcelos, 1925). Este proceso fue facilitado por las particularidades que había tenido la esclavitud en México y el cierto aislamiento en el que se habían mantenido las poblaciones «negras.» Al respecto dice Javier Laviña:

La esclavitud en México duró menos que en otras áreas de la América continental y es asimismo, una realidad histórica que la presencia «negra» se fue difuminando en función de la recuperación de la población «indígena» y del mestizaje entre los grupos dominados. (Laviña, 1994: 98)

Muchas de las primeras investigaciones sobre la población «negra» en México respondían a intereses y cuestiones relacionadas con las características que, en México, adquirió la esclavitud. A esto se refiere Peter Wade cuando dice que:

El estudio de los negros y los indígenas en América Latina no siendo México la excepción, se ha dividido por un lado en estudios de la esclavitud, de asuntos relacionados con ésta y de las relaciones raciales; y por otro lado, en estudios sobre los indígenas. (Wade, 1997: 36)

Pero la mayoría de estas primeras investigaciones fueron de corte histórico, prestando atención a la importancia de la población «negra» en las distintas etapas históricas de México,

desde la colonia hasta la Revolución. Lourdes Mondragón (1999), por ejemplo, evidenció que la esclavitud en Nueva España tuvo un carácter más urbano y doméstico que en otros países⁴.

Por otro lado, no siempre estaba de acuerdo con lo que leía; muchas de las lecturas me parecieron de carácter homogeneizador y esencializantes, tampoco me convencían los discursos que desarrollaban algunas asociaciones culturales o civiles en la zona de la Costa Chica, y que tenían ciertos sesgos folclorizantes.

EL «SACERDOTE NEGRO.» Origen de la lucha identitaria en la Costa Chica

Hace unos veinticinco años llegó a El Ciruelo, una comunidad de la Costa Chica de Oaxaca, un sacerdote de Trinidad y Tobago, el Padre Glyn Jermott. Este señor tenía grandes contactos en la academia estadounidense, por lo que facilitó la visita de numerosos/as investigadores del país vecino para que pudieran realizar sus trabajos de campo en la Costa Chica. Jermott proclamó una identidad pan-africana y fundó la asociación México Negro, la cual ha trabajado el tema de la identidad y la cultura afromexicana desde entonces. En mi opinión todo este movimiento ha tenido un enfoque muy norteamericano y ha prestado poca atención a las particularidades locales.

Es comprensible que, ante la invisibilización y marginalización histórica que ha sufrido esta población, se generen movimientos de «re-africanización»⁵; pero considero que en lugar de buscar y enaltecer los rasgos africanos que se mantienen «intactos» a través del tiempo como signos culturales de distinción (prácticamente inexistentes) de esta población, sería más útil investigar la complejidad de mezclas, resignificaciones, préstamos y adaptaciones que se han dado entre esta población y otras con las que llevan cientos de años conviviendo: una complejidad fruto de los continuos contactos con población «indígena», «mestiza» o «blanca» (europea) que fueron marcando y formando la «identidad costeña». Tomo como referente el concepto de identidad de Taylor, en el que el autor considera a esta como un proceso en

⁴ Lo cual, en opinión de la autora, hizo que los esclavos, al dedicarse mayoritariamente al servicio doméstico, tuvieran mejores condiciones: «A pesar de que dentro de las clases sociales el negro ocupaba una posición en extremo baja, quienes eran servidores domésticos tenían en lo general mejores condiciones de vida». (Mondragón, 1999: 64)

⁵ Con re-africanización me refiero a una reciente valorización de la «cultura negra» y un rescate de los rasgos «africanos» que todavía se encuentran o permanecen en la cultura de forma idealizada e incluso mitificada. Me parece muy precisa la frase de Maud Delevaux: «Hacer revivir un África olvidada.» (Delevaux, 2011: 10)

continuo cambio, relacional y en constante diálogo, superando el concepto que se tenía de identidad como algo estático y unificado. Por tanto la identidad sería el resultado de interacciones en las cuales se pone en juego el reconocimiento a partir de tres niveles: el reconocimiento de sí mismo, hacia otros y de otros hacia nosotros (Taylor, 1993). Esta definición se relaciona con la metáfora teatral que presenta Goffman para explicar la puesta en escena de una persona en la vida cotidiana, en la que se presentan algunos aspectos de la personalidad mientras que otros se ocultan; da a entender que una misma persona tiene conductas variables según los contextos de interacción (Goffman, 2001).



Ilustración 1. Reivindicación de la identidad “negra”. Fuente: Autora

En la construcción de esta «identidad costeña» vemos cómo la identidad se enmarca en límites históricos y situacionales, distanciándola de cualquier carácter existencialista que se le pudiera atribuir (Ortiz, 1996), y encontramos en ella sub-identidades construidas por diferenciación y exclusión de los «otros» (Barth, 1976; Butler, 2002). Es decir en toda la Costa Chica de Oaxaca se dan unos rasgos identitarios comunes que dialogan y conviven con diferencias construidas, marcadas y reconstruidas histórica y situacionalmente para mantener límites impuestos tanto desde dentro como desde fuera de los grupos. Este proceso es posible

gracias a discursos, narraciones y prácticas particulares de los sujetos sociales que se fusionan en sus cuerpos constituyendo un «habitus.»

Mi propuesta inicial fue intentar llegar a campo con el menor número de preconcepciones y expectativas⁶, lo cual me hizo desconfiar de los textos que hacían hincapié en aspectos, tanto sociales como culturales, que perduraban como parte de la herencia africana; esta desconfianza me facilitó la observación de las influencias, préstamos e innovaciones que se daban en todos los ámbitos.

En los últimos veinte años el interés por la población «afromexicana» ha ido en aumento, cada vez son más las y los investigadores que hacen investigaciones sobre esta población. Este creciente interés ha dado como resultado el surgimiento de seminarios y programas de investigación, la inclusión de materias acerca del tema en los planes de estudio, tanto de grado como de posgrado, e incluso la creación de congresos y foros de discusión sobre poblaciones «negras.» A continuación enumero algunos ejemplos: En la UNAM existe el seminario, dentro del Programa de Estudios Latinoamericanos, llamado «Seminario de estudios afroamericanos: la presencia africana de la cultura de nuestra América» dirigido por Jesús María Serna Moreno. «Nuestra Tercera Raíz», impartida por Luz María Montiel, forma parte del Programa México Nación Multicultural. En la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS),⁷ a su vez, se encuentran investigadores como la ya citada, María Elisa Velázquez, quien coordina el seminario académico «Poblaciones de origen africano en México», Ethel Correa, José Luís Motta, quienes han trabajado sobre estas poblaciones y han constituido grupos de estudio acerca de las poblaciones «negras.» Muy importante, en el estudio de las poblaciones «afrodescendientes» en América, es el proyecto internacional (Francia, México y Colombia) AFRODESC, “«Afrodescendientes» y esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas (siglos XV-XXI)», el cual ha investigado las diferentes formas de identificación «afro» y se ha interesado en cómo un origen común ha sido resignificado y reconstruido a través del tiempo y del espacio. La perspectiva de Odile Hoffmann, que dirigió durante un tiempo el

⁶ Retomo aquí el concepto de Jaana Lähteenmaa, «Emotional Presuppositions», que refiere a las suposiciones que existen ya antes de que la investigación empiece, algunas de las cuales son reconocidas, vinculadas a las emociones inconscientes, y las cuales definen y restringen las preguntas de la investigación, las áreas estudiadas y las interpretaciones formadas (2002: 41).

⁷ Dicha dirección pertenece al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

proyecto, ha sido una de las que más luz ha dado a mi investigación, sobre todo en los aspectos concernientes a la identidad.

En definitiva, cada vez hay más tesis y artículos tanto históricos como antropológicos que nos aportan luz sobre la cultura, tradiciones, aportaciones de los pueblos africanos a la historia e identidad nacional mexicana⁸.

A la invisibilidad que acompañó a los estudios sobre poblaciones «negras» hay que sumarle la poca visibilidad de los estudios de género (dentro de los estudios sobre población «afromexicana»), razón por la cual apenas se producen investigaciones sobre mujeres «negras» en México. Este hecho dificultó sumamente la tarea de documentar mi tema de investigación, en el cual la cuestión racial e identitaria se relaciona y va adquiriendo sentido a través de la categoría de género, que en mi trabajo es el eje articulador. La investigación de Cristina Díaz Pérez sobre parentesco, *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica* es uno de los pocos estudios que se han realizado sobre la cuestión de género o que incluyen esta categoría de algún modo en sus análisis; en ella se analizan dos aspectos muy interesantes y vinculados con mi trabajo como son el de *queridato* y el de *hijos de crianza*. Por otro lado, cabe destacar el trabajo, *Soy la negra de la costa* de Mariana Miranda Reyes donde se estudia la construcción de la identidad de género entre mujeres «afromexicanas» participantes en movimientos, colectivos u organizaciones de reivindicación identitaria de los pueblos «negros.» Otro ejemplo que cabe mencionar es la tesis doctoral de Haydee Quiroz Malca, *Las mujeres y los hombres de la sal. Un proceso de producción y reproducción cultural en la Costa Chica de Guerrero*, en el que la autora a través de una excelente etnografía nos explica el papel de la cultura y las relaciones de género, tanto en la producción como en el circuito de sal y pesca en la zona.

En este contexto de ausencia de las «mujeres costeñas» y en particular de las «mujeres morenas» me parece muy necesaria una tesis como ésta, en la que se analiza a partir de la vida cotidiana de mujeres y hombres, cómo se construye el «ser mujer» entre las mujeres «morenas.» Una construcción de género que se sustenta y mantiene gracias a la relación que se da entre la

⁸ Éste es el caso de algunas investigaciones realizadas en los últimos quince años como «El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: “mixtecos,” “mestizos” y “afroestizos” en Pinotepa Nacional» de Amaranta Castillo, en la que se explica cómo se dan las relaciones interétnicas entre «indígenas», «mestizos» y «afroestizos», y la construcción y uso de estereotipos entre unos y otros. También es muy interesante la investigación realizada por Natalia Gabayet, «El nahualismo: una institución mesoamericana entre los “afroestizos” de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca», sobre la adopción y resignificación del nahualismo por parte de la población afroestiza.

«acción-discurso» y la «acción-práctica.» Una acción discursiva que crea una «norma» de ser mujer, de comportarse, una «norma» que dispone cómo y cuándo deben ocuparse los espacios, en qué, cómo y dónde deben trabajar las mujeres. Y una acción práctica que por un lado mantiene esa «norma», y por otro la contradice constantemente, dejando huecos y grietas por los que algunas de estas mujeres se introducen, escapando así de los mandatos y estableciendo modos alternativos de «ser mujer.» El proceso de ser hombre o mujer está inmerso en una trama, una red de relaciones, representaciones, discursos, prácticas, poderes, dominios, siempre atravesados por tiempo y espacio (diferenciados genéricamente), dos categorías esenciales en este trabajo.

Esto es lo que me interesó desde que llegué a «Lorenzo», a saber: investigar cómo la dialéctica que se gesta entre «acción-discurso» y «acción-práctica» va creando y manteniendo mecanismos y dinámicas de control y dominio hacia las mujeres, al mismo tiempo que crea estrategias improvisadas de escape sobre los símbolos culturales más estáticos y férreos que mantienen las normas y los modelos. Ésta es la espina dorsal de esta tesis.

La premisa general de este trabajo parte de dos estrategias mediante las cuales las mujeres escapan de este control:

- Ocupar los espacios y feminizarlos a través de las prácticas cotidianas de las mujeres.
- Establecer relaciones «a-normales» dentro de las que incluiría la «no-relación» con los hombres.

Las mujeres constituyen estrategias (conscientes e inconscientes) de escape de los mecanismos de normativización y control impuestos por las prácticas patriarcales que se ejercen en esta zona, hipótesis que podré ir analizando y demostrando a partir de mi trabajo de campo. A través de la etnografía vamos a ir acompañando a estas mujeres en sus prácticas y rutinas diarias, en lo que piensan, en lo que dicen, en cómo interactúan y negocian con «sus hombres» (hijos, padres, maridos, *queridos*, nueros y vecinos), y con los «otros» hombres. En este sentido, como se irá viendo en el desarrollo de los capítulos, investigo e incorporo numerosos temas y discusiones.

El desarrollo de los capítulos responde a la división de este trabajo en dos partes. La primera titulada **EL ORIGEN** está organizada en dos capítulos:

El primero, **LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA: «RITUAL DE PASO» O «CATÁRSIS» PERSONAL**, comienza con una defensa de la etnografía reflexiva como opción personal para trabajar tanto en campo como fuera de él los temas que se desarrollan en esta tesis. También desarrollo cómo el género –relacionado con otras categorías como la raza, la clase y la sexualidad y siguiendo el enfoque interseccional– es una categoría fundamental en este trabajo, tanto en cómo abordar las preguntas que me fueron surgiendo en el campo a la hora de observar y analizar los procesos sociales que se daban en la comunidad, como después, a la hora de hacer frente a los datos recogidos, de procesar las vivencias y relaciones que se habían dado durante el trabajo de campo, así como a la hora de contextualizar las dominaciones y violencias existentes en la zona. Este primer capítulo relata la historia de cómo llegué a «Lorenzo», cómo me surgieron las preguntas que intento contestar a lo largo de este trabajo, cómo fue mi proceso etnográfico, mis relaciones personales, mis miedos, dudas, los problemas que tuve, las alegrías cotidianas, mis aprendizajes y mis torpezas. Este primer capítulo cuenta la historia de un viaje sin final, de una experiencia inacabada. Intenta dar unas pautas de cómo fue mi trabajo de campo, a nivel metodológico, emocional, vivencial y epistemológico.

El segundo, **TEORÍAS INCLUSIVAS, AUTORAS/ES DIALOGANTES**, como indica su propio título propone un diálogo entre autores, intentando que las conversaciones con unas y otros no sean excluyentes sino dialogantes; es decir que el uso y la presencia de unas teorías no sean determinantes ni excluyentes. Como apunto en el capítulo, no es mi intención «casarme» con una teoría o un autor en particular, sino que unos y otras me acompañan y se apoyan en mis posicionamientos y aportaciones, constituyendo este capítulo un lugar de complicidad y colaboración entre autores, conceptos y campos disciplinarios.

A partir de la antropología feminista, se irá construyendo un edificio epistemológico diverso y armonioso, una comunidad de vecinos que abra ventanas de diálogo y proponga un reconocimiento de la diferencia desde la diversidad de teorías, sin abandonar la crítica. Básicas en esta construcción son las herramientas de los estudios poscoloniales y del feminismo descolonial; asimismo, será fundamental para la convivencia vecinal la discusión, establecida en una tercera parte, acerca del modo cómo se crea la «norma» (a partir de la discusión de varios autores y varias autoras) y de cómo se elaboran las políticas de normativización, control y domesticación (desarrolladas por Foucault) que dan forma al discurso que crea verdad. Se parte del análisis de la violencia simbólica y la propuesta del «habitus» de Bourdieu para esquivar este discurso normativo y generar alternativas a partir de las prácticas.

En el caso que nos ocupa, el de las mujeres «negras» y «mulatas», éstas fueron sometidas a discriminaciones y estereotipos que las situaron muchas veces como «no mujeres», como las «otras» dentro de los «otros». Se las castigó por tener políticas corporales pensadas como propias y exclusivas de los hombres y por transitar por espacios pensados como masculinos. Esto fue definiendo a la mujer «morena» de la costa y dio origen a que se la empezara a describir como una mujer *grosera*, adjetivo que condensa una historia de estigma y «a-normalidad». Para que este modelo patriarcal de masculinidad y feminidad normativa de la época se mantuviera y convirtiera en hegemónico necesitó de la complicidad de los hombres dominados –en este caso los hombres «negros»– convirtiéndose éstos en aliados del patriarcado hegemónico. A partir de ciertas «micropolíticas» estas mujeres van generando prácticas y creando estrategias de escape muy útiles; para analizar estas estrategias me apoyo en Scott y su teoría de la «infrapolítica» basada en acciones y discursos ocultos que dan lugar a espacios autónomos en los cuales se trasmite la cultura popular, estos serían los espacios feminizados.

La segunda parte de la tesis, **EL RECORRIDO**, se compone de tres capítulos, siendo el primero una especie de capítulo histórico, contextual y teórico que dará paso a los dos siguientes, los cuales constituyen la etnografía:

En el primer capítulo, **IDENTIDADES, ESTEREOTIPOS Y REALIDADES**, presento una contextualización identitaria e histórica de la zona que facilite la comprensión de las relaciones entre los diferentes grupos, relaciones de poder que se fundamentaron en la construcción del «otro» para así poder fundamentar las relaciones de dominación y estereotipación, y que se mantienen hasta el día de hoy. Lo que me interesa es cómo a partir de una ideología particular (inicios de la ideología capitalista) y un objetivo muy específico se crean cuerpos e identidades «otras.» En este capítulo se hace una contextualización histórica y cultural del área de estudio, prestando atención sobre todo a la zona ocupada por la población autodenominada como «morena.»

El segundo capítulo de esta segunda parte nos mostrará, gracias a la etnografía, cómo los hombres hacen uso de esta masculinidad compartida para mantener la «norma.» En este capítulo titulado: **MUJERES QUE NO CUMPLEN LA «NORMA»** se desarrollan las normas de subordinación femenina, cómo se crea y se constituye la «norma», lo que debe ser una mujer y cuáles son los mecanismos a través de los que se mantiene esta «norma.» En el caso de «Lorenzo», estos mecanismos serían la violencia física y los chismes. Parafraseando a Foucault

podríamos decir que donde hay «normas», hay transgresiones. En este capítulo quedarán explicadas algunas de las estrategias y acciones femeninas que constituirían una transgresión a la «norma» de cómo debe ser una mujer.

SOBRE ESPACIOS Y RESISTENCIAS: USOS, DOMINIOS Y PRESENCIAS, el tercer y último capítulo, tiene por objeto situar al espacio como protagonista en la creación de escenarios donde las mujeres moldean su identidad de género: Analizar cómo los límites espacio-temporales atravesados por el género marcan cómo, cuándo y para qué pueden ser usados estos escenarios. A pesar de que históricamente los espacios han sido de reclusión, y aunque en el discurso se maneja esta limitación espacial para las mujeres, la realidad nos muestra otras dinámicas. En «Lorenzo» las mujeres se apropian de los espacios, tanto privados-domésticos como públicos-políticos-rituales, y los feminizan a través de sus prácticas. Esto responde a tiempos específicos y a posiciones en el curso vital; para poder llevar a cabo estas estrategias que juegan con los espacios, los tiempos y las actividades, tanto reproductivas como productivas, son necesarias unas extensas y permanentes redes femeninas de cooperación y solidaridad. Por último analizo la cantina como espacio público y a la vez privado; femenino, pero masculinizado. La figura de la cantinera, dueña de la cantina, propietaria de un espacio considerado público y que también es privado al constituir una prolongación de la casa de ésta; considerado masculino pero feminizado por las prácticas tanto de la dueña, como de las *cantineras* e incluso de los hombres. Estas prácticas transgreden la «norma» de cómo y dónde debe estar una mujer.

El final de esta tesis lo protagonizan las conclusiones, un índice de ilustraciones y la bibliografía que cierran y techan esta construcción.

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

I. EL ORIGEN

CAPÍTULO 1. LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA: «RITUAL DE PASO» O «CATÁRSIS» PERSONAL

«Un trabajo de campo que me ha dejado la vida “empantanada”»⁹
«The knowledge acquired during the field- work is basically a bodily experience»¹⁰

1.1. INICIO DE LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA

Comenzaré por encuadrar esta tesis en los parámetros de la antropología interpretativa, y contextualizar qué quiero decir con esto. Los orígenes del enfoque interpretativo provienen de la influencia de autores como Edmund Husserl (1859), fundador de la escuela fenomenológica y Martin Heidegger (1889), uno de sus discípulos. En antropología, la aplicación de este enfoque vendría a través de la propuesta hermenéutica. Clifford Geertz publicó en 1973 un libro que se consideró clave para la nueva corriente de antropología interpretativa: *La interpretación de las culturas*. Su particular propuesta reunía la fenomenología y la hermenéutica y adaptaba sus enfoques al campo de la antropología. Retomando la filosofía de Paul Ricoeur¹¹ propuso que la antropología buscara la comprensión del sentido de la acción a través de una fenomenología de la interpretación, es decir, estudiar los fenómenos sociales teniendo siempre claro que los «significados» posibilitan el «sentido» de la acción de las personas y que para comprenderlos es necesario estudiarlos en su contexto particular. De acuerdo con el mismo autor, el contexto particular en antropología se refiere al medio sociocultural específico que da cuerpo al

⁹ Frase de Margarita del Olmo (2008; 85) citada en Osuna Nevado (2011: 146). Tomo esta cita de la tesis doctoral de Carmen Osuna que describe perfectamente cómo me sentí después de realizar mi trabajo de campo.

¹⁰ (Okely 1992: 17).

¹¹ Este autor defiende que la experiencia de las personas sólo podrá ser conocida a través de la actividad lingüística, ya que ésta es clave para expresar las ideas. Continúa diciendo que esta actividad lingüística sería, metafóricamente, un texto que debe ser interpretado para encontrar el sentido del discurso (Ricoeur: 2002).

fenómeno en estudio; por esta razón Geertz señala que el pensamiento humano es social y público (Geertz, 2001: 52).

Mi papel principal, como etnógrafa, sería, por tanto el de interpretar los fenómenos socioculturales (focos de mi interés), el modo en que éstos se representan, y así facilitar su comprensión (a partir del análisis de las prácticas y del discurso social) desde el contexto particular donde se producen y desarrollan. Para ello decidí adoptar como metodología, la etnografía reflexiva, caracterizada por una inmersión del «yo» en el proceso de investigación, análisis e interpretación y teniendo que hacer frente, a su vez, a la gran tensión que se genera entre las visiones desde adentro y desde afuera (emic/etic). El método etnográfico es de gran trascendencia tanto para la investigadora (en este caso) como para las personas investigadas; esto se debe a la gran intensidad de esta herramienta metodológica (que caracteriza al trabajo antropológico) en la cual el etnógrafo, o la etnógrafa, participa de la vida cotidiana de las personas durante un tiempo relativamente extenso, observando, escuchando, participando de conversaciones y preguntando para poder comprender, analizar e interpretar lo que esté investigando (Hamme y Atkinson, 1994: 3).

Esta metodología es necesaria para generar relaciones de confianza que permitirán el acercamiento a comportamientos cotidianos, a comentarios más privados, la inclusión de la etnógrafa, en este caso, en rituales religiosos y celebraciones familiares, pudiendo realizar la observación participante necesaria en cualquier etnografía: obtener entrevistas sobre temas íntimos y personales, ser considerada miembro de la comunidad mientras dure el trabajo de campo (aunque siempre marcando que «la güera es de afuera») y entablar relaciones que se podrán mantener después de finalizar la estancia, a través de llamadas, mensajes de whatsapp, de Facebook y de visitas. Este método también nos permite percibir los contrastes en el discurso, las diferencias y relaciones entre lo que los sujetos piensan, lo que dicen y lo que realmente hacen, algo que en mi caso me ha provocado más de un quebradero de cabeza, por mi empeño en considerarlo como comportamientos contradictorios –y que no lo son–. Propongo usar «acción-práctica» y «acción-discurso» para definir a los dos tipos de prácticas sociales. La relación dialéctica entre ambas acciones resultó fundamental para entender las dinámicas sociales que se dieron en el trabajo de campo. Por ello trabajé, teóricamente, con Bourdieu en el ámbito de la «acción-práctica» y con Foucault en el de la «acción-discurso», como quedará explicado en el siguiente capítulo. Al respecto, Abu-Lughod¹² defiende y respalda el uso de

¹² Ella también relaciona a Bourdieu con la «práctica.» Dice que su enfoque está construido entorno a problemas de contradicción y malentendidos, y favorece las estrategias sobre los tropos homogeneizadores de normas, modelos y

estos tipos de «fenómenos» o «acciones» para alejarse del concepto cultural que opera en el discurso antropológico; Abu-Lughod propone, en definitiva, «escribir contra la cultura» (Abu-Lughod, 2012: 143).

En la etnografía los y las investigadoras somos el instrumento de investigación por excelencia (Hamme y Atkinson, 1994: 13). Nuestro cuerpo, nuestros sentidos y nuestras emociones son las herramientas de trabajo: «We may subjectively know that our senses work together with our intellects to provide us with data in complex and elegant ways, we persist in asking fieldworkers to operate predominantly from their eyes and ears and –most certainly – from the waist up» (Altork, 1995: 113). Este modo de investigar es (la mayoría de las veces) sumamente agotador, ya que mientras que una está en campo no hay prácticamente ningún momento de descanso –de «salir del campo»–; continuamente se está evaluando y se está siendo evaluado. Las relaciones personales suelen ser bastante intensas, y muchas veces las presiones por adecuarse a las reglas sociales producen situaciones incómodas. Esto es a la vez muy interesante, ya que nos permite estudiar no sólo cómo las personas se comportan ante determinadas situaciones, sino también, si este comportamiento cambia cuando la investigadora está presente.

Como subrayó Paul Benjamin, esto provoca un gran estrés: «Participation implies emotional involvement; observation requires detachment. It is a strain to try to sympathize with others and at the same time strive for scientific objectivity» (Benjamin, 1953: 441). Pero no todo lo que ocurre en campo es estresante para quien investiga; al contrario, la estancia de campo es sumamente enriquecedora, llena de momentos buenos (en mi caso), de relaciones de amistad, comprensión y cuidado que crean vínculos que probablemente permanecerán a lo largo de su vida. Este período «de campo» es necesario para la investigación antropológica y la mayoría de las veces, sobre todo las primeras, supone una especie de ritual de paso, una catarsis, una iniciación a la etnografía: «In this experience that has become the professional ethnographer's necessary initiation –variously referred to as a puberty rite, ritual ordeal, or rite de passage» (Tedlock, 1991: 70). Como tal tiene sus momentos buenos y sus momentos frustrantes, de desilusión y de derrota. Como dice James Clifford, el trabajo de campo es enormemente sensitivo, y a través de la observación participante, los y las investigadoras experimentamos: «[...] tanto a nivel intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción»

textos. Por su parte, dice que el «discurso», según la visión de Foucault, se utiliza para rechazar la distinción entre «ideas» y «prácticas» o entre «texto» y «mundo» (2012: 143).

produciendo muy a menudo «[...] un desarreglo de las expectativas personales y culturales.» (Clifford, 2001: 41)

Retomo el texto de Clifford, *Sobre la autoridad etnográfica* (1998), en el que el autor desarrolla en profundidad la idea del cambio en el sujeto-objeto de estudio en la historia de la disciplina antropológica y resalta cómo uno de los principales aportes de la perspectiva interpretativa: la aparición del etnógrafo como un tercer actor (en la observación de los diálogos) en el texto etnográfico. Lo retomo para hacer hincapié en la propuesta por parte de esta etnografía interpretativa- reflexiva de nuevos temas de investigación, nuevos fenómenos sociales y nuevos actores (Clifford, 1998). Todas estas cuestiones que siempre existieron tanto en el campo como después, en el proceso de traducción y traslado del trabajo realizado en campo a un texto, comenzaron a discutirse a partir de la crítica posmoderna que puso en crisis la representación de la antropología de corte positivista (objetiva, neutra y científica). La reflexividad en el campo, la importancia de la negociación, la construcción y cambio del «yo» de la investigadora durante el trabajo de campo y su reflejo y visualización en el texto es lo que va a caracterizar este «giro reflexivo» (Sánchez Carretero, 2003: 71). Fue en 1984, a partir de una reunión en Santa Fe, organizada por James Clifford y George Marcus, cuando se empezó a legitimar la reflexión acerca de lo que implica la escritura y producción de monografías etnográficas (Sánchez Carretero, 2003: 71); no quiere decir que no se hubiera reflexionado al respecto antes o que no se hubiera experimentado con otras formas de escritura etnográfica. Ya las primeras etnógrafas habían reflexionado acerca de su posición en el campo y su relación con los «otros»¹³:

There is a long and honourable tradition of ethnographic writing in which the voice of the ethnographer pondering her situation, the impact of her presence on the people with whom she is working, and the problematic nature of being both observer and participant is audible. In short, there is a reflexive tradition in which the voices of women are critical. (Bell, 1993: 4)

Lo que ha ocurrido es que estas aportaciones, innovaciones metodológicas y reflexivas, han sido invisibilizadas, borradas, marginalizadas y desacreditadas por ser producción femenina, asociándolas a una cierta «sensibilidad» femenina. Con el surgimiento de la crítica posmoderna estos autores (hombres la mayoría) se apropiaron de la tradición de estas mujeres (pioneras en la experimentación tanto conceptual como narrativa), le dieron un nombre y la analizaron, erigiéndose portavoces del surgimiento de la etnografía reflexiva.

¹³ Algo que siempre ha sido importante en el caso de las mujeres, al ser éstas las «otras» (en la tradición feminista).

La discusión sobre el género comenzará a cobrar peso a partir de la defensa del sujeto posicionado y ubicado (del posmodernismo), de la toma de conciencia de que somos investigadoras e investigadores con una particular edad, orientación sexual, creencias, identidad étnica, etc.; es decir, que trabajamos desde un «conocimiento situado» como lo denominó Haraway: «Feminist objectivity means quite simply situated knowledges» (Haraway, 1988: 581). Abu-Lughod retoma el concepto de «verdades parciales» de Clifford (1986: 6) para subrayar la necesidad de este conocimiento situado o posicionado: «Las representaciones etnográficas siempre son ‘verdades parciales’. Es necesario reconocer que son verdades posicionadas» (Abu-Lughod, 2012: 135).

Todas estas categorías analíticas, clave en el análisis de la realidad social y cultural, han estado presentes en los trabajos de muchas etnógrafas:

Female anthropologists working with women in societies where the sexual division of labour prescribes separate spaces for women and men in daily and ritual life have been especially clear regarding the relational nature of their enterprise (Bell, 1993: 2).

Estas mujeres han experimentado en sus trabajos de campo cómo el género, al igual que otras es una categoría que siempre «está ahí»¹⁴, en constante negociación, en la vida cotidiana, tanto con las personas del mismo género como con las personas de distinto género. De este modo, como nos explica Carmen Gregorio Gil: «El género se convertirá en una categoría analítica central tanto en la práctica de la etnografía como en los marcos teóricos de la disciplina» (Gregorio Gil, 2006: 28), cuestionando, como continúa la autora, la supuesta neutralidad que se le adjudica al conocimiento, ya que éste es sensible y está influenciado por las relaciones de poder y de dominación (androcéntricas y heterosexuales) que se trasladan al trabajo etnográfico. Pero como dice Marilyn Strathern «la relación entre la antropología y el feminismo es incómoda» (Strathern, 1987: 289).

A estas alturas parece evidente que ninguna etnografía es igual a otra, incluso si se realizan sobre una misma cuestión y en un mismo lugar, cada persona tendrá sus propias interpretaciones, y obtendrá resultados diferentes. También marca la diferencia, a la hora de hacer trabajo de campo, si se es un hombre o una mujer. Además no es lo mismo ser madre, casada o soltera. Importantes también son las diferencias de clase, las fenotípicas, las étnicas, etcétera. Según las etnografías que he leído, las mujeres siempre han tenido que negociar en

¹⁴ En el campo, considerado por Roy Turner, como un tipo de postura, actitud o perspectiva (o espacio donde se examina la vida de los «otros», añadiría yo), la cual intersecciona el interés del investigador con la vida de los sujetos estudiados (1989).

campo¹⁵ mucho más que los hombres y siempre han tenido que trabajar con la sombra de la violencia sexual, algo de lo que a menudo los hombres están exentos. Un claro ejemplo de estas violencias y relaciones de poder en campo lo tuve en mi propia experiencia etnográfica.

La zona donde realicé mi trabajo de campo es un área muy militarizada, con una constante violación de los derechos humanos, donde las desapariciones forzadas, las detenciones aleatorias, los registros sorpresa y las violaciones sexuales son una constante. Esta violencia es algo con lo que tienen que vivir hombres y mujeres. Sin duda las mujeres son más vulnerables a la violencia sexual (que suele ser la violencia más habitual), que no sólo se limita a la violación sino también al acoso, a la violencia verbal y a la limitación espacial. Además, ésta no es sólo ejercida por autoridades, fuerzas del estado, miembros del *narco* y delincuentes, sino también por sus «propios hombres». Esto limitó en parte mi movilidad a la hora de trabajar en campo, ya que según los lugares, los recorridos y los tiempos, debía ir acompañada o directamente no ir. Uno o dos días al mes solía ir a Pinotepa Nacional, *Pino* como se le suele llamar en la zona, a hacer compra y hacer entrevistas o quedar con algunas personas.



Ilustración 2. Terminal de Pasajeras de Pinotepa Nacional, Oaxaca
Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=qYGjfsD7kPQ>

Para llegar a *Pino* se debe pasar un *reten*¹⁶ militar, en el que hay que pararse. Habitualmente no suelen retener mucho tiempo a las *pasajeras*¹⁷; como saben que son transporte

¹⁵ «The field is in reality a place and time where most anthropologist find personal control a continual challenge, and where they spend a great deal of effort grappling, with new and conflicting sensibilities» (Wilson 1995: 256).

¹⁶ Son puestos militares, normalmente situados en la carretera, con el objetivo de supervisar o realizar algún tipo de control.

«público», las dejan pasar rápido. No así a los coches particulares a los cuales les suelen tener retenidos un buen tiempo, revisando el interior del vehículo y cualquier cosa que estén transportando. Uno de los días que viajaba a *Pino* los militares detuvieron la *pasajera* en la cual viajaba:

Después de pararnos y mirar al interior, era muy temprano por lo que la *pasajera* no iba muy llena, me dijeron que me bajara del automóvil. En la parte delantera íbamos *puras* mujeres a excepción del chófer, una mujer junto al conductor y tres en la parte trasera. Ninguna de las que íbamos en la parte delantera sabíamos quién iba en la parte de atrás de la *pasajera*. Me bajé y comenzó a preguntarme un hombre que debía ser el comandante o un cargo militar superior al resto de *wachis*, como llaman a los soldados rasos. Comenzó a preguntarme de dónde venía, si venía sola, para qué iba a *Pino* y de nuevo que si no venía con nadie de los que iban en la parte trasera... una de las mujeres que viajaban en la parte delantera comenzó a decirle que me conocía, que yo vivía frente a ella, que me quedaba en casa de su vecina (lo cual era cierto) y que era maestra. El supuesto comandante siguió preguntándome que qué era lo que estaba haciendo tan lejos de mi casa:

-¡No será que andas vendiendo drogas! ¿verdad? ¿Seguro que no viajas con alguien de los de atrás?

-Mire, señor, si quisiera vender drogas no tendría que cruzar el océano para hacerlo, en España ganaría más dinero que aquí.

Yo sabía que debía morderme la lengua, que no debía contestar, pero estaba a punto de estallar, ese abuso de autoridad estaba a punto de hacerme perder el control.

Tras contestarle que no conocía ni sabía quién iba detrás, me dijo:

-Ya te tenía yo ganas, güerita, varias veces te habíamos visto pasar... ándale, se puede ir. Quería decirle tantas cosas, pero opté por respirar profundamente y alejarme de allí cuanto antes. (Diario de campo, agosto 2010)

En relación con esta situación, parece muy acertada la reflexión de Eva Moreno¹⁸ acerca de la violencia generalizada en campo:

The possibility of sexual violence, explicit or implied, is a means by which the movement and activities of women are restricted in many social contexts, and it is therefore an issue that most female anthropologists must deal with, where male anthropologist need not. (Moreno, 1995: 247).

El discurso antropológico posmoderno ha cuestionado las relaciones de poder y la construcción del «nativo» como «otro», a través del análisis textual y plurivocal. Pero esta tradición reflexiva sobre un «otro» es antigua en la tradición feminista; en este último caso el «otro» ha sido y es la «mujer», por tanto sería interesante compararlos: «To begin to explain the omissions, erasures and marginalisation from the canon of the foregoing literature, it is helpful

¹⁷ Furgoneta colectiva o camioneta con una parte delantera cubierta en la que va el conductor y cuatro personas más y una parte trasera abierta con un techo y unos asientos en forma de bancos en su interior; es el transporte más común para ir de un pueblo a otros. Hay varias pasajeras que se van turnando según los horarios; cada hora cubre, en este caso, la ruta «Lorenzo»-Pinotepa Nacional/Pinotepa Nacional-«Lorenzo». Todas ellas son propiedad de uno de los hijos del que fue el hombre «más rico del pueblo», hijo de un arriero de origen español.

¹⁸ Éste es un nombre ficticio que la autora por cuestiones personales decidió elegir.

to compare the ‘other’ of posmodern anthropological discourse and the ‘other’ of feminist discourse» (Bell, 1993: 7). Son fundamentales los testimonios que relatan las propias experiencias, ya que sacan a la luz las relaciones de poder, como dice Suárez:

Al calor del giro reflexivo y en ocasiones confesional del postmodernismo, la propia experiencia y el contexto desde donde se plantea la acción de las mujeres adquiere relevancia teórica y política. Los manifiestos testimoniales transgreden las fronteras de la academia ortodoxa; son conscientes de la multiplicidad y el solapamiento de las relaciones de subordinación, del peligro que entraña considerar a los agentes sociales como entidades homogéneas y unificadas, de la necesidad de articular lo «universal» y lo «particular», porque así lo han vivido. He aquí su certeza y poder. (Suárez Navaz, 2008: 45)

Como desarrollaré al final del segundo capítulo, las mujeres siempre han sido «las otras» dentro de «los otros»,¹⁹ tema, a mi parecer muy poco desarrollado y a la vez muy necesario en las discusiones tanto epistemológicas como metodológicas. La antropología ha estudiado las relaciones de poder entre hombres y mujeres en el campo, pero pocas veces se han analizado o cuestionado las relaciones de dominación y poder entre hombres y mujeres en la academia. Esto ha provocado que los aportes de mujeres etnógrafas en la tradición reflexiva no se hayan reconocido, algo que considero herencia de las bases androcéntricas y colonialistas que conforman nuestra disciplina.

También se ha invisibilizado la importancia que tiene el que seamos sujetos sexuados, eróticos y portadores de deseo (como no trascendente en el campo), algo básico a la hora de hacer etnografía. Reartes y Castañeda piensan que una de las razones de este silencio podría deberse al desprecio que la antropología ha expresado hacia las narrativas personales y la dicotomía entre intelecto/emoción, despreciando lo emotivo por considerarlo no científico (Reartes y Castañeda, 2001: 201). Consideración que ha producido la «cojera» de muchas interpretaciones e investigaciones antropológicas: «Emotions are neither more basic than observation, reason, or action in building theory, nor are they secondary to them. Each of these human faculties reflects an aspect of human knowing inseparable from the other aspects» (Jaggar, 1989: 165).

Otra de las consecuencias de este desprecio ha sido el gran silencio mantenido en la disciplina acerca de las violencias, discriminaciones, intercambios y relaciones de poder en torno a las relaciones y deseos erótico-sexuales en el campo. En el caso de los hombres antropólogos, muy pocas veces se les ha cuestionado las relaciones amorosas o sexuales en el

¹⁹ «Desde Simone de Beauvoir se ha aceptado que, al menos en el Occidente moderno, las mujeres han sido la otra parte del yo de los hombres.» (Abu-Lughod, 2012: 132)

campo, considerándolas sin ninguna importancia e incluso «algo normal». Por el contrario, a las mujeres se les ha incluso desprestigiado y acusado de «fáciles» o de «poca seriedad». Hay un sentimiento y una actitud de superioridad por parte de etnógrafos (la mayoría varones) que apuestan y defienden una objetividad en el campo, sin advertir que no es posible hacer etnografía sin involucrarse emocionalmente y con una metodología que deje a un lado las emociones y la subjetividad: «No sólo lo personal es político, también ‘lo personal es teórico’. El ‘mito del etnógrafo como héroe’ imperturbable, un dechado de virtudes que le hacía tolerante y respetuoso con las costumbres ajenas, se fue derrumbando» (Gregorio Gil, 2006: 32).

Por tanto considero que estas cuestiones son cuestiones clave en cualquier etnografía, y así lo ha sido en todo mi proceso tanto de campo como de reflexión, análisis y escritura, algo que me ha atormentado, inspirado y, sobre todo, que me ha creado conflictos conmigo misma en innumerables ocasiones. Iré trabajándolo a medida que avance la explicación de cómo fue mi proceso etnográfico, cómo se fue construyendo el discurso dialógico y las múltiples negociaciones realizadas, tanto con otros como conmigo misma, y que más tarde darían lugar a esta tesis. Comenzaré por relatar qué me llevó a vivir durante ocho, casi nueve, meses en San Lorenzo y a investigar sobre las dominaciones y resistencias que existen en este lugar.

1.2. COMENZANDO LA AVENTURA

Mi propósito al plantearme esta investigación era continuar con la investigación comenzada en el 2007, en Livingston, Guatemala y cuyo objetivo fue la elaboración del trabajo de investigación, previo y necesario para obtener el Diploma de Estudios Avanzados (DEA).

Este primer trabajo de campo en Livingston tenía como finalidad comprobar si tanto el turismo sexual como la migración funcionaban como dos herramientas del neocolonialismo que mantiene «colonizados» los cuerpos de las mujeres «garífunas»²⁰, principalmente, aunque también de hombres. También deseaba observar las consecuencias de estos fenómenos en las

²⁰ En 1635 dos barcos españoles (según otras versiones, se trataba de barcos holandeses), que llevaban esclavos con destino a las Indias Occidentales, naufragaron cerca de la costa de la isla de San Vicente. Los indígenas «caribes» (que vivían en la isla tras luchar contra los arawakos, matar a los hombres y quedarse con sus mujeres) decidieron darles protección; los matrimonios entre ellos —esclavos africanos e indígenas «caribes»— formaron el pueblo garinagu, conocidos hoy como «garífuna», a quienes también se les llamó «caribes negros». La isla sufrió constantes enfrentamientos entre franceses e ingleses, los cuales terminaron con la expulsión de los «garífuna» hacia la costa atlántica centroamericana (Belize, Guatemala, Honduras y Nicaragua). En realidad, el término «garífuna» se refiere al individuo y a su idioma (la colectividad garífuna se denomina «garinagu»); la palabra «garífuna» significa «la gente que come yuca.»

mujeres que se quedaban en la comunidad, las que no emigraban, las que tenían que hacerse cargo de hijos, nietos, tierras, etc.

Pero esto tiene una historia detrás, una historia que comenzaría con el surgimiento de mi interés por el cuerpo, la sexualidad, los estudios de género y mi incursión en el feminismo. El Máster de Estudios Amerindios (2004-2005)²¹ me despertó un gran interés hacia la antropología del cuerpo, por los significados sociales del cuerpo y empecé a trabajar sobre el uso del cuerpo como un soporte de significado (influenciado, en parte, por el interés del Departamento en el cual estudié la licenciatura y la primera parte de mi doctorado). Una vez terminado el Máster, decidí viajar a México y Guatemala, lo cual supondría el inicio de esta larga trayectoria; me propuse hacer una pasantía en Guatemala, colaborando con el Museo Ixchel²² para trabajar con mujeres tejedoras del lago Atitlán. Por azares de la naturaleza (nunca mejor dicho), llegué unos días antes de que comenzara la tormenta tropical «Stan»²³, la cual arrasó Guatemala dejando el lago especialmente destruido.

Así fue cómo el que era el objetivo de mi viaje perdió su fundamento y no tuvo más remedio que transformarse. Decidí no volver a España y aprovechar los cuatro meses que tenía libres para conocer ese maravilloso país que poco a poco me fue enamorando, sentimiento que se mantiene desde entonces.

En parte por casualidad y en parte por recomendaciones de amigos llegué a Livingston, lugar que me fascinó desde el primer momento, fascinación que iba creciendo a medida que comprobaba cómo ese lugar constituía un pequeño «laboratorio social.»²⁴ Fue entonces cuando decidí que quería realizar mi trabajo de investigación allí; después de un año conseguí una beca

²¹ Máster de la Universidad Complutense de Madrid patrocinado por la Casa de América.

²² Museo Ixchel del Traje Indígena, en la Ciudad de Guatemala.

²³ Huracán transformado, en octubre del 2005, en tormenta tropical que afectó a todo el área de Centroamérica, dejando un saldo de 150 muertos sólo en Guatemala y El Salvador.

²⁴ Lo denomino «pequeño laboratorio social» debido a su peculiaridad geográfica (a pesar de ser una especie de península, es considerada como una isla ya que sólo se puede acceder al lugar por mar o por río) y social (es un pequeño lugar en el que conviven «garífunas», «mayas q'eqchi's», «mayas k'iche's», «coolies» (denominan así a descendientes de «hindúes» y «chinos» aunque no sería correcta esta denominación ya que esta palabra define a esclavos o trabajadores forzados, lo cual ya no tiene vigencia) y «mestizos» (provenientes sobre todo de Zacapa, Chiquimula, El Progreso y la capital).

de intercambio entre la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), que me permitió entrar en el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)²⁵, como estancia académica, y realizar mi trabajo de campo en Livingston.

Esta experiencia fue increíblemente difícil, emocionante, emotiva, reveladora, de búsqueda personal, podríamos decir que fue mi (primer) «rito de paso»; al igual que Gearing (Reartes y Castañeda, 2001: 201) opino que «En el trabajo de campo las sensaciones, las emociones y el intelecto operan simultáneamente en la estructuración e interpretación de nuestra experiencia del mundo», convirtiéndose esta frase casi en un lema de vida durante mis estancias de campo (el ser y estar en el campo, como experiencia). Rescato aquí la importancia de la experiencia en palabras de Joan Scott «cuando la evidencia ofrecida es la evidencia de la “experiencia,” sus reclamos de referencialidad se ven aún más fortalecidos, pues ¿qué podría ser más verdadero, después de todo, que el relato propio de un sujeto de lo que él o ella ha vivido?» (Scott, 1999: 47). Como experiencia personal, condiciona lo que una mira y observa, lo que una recoge como importante, el tipo de información que desestima, y sobre todo los análisis posteriores, «el antropólogo participante adquiere un saber pero éste no es sólo una elaboración consciente sino, antes bien, una comprensión corporal de la que la elaboración es deudora.» (Citro, 2011: 127)

Fue en este momento, durante mi primera estancia de campo en Livingston, cuando se me hicieron presentes tanto mi cuerpo como mi sexualidad, como decisivos en mi «estar» en campo, algo que parecería secundario en la investigación; aparecieron como señas de identidad, referencias de presentación, obstáculos (unas veces), aliados (otras) para acceder a la comunidad, competencias para las mujeres (algunas), «premios» para los hombres, curiosidades para los niños. ¿Y por qué nunca me habían hablado de esto en la universidad? ¿Por qué nunca me habían dado herramientas para gestionar y superar estas actitudes, acosos, rivalidades? ¿Cómo hacer lo mejor para la investigación, cómo comportarme de la manera adecuada? Yo quería investigar sobre corporalidades y sexualidades, pero debía empezar por mí, antes de pasar a las «otras», refiriéndome en este caso a las mujeres «garífunas.» «Estar en campo implica, antes que un mero verbo vacío y abstracto, una situación existencial, que es, antes que nada corporal» (Citro, 2011: 127).

²⁵ El PUEG invita a estudiantes de posgrado e investigadoras/es de cualquier nacionalidad interesados en desarrollar proyectos académicos relacionados con los Estudios de Género en México a llevar a cabo estancias académicas; este programa de estancias está también orientado a fomentar el intercambio con otras instituciones de educación superior.

La posición de la etnógrafa²⁶ en el «campo» es tanto de actor como objeto y esto también se refiere al aspecto sexual, «el campo como un campo sexualizado supone una complejidad mayor, con muchas aristas» (Reartes y Castañeda, 2001: 202). Un campo con muchas aristas en el que estamos desnudos, si no físicamente, si emocionalmente, en una situación de vulnerabilidad (Altork, 1995; 120). Para esta reflexión me ayudó mucho la lectura de *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, donde los editores Don Kulick y Margaret Wilson proponen a varias y varios antropólogos a reflexionar a partir de sus experiencias etnográficas sobre asuntos silenciados o no discutidos en la academia como la figura del etnógrafo y de la etnógrafa como sujetos sexualizados, los deseos y sus subjetividades eróticas. También se reflexiona, a partir de experiencias personales, sobre las violencias en el campo, lo cual ha supuesto, y sigue suponiendo, un tema tabú, dando como resultado que no se hable sobre ello negando de algún modo su existencia.

¿Por qué le doy tanta importancia a mi primera experiencia de campo? Para mí, como ya dije antes, se trató de mi primer ritual de paso, en el que sufrí, gocé, aprendí, comprendí, dialogué, miré y descubrí; pero sobre todo porque fue básico en el desarrollo de mi investigación doctoral y mi trabajo de campo en la Costa Chica de Oaxaca. Regresé a Madrid a presentar mi trabajo de investigación y tras hacerlo me matriculé en la UNED para acabar mi doctorado y realizar mi tesis doctoral, teniendo siempre en mente continuar con el mismo tema, lo cual no sería posible debido a lo que expongo a continuación.

1.3. CAOS Y DERRUMBE DEL PLANTEAMIENTO INICIAL

Conseguí una beca de un año de duración, otorgada por la Secretaría de Relaciones Exteriores de México para realizar mi investigación doctoral, pero debía ser en una institución mexicana y en un lugar de la República (mi estancia académica fue en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social-CIESAS, Sede Pacífico Sur, Oaxaca). Esto hizo que no pudiera continuar con lo comenzado en Livingston y que tuviera que rehacer y adaptar mi investigación a otro lugar, a otro contexto, a otra realidad. Continuaba interesada en investigar sobre dominaciones y resistencias y, en particular sobre las corporalidades de las mujeres «afrodescendientes» en contextos específicos; por ello elegí la Costa Chica de Oaxaca como lugar para realizar mi trabajo de campo.

²⁶ Siempre que me sea posible, usaré el femenino y el masculino indistintamente.

También pude comprobar cómo, una vez metida en el tema, mi planteamiento inicial se iba derrumbando. En un inicio pretendía comprobar si en esta zona ocurría como en Livingston, es decir si también bajo dinámicas de dominación neocolonial (económicas y sociales) se construía esa «exotización», «cosificación» y «comercialización» histórica del cuerpo negro que fomentaba un creciente turismo sexual; pero apenas encontré similitud entre un lugar y otro, ya que el pueblo donde iba a hacer trabajo de campo no era un pueblo costero, sino que estaba a seis kilómetros del mar, algo que le hace tener características muy específicas (más tarde pude comprobar que en la costa si se dan estas relaciones un tanto exotizadas y desiguales entre clientes, que van a las palapas²⁷ a comer o beber, y las mujeres que trabajan ahí). Casi inmediatamente entré en una situación de pánico por no saber bien qué estaba haciendo ahí, cómo iba a realizar mi trabajo de campo, qué quería investigar realmente; todo se volvió una maraña de planteamientos, en la que no conseguía ver con claridad por dónde empezar.

Fui consciente de mis deficiencias epistemológicas, generalizaciones ontológicas y visiones estereotipadas, que me habían hecho pensar que al ser un lugar en el que se daban similitudes con Livingston (como la «convivencia» entre población «indígena» y «afro», comunidades costeras, muchas de ellas dedicadas a la pesca) se darían también las mismas dinámicas de dominación económicas y sociales, la misma exotización de los cuerpos, organización familiar, etcétera. Esta perspectiva homogeneizante, generalizadora y en parte esencializante fue como una bofetada: la primera de varias, después vendrían otras; cada una de ellas me introdujo en un proceso de autocritica y «catarsis personal» que me ayudarían a avanzar en el camino que había decidido tomar.

Antes de viajar a campo, decidí entrevistar a algunas académicas y académicos, expertos en el tema de la Costa Chica (algunos historiadores y algunas antropólogas), que fueron de gran ayuda y me dieron grandes consejos.

²⁷ «Chiringuito» o restaurante con mesas, sillas y hamacas –muchas veces construido con madera u hojas de palma– donde se puede beber, comer y descansar en la sombra.

1.3.1. LLEGADA Y PRIMEROS CONTACTOS

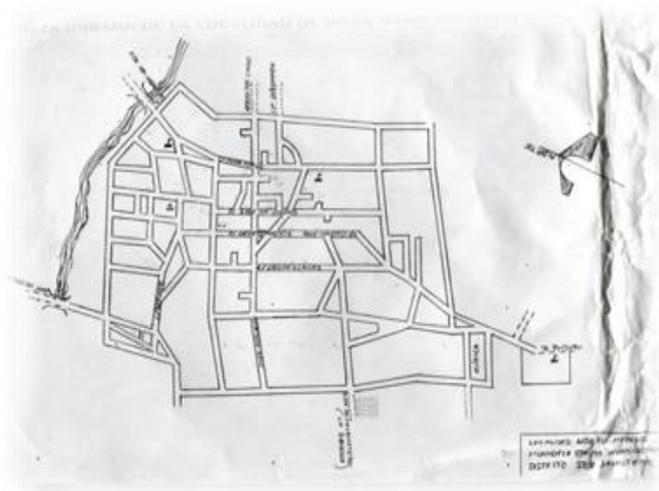


Ilustración 3. Mapa de “San Lorenzo”. Fuente: Autora

Tras decidir (después de valorar las características, el acceso y los contactos) la comunidad donde quería realizar mi trabajo de campo, contacté con Jesús Domínguez²⁸, presidente del antiguo Colectivo Pinotepa (en favor de los pueblos «indígenas» y «negros» de Oaxaca), y que más tarde pasó a constituir SCOCPINDA A.C. (Organización para el Desarrollo Social y Productivo de los Pueblos «Indígenas» y Comunidades «Afrodescendientes»). Jesús era de San Lorenzo (lugar escogido para mi trabajo de campo) y, por tanto, podía ser de gran ayuda. A continuación presento un fragmento de una descripción de cómo era San Lorenzo²⁹ en el siglo XIX:

²⁸ A Jesús le conocí tras investigar sobre la zona donde quería hacer mi trabajo de campo. En esta búsqueda conocí varias asociaciones civiles, entre ellas: Colectivo Pinotepa; Isidro era su presidente y decidí escribir para consultarle algunas dudas sobre la zona. Fue de gran ayuda, principalmente para mi acceso a la comunidad.

²⁹ En lo sucesivo me referiré a San Lorenzo como «Lorenzo», como lo llaman coloquialmente sus habitantes.

En 1883 San Lorenzo se llamaba Agua Verde, era un rancho con 317 habitantes, de los que 148 eran hombres y 169 mujeres. Estaba dividido en tres grupos muy inmediatos; uno se nombraba Agua Verde, otro El Pacheco y otro La Junta; pero los tres formaban el rancho con el primer nombre. Corresponde a la municipalidad de Huazolotitlán. Estaba situado este rancho en terrenos del C. Dámaso Gómez.

El orden del caserío es como toda la población costeña, sin orden de alineamiento ni calles, y las viviendas son chozas de palos y techo de palma. (Martínez Gracida, 1883: 225)

Más adelante en una entrevista realizada al maestro Bautista (hijo de una de las familias más importantes del pueblo, hermano del doctor y considerado como *rarito*, según me explicaron la primera vez que pregunté por él, por su estilo de vida, y sus orientaciones sexuales), este me contó también por qué le llamaban a la comunidad Agua Verde:

Esto era, te digo, habían casas dispersas pues, después empezaron a hacerlo más compacto y empezaron a tomar forma de pueblo, porque antiguamente se llamaba Agua Verde, la comunidad Agua Verde, después le dieron la categoría de pueblo y le cambiaron el nombre, porque el ejido donde está San Lorenzo se llamaba San Lorenzo, así que a la comunidad también le llamaron con el mismo nombre.

Se dice que porque en la parte donde pasa el arroyo, se formaban una especie de charcos, grandes, así que había una temporada en la que crecían plantitas y se veía verde, verde y pues suponemos que es la razón por la que la llamaban Agua Verde [...] «Lorenzo» era una ranchería pero no era el núcleo como está ahorita, había una casita allí, unas casitas por allá, incluso, me contaba mi abuela, que había una señora que vivía rumbo a Huazolo, ahí se llama la Cobranza, que ella era incluso la que organizaba las fiestas del pueblo, bueno no del pueblo sino de los caseríos que habían dispersos por aquí por la zona.

En ese lugar, se llama la Cobranza ahí porque había un señor hacendado, no recuerdo el nombre, pero parece ser que era de los Ibáñez, de ahí de Pinotepa Nacional, tenía buena parte de sus tierras ahí, y como que reunía ahí a la gente para pagarles. (Maestro Bautista, abril 2010)

Esta comunidad tiene rasgos peculiares, ya que a pesar de considerarse por los propios habitantes y por personas de otros pueblos como «negra»³⁰, hay muchas familias que se definen como «mestizas» y algunas como «mixtecas.» Además cada vez se producen más uniones entre población «morena» y población «mixteca», así como también entre población «morena» y población «mestiza-blanca»³¹.

«Lorenzo» pertenece a Santa María Huazolotitlán, pueblo históricamente «mixteco» y durante mucho tiempo rival de «Lorenzo». Desde que comenzó el cultivo de papaya en la zona, unos ocho años atrás, mucha población «indígena» llegó a vivir a «Lorenzo». Llegan familias

³⁰ Me refiero a comunidad «negra» porque así son definidas las comunidades con mayoría de población morena por «mestizos» y «mixtecos» de la zona. Estas comunidades suelen ser las más cercanas al mar. La mayoría de la población considerada como «negra» se refiere a sí misma como «morena», y sólo en algunas ocasiones como «negra».

³¹ Según me contaban, antes «no se veían tantas parejas mezcladas»; aún hoy no se ven muchos matrimonios mixtos de entre población «morena» y población «indígena». Sobre esto hablaré en el capítulo 3.

enteras, alojadas en unas casetas bastante precarias junto a los terrenos de cultivo construidas por los dueños de los papayales mismos.

Jesús trabajaba sobre temas como las relaciones interculturales y los derechos de pueblos «indígenas» y «negros» en el momento en el que lo conocí, por lo que estuvimos durante horas intercambiando ideas. Nos encontramos en Pinotepa Nacional, donde residía por aquel entonces, y estuvimos conversando sobre los intereses y objetivos que me habían llevado a hacer el trabajo en «Lorenzo». Le pedí ayuda para encontrar una casa donde hospedarme, a poder ser con una familia; pero dejándole muy claro que no quería compartir la casa con hombres, por lo que si podía ser una mujer con su hija, o una viuda, mejor. No hablo de mujeres solteras porque como ya explicaré más tarde éstas no viven solas sino que residen con sus padres (hasta que éstos mueran y entonces, estas mujeres permanecerán en la casa familiar ellas solas).

Esta exigencia respondía a no querer repetir algunas situaciones de dominación y violencia masculina³² que ya había sufrido al convivir con hombres en mi anterior trabajo de campo. Como dice Morton (1995), aplicado a su experiencia personal pero que yo extrapolo a la experiencia de muchas antropólogas en el trabajo de campo, como sujetos sexualizados tenemos que estar negociando constantemente nuestra posición: como antropólogas, como madres, o no, como esposas o solteras y como mujer extranjera (deseable). Esto se potencia cuando se convive con hombres en la residencia doméstica y se puede volver peligroso en un contexto de alcoholismo y violencia (como es el caso de la Costa Chica). Este tema ha sido trabajado en numerosas etnografías, pero siempre como objeto de estudio, es decir: cómo afecta esta violencia a los sujetos que la padecen (sujetos de estudio) y a los que la ejercen (sujetos de estudio). Pero muy pocas son las reflexiones que se han hecho acerca de la violencia que sufre la investigadora o el investigador (la mayoría suelen ser mujeres) en el campo. Esta violencia suele ser sexual y constituye un tabú en la comunidad académica (como ya mencionaba anteriormente). En mi opinión este silencio se debe a que las principales afectadas por estas violencias son mujeres; estoy segura que si estos temas afectaran de igual modo a los compañeros etnógrafos, se comenzarían a poner en discusión y en debate.

³² Por dominación masculina, me refiero a todo tipo de acoso, abuso y violencia sexual y genérica ejercida por los hombres hacia las mujeres.

Volviendo al inicio de mi trabajo de campo, tengo mucho que agradecerle a Jesús ya que facilitó mi acceso a la comunidad, me acompañó a pasear por «Lorenzo» para que lo conociera, me sugirió algunas mujeres que vivían *solas* (sin hombres en su hogar) como posibles candidatas, poniéndome al corriente de las características de cada una y también se ocupó de preguntarles a ellas. Gracias a Jesús también tuve el apoyo incondicional de su madre, Agus.

En esta primera y rápida visita a «Lorenzo» ocurrió algo que marcó la línea de lo que luego sería mi investigación, algo que despertó mi interés y que en un primer momento no fui capaz de ubicar dentro de mis objetivos, al no ser consciente en ese momento de las dinámicas sociales y simbólicas, y que más tarde fui comprendiendo y analizando. Para ello era necesario trasladarme a la zona y comenzar a interactuar en ese orden social (el cual condiciona y modifica a los actores). Como aconsejan Hammersley y Atkinson, para comprender el comportamiento de las personas, debemos crear una proximidad y cercanía que nos permita acceder al significado y sobre todo la intención de sus acciones (Hammersley y Atkinson, 2001: 21).

El suceso del que hablo ocurrió volviendo de «Lorenzo» en la «pasajera» camino a Pinotepa Nacional. Íbamos sentados detrás del conductor (en la cabina) Jesús, una muchacha (de unos dieciséis años) y yo. La chica estaba bastante nerviosa, no paraba de moverse y constantemente miraba hacia atrás. Una de las veces que la furgoneta se paró para que alguien bajara, ella hizo un ademán de bajarse, pero finalmente no se bajó. Yo le pregunté si se encontraba bien, si le ocurría algo y comenzamos a conversar; me contó que estaba muy nerviosa porque en la parte trasera de la *pasajera* iba su hermano. Éste había ido a buscarla para llevarla de regreso a su casa. Me dijo que estaba muy asustada y que no quería regresar. Le pregunté a dónde había escapado y me respondió que a casa de una pariente; yo no entendía bien la historia porque no era capaz de entender qué problema existía en que ella se hubiera ido a casa de una pariente unos días. Después de hablar un rato más y de mis continuas preguntas la chica me confesó que su hermano decía que ella se había escapado para *winsear*³³ (término que en ese momento me sonó a chino), que quería darse a la vida fácil y que no lo iba a permitir. Al final de la conversación se descubrió que la chica se había escapado de su casa para trabajar en una cantina, de *cantinera*.

³³ «Putear»; se llama *winsa* a la cantinera que también es sexoservidora.

En ese momento no entendía bien cuál era el gran problema y el deshonor que le reprochaba su hermano, ya que pensaba que se refería a trabajar como camarera, pero algo en esta historia hizo que surgiera en mí un interés, que fue creciendo a medida que pasaba más tiempo en la zona, hacia los espacios de las cantinas y la figura de la cantinera. También influyó en esto uno de mis primeros viajes a *Pino*, al mes de haber llegado. El chófer que me traía a «Lorenzo», me contó la historia de cómo conoció a su mujer, en el D.F., cómo se casaron y que juntos decidieron irse *pal norte*³⁴. Pero que una vez allí, tuvo problemas, por lo que *le encerraron preso* y después le deportaron, no pudiendo entrar de nuevo en el país en diez años:

Así que me vine pa mi tierra. Aquí estaba muy a gusto y no tenía que dar explicaciones a nadie. Allá en el norte hice mucha plata, mucha, así que cuando vine me junté con una muchacha. Le pagaba yo la renta y le daba dinero pa sus cosas, pero cada vez me pedía más. En la muchacha y en la bebida se me fue todito lo que había ganado. ¡Uyy bebía mucho yo, ya no! (Chofer, junio 2010)

Más tarde me contó que había conocido a la muchacha en una cantina, que trabajaba allí, pero que cuando se *juntó* con él, lo dejó, o eso le decía a él, que ya «se había salido de ahí». Estas dos historias me hicieron preguntar e investigar sobre las cantinas en la comunidad y así fue como supe de la gran cantidad de cantinas que había en la comunidad y de que la mayoría eran propiedad de mujeres.

Tras esa primera y breve visita, estuve varias semanas preparando mi viaje mientras esperaba la confirmación de Jesús para quedarme a vivir con una de las familias que me había sugerido: Dora, una mujer *fracasada*³⁵ (separada del marido y con hijos de éste), que vivía con su hija Diana, de dieciocho años, en una casa propia. Esta casa estaba dentro de un terreno familiar donde vivían sus papás María y Pedro y el hermano de Dora e hijo de María y Pedro, Manuel, con su mujer³⁶ Esther y sus dos hijos, Esteban y Yoana.

³⁴ Así se dice para referirse a Estados Unidos de América.

³⁵ Se dice *fracasada* o abandonada, a las mujeres a las cuales abandona el marido o compañero después de haber *huído* con él, lo que supone haber tenido relaciones sexuales con él; Normalmente y según la concepción judeocristiana a estas mujeres se las considerará en cierto modo “manchadas”, lo cual en el caso de “Lorenzo” no evitará que vuelvan a tener pareja (como ya veremos).

³⁶ Usaré indistintamente el término mujer y esposa/o. Como expondré más adelante tanto para matrimonio, robo de la novia como *queridato*, en esta zona, una pareja es considerada marido y mujer, aunque el matrimonio no esté formalizado legalmente, cuando se va a vivir juntos; después de un tiempo y según las posibilidades económicas de la familia, puede que se casen o no. De hecho los padres de Dora, María y Pedro, decidieron casarse en una boda colectiva, las cuales son gratuitas, después de llevar más de 40 años viviendo juntos y de haber tenido ocho hijos. También es muy habitual que algunas parejas se casen primero por lo civil y, años más tarde, en ceremonia religiosa o que nunca se casen «por lo religioso» como dicen ellos.

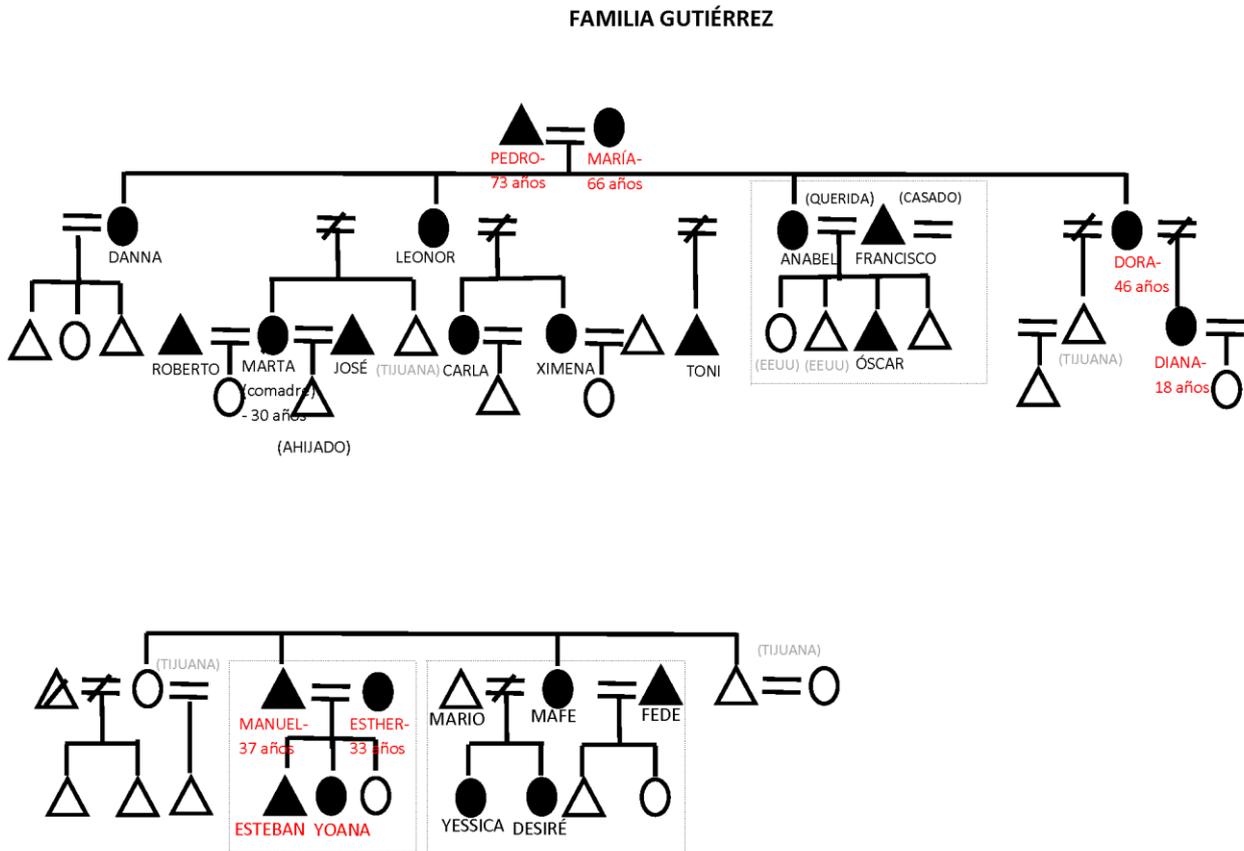


Ilustración 4-I. Diagrama genealógico de la familia Gutiérrez. Fuente: Autora y Santiago Bastos.

-NOMBRES EN ROJO= MIEMBROS DE LA UNIDAD DOMÉSTICA DONDE YO VIVÍA

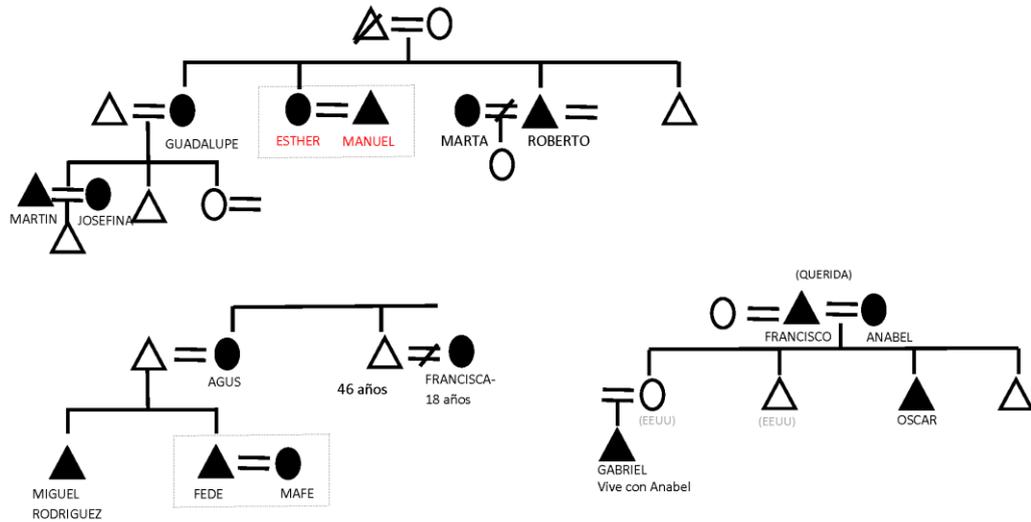


Ilustración 4-II. Diagrama de las tres unidades familiares rodeadas por un cuadro (en el diagrama anterior). Fuente: Autora y Santiago Bastos.

Para llegar a «Lorenzo» desde la Ciudad de México, se debe salir en la noche y viajar hasta Pinotepa Nacional y de ahí tomar una *pasajera* que lleva a «Lorenzo»; el viaje dura aproximadamente 10 horas. Llegué temprano, el pueblo estaba comenzando su día, los hombres preparaban sus bolsas para irse al campo a trabajar, las mujeres terminaban de guardarles el almuerzo y daban el desayuno a los niños más pequeños. Los niños de diez, once y doce años estaban jugando al balón en el camino por donde iba la *pasajera*, mientras llegaba la hora de ir a la escuela. Así fue como mi llegada no pasó desapercibida. La familia Gutiérrez (Dora y su hija, Diana) me estaba esperando en el porche de la casa, junto con otras dos chicas algo menores que Diana, que más tarde conocí: Carla y Ximena, hijas de la hermana mayor de Dora, Leonor.

La familia Gutiérrez es más amplia de lo que he descrito aquí, pero hablaré sólo de los miembros de la familia con los que conviví. En la casa donde me alojaba vivía Dora, con su hija Diana. Frente a la casa de Dora estaba la casa de sus padres, la señora María y el señor Pedro. Esta casa es una construcción con tres habitaciones, una a continuación de la otra. La primera, corresponde a la antigua casa del matrimonio, la cual está hecha de adobe. Durante mi primera

estancia, este lugar se destinaba a guardar herramientas y «trastos viejos». En la segunda visita la habían arreglado como habitación para las nietas que se habían trasladado a vivir con ellos. La segunda construcción es la que funciona como casa de María y Pedro; ésta sirve de habitación para dormir, pero también tienen la televisión, el equipo de música y el frigorífico que usan las tres casas. Y la tercera construcción sería la perteneciente a Manuel, Esther y sus dos hijos, utilizada principalmente para dormir. Así suelen ser la mayoría de las casas, por lo que se puede deducir el gran uso que se hace del espacio exterior y común.

Algo que en el momento me pasó desapercibido pero que más tarde me llamó la atención fue que en ese primer momento en el que llegué tanto María y Pedro, como Esther y Manuel no se acercaron a curiosear, ni a presentarse, algo que luego se repitió con algunas visitas que llegaron del Distrito Federal. Se mantuvieron sentados en el porche de sus casas observando y esperando el momento en que se fuera la gente que había llegado a informarse de quién era yo, para acercarse y presentarse. Después de descansar unas horitas, comencé a hablar con Dora sobre la familia, el pueblo, ella, etcétera. Me fue poniendo al corriente de cada miembro de la familia, empezando por ella misma.

Una vez transcurrida esta primera semana tuve que salir de la comunidad por dos semanas y mi vuelta coincidió con la feria de mayo³⁷ y la fiesta de la Santa Cruz (tres de mayo).

³⁷ El 3 de mayo se celebra el día de la Santa Cruz pero durante toda la semana hay feria en el pueblo.

Sobre normas, prácticas y discursos.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.



Ilustración 5. Celebración de la Sta. Cruz (3 de mayo). Fuente: Autora



Ilustración 6. Celebración de la Sta. Cruz (3 de mayo). Fuente: Autora

Esa noche fue mi primera salida en el pueblo a un evento público, salida *a la calle*, como se dice ir al centro. La gente me miraba y le preguntaban a María, la mamá de Dora, que quién era yo, que si era su nuera (el hijo menor de María está en Tijuana y pensaban que yo podía ser su mujer). Ella le decía a unos que sí, y a otros que no, a lo que algunas personas le decían «¡Mis hijos perdiendo el tiempo acá, con mujeres de acá y mira allá lo que se traen!». Comentarios que reflejan el prestigio a nivel social que supone casarse con alguien *güero* y extranjero. Mientras, el señor Pedro que se había ido a la feria por su lado, se iba reuniendo con nosotras a veces, pero él iba de un lado a otro, saludando a unos y a otras.

Lo que más me interesó en estas primeras semanas fueron dos aspectos que iré desarrollando a lo largo de la tesis. Una es la fuerza y la importancia de las redes sociales

femeninas, mucho más que las masculinas, y su gestión, algo que me hizo pensar en las redes establecidas en el pueblo de mi abuela, cuando ésta era joven y que todavía hoy se conservan. Un segundo aspecto fue el de la movilidad conyugal-sentimental. Estos intereses sobre las redes femeninas y cómo las mujeres organizan sus solidaridades y participaciones comunitarias ya los cargaba yo desde mi experiencia etnográfica en Livingston.

Los volví a retomar desde casi la primera semana en campo, ya que a los cuatro días de llegar a «Lorenzo» fui con las mujeres de la familia al quincuagésimo cumpleaños de una vecina³⁸. En la celebración también había hombres pero el papel protagonista lo tenía la festejada y sus comadres (en el último capítulo desarrollaré el tema del compadrazgo y comadrazgo), quienes bailaban en el centro de la pista bebiéndose las cervezas de un trago mientras el resto las vitoreaba. Yo estaba sentada junto a María, observando fascinada, el uso que estas mujeres hacían de sus cuerpos, sin pudor alguno, el tono de sus voces y sus risas, las interpelaciones *groseras*, entre unas y otras, el gusto por el alcohol y la presencia protagónica en un espacio ocupado también por hombres. Mientras éstos, incluido su marido, reían y alguno también la jaleaba para que no parara de beber.

Esta noche fui al primer cumpleaños en la comunidad, era de una vecina y amiga de la familia, cumplía cincuenta años [...] de repente comenzaron a gritar a la festejada para que saliera al centro del corro o círculo que formaba las sillas en las que estábamos sentadas. La festejada, la cual ya estaba bastante borracha, salió acompañada de dos de sus comadres las cuales le dieron una cerveza para que la bebiera mientras bailaba. Ella comenzó a beber la cerveza mientras bailaba con sus comadres mientras las mujeres que estaban alrededor le gritaban, ¡eh, eh, eh, eh!, haciendo un gran escándalo, para que se bebiera la cerveza de un trago, lo cual terminó haciendo, ¡se la bebió de un trago! Y siguió bebiendo muy borracha. (Diario de campo, mayo 2010)

Lo vivido y experimentado sensorialmente esa noche me confundió, ya que en el día a día, las relaciones entre hombres y mujeres y entre las propias mujeres, su acceso a las actividades productivas y a los diferentes espacios, la toma de decisiones, el control y uso de los recursos, no eran tan simples y automáticas como yo había pensado, sino que los códigos, las normas, las estrategias, muchas veces de supervivencia y dominación formaban parte de un complejo sistema internalizado y naturalizado en el cual yo no estaba inserta pero al cual me fui acercando cada vez más.

³⁸ Normalmente las invitaciones a celebraciones se hacen para el matrimonio y los hijos, pero muchas veces los hombres se quedan en casa; las mujeres (una mujer joven y casada no suele ir sola a celebraciones, irá con su suegra o cuñada, si no va el marido) les traen un platito con comida y tortillas.

1.4. DISCURSOS, PRESENCIAS Y SILENCIOS. Sistematizando información,

Ser mujer me permitió estar presente en prácticamente todos los ámbitos y espacios ocupados por las mujeres, lo cual facilitó que se establecieran algunas relaciones de gran confianza y cercanía. Esta presencia en ámbitos cotidianos familiares y, de alguna manera, privados ayudó a la recolección de datos muy ricos y esclarecedores sobre las relaciones de género; por ejemplo el papel que ocupan las mujeres socialmente, cómo piensan y cómo sienten ellas, respecto a otras mujeres y respecto a los hombres.

A pesar de tener treinta años a mi llegada a la comunidad, edad a la que muchas mujeres ya son abuelas, siempre fui considerada como una joven, una «joven de afuera», «la maestra güera», me decían. Incluso al principio de mi estancia me animaban para salir con las chicas de la familia, las cuales tenían en ese tiempo entre quince y dieciocho años y todavía no se *habían huido*. Yo prefería estar con las mujeres de mi edad quienes ya tenían hijos e hijas mayores, pero el hecho de que yo fuera a hacer trabajo de campo «sola», sin mi compañero y sobre todo que no tuviera hijos, me situaba en una posición de adolescente y no de mujer adulta. Esto es normal porque todos los grupos sociales tienen sus propias categorías, jerarquías y sistemas de clasificación a través de los cuales se establece el estatus de las personas. Estas categorías se construyen socialmente y se mantienen en la práctica, lo cual hace que continuamente se esté negociando la identidad propia; estos estatus o roles incluso pueden ir cambiando a lo largo del trabajo de campo o en diferentes estancias de campo, como explica Colin Turnbull a través de su concepto de «role-mobility»³⁹ (1986:18).

Desde un primer momento las personas más cercanas, la familia con la que vivía, algunas vecinas, familiares más lejanos, supieron que yo tenía pareja, con la que vivía en la Ciudad de México (para ellos convivir con tu pareja es estar casada como ya expliqué anteriormente), pero como nunca fue a la comunidad, ni le conocieron, yo era considerada como soltera. «¡Qué tipo de hombre será si deja que una mujer como tu esté aquí solita!»; «Si tu hombre no está aquí contigo, es como si no tuvieras hombre», me decían. Estos comentarios, que podrían carecer de interés, son muy esclarecedores respecto a las relaciones de género, sobre el modo de relacionarse hombres y mujeres y sobre las normas, prohibiciones y permisibilidades que existen a la hora de seducir a una mujer, regular sus movimientos, salidas, entradas y

³⁹ A través de este concepto Turnbull muestra cómo el investigador puede pasar de desempeñar un rol a otro durante una estancia de campo o a lo largo de varias estancias, en consecutivos viajes (1986: 21-6).

actividades. En el libro de *Taboo* aparece una reflexión acerca de lo que supone, a veces la «mujer occidental» en el campo, que explica mi experiencia en determinados momentos del trabajo etnográfico:

Prevalecía el estereotipo de la mujer occidental como deseable y promiscua; que esto sea así, está en estrecha relación con el hecho de que las mujeres que no pertenecen al grupo no pueden ser controladas por las normas de la sociedad dominante y por lo tanto, son clasificadas como «fáciles» porque son verdaderamente independientes, y porque no son controladas por el orden social masculino. (Reartes y Castañeda, 2001: 4)⁴⁰

Un día conocí a un hombre (de unos cincuenta y muchos años) que estaba arreglando unos cables eléctricos camino al *centro*, preguntó por mí a mi acompañante, la cual le dio explicaciones, y luego me saludó. El señor siempre fue muy agradable y respetuoso, incluso alguna vez me saludó estando en el porche de su casa, sentado junto su mujer. Me viera donde me viera siempre me saludaba. Hasta ahí nunca hubo ningún problema; un sábado por la tarde estando en la unidad doméstica de los Gutiérrez, donde yo vivía, con algunos miembros de la familia, comenzamos a oír gritos. Alguien estaba gritando:

Llegaron Ximena y Carla corriendo a la casa, riéndose:

- ¡Gregorio está gritando que quiere a la güera, que vaya, que la quiere!

Al principio hubo risas, incluso mías, pero viendo que ese hombre, no se callaba, gritaba y gritaba, me empecé a incomodar, a poner nerviosa, estaba muerta de la vergüenza... (Por Dios que alguien le haga callar, es un hombre casado, ¿no le da vergüenza?, pensaba yo) Les pregunté a las chicas y me dijeron que seguía allí, en casa de la vecina (Marta) borracho, grita que grita. Decidí irme al otro lado de la casa, a jugar con los niños pequeños, allí apenas le oía (Diario de campo, julio 2010).

Le dije a los miembros de la familia con los que estaba, todos mujeres que si le podían decir algo, pero me dijeron que estaba borracho que no le hiciera caso. La mujer con la que vivía le gritó que se callara ya, que no hiciera más el ridículo, pero éste no hizo caso y siguió gritando, hasta que se cansó y se fue. Por suerte nunca llegó a venir a «mi casa», se quedó en el camino, en casa de la vecina. Éste fue mi primer suceso incómodo con un hombre. En primer lugar, estaba casado e iba a tener que seguir viéndolo cada día; en segundo lugar, no tenía por qué pasar por un episodio así de vergonzoso de nuevo. «Mañana ni se acordará» me dijeron; efectivamente al día siguiente parecía como si eso nunca hubiese sucedido. Hubo otro suceso de acoso pero del cual decidí no hablar; no sé si hice o no lo correcto pero mi decisión fue no decir nada a nadie (por las consecuencias que eso podía tener), a no ser que el suceso se volviera a repetir. No decir nada me hizo entrar en una situación de estrés y ansiedad, no sabía qué hacer,

⁴⁰ Wilson concurre: «I would suggest that nearly any woman outsider who cannot be controlled by the norms of the dominant society is typecast as loose: loose because she is truly independent, and because she is not corralled by the male-ordered society» (Wilson, 1995: 267).

cómo actuar. Me sentí atrapada dentro de una situación de poder y dominio. Me di cuenta de la práctica permisiva que existía hacia los hombres borrachos y sus actitudes. A pesar de que el discurso hacia la borrachera masculina suele ser de condena, en la práctica cotidiana, a los hombres, se les suelen «aguantar sus desmadres»⁴¹ y se justifican sus acciones y actitudes. Esto será desarrollado en el último capítulo.

No ser considerada una mujer «adulta» no me excluyó de los espacios y tiempos femeninos, ya que afortunadamente la edad o los estadios vitales no son importantes o cruciales a la hora de compartir espacios femeninos o masculinos, como sí lo es el género. Es decir, en un mismo espacio y tiempo, el patio, a mediodía, se puede encontrar desde un bebé o una adolescente hasta una anciana. Las niñas comparten espacios, conversaciones, opiniones y actividades con sus hermanas, madres, tías y abuelas; con los niños ocurre igual, es habitual que estén con sus hermanos, padres, tíos y abuelos. Esto me permitió estar presente e incluso participar en todo tipo de conversaciones y actividades, así poco a poco se fueron acostumbrando a verme en diferentes casas, andando por diferentes barrios, comprando en el centro o viajando en la *pasajera* a Pinotepa; fui convirtiéndome en una persona familiar en la comunidad. Aún así, que las personas aceptaran ser entrevistadas no fue una operación sencilla; tardé varios meses hasta que me sentí segura para solicitar permiso para mi primera entrevista a una mujer de la comunidad. Ya había entrevistado a algunas autoridades como profesores, al médico (hay sólo uno), normalmente hombres con algún cargo importante, lo cual hizo que no mostraran resistencia a mi petición (como la mayoría eran hombres, solía suavizar el tema de género para que no se sintieran amenazados)⁴². Incluso fui experimentando con cómo explicaba mi investigación, ya que al principio la mayoría de las personas a las que se lo contaba, no entendían bien mi interés, ni para qué servía trabajar sobre eso, por lo que decidí que cada vez que me preguntaran yo les diría que me interesaba el modo de vida de las mujeres costeñas (frente a cómo viven otras mujeres). El tercer día de mi llegada a «Lorenzo» llegó una vecina a donde estábamos hablando Dora y yo y le preguntó a ella que quién era yo y que qué estaba haciendo allí (algo muy frecuente, preguntar información sobre ti, estando tu presente, a alguien con quien tienen confianza). Cuando Dora le explicó, me dijo que qué estaba haciendo yo allí, que si había ido para ver lo mal que vivían, lo pobres que eran y así poder pedir ayudas. Que eso

⁴¹ Se dice «es un mala copa» a aquella persona a quien el alcohol le produce actitudes violentas, comentarios agresivos o desagradables y genera situaciones incómodas para los demás.

⁴² Normalmente comenzaba las entrevistas preguntándoles por aspectos relacionados con su profesión y su posición de poder y estatus en la comunidad, lo cual les hacía conversar confiadamente resaltando sus funciones y aportes.

es lo que ellas necesitaban: «¿Y qué nos va a dar, nos va a conseguir pisto? Porque eso es lo que necesitamos, pesos, aquí somos bien pobres ¿sabe usted?».

Una de las cosas que más costó fue el de grabar las conversaciones. La cuestión de la grabadora siempre resultó molesta. Incluso un día en el que estábamos conversando en el patio familiar sobre enfermedades propias de la zona, formas de curación, plantas medicinales y personas en la comunidad que eran *sanadores*, en el momento en que yo saqué mi cuaderno para anotar los datos (eran demasiados nombres, la mayoría, totalmente desconocidos para mí) las dos personas ancianas, que más información me estaban dando, comenzaron a no responder mis preguntas, ya no hablaban con tanta soltura e intentaron cambiar de tema. Por lo que decidí cambiar de tema durante un rato, para luego regresar al de la medicina tradicional.

Normalmente poder compartir espacios domésticos (en los cuales se reúnen las mujeres y en los cuales se desarrolla las actividades femeninas la mayor parte del día) me permitió tener acceso a una gran cantidad de información, siendo de gran ayuda, además, las numerosas reuniones (descansos de las tareas cotidianas que las mujeres de una unidad doméstica hacen cuando llegan vecinas, familiares, vendedoras, etcétera) en las que se hablaba de temas de la comunidad, se *chismeaba* sobre diferentes mujeres y hombres, preocupaciones y alegrías de las personas que llegaban o de las personas de esa unidad. Si eran personas (normalmente mujeres) mayores, hablaban sobre el pasado y sobre cómo habían cambiado las cosas; si eran mujeres jóvenes, sobre problemas con la familia del marido o con alguna vecina. Tras varios meses de estar escuchando, tomando notas, acudiendo a las celebraciones y eventos a los que éramos invitadas (yo formaba un «pack» con la mujer con la que vivía y su hija, es decir, al invitarlas a ellas me estaban invitando también a mí), me di cuenta que muchas veces se hablaba de las mujeres según el tipo de relaciones que tenían con los hombres, surgiendo así categorías. Por tanto decidí realizar una especie de tipología, tipología desde el punto de vista emic, porque cuando se referían a otras mujeres aunque no digeran claramente: «ella es una mujer *fracasada* o *soltera*», sí lo dejaban claro en la conversación. Además solían mencionar el tipo de relación amorosa que mantenía la mujer de la que hablaban, y siempre hacían alusión a si eran madres o no.

Para esta tipología, como ya decía, me basé en el tipo de relación afectivo-amorosa-sexual que cada mujer tenía con sus compañeros o en la ausencia de este tipo de relación; es decir, no me basé en el tipo de relación de las mujeres con sus hijos, hermanos, padres o vecinos. ¿Cuál fue la razón de esta categorización? La razón fue darme cuenta que era muy

importante el tipo de relación que se establecía con los hombres (junto con la edad) a la hora de acceder a determinados espacios, gozar de mayor o menor autoridad, de tener más o menos libertades y más o menos obligaciones. Desde que llegué a la comunidad una de las cosas que más me habían llamado la atención era por qué unas mujeres a través de sus prácticas (ya que en sus discursos reproducían la norma ideal) rompían con el comportamiento que idealmente debía tener una mujer, mientras otras seguían los mandatos normativos, vigiladas por los hombres. Poco a poco me fui dando cuenta de que de esta manera las mujeres quedaban divididas simbólicamente en dos grupos: las que estaban *casadas* y las que estaban *solas* (dentro de este grupo había diferencias como ya veremos), siendo estas últimas las que se «salían de la norma.» Esto provocó que, a pesar de mis problemáticas con las categorizaciones, decidiera hacer una clasificación de las mujeres a partir de sus acciones discursivas y de sus acciones prácticas (lo cual mostraré al final del capítulo a través de un cuadro de categorías).

Durante un tiempo estuve saliendo en las tardes con dos de las vecinas más cercanas a la casa donde vivía; solíamos caminar alrededor de una hora u hora y media. Esta rutina casi diaria me permitió acercarme más a estas dos mujeres además de compartir información muy rica y variada: Una de ellas fue la primera mujer que entrevisté. No todas las entrevistas fueron fáciles de hacer, ni las entrevistadas siempre accedieron «a la primera.» De hecho hubo una de las cantineras a la cual fue imposible entrevistar, agotó mi tiempo y mi paciencia. Durante mi primera estancia de campo fui a visitarla dos veces a su casa, junto a la cual está situada también su cantina. La primera me dijo que no podía, que volviera al día siguiente; al día siguiente no estaba en su casa y su compañera (son la única pareja de mujeres reconocidas en la comunidad) me dijo que no sabía cuánto tardaría en regresar. Eran mis últimos días en la comunidad y no tuve tiempo de regresar. En abril del 2014 regresé de nuevo y permanecí durante dos semanas. Durante ese tiempo lo intenté de nuevo, fue imposible. El primer día que llegué a su casa a preguntar si podría realizarle una entrevista y le volví a explicar el motivo y las causas, me dijo que si quería podría llegar una noche y servir las cervezas en su cantina que eso haría que se acabara toda la cerveza, que sería un éxito. Le dije entre risas que mejor no, que no creía que a la mujer con la que vivía yo (la cual es amiga de ella) le hiciera mucha gracia que su invitada se convirtiera en *cantinera*. Me estuvo preguntando sobre la entrevista y sobre mi trabajo y, finalmente, me dijo que fuera al día siguiente. Al día siguiente acudí de nuevo, pero no pudo porque su madre estaba muy enferma y prácticamente estaban esperando que se muriera; me citó otras dos ocasiones, las cuales se resolvieron igual. Así que desesperada, agotada y de mal humor por tanto «mareo» (siendo consciente que no era su obligación dejarse entrevistar), me rendí, comprendí que nunca me permitiría hacerle la entrevista. De todos modos, cada vez que

la visitaba intentaba hacerle algunas preguntas sobre su vida y su cantina (era una mujer bastante conocida en la comunidad por lo que también estuve preguntando sobre ella).

Habitualmente la gente no accedía a ser entrevistada el mismo día que les preguntaba o explicaba que quería entrevistarles, siempre me citaban para otro día o para más tarde aunque en ese momento tuvieran tiempo; otras veces lo que sucedió fue que lo que comenzaba siendo una entrevista semi-dirigida se convertía prácticamente en momentos de desahogo y «chisme.» Al ser personas que ya me conocían y con las cuales había cierta familiaridad, terminaban contándome sus problemas maritales, enfrentamientos familiares, riñas u opiniones sobre vecinas, dificultades de su juventud. En cierta forma me sentía casi halagada ya que esa actitud demostraba cercanía y confianza (creo que al ser de *afuera* se sentían más libres para hablar de ciertos aspectos).

Mucha de la información que obtuve fue, como ya decía antes, en los espacios domésticos los días de celebraciones civiles (cumpleaños, clausuras) o religiosas (día del santo patrón, bautizos). Como se explicará después, los rituales son espacios privilegiados para hacer etnografía. Normalmente las redes vecinales femeninas (movilizadas generalmente por barrios) se organizan para apoyar a la familia que se encarga de la celebración; las mujeres suelen ir a ayudar (a sus vecinas, comadres y familiares) a preparar la comida y sobre todo a hacer las tortillas⁴³. Al principio no me dejaban *tortillear*, me decían que me sentara y me daban de comer o me preguntaban, con el tiempo pude también participar haciendo tortillas (aunque no fue fácil, aprendí a hacerlas sin que se rompieran). Además de verme como «no adulta», ser extranjera también conlleva una incapacidad para hacer tortillas, tamales y otras obligaciones que las mujeres aprenden desde niñas en la zona. Gran parte de mi integración en la comunidad fue gracias a mi interés por aprender a realizar todas esas actividades y demostrar que aunque fuera *güera* y *gringa* (como se dice a casi cualquier persona extranjera independientemente de donde sea), «sí valía para hacer oficio».

Siempre hablaban de una mujer *gringa*, canadiense que se enamoró de un «moreno» de un pueblo cercano y se quedó con él. Ella decidió vivir en «Lorenzo» y él, que trabajaba en el campo, iba y venía. Me decían que se quedó embarazada y tuvo al hijo allí. Todo el que me habló de ella, lo hizo con gran cariño y admiración. Resaltando cómo «hacía su lucha», vendiendo tacos de carne (me decían que iba gritando «tacos de muuuuu, tacos de muuu») y

⁴³ Estas ayudas suelen estar dentro de redes de reciprocidad

otros *platillos*. Su compañero tenía una relación con otra mujer que vivía en otro pueblo y no le ayudaba económicamente. También me contaban que era *bien alegre*, que le gustaba beber y que se subía a los bancos a bailar en las fiestas. Pero lo que más resaltaban y apreciaban era que se hubiera quedado en la comunidad a pesar de que apenas hablara castellano y que hubiera tenido un hijo de un «moreno», aunque éste no se hubiera hecho cargo ni de ella ni de su hijo⁴⁴. Estos comentarios y apreciaciones también aportan mucha información acerca de lo que estas personas, en particular las mujeres, consideran importante, a lo que le dan valor y lo que reprochan. De este modo pude tomar en cuenta también la visión, sentimientos y versión de los acontecimientos y realidad social de las personas entrevistadas. Intentando, como dice Moisala, no crear una lectura personal de los sucesos y de las realidades, lo cual se hace frecuentemente: según las identidades que nos hemos construido y las experiencias que hemos vivido, proyectamos nuestra propia visión de la realidad (Moisala, 2001).

«Lorenzo» es un lugar donde continuamente se está celebrando algo, si no es el nacimiento, es la muerte, la salida de primaria, el robo y la huida de unos jóvenes o unos quince años; Tanto es así que puede llegar a ser agotador, y algo pesado para el estómago, ya que en una semana una puede ser invitada a cinco celebraciones. En éstas, normalmente se da de comer *barbacoa* (chivo en salsa de chile muy picante) o tamales de cerdo en salsa de chile picante y ajo⁴⁵. En esta zona de Oaxaca la comida se caracteriza por ser sabrosa y muy picante.

Para mi investigación la frecuencia de las celebraciones resultó de gran ayuda, ya que fueron momentos y espacios en los cuales pude observar la interrelación entre categorías de género, de edad, étnicas. O si se mantienen las mismas normas sociales que en la vida cotidiana no festiva, el uso que se hace de los espacios, las transgresiones que se dan en estos momentos, el tipo de ayudas y solidaridades se construyen o mantienen a través de estas celebraciones y muchos elementos más. Casi sin darme cuenta, noté, en un principio y a través de la observación de las dinámicas que se generaban en estos espacios rituales, que poco a poco se iban construyendo unos intereses, unos objetivos y una hipótesis, que irían dando forma a mi investigación.

⁴⁴ Al poco tiempo de tener a su hijo, los padres llegaron de visita desde Canadá y la convencieron para regresar con ellos.

⁴⁵ En Semana Santa o el primero de noviembre «Día de Muertos», se suelen hacer tamales de iguana, caldo de iguana, tamales de chileajo... todos estos platos son muy picantes. En ocasiones muy especiales se cocina armadillo en salsa de chile, delicioso; uno de los platos más picantes que he probado.

Como ya dije anteriormente la primera celebración a la que asistí fue un cumpleaños y la dinámica que observé y viví fue la que vería en prácticamente todas las demás celebraciones con pequeñas diferencias. Llegamos a la unidad doméstica, de la cual hablaré en el capítulo quinto, donde se celebraba el cumpleaños y esperamos a que la familia de la festejada nos ubicara en una mesa (las celebraciones siempre son fuera de la vivienda o casa, la cual se suele utilizar para dormir y ver la tele, donde se colocan mesas con sillas y la orquesta si es que se contrata para la reunión); una vez sentadas, nos preguntaron si queríamos beber agua o cerveza. Inmediatamente nos trajeron las tortillas calientes y nos fueron sirviendo los platos (son platos con varios compartimentos) con la *barbacoa*, un poco de pasta (pasta cocida con crema y mayonesa a la cual a veces añaden jamón cocido) y salsa verde. Una vez que todas las que íbamos juntas terminamos de comer (la gente come rápido y apenas se habla mientras se come), nos levantamos para dejar el lugar a la gente que estaba esperando y nos sentamos en unas sillas colocadas cerca de lo que más tarde se convertiría en pista de baile. Allí estuvimos esperando hasta que la gente ya había terminado de comer y comenzó la música. Fue entonces cuando le cantaron a la festejada «las mañanitas», le trajeron el pastel, lo repartieron y comenzó el baile.

Prácticamente todas las celebraciones siguen este esquema, varía la ceremonia civil o religiosa anterior a la celebración (como en el caso de las «clausuras» los bautizos o las bodas). Durante las primeras celebraciones a las que acudí, las personas me preguntaban o preguntaban a Dora y María quién era yo, qué hacía allí, con quién vivía, cuánto tiempo me iba a quedar, si tenía hijos y si estaba casada; Mis primeras «presentaciones en sociedad» fueron como pequeños interrogatorios. Una vez que ya se había corrido la voz (por lo menos en el barrio donde vivía) de que una «maestra... una gringa que es maestra» estaba viviendo con los Gutiérrez, pude ampliar la temática de mis conversaciones y charlar sobre la realidad social y las dinámicas cotidianas del pueblo.

Desde un inicio opté por una metodología de investigación cualitativa, priorizando la observación participante, las entrevistas semi-dirigidas, las entrevistas en profundidad y las historias de vida; considero que los relatos de vida en primera persona son la mejor forma de expresar experiencias, pensamientos y emociones. Desde mi llegada a la comunidad de San Lorenzo, comuniqué el objetivo de estar allí, en un principio a la familia con la que residía y a las autoridades de la comunidad, y más tarde a las personas con las que interactué, convirtiéndose muchas de ellas en informantes clave. Gracias al tiempo que compartí con estas mujeres, a su disponibilidad para incluirme en casi todas las actividades cotidianas y para

considerarme una vecina de San Lorenzo, pude realizar la que considero, como, una gran etnografía.

Mi estancia en campo (de mayo a noviembre del 2013 y abril del 2014) me permitió la observación de prácticas y dinámicas comunitarias, anotadas siempre en el diario de campo – herramienta muy útil para el registro y reflexión sobre los datos y la propia posición en campo: actitudes, pensamientos, miedos y emociones–. A continuación presento una sistematización de las principales celebraciones y la valiosa información etnográfica que aportaron.

RITUALES REGISTRADOS

CELEBRACIÓN	ASISTENCIAS	LOCALIDAD
Clausura*	1.- Kinder 1.- Preparatoria	«Lorenzo»
Bautizo**	2.- Miembro de la familia	«Lorenzo»
Boda**	1	La Templanza
Novena**	2	«Lorenzo»
XV Años*	1	«Lorenzo»
Cumpleaños*	5	4.- «Lorenzo» 1.- El Pantanal
Baile*	15	13.- «Lorenzo» 1.- La Templanza 1.- El Pantanal
Jarripeno* ⁴⁶	1	«Lorenzo»

* Rituales civiles / ** Rituales religiosos

Tabla 1. Rituales registrados. Fuente: Autora

Durante mi estancia de campo tuve la fortuna de asistir a las reuniones que se hacían en el «patio» de la casa donde vivía, reuniones dominicales, en las cuales se solían juntar las mujeres de la familia y alguna vecina que se sumaba en la tarde. También a la reunión que se

⁴⁶ Es un tipo de rodeo que se practica en México y Centroamérica; en la Costa Chica, normalmente después del jarripeno hay baile, ya sea con equipo de música o con música en directo.

realizó en el mismo lugar para la «lectura de la Biblia.»⁴⁷ Dora, la mujer con la que yo vivía no era miembro fijo del grupo por lo que sólo se reunieron una vez en casa; en estas reuniones de *pura mujer* se hablaba de prácticamente todo. Las reuniones familiares se terminaban convirtiendo en un intercambio de chismes sobre la actualidad de la comunidad. Las reuniones religiosas consistían en una lectura de algún pasaje de la Biblia aplicado a la realidad cotidiana de las personas de «Lorenzo». También reflexionaban sobre los pocos esfuerzos que se hacen en la actualidad y en cómo afecta esto al día a día: «y luego nos preguntamos, ¿por qué nos va mal?». Me pareció muy interesante esta relación de los hechos cotidianos de la comunidad con pasajes y reflexiones de la Biblia, y a su vez con la vida religiosa de las personas (cumplimiento de los deberes como católicos).

Por último, varias veces fui a trabajar en la recogida de papaya con dos de las chicas jóvenes de la familia quienes en los días festivos, cuando no tenían clase, iban a trabajar al campo para «ganarse unos pesos» (sobre todo cuando se acercaba la feria y querían tener dinero para comprarse ropa, dulces o algún «capricho»). Esto me sirvió para interactuar en un espacio principalmente masculino y a la vez masculinizado (lo cual no tiene por qué darse al mismo tiempo ni en el mismo espacio).

La primera vez que fui, percibí en la actitud de los hombres que no querían que me esforzara o cansara demasiado, ya que no me veían capaz de aguantar un día de trabajo agrícola; una vez que vieron que «la güera también podía trabajar duro», me trataron como a otro compañero más.

Otro ámbito de participación comunitaria muy importante es la política. Como ya desarrollaré más adelante, mi estancia de campo coincidió con las elecciones estatales celebradas durante el mes de julio de 2010, por lo que tuve oportunidad de estar presente en la campaña electoral y ver cómo el pueblo se polariza según apoyen a un partido o a otro; los partidos que más fuerza tienen en «Lorenzo» son el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Pude observar cómo se moviliza y se manipula a la gente a cambio de beneficios materiales, futuros cargos, etcétera, para que participen en una u otra campaña, siendo las mujeres las que más se movilizan y quienes participan más activamente. Tras ver las divisiones, enfrentamientos y comentarios entre

⁴⁷ Un grupo de mujeres (al que pertenecía una de las hermanas de la mujer con la que vivía) que se reúne una vez a la semana para leer y comentar algún pasaje de la Biblia; cada semana se juntan en la casa de una de ellas, y la anfitriona prepara agua de frutas y algo de comer para las demás.

seguidores de uno y otro partido, decidí no participar en los actos organizados por ninguno de los dos (a pesar de ser invitada por seguidores de ambos partidos), ya que eso me hubiera situado del lado de unos y me habría enfrentado a otros.

En este capítulo he intentado explicar, compartir y reflexionar cómo fue la experiencia y el trabajo etnográfico, cómo se dieron mis acercamientos, mis accesos a los y las informantes, vecinas, compañeras de viaje o familiares. He reflexionado también sobre los obstáculos que no pensaba encontrarme y que me encontré, sobre mi actitud ante estos sucesos, quienes me ayudaron y quienes me dificultaron el trabajo; cómo me recibieron las personas de la comunidad, cómo me incorporaron en las rutinas diarias, en las charlas femeninas, cómo me hicieron confidente de chismes y sucesos vecinales. Por todo ello y por respeto a las personas que compartieron sus pensamientos, experiencias y emociones conmigo, uso a lo largo de este trabajo pseudónimos, a pesar de estar segura que esto no evitará que cada persona al leerse se reconozca. También uso un nombre falso para hablar del pueblo y de sus barrios. Respecto a la devolución del trabajo, espero poder volver a devolver esta tesis, de la que muchas y muchos habitantes de «Lorenzo» son protagonistas activos. Durante mi segunda estancia de campo, presencié la reacción ante la devolución de otra tesis realizada en «Lorenzo»; el principal interés, que produjo tanto alegrías como enfados, eran las fotos. Asumo los problemas que conlleva esta devolución y acepto los problemas que implica el fenómeno de la traducción; muchas veces manejamos discursos y retóricas que no dan fe de la realidad, tal y cómo la viven las personas sobre quienes escribimos. «El investigador en realidad transcribe esa experiencia en las categorías y valores de su cultura y en función de los conocimientos de su disciplina,» en definitiva «traduce una cultura en términos de otra» (Velasco Maíllo y Díaz de Rada, 1997: 51).

CAPÍTULO 2. TEORÍAS INCLUSIVAS, AUTORAS Y AUTORES DIALOGANTES

«Y pensé en lo desagradable que era que la dejaran a una afuera;
Y pensé que quizá era peor que la encerraran a una dentro»⁴⁸

Aunque el encuentro con mis referentes teóricos y epistemológicos no se dio en el orden en que serán aquí presentados sino más bien al contrario, decidí incorporarlos a partir de lo más general y hasta lo más particular a las discusiones de los términos que trabajaré en cada uno de los capítulos. En realidad mi formación teórica se fue dando desde los aspectos más particulares (cuerpo, dominación, resistencia, usos del espacio), aspectos que me condujeron irremediabilmente a los estudios de género y feministas⁴⁹. En esto estaba concentrada cuando llegué a México y aquí tuve por primera vez contacto con los estudios culturales, de frontera, pero sobre todo con otros tipos de feminismo, chicano, negro, comunitario, autónomo, etcétera. Estos feminismos me ayudaron a reubicar mi investigación a partir de la importancia del racismo (del feminismo «hegemónico») y a complejizar el sujeto analítico-político, ya que las corrientes teóricas feministas con las que yo estaba familiarizada no me habían dado las suficientes herramientas para poder analizar la realidad, tan rica y diversa, en la que yo trabajaba.

2.1. CRUZANDO EL «CHARCO» EPISTEMOLÓGICO

Llegué a México sintiéndome una especie de «traidora» e incomprendida ya que no me sentía plenamente identificada con ninguna de las corrientes feministas que conocía. Me había ido de varias charlas y ponencias de «popes» del feminismo en España por no poder seguir escuchando lo que a mi parecer era «racismo epistemológico.»⁵⁰ En México conocí el término

⁴⁸ (Woolf, 1986: 35)

⁴⁹ Aunque yo ya me consideraba feminista, opción personal que había sido tomada tiempo atrás como fruto del enfado, fue esta emoción la que me hizo comenzar a coquetear y, más tarde, comprometerme con esta posición ideológica, política y vital.

⁵⁰ Me refiero en particular a un coloquio sobre la situación de la mujer en el “Islam”, y a unos comentarios en relación a las violaciones perpetradas, en barrios de la periferia parisina, por jóvenes musulmanes a “sus mujeres” (como se particularizó en el coloquio). Estos hechos (en los que no se cuestionó la responsabilidad política y social

«interseccionalidad» propuesto por Kimberle Crenshaw (1991), que alega contra la falta de atención a la intersección entre raza y género, y la exclusión de las mujeres afroamericanas de las políticas feministas y antirracistas. Esta perspectiva trabaja a partir de la interrelación de múltiples categorías como la raza, la etnia, la cultura, la clase, religión, etcétera. Gloria Anzaldúa, una de las teóricas más importantes de la «literatura feminista chicana», expresa de un modo bellísimo esta transversalización de categorías analíticas y políticas:

Soy un puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos... montada a horcajadas en el abismo. 'Tu lealtad es a la Raza, el Movimiento Chicano', me dicen los de mi raza. 'Tu lealtad es al Tercer Mundo', me dicen mis amigos «negros» y asiáticos. 'Tu lealtad es a tu género, a las mujeres', me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y a lo oculto. Y existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico, ¿Quién soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta (Anzaldúa, 1988; 165)

Me llamó la atención descubrir que había una categoría analítica creada para luchar contra las discriminaciones múltiples, contra el solapamiento de subordinaciones que sufren las mujeres, para articular lo particular y lo universal, ya que este enfoque epistémico-metodológico es algo que las mujeres antropólogas, más que los hombres, han utilizado en sus investigaciones desde hace mucho tiempo. Poco a poco e influenciada por diversos amigos y amigas, profesoras, asesoras (casi todas provenían de Antropología, Estudios Latinoamericanos y Estudios Culturales), fui conociendo e incluyendo en mi bagaje teórico los debates poscoloniales. Después de cinco años viviendo en México y muy vinculada (tanto afectivamente como laboralmente) con Guatemala y El Salvador, las realidades de estos países me hicieron entrar en debates conmigo misma, con mis herencias epistemológicas y metodológicas y me obligaron a buscar y adentrarme en caminos por los cuales aún me encuentro transitando; pues bien, la base de mi marco teórico epistemológico ha sido determinada y marcada por estos debates.

Por tanto comenzaré el camino por el final, por lo más reciente, por el encuentro con los estudios poscoloniales-decoloniales, por la influencia de éstos en la antropología y por una de mis apuestas dentro del feminismo: el feminismo descolonial, el cual me dio herramientas para poder trabajar sobre el cuerpo, la dominación y las estrategias que se dan en la cotidianidad de mujeres «morenas» de una región de México. Poco a poco iré deshaciendo el camino y volviendo de adelante hacia atrás, de México a España, mostrando mis desplazamientos tanto físicos como epistémicos. Antes de comenzar la andadura teórica debo aclarar que hablaré o

del Estado) dieron pie a un análisis en el que se terminó alegando que era imposible un feminismo islámico, negando las diferentes formas de agencia que tienen las mujeres no occidentales.

pondré en discusión los aspectos que me han ayudado en mi investigación, en mis reflexiones y análisis: no desarrollaré aquí las críticas a cada teoría o autor. Aunque aclaro que sí las nombraré de forma general, ya que no es mi objetivo «casarme» con ninguna de las teorías ni autores aquí desarrollados: los pongo en diálogo y marco sus aportaciones a mi investigación. Es un espacio de encuentro entre diferentes, un espacio de diálogo y debate, de complementariedad y no de exclusión. Abogo por una complicidad y colaboración entre autores, teorías y campos disciplinarios.

A un nivel crítico y analítico me han abierto muchas ventanas y por tanto me posiciono dentro de esas corrientes, pero siempre con una actitud crítica. Este eclecticismo estaría dentro de las pretensiones propias de lo poscolonial (al igual que del feminismo) de romper con los universalismos, y reconocer o legitimar la diferencia desde la diversidad disciplinar y los marcos teóricos. Como proyecto político propone una re-conceptualización espacio-temporal desde los conocimientos locales y no desde los grandes discursos o metarrelatos universalizadores; al contrario, pretende desestabilizarlos a través de la diversidad disciplinar. Muy acorde con el enfoque y la apuesta de esta investigación es la siguiente cita de Young:

Comprender el lenguaje de la crítica poscolonial en toda su complejidad requiere por lo tanto una capacidad ilimitada de manejar los diferentes lenguajes del marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, la antropología, la historiografía, la filosofía y la teoría cultural; y todo ello no necesariamente en sus versiones occidentales. Uno debe prepararse para aprender de nuevo, para repensar lo que creía que sabía, para revisar su escala de valores o jerarquías de autoridad. (Young, 2010: 284).

Como debate histórico constituye una mirada crítica al pasado, a cómo se ha incorporado, a lo largo de la historia moderna capitalista, al sujeto colonial⁵¹.

En mi opinión, la mayor aportación epistemológica de las teorías poscoloniales es la propuesta de pensar desde otras «epistemes», en la necesidad epistemológica de legitimar otras formas de conocer y pensar, creando un espacio a esas otras voces (del Tercer Mundo) históricamente silenciadas. Walter Mignolo dice al respecto: «Mi primera suposición entonces, es que la teorización poscolonial lucha por un desplazamiento del *locus* de enunciación del Primero al Tercer Mundo» (Mignolo, 1996: 110).

⁵¹ Ésta fue la principal propuesta de la Escuela de la Subalternidad. Esta escuela se formó por un grupo de historiadores marxistas de la India, que se constituyeron en torno a la figura de Ranajit Guha. Los principales miembros del primer círculo de Estudios Subalternos serán Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, David Hardiman, David Arnold, Dipesh Chakrabarty, Gautam Bhadra y Shahid Amin.

Aquí la antropología siempre ha jugado un papel ambivalente ya que la disciplina se constituye como un modo de visualización de los conocimientos subalternos y como un cuestionamiento del etnocentrismo, y a la vez implica unas series de prácticas institucionalizadas, unos modos de producción establecidos y de regulación de los discursos (Escobar, 1993: 379), lo cual es paradójico, constituyendo un «*establishment* antropológico» (Krotz, 1993: 5; Krotz, 2005: 147; Lins y Escobar, 2006: 23).

Los estudios poscoloniales reflexionan sobre la incorporación de estos saberes relegados por un pensamiento eurocéntrico dominante, que surge y se afianza con la modernidad. Como decíamos, van a cuestionar los grandes relatos, los discursos dominantes, y van a incorporar al debate nuevos sujetos históricos, va a discutir las diversas formas de representar al otro en los discursos hegemónicos, las agencias de los subalternos y las diferentes vivencias de la modernidad (lo cual mostrará la existencia de diferentes modernidades).

Me gustaría hacer una breve revisión genealógica de los estudios poscoloniales resaltando las principales aportaciones, y lo que a mí me interesa de cada análisis, hasta llegar a la resignificación de estos debates en América Latina a partir del «giro decolonial», con especial atención a la «colonialidad del poder» concepto propuesto por Aníbal Quijano. En mi camino seguiré revisando la relación o aportes de estos debates a la antropología para llegar a la relación entre «colonialidad» y género, y al feminismo descolonial, muy relacionado con la antropología feminista, ya que las principales representantes de esta corriente son antropólogas y activistas. Mi apuesta por el feminismo no se trata sólo de una teoría, teoría antropológica; es un planteamiento crítico, una herramienta de trabajo, una metodología que orienta mi mirada hacia una dirección y no hacia otra, estructura mis discursos y el modo en que percibo el mundo y la realidad. Pero sobre todo me permite desvelar las relaciones de poder y de dominación tanto en el campo como en la «academia» y en las relaciones cotidianas.

Presento aquí las grandes áreas teóricas o los debates que me han ayudado a cuestionar, que han llevado a mi «mirada» a interesarme por ciertos temas y no otros, a entender la cotidianidad como espacio donde se dan las relaciones de dominación y resistencia, a ubicar estas dialécticas cotidianas en un contexto y en unas condiciones de dominación particulares.

Cuestionarme sobre los «universalismos», sobre el establecimiento de determinadas prácticas de resistencia consideradas correctas y avaladas o «no válidas» y producto de la «tradicición», una tradición que debería ser resignificada como veremos más adelante con la

defensa de Chakabarty de «provincializar Europa» (2008: 80). Estos debates me han guiado a la hora de encontrar metodologías apropiadas para trabajar las prácticas femeninas cotidianas que se salen de la norma, de una definición «colonial» de normalidad.

Por tanto, las autoras y autores y sus propuestas teóricas y conceptuales me irán acompañando a lo largo de mi escritura, apoyando o discutiendo conmigo los diferentes puntos y temas que trabajaremos en cada capítulo, haciendo sus aportaciones. En los debates tanto poscoloniales como feministas hay muchas ausencias, lo que no significa que no estén o no hayan estado en este proceso (no es mi propósito hacer una enumeración cuantitativa de autoras y autores).

2.2. DESNATURALIZANDO LAS NARRATIVAS EUROCÉNTRICAS: PODER Y OTREDAD

El origen de los Estudios Poscoloniales se sitúa en la obra *Orientalismo* de Edward Said, donde se pone de manifiesto la relación entre conocimiento y poder, y cómo esta relación se sirve de la violencia epistémica como arma para la construcción de toda una ideología de representación de la diferencia y la otredad como negativa y como contraria a la definición de Europa: «[...] Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia.» (Said, 2002: 20). Said intenta a lo largo de la obra mostrar cómo oriente fue *orientalizado* a través de los discursos históricos en contextos occidentales, siempre representado desde una mirada exterior. Al respecto Castro- Gómez habla de este proceso como necesario para la dominación occidental:

Las representaciones, las concepciones de mundo y la formación de la subjetividad al interior de esas representaciones fueron elementos fundamentales para el establecimiento del dominio colonial de occidente. Sin la construcción de un imaginario de oriente y occidente, no como lugares geográficos sino como formas de vida y pensamiento capaces de generar subjetividades concretas, cualquier explicación (económica o sociológica) del colonialismo resultaría incompleta. (Castro Gómez, 2005: 22)

Podríamos considerar anteriores a Said o pioneros en este debate a Franz Fanon y Aime Cesaire y, si bien hay ausencias que se les puede reclamar, no hay duda de que crearon el precedente en la lucha contra el colonialismo y a favor de la construcción del «otro» colonizado por parte del colonizador:

Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino

mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida a monólogo, y ¿creen Uds que todo esto no se paga? La verdad es que en esta política está inscrita la pérdida de Europa misma, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella. (Aimé, [1955] 2006: 41)

Coetáneamente, en la década de los setenta, surge en la India un grupo de historiadores marxistas reunidos alrededor de la figura de Ranajit Guha, quienes conformarán el grupo de Estudios de la Subalternidad. Su principal propuesta fue la de incluir la voz de los subalternos en la propia historia a partir de una revisión y lectura crítica de la historiografía oficial: La reivindicación de la resistencia cotidiana a la dominación es uno de los aspectos que más me interesan y aportan a la hora de analizar las resistencias cotidianas de las mujeres con las cuales conviví, resistencia que surge desde la propia conciencia subalterna. También se van a centrar en las diferentes estrategias resignificadas e incorporadas por los subalternos como resistencia a la dominación. Guha define el tema principal de interés como todo lo concerniente a la condición subalterna y cómo ésta ha sido tratada, estereotipada, desvalorada e invisibilizada en la historiografía oficial: «el rebelde no tiene lugar en esta historia como sujeto de rebelión» (Guha, 1997: 59).

Un aspecto que me parece muy interesante desde el punto de vista de mi investigación y que es clave en los estudios de población considerada «subalterna» (la población «morena» de la Costa Chica) es la denuncia por parte de estos historiadores de que no se puede entender la conciencia campesina o las lógicas comunitarias desde una «razón» burguesa, algo que se podría relacionar con lo que más adelante, en este mismo capítulo, presentaré en relación al texto de Norbert Elias. Otro de los aspectos más interesantes es la propuesta de Dipesh Chakrabarty de «provincializar Europa»:

Tratar de provincializar esta ‘Europa’ supone considerar lo moderno inevitablemente impugnado, escribir, por encima de los relatos de la ciudadanía recibidos y privilegiados, otras narraciones de nexos humanos que extraigan sostén de pasados soñados y de futuros en los que las colectividades no se definan por los rituales de la ciudadanía ni por la pesadilla de la ‘tradicición’ creada por la ‘modernidad’. Desde luego, no existen espacios (infra) estructurales donde tales sueños puedan habitar. Pese a ello, éstos reaparecerán en la medida en que los temas de la ciudadanía y del Estado- nación dominen nuestros relatos de transición histórica pues esos sueños son lo que lo moderno reprime para poder existir. (Chakrabarty, 2008: 80)

Con esta propuesta se busca desnaturalizar las narrativas eurocéntricas, para evidenciar la multiplicidad de pensamientos y la variedad de prácticas sociales al margen de la hegemónica.

Para mostrar el carácter parroquiano e histórico de las modalidades de pensamiento (Restrepo, 2007: 293).

Esto saca a la luz la carga negativa con la que se reconstruyó el término «tradición», como referente a formas de solidaridad, organización y cooperación social y sobre todo a otras formas de subjetividad que debían ser opacadas si no destruidas por la modernidad hegemónica.⁵² Muy relacionada esta idea con la teoría de Echeverría sobre los cuatro *ethos* de la modernidad capitalista, realista, romántico, clásico y barroco, que surgirían de la articulación de formas sociales diferentes. Para Echeverría el *ethos* realista sería al que yo me refiero como hegemónico, y al cual se le opondría el barroco:

Que se gestó y desarrolló inicialmente entre las clases bajas y marginales de las ciudades «mestizas» del siglo XVII y XVIII, en torno a la vida económica informal y transgresora que llegó incluso a tener mayor importancia que la vida económica formal y consagrada por las coronas ibéricas. Apareció primero como la estrategia de supervivencia que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo XVI y que no fue expulsada hacia regiones inhóspitas (Echeverría, 2002: 9)

También me parece muy interesante la reflexión de Josetxo Beriain sobre este tema:

Hay que preguntarse cómo la dinámica de la propia historia de cada civilización configura un camino específico de realización de modernidad. La civilización de la modernidad comporta en cierta medida una modernidad de las civilizaciones por cuanto que todas las civilizaciones tienen unos determinados patrones de racionalización y unos portadores de acción colectiva que pugnan por definir la modernidad en sus propios términos, por diferente que esto pueda ser expresado. (Beriain, 2002: 35)

Debo resaltar varios aspectos de la obra de Gayatri Spivak (1985), la cual formó parte de la segunda generación del grupo de Estudios Subalternos; su concepto de «violencia epistémica» como proceso que permite la construcción discursiva de los sujetos y su advertencia del peligro de homogenizar a los subalternos, lo que provoca un silenciamiento. Spivak se cuestiona y anima a que se cuestionen los conocimientos locales que han sido desechados y deslegitimados, y por tanto inhabilitados de formar parte de la historia. Junto este cuestionamiento descansan dos de sus aportaciones más importantes para mi marco epistemológico: la crítica a la construcción de un subalterno «homogéneo», en la que defiende el carácter heterogéneo, diverso y contradictorio de éste; y su aporte feminista, en el que llama la atención sobre la posición que ocupa la mujer india como subalterna dentro de los

⁵² Entiendo que hubo otras modernidades alternativas (particulares) a la hegemónica, según los diferentes contextos. Para una discusión sobre «otras modernidades» y «modernidades alternativas», ver: Jameson: 2004; Taylor y Lee: 1998; Eisenstadt: 2000; Gaonkar: 1999; Chatterjee: 1997, entre otros.

subalternos. Esta «dominación doble» de la mujer, dominada por el colonizador y por el colonizado (lo cual pone en crisis la dicotomía absoluta de Said, que coloca al colonizador en un extremo y al colonizado en otro), se retomará cuando hable de los aportes de la antropología feminista, ya que dentro de éstos hay que resaltar la discusión de la «traición» a las mujeres colonizadas por «sus propios hombres.»

También me parece muy útil su análisis sobre la no posibilidad de traducción cultural, proponiendo el «desaprendizaje». Esto es algo que los y las antropólogos hemos tenido que aprender a la «fuerza», ya que este «desaprendizaje»⁵³ o «deconstructivismo»⁵⁴ derridiano es básico en cualquier trabajo de campo. Un «desaprendizaje» que a veces pareciera llevar a la «locura», a la casi pérdida de referencia.

De este modo vemos que los debates poscoloniales tanto a través de las propuestas de Said como de las reivindicaciones de los miembros de Estudios Subalternos y su propuesta del sujeto «subalterno» como categoría de análisis nos están hablando de las diferentes estrategias de dominación de la ciencia moderna⁵⁵, a través de la imposición de un pensamiento occidental y hegemónico –algo que las personas que hemos trabajado de cerca con subjetividades construidas de modo diferente a la hegemónica eurocéntrica hemos tenido siempre presente.

2.2.1. LOS DECOLONIALES: «La colonialidad del poder»

En América Latina estos debates llegaron más tarde (años noventa) de la mano de los estudios y movimientos feministas⁵⁶ e «indígenas» que comenzarían a cuestionar los universalismos y los marcos teóricos hegemónicos (en esos momentos principalmente de corte marxista). Pero ya desde antes algunos de estos autores venían proponiendo y trabajando algunos conceptos como

⁵³ «Desmantelamiento de las representaciones hegemónicas [...] Un feminismo subalternista tendría que pasar por una lectura de desaprendizaje de las teorías feministas metropolitanas y de apropiación de signos masculinistas como expresión de la subalternidad femenina dentro de la academia...» (Forcinito, 2004: 144).

⁵⁴ «El deconstructivismo, que exige lecturas subversivas y no dogmáticas de los textos (de todo tipo), es un acto de descentralización, una disolución radical de todos los reclamos de “verdad” absoluta, homogénea y hegemónica.» (Krieger, 2004: 182).

⁵⁵ Ciencia moderna basada en la razón objetiva: «Horkheimer y Adorno descubren en el sujeto cognoscente algo más que un puro espectador: es un ser ávido de dominio. Y la razón es su instrumento» (Mardones, 1988: 39).

⁵⁶ Que siempre cuestionaron la homogeneización del sujeto y el reduccionismo y dicotomización en el análisis de las relaciones de poder.

«colonialismo interno»⁵⁷ (Gonzalez Casanova, 2006: 197-198), concepto que hace referencia a lo que ya propuso Fanon (1963) acerca de la interiorización por parte de los sujetos coloniales de la representación hecha por los colonizadores. Concepto trabajado también por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2012), y al que concibe como una estructura de «habitus» bourdiano, es decir como una historia que las personas han incorporado.

Será a finales de los noventa que un grupo de científicos sociales latinoamericanos y vinculados la mayoría a universidades estadounidenses decidan comenzar a realizar encuentros para discutir todos estos aspectos. Ellos introducirán la categoría «decolonial»⁵⁸, como complemento de la ya utilizada «descolonización»:

Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico- racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados- nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*. (Castro- Gómez y Grosfoguel, 2007: 13)

La perspectiva decolonial ha puesto mucho énfasis en relacionar la cultura con los procesos económicos y políticos, para ésta ambos están entrelazados. Y echa en falta que tanto estudios culturales como poscoloniales no prestaron atención o no les interesó vincular la existencia y desarrollo del capitalismo con la organización de la población mundial en una división internacional del trabajo a través de discursos raciales. Esto lo veremos más en profundidad a continuación, cuando hable de Aníbal Quijano y su desarrollo de la «colonialidad del poder» (1991; 2000).

Estos estudios se van a constituir más como un espacio de problematización multidisciplinaria que como un área de conocimiento disciplinar:

Lo que se busca no es «descolonizar la totalidad», pues se entiende que la globalización conlleva la opacidad del pensamiento y la acción, sino elaborar resistencias locales frente a la colonización del mundo de la vida, frente a la territorialización de una racionalidad cosificante cuya lógica escapa definitivamente a nuestro control. (Castro Gómez, 1998: 166)

⁵⁷ «El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización». De este modo la sociedad se organizará jerárquicamente atendiendo a diferencias étnicas y raciales, manteniendo así la estructura social colonial.

⁵⁸ En relación al *giro decolonial*, y propuesta por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2008: 66).

Retomando la categoría decolonialidad, esta alude a una segunda descolonización, ya que opinan, (los miembros de este grupo que se pasará a llamar Grupo Modernidad/Colonialidad), que la primera descolonización (jurídico- política) quedó incompleta y que es necesaria una segunda que vaya dirigida a descolonizar las relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género. Algo que está profundamente enraizado socialmente en la Costa Chica de Oaxaca; las relaciones de dominio y sumisión construidas y mantenidas durante la colonia todavía se pueden observar hoy día. Evidentemente han ido cambiando «de estilo» pero siempre encontrando el modo de adaptarse para continuar ejerciéndose.

Lo interesante de los debates poscoloniales es que genera otros debates en su interior, como el desarrollado por Aníbal Quijano a partir de lo que el denomina «colonialidad del poder» (1991; 2000). Quijano desarrolla la idea de que la globalización surgió como un nuevo patrón de poder mundial a partir de la constitución de América y del surgimiento del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado, procesos que van de la mano desde su origen. El va a partir de dos ejes fundamentales para desarrollar su teoría:

El primero, sería la clasificación social de la población mundial sobre la idea de «raza», lo cual dio lugar a la división entre conquistados y conquistadores en relación a esta clasificación racial. Y originó nuevas identidades basadas en relaciones sociales de dominación que crearon jerarquías identitarias. De este modo la «raza» se constituye como el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal (del cual, dice Quijano, pasaría a depender otro instrumento también de dominación como es el género): «La raza [...] ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género» (Quijano, 2000: 203)

El segundo eje sería la articulación alrededor de la relación capital-salario y del mercado mundial, de todas las formas de control y explotación del trabajo y del control de la producción-apropiación-distribución.

De este modo y sobre estos dos ejes (raza y división del trabajo) surge el capitalismo mundial, a partir de la empresa colonial. Basado en una nueva tecnología⁵⁹ de control

⁵⁹ Aquí tecnología seguiría el concepto desarrollado por Foucault, en el que se refiere a una serie de procedimientos a través de los cuales se van a articular las relaciones de poder en una sociedad determinada (1990, 2009). Yo incluiría en estos procedimientos, los conocimientos que permiten ejercer control sobre la población.

dominación-explotación que sentará sus bases en el dominio colonial, obligando a una re-identificación histórica y dando lugar al surgimiento de nuevas identidades geoculturales. Esta va a ser la base de la teoría desarrollada por Aníbal Quijano. Además, quienes ejercieron este modelo de dominación y explotación (conquistadores) se valieron de estrategias que dieron como resultado una «traición» de los hombres, colonizados, a sus mujeres, es decir se convirtieron en cómplices y colaboradores del opresor en la dominación violenta de «sus mujeres». Esto es algo que siempre me ha llamado mucho la atención, porque todavía sigue sin tenerse en consideración a la hora de analizar las relaciones de poder. Esta cuestión ha sido trabajada por antropólogas como Oyéronké Oyewùmi (1997), la cual mostró cómo se impuso un sistema de género opresivo en la sociedad Yoruba (antes no existía ninguna diferencia de género, según la autora) por parte de los colonialistas, basado en dos categorías sociales, binarias y jerárquicas, que transformó y sometió a las mujeres en todos los aspectos de la vida. También Paula Allen (1986) que investigó sobre un gran número de tribus de Americanos Nativos, dice que estos entendían el género de modo igualitario, no en términos de subordinación y que las diferencias de género eran más amplias y no basadas en lo biológico. Al igual que Oyewùmi y Allen, autores como Horswell (2003) y Sigal (2003), consideran que el colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales e imponiendo una heterosexualidad hegemónica y obligatoria que no existía.

A través de esta nueva tecnología se van a vigilar todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento. La racionalidad hegemónica y subjetividad única van a provocar un «despojo identitario cultural», basado en un etnocentrismo exacerbado, y en la creación de la «norma», algo sobre lo cual nos han hablado también Norbert Elias (1998) y Foucault (2009). Y sobre lo que tratará mi tercer y cuarto capítulo. A parte de esta vigilancia de las formas de control, cada ámbito de la existencia social se colocará bajo la hegemonía de una institución producida dentro de este patrón de poder⁶⁰. Volveré sobre este punto cuando hable sobre algunos de los debates que presenta Foucault, en particular el de la «normatividad» y las «micropenalidades».

⁶⁰ «El actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida [...] así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo.» (Quijano, 2000: 214)

2.2.2. LAS DESCOLONIALES. Des-normativizando y Des-homogenizando a las «Otras»

Lo que me interesa es por qué se crea, y cómo se construye, una forma hegemónica de ser, de pensar, de comportarse, de hablar, de soñar, de amar, de gozar, de sufrir, de moverse, y es la que se impone. Pero sobre todo cómo esto es mucho más exagerado e incluso tiránico en el caso de las mujeres que en el de los hombres. Pero no todas las mujeres fueron «obedientes», muchas no, y sufrieron la «sanción normalizadora»⁶¹ (Foucault, 2009: 208-209). Pero fue, y aún sigue siendo, que muchas mujeres actuaron fuera de una norma genérica, escapando así de las obligaciones sociales y sexuales con los hombres, o haciéndolo de un modo determinado y a-normal. Bhabha las situaría en los «límites», en el «más allá»⁶². Esto ocurrió, no sólo con las mujeres «negras» sino también con algunas mujeres «blancas», trabajadoras domésticas, de las minas, prostitutas las cuales fueron también a-normales⁶³ (desde la norma de cómo debía ser la «mujer blanca burguesa») y por tanto colocadas en el umbral entre la raza blanca y la «negra» (McClintock, 1995: 56)

Esta forma hegemónica de «ser» se impone a través de una «penalidad perfecta», como diría Foucault, que a través del control de las instituciones disciplinarias «compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra, *normaliza*.» (Foucault, 2009: 213). Es decir crea la «norma» gracias a la clasificación. Esta clasificación- normalización se constituirá en uno de los grandes instrumentos de poder con todos los «otros», en especial con las mujeres. Este poder obliga a la homogeneidad, les convierte en iguales, todos los «otros» y «otras» se convierten en grupos homogéneos; «los indios», «los negros», «las mujeres». Añade Foucault:

⁶¹ «Lo que compete a la penalidad disciplinaria es la inobservancia, todo lo que no se ajusta a la regla, todo lo que se aleja de ella, las desviaciones.» (Foucault, 2009: 209). Esto es aplicable al caso de las mujeres negras de Nueva España en los siglos XVII y XVIII, a las cuales se las castigó por sus supuestas «desviaciones», aplicándolas «“micropenalidades” por su forma de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes ‘incorrectas’, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia)» (Foucault, 2009: 208). ‘Micropenalidades’ que se siguieron ejerciendo hasta la actualidad y que se materializan en frases como «*las negras son groseras*» o «*las negras somos groseras*» (lo que muestra la interiorización de éstas por parte de las propias mujeres ‘negras’).

«A través de esta microeconomía de una penalidad perpetua se opera una diferenciación que no es de los actos, sino de los individuos mismos, de su índole, de sus virtualidades, de su nivel o de su valor» (Foucault, 2009: 211)

⁶² «En el *más allá* reina un sentimiento de desorientación, una perturbación de la dirección: se trata de un movimiento exploratorio, incesante, que expresa tan bien la palabra francesa *au-delà*: aquí y allí, en todos lados, *fort/da*, de acá para allá, adelante y atrás» (Bhabha, 2002: 17-18). Sería un estado similar al que alude el de «liminalidad» de Victor Turner, el cual haría referencia al estado abierto y ambiguo que caracteriza a la fase intermedia de un tiempo- espacio tripartito (2008)

⁶³ «Dangerous classes, the working class, the Irish, the Jews, prostitutes, feminist, gays and lesbians, criminals, the militant crowd» (McClintock, 1995: 5).

«Se comprende que el poder de la norma funcione fácilmente en el interior de un sistema de igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad, que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, toda una gradación de diferencias individuales» (Foucault, 2009: 215). Pero, además, al usar el género como herramienta de dominación binaria las mujeres serán definidas en relación al hombre («hombre blanco burgués») que es el modelo normativo por excelencia. Esta nueva forma de conocer de la que nos hablan los estudios poscoloniales, construyen categorías a partir de «nombrar». Pero estas categorías que tienden a homogeneizar, establecen al «dominante» como la norma. En el caso de las mujeres «no blancas» esta norma fue «la mujer burguesa blanca». Por tanto hay mujeres que fueron subordinadas y al no cumplir (muchas veces por no poder, por no tener las condiciones materiales para ello) ni con la «norma» hombre, ni con la «norma» mujer blanca burguesa, fueron excluidas, fueron «mujeres sin género» (Lugones, 2008: 94).

El feminismo, hasta la segunda ola, también tuvo como «norma» o referente a esta mujer «ideal», invisibilizando en sus debates al resto de mujeres y de subjetividades, las cuales se convirtieron en víctimas tanto de la colonialidad del poder como de la colonialidad de género (algo que no analizó Quijano, quedando, su análisis, algo cojo). La técnica de categorización, nos dice Liliana Suárez Navaz, se asocia a una forma determinada de gobierno, un gobierno colonial que moldea la conducta humana. Esta gobernabilidad colonial, dice esta autora descolonial⁶⁴, creó una lógica de gobierno basado en la inferiorización del «otro», en la definición de una «normalidad dominante» basada en la «creación de alteridades radicales encarnadas en colectivos sociales naturalizados como esencial o insoslayablemente diferentes» (Suárez Navaz, 2008: 31).

A partir de los años setenta comienza una crítica al feminismo hegemónico por ignorar las diferencias y se reivindica el enfoque interseccional, como herramienta de lucha contra la «matriz de la dominación» como la llama Patricia Hill Collins:

[...] nos encontramos con un conjunto distintivo de prácticas sociales que acompañan nuestra historia particular dentro de una matriz única de dominación caracterizada por opresiones interseccionales. La raza está lejos de ser el único indicador de diferencia grupal. (Collins, 2012: 102).

⁶⁴ Es una corriente feminista que se originará en América Latina y que llama la atención a la intersección de categorías como clase, raza, etnia y su relación con las jerarquías y relaciones de poder impuestas por el colonialismo y el neocolonialismo. Por tanto criticarán al feminismo eurocéntrico y occidental por mantener y reproducir estas prácticas.

Se comienza a cuestionar al sujeto universal del feminismo hegemónico. Viniendo del área de la antropología americanista este cuestionamiento a un sujeto universal fue algo familiar desde que comencé mis estudios y algo que siempre me conflictuó con los debates feministas provenientes de la academia. Es algo necesario, al trabajar con determinados colectivos, el cuestionamiento acerca de las herramientas y premisas tanto teóricas como políticas que una lleva consigo al “campo” y a partir de las que analiza la realidad. En mi caso, siempre me he encontrado con mujeres que hablan desde lugares ni hegemónicos, ni «normalizados» de enunciación, sino que lo hacen desde realidades y prácticas cotidianas. Ante esta variedad y complejidad de realidades y experiencias, son de gran utilidad las teorías poscoloniales, ya que proporcionan herramientas de análisis muy necesarias.

Por ello fue que me parecieron muy interesantes y útiles teórica y metodológicamente los ejes y los postulados trabajados por el denominado «feminismo descolonial»:

La literatura feminista tanto en el ámbito árabe como el latinoamericano ha buscado explicaciones ad hoc para resolver la existencia de acciones colectivas de mujeres contrarias a los presupuestos feministas. Comportamientos que reproducen e incluso alimentan la subordinación y la humildad de las mujeres, se han explicado o bien como falsa conciencia, o bien como una búsqueda de espacios propios de mujeres, desde donde se subvierten las prácticas culturales en clave femenina. (Suárez Navaz, 2008: 56)

Tanto en un caso, ámbito árabe, como en el otro, latinoamericano, las acciones realizadas (de las que habla Suárez) se desvalorizaron por no cumplir los cánones hegemónicos de la «resistencia feminista» (no compartir las «normas de género» hegemónicas), o se invisibilizaron acusándolas de «falsa conciencia» y negándoles la capacidad de agencia por la diferencia de sus prácticas. Esto tiene efectos de poder que coloniza la vida de muchas mujeres. Estas estrategias de «colonización discursiva» tienden a construir a la mujer del Tercer Mundo como: circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, convertida en el alter ego de la académica feminista que es liberada, que toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, es educada y moderna» (Hernández Castillo, 2008: 88)

Por tanto es bien importante la «descolonización ideológica» propuesta tanto por el poscolonialismo como por el feminismo descolonial. Esta «descolonización ideológica» supone:

Considerar la práctica feminista como no necesariamente opuesta a la tradición, sino en ocasiones estrechamente vinculada a ella, desde donde probablemente encontramos nuevas formas de encarar las articulaciones locales, nacionales y globales de poder. (Suárez Navaz, 2008: 59)

Aquí de nuevo volvemos a ver la importancia de des-estigmatizar el concepto «tradicición». Resignificarlo, eliminando la carga negativa que se le ha dado en la sociedad occidental. Y comprendiendo que las luchas de muchas mujeres por todo el mundo no pueden separarse de esta «tradicición». Pero hablamos de una «tradicición» que debe separarse de su significado colonial, debe dejar de ser una «tradicición» patriarcal y heterosexual. Blackwell (2008), analiza cómo conviven ciertos feminismos en contextos nacionalistas dominados por políticas de reivindicación identitarias. La autora explica cómo la relación con estos movimientos nacionalistas les proporciona, a las mujeres, espacios de resistencia pero a la vez de opresión y dominación local al encapsularlas en la «tradicición» (patriarcal y heterosexual). Estas ideologías disciplinan y controlan, «normativizando», los cuerpos de las mujeres.

Este tema ha sido trabajado por Abu-Lughod, a través de sus estudios sobre la «resistencia cotidiana» ejercida por mujeres beduinas, a partir de cuentos y canciones, no colectivizada, ni organizada como tal:

For at the heart of this widespread concern with unconventional forms of noncollective, or at least nonorganized, resistance is, I would argue, a growing disaffection with previous ways we have understood power, and the most interesting thing to emerge from this work on resistance is a greater sense of the complexity of the nature and forms of domination (Abu-Lughod, 1990: 41)

Esto lo va a demostrar Abu-Lughod a través de su trabajo de campo en Egipto, donde estas mujeres ejercen varios tipos de resistencia cotidiana siempre unidos a la «tradicición» y a veces manteniendo los fundamentos de esta, como la segregación sexual.

Para poder observar estas ricas y complejas formas e interrelaciones de dominación y resistencia, es necesario la descolonización ideológica y epistemológica a la cual nos referíamos anteriormente. Si no, sólo veríamos a mujeres que mantienen las formas tradicionales de segregación sexual, que repiten los cuentos y poemas tradicionales, porque están dominadas y anuladas por la tradición patriarcal, y veríamos solamente a mujeres jóvenes que se «venden» al consumismo y las comodidades y a los nuevos mandatos de belleza y cuidados, rechazando los lazos familiares y la moral tradicional. Y no seríamos capaces de ver cómo por otro lado esto provoca nuevas formas de resistencia, o cómo manteniendo la segregación sexual las mujeres mantienen sus espacios de poder. Chantal Mouffe dice que existen múltiples tipos de relaciones sociales en las que la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y por lo tanto donde las luchas contra la dominación deberán plantearse de formas diferentes y específicas (Mouffe, 1999: 112).

Por tanto repito, que para mí es básico retomar la propuesta del feminismo descolonial de construir un «feminismo de la diversidad» que reconozca y legitime los diferentes y variados contextos en los que las mujeres construyen sus identidades de género y viven las situaciones de dominación y marginalización, pero también en los que estas mujeres se resisten y construyen sus estrategias de lucha (Hernández Castillo, 2008: 71)⁶⁵. En cualquier caso, habremos de hacerlo con cuidado de no marcar excesivamente las diferencias, lo cual nos puede conducir a una posición esencializadora; por el contrario, debemos encontrar un término medio entre los universalismos homogeneizantes y las diferencias esencializantes.

La población «morena» de la Costa Chica ha sufrido este proceso de pasar de ser homogeneizada como población «mestiza» (en los siglos XIX y XX) a ser foco de reivindicaciones de corte esencialista en los últimos años, dándose un proceso muy parecido al que describe Eduardo Restrepo en Colombia: «un efecto epistémico y político de la producción de lo “indígena” como otredad esencial: “indilogización”» (Restrepo, 2007: 298), lo cual respondería a lo que el autor llama «cultura como isla» (Restrepo, 2007: 298)⁶⁶. Este modelo descriptivo-cultural es el que han adoptado algunos antropólogos y antropólogas, y organizaciones que reivindican la identidad de estos «pueblos» llegando a una postura casi esencializante.

Mi apuesta, como desarrollaré en el tercer capítulo, está más cercana al concepto de «culturas híbridas» y concibe la «cultura como encrucijada» (Restrepo, 2007: 299); lo híbrido hace hincapié en los bordes, los cruces, lo prestado, adoptado, a lo liminal en la producción de diferencia. En esta idea de Restrepo resuena la propuesta por Bhabha, la «hibridación», a través de la cual éste adopta una posición intermedia (al contrario que Said) a la hora de analizar la relación entre colonizado y colonizador o entre dominante y dominado. Bhabha dice que la subjetividad identitaria, de colonizadores y de colonizados, se construye a partir de representaciones híbridas que no se ajustan ni al «yo» ni al «otro», sino que dan como resultado

⁶⁵ La autora reivindica un feminismo latinoamericano, por tanto hace hincapié en las mujeres latinoamericanas

⁶⁶ “La unidad de análisis predominante en este modelo consiste en tomar un ‘grupo étnico’ o ‘pueblo’, y operativizarlo mediante el trabajo de campo en localidades específicas (mientras más ‘auténticas’, aisladas y tradicionales, mucho mejor), desde las cuales se generalizan las descripciones e interpretaciones al ‘grupo étnico’ o ‘pueblo’ en su conjunto (cuando no a todos los ‘grupos étnicos’ o ‘pueblos’ indígenas en general). El esfuerzo empírico y conceptual radica en describir y comprender intrínsecamente la cultura x o y, que se supone es propiedad de una ‘comunidad’ y que está en un territorio determinado. La autenticidad, la tradición y la diferencia son tres preciados pilares de este modelo.” (Restrepo, 2007: 298)

un «tercer espacio de enunciación» (Bhabha, 2002: 57-58). Este enfoque se encuadra en la corriente de «estudios poscoloniales»; tiene por objeto entender o tener la capacidad de poder concebir estas identidades compartidas, estas hibridaciones y discursos que construyen subjetividades a-normales, y que se interconectan siempre desde categorías como la etnia, la clase, el género, la sexualidad y la raza, dando lugar a dominaciones y resistencias complejas. No pueden dejarse de lado las críticas a estas teorías que hablan de su falta de conexión con la realidad política, económica y social y que llaman la atención sobre la pérdida de interés por estos aspectos en beneficio de las representaciones textuales. También creo que debería ponerse más atención en el modo en el que el colonialismo y la colonialidad han dado paso o se han unido al imperialismo y el neocolonialismo como fenómenos de dominación, opresión y constructores de «otredad» con nuevos elementos, generando un «neorracismo» o lo que Verena Stolke llama «fundamentalismo cultural»⁶⁷, es decir, un racismo sin razas, que igualmente excluye al otro y a la otra de cualquier paradigma válido:

El otro, la otra, se naturaliza, se homogeniza en función de un modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino también de saberes, cuerpos, producciones, imaginarios y todo ello se basa en una visión patriarcal en donde los saberes de las mujeres son relegados a meros testimonios, no aptos para la producción académica. (Curiel, 2007; 100)

Considero que estos estudios no deben excluir otros análisis: en mi caso no lo hacen, sino que los complementan al aportar la importancia de las representaciones discursivas y textuales. Pero hay algo que me gustaría resaltar: la ausencia de autoras o su presencia minoritaria tanto en Estudios Subalternos como en Modernidad/Colonialidad). Estos investigadores focalizan su atención y su interés en la «colonialidad epistémica» desatendiendo o poniendo en un segundo plano la «colonialidad de género» y las relaciones de poder ejercidas en las diferentes prácticas. Los autores que fundan e inauguran estas «nuevas epistemologías», estos nuevos posicionamientos, son en su mayoría hombres. Es decir abogan por una descolonización masculina, al fin y al cabo. Considero que tanto en el primer grupo (con esto me refiero a las primeras generaciones) de Estudios Subalternos, como en el segundo de Modernidad/Colonialidad aún permanece intacta la «matriz heterosexual»⁶⁸ de la que habla Butler y a la cual añadiría la «matriz heteropatriarcal». Ochy Curiel llama la atención acerca del carácter elitista y androcéntrico de la teoría poscolonial hecha desde la academia y aboga por las prácticas y luchas feministas para generar una nueva forma de teorizar lo poscolonial (Curiel, 2007: 92).

⁶⁷ Entrevista de Claudia Nancy Quiceno realizada a Verena Stolcke y publicada en *AIBR*, 2004, n.º 35.

⁶⁸ «Designa esa red de inteligibilidad cultural a través de la cual los cuerpos, los géneros y los deseos son naturalizados» (1990: 151).

Por ello resalto las herramientas que ayudan a mi análisis, pero llamo la atención acerca del protagonismo que adquiere en esta tesis las posturas feministas «otras» (en particular del «feminismo descolonial»): Como el Black Feminism el cual conocía partir de lecturas de Patricia Hill Collins, que parte de experiencias concretas de las mujeres negras como marco epistemológico. Como el Combahee River Collective y su conocida “Declaración” (1977)⁶⁹, que fue clave para el movimiento feminista negro y sentó las bases de lo que sería el «enfoque interseccionalidad» (interseccionalidad de categorías y dominaciones). Destaco de este colectivo a Barbara Smith y Audre Lorde. El llamado «feminismo chicano» el cual me fue presentado al llegar a México y comenzar mi estancia académica en el PUEG, con Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga y otras que adoptan una posición política basada en la identidad híbrida y mestiza. Muy importante para esta tesis es el «Feminismo afro» el cual a través de estudios históricos nos ha mostrado diferentes modos de resistencia que adoptaron las mujeres negras ante la esclavitud. Varios son los conceptos que nos hablan de estas resistencias como, «cimarronaje doméstico» (Celsa Albert, 1990: 45), «amefricanidad»⁷⁰ y sobre todo el concepto de «ennegrecer al feminismo» de Sueli Carneiro⁷¹, la cual evidencia cómo la separación de los espacios en públicos y privados no funcionó con las mujeres negras ya que estas trabajaron tanto en uno como en otro (Carneiro, 2005: 21). Muy interesante es el «Feminismo indígena» el cual cuestiona aspectos de los cuales hablaremos en este capítulo, como «tradición», «esencialismos», «nacionalismos étnicos», es decir cómo compaginar y poner en diálogo las costumbres de sus propias comunidades con las reivindicaciones de género, lo cual ha sido muy discutido en el «Feminismo Comunitario», cuya principal figura es Julieta Paredes.

Una de las autoras que critica aspectos de la teoría poscolonial es Anne McClintock, quien desarrolla en su libro *Imperial Leather* lo que supuso la época victoriana y el imperialismo británico en África. Me parecen muy acertadas, interesantes y necesarias las críticas que McClintock hace a la teoría postcolonial. La autora comienza llamando la atención sobre las contradicciones que muestra esta teoría, como la crítica que se hace por parte del

⁶⁹ The Combahee River Collective Statement

⁷⁰ Término acuñado por la feminista brasileña Lélia González en la década de 1980 (Pons, 2014: 969)

⁷¹ «Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar. Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas. Cuando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada por los poetas, ¿en qué mujeres estamos pensando? Las mujeres negras son parte de un contingente de mujeres que no son reinas de nada, que son retratadas como las anti-musas de la sociedad brasilera porque el modelo estético de mujer es la mujer blanca» (Carneiro, 2005: 22).

postcolonialismo a la linealidad histórica, cuando la propia teoría se basa en una linealidad para analizar los efectos del colonialismo. Otra contradicción que resalta la autora es la falta de conciencia del postcolonialismo al criticar los binarismos categoriales, cuando el núcleo de la teoría postcolonial se basa en la oposición entre colonial y postcolonial (McClintock, 1995: 10).

Pero el aspecto crítico con el que me siento más de acuerdo sería su reproche a esta teoría por olvidarse del aspecto político, «[...] so the singular category ‘postcolonial’ may too readily license a panoptic tendency to view the globe through generic abstractions void of political nuance» (McClintock, 1995: 11), y por no cuestionar las presentes formas de dominación como el imperialismo el cual «no tiene» colonias y sin embargo ejerce su poder manteniendo las desigualdades internacionales.

También habría que discutir qué pasa con los países como Irlanda, Palestina, entre otros, los cuales mantienen aún hoy territorios ocupados. Pero en relación al tema que nos ocupa habría que discutir qué pasó con las mujeres, cuál es la razón de que la «promesa» del postcolonialismo haya sido una historia de esperanzas pospuestas para las mujeres como dice McClintock. Cómo y porqué se ha seguido militarizando la masculinidad y feminizando la pobreza, porque ese es el contexto en el que yo realicé mi investigación, un contexto de «hombres militarizados» y de «mujeres pobres». Muchas veces las categorías usadas y propuestas por la teoría postcolonial no dejan ver u oscurecen la relación no sólo entre hombres y mujeres, sino las relaciones de dominación o desiguales entre mujeres. A pesar de la afirmación que hace Spivak: «[...] the planned epistemic violence of the imperialist project» (Spivak, 1985: 131), no fue sólo una violencia epistémica, fue también una violencia corporal, verbal, jurídica, espacial, y sobre todo institucional. Como dice McClintock siempre fue una violencia de los discursos y las representaciones, pero nunca hay que olvidar que fue una «violencia de las armas» (1995: 16). Para ello no sólo es importante saber las relaciones entre las categorías binarias, sino comprender cómo estas llegan a ocupar un lugar prioritario en la historia. Así que para comprender cómo las categorías sociales se relacionan y generan una posición de dominación sobre las mujeres debemos acudir a los estudios feministas y las teorías que analizan las diferencias de género.

2.2.3. HABLEMOS DE PODER, HABLEMOS DE DISCIPLINAMIENTO

McClintock (1995) presenta la época victoriana como momento de separación entre lo público y lo privado, constituyéndose así la «racionalización de lo doméstico» o «cult of domesticity»

(1995: 5), lo cual supone un disciplinamiento del espacio doméstico y una racionalización del tiempo. Esto va unido con la «normalización» de los cuerpos, en particular del cuerpo de la mujer. Lo cual da origen a la «mujer normalizada» como una «mujer disciplinada». La autora hace una reflexión relacionando la propaganda del jabón, en la que la purificación-limpieza del cuerpo doméstico llega a ser una metáfora de la regeneración del cuerpo político:

The poetics of cleanliness is a poetics of social discipline. Purification rituals prepare the body as a terrain of meaning, organizing flows of value across the self and the community and demarcating boundaries between one community and another. (McClintock, 1995: 226)

Esto forma parte de la «sociedad disciplinaria» o «de normalización» de la que nos habla Foucault. Para regularizar es necesario normalizar. La «norma» se puede aplicar tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se quiere regular. Es a través de esta regulación- disciplinamiento que el poder ejerce su control y lo hace tanto sobre los cuerpos y las personas (por medio de las técnicas disciplinarias) como sobre la vida y la población (por medio de la biopolítica). Este control establece la normalidad a través de las «normas» que constituyen el verdadero poder disciplinador.

Es decir estas normas fundan la «sociedad disciplinaria» y son a su vez necesarias para mantener el «orden» (la costumbre, lo conocido, lo rutinario, lo seguro, para mantener a las mujeres bajo control). Es a partir de esta racionalización normalizadora del cuerpo⁷², que se busca imponer como modelo el «cuerpo dócil», un cuerpo sin resistencias, inscrito por el poder e insertable en los dispositivos, algo sobre lo que reflexionó Foucault en el curso que impartió en el Collège de France (1978-79) a partir de lo que el denominó «gubernamentalidad» (Foucault, 1981: 9).

Lo que me interesa de la reflexión foucaultiana es principalmente el protagonismo de las «normas» como poder disciplinador a partir del cual se usan los dispositivos de observación y de dominación para generar e imponer de forma natural y sutil la «autovigilancia» y el «autocontrol». Esto me permitirá en el cuarto capítulo desarrollar el concepto del «chisme» como un dispositivo usado para mantener la disciplina y el «orden» (lo que debe ser), lo cual convierte a las personas en «jueces» y «esclavos» de la normalidad. Me interesa también el surgimiento de la «biopolítica», a partir de la necesidad de administrar la vida de las personas,

⁷² Norbet Elias expone cómo el proceso civilizatorio y de racionalización conlleva cambios estructurales en el «habitus» de las personas y está ligado al monopolio de la violencia. Bajtin por su parte hace una defensa de la risa como cuestionamiento de la «cultura seria» y escape de la normalización social, la cual adquiere gran fuerza gracias a las poderosas tecnologías de gubernamentalidad que dominan mente y cuerpo.

lo cual tiene como fin producir y acumular. Para conseguir estos fines el sistema colonial se aseguró el control de la fuerza de trabajo y en especial la de los cuerpos de la población «negra» e «indígena» (sobre todo de las mujeres).

Siguiendo a Foucault siempre que hay poder, también hay resistencia, el poder puede ser un poder «institucionalizado-legítimo» o «ideológico-discursivo» y por tanto la resistencia también podrá ser de dos tipos. Así vamos a ver cómo a pesar de este esfuerzo de control, vigilancia y disciplinamiento de ciertos cuerpos (en especial el de las mujeres «negras» y de las clases populares) estos encuentran pequeños huecos y pasadizos por los que escapar.

Estas «normas» de las que hablábamos antes, son impuestas por lo que Bourdieu llama «acción pedagógica», la cual constituye para el autor un tipo de violencia simbólica (1977: 45) que va a tener como objetivo la inculcación del «habitus», es decir la adaptación e interiorización en el cuerpo de esas «normas» y su codificación en prácticas sociales (estructuras históricas del orden masculino). Para esta acción será necesario valerse de técnicas disciplinarias, que no se verán como represoras sino como naturales. Ya que a través del «sentido común» estas estructuras de dominación se han naturalizado. Esto ha ocurrido tanto en el orden social como en los cuerpos. Este proceso es el resultado de la dominación simbólica, concepto que Bourdieu desarrolló en su obra *La dominación masculina* (2000). Esta dominación masculina hace que pensemos como universal un estado de cosas particulares, producido históricamente por un grupo exclusivo de sujetos. Esto, lo que genera es una sumisión no consciente, que se sitúa en un «orden simbólico», hecha cuerpo, desde una política incorporada y convertida en disposición permanente. De este modo se establece el «orden masculino» como un orden incuestionable, en nuestro caso también se establece un «orden apropiado» de ser mujer. En lo cual están de acuerdo tanto Bourdieu como Elias, que proponen el concepto «habitus» como categoría que nos permite demostrar la dependencia del individuo a una «conducta apropiada» y propia del grupo de pertenencia. Esto me es de gran ayuda a la hora de analizar las acciones y comportamientos de las mujeres en la Costa Chica y para comprender cómo se ha construido esta «conducta apropiada» en la zona; siendo «no apropiada» en la «normalidad dominante» que impone un «ser mujer» que no se corresponde con el «ser mujer» de la costa. Esta imposición genera procesos ambiguos, contradictorios, y muy interesantes, que me hacen pensar en las resistencias generacionales de las que nos habla Abu-Lughod (1990), en las que las generaciones más jóvenes (tanto mujeres como hombres) se alían contra padres y abuelos que mantienen la «tradicción», constituyendo una «resistencia generacional» que se

insertan de lleno en una economía capitalista la cual genera otros tipos de dominaciones, como ya decía anteriormente:

I also want to show that these same contradictory details enable us to trace how power relations are historically transformed-especially with the introduction of forms and techniques of power characteristic of modern states and capitalist economies. (Abu-Lughod, 1990: 43)

Algo parecido pasaría, en particular con las chicas, en la costa, donde las imágenes y mensajes que llegan a través de la publicidad, las novelas, las películas y las cantantes famosas del momento, reproducen un tipo de mujer que es el ideal al que aspiran muchas de las chicas jóvenes. Pero a su vez esto se entremezcla con una realidad que nada tiene que ver con este ideal, por lo que estas chicas hacen un collage con los aspectos que les interesa de uno y otro modelo y que se adecúa a lo que pueden alcanzar. Pero incluso así estas «normas» que se lanzan en los medios de comunicación son armas de esta violencia simbólica masculina que hipersexualiza a las mujeres y las convierte en cuerpos-objeto sexuales hasta el momento de su *huida*, momento en que estos cuerpos se transforman en cuerpos-objeto procreadores. Esto nos permite ver una resistencia ambigua, llena de contradicciones, inmersa en relaciones de negociación, dominación y complicidades:

I wish to open notions of power and resistance to a more diverse politics of agency, involving the dense web of relations between coercion, negotiation, complicity, refusal, dissembling, mimicry, compromise, affiliation and revolt. (McClintock, 1995: 15)

Pero, ¿qué son las «normas»? ¿a qué me refiero cuando hablo de control social?, ¿qué entiendo por identidad de género?, ¿qué tipo de resistencias voy a analizar en esta tesis?, todas estas cuestiones van a intentar ser aclaradas y ordenadas en segundo bloque de este capítulo.

2.3. NORMAS, IDENTIDAD, CONTROL SOCIAL Y RESISTENCIAS

En esta tesis, «la norma», el control social, la creación e imposición de una normatividad y la relación entre poder e identidad de género son cuestiones clave para entender las dinámicas e interacciones socio-culturales que se dan en la Costa Chica. A estos componentes de la cultura habría que sumarle el «tira y afloja» que se da entre dos tipos de prácticas-acciones sociales: «práctica-decir» y «práctica-hacer», a las cuales me referiré a partir de ahora como «discurso» y «práctica». Dos prácticas que se retroalimentan y son usadas por los diferentes agentes sociales de forma estratégica. Cuestión, esta última, esencial en la antropología, ya que desde su origen, ésta, se interesó en las dinámicas que se dan entre lo que las personas «dicen», lo que «hacen» y lo que «dicen que hacen».

Comenzaremos por la cuestión de las «normas» y de la construcción de lo «normal». Una vez que hayamos expuesto qué es la «norma» y quiénes, cuándo y por qué trabajaron sobre este criterio de comportamiento, centraremos nuestra atención en la dialéctica que se establece entre la norma (como parte de la cultura, de la conducta y de la ideología) y el poder, dando lugar al control social que ejercen unos agentes sobre otros. En el caso que nos ocupa veremos cómo este poder es ejercido a través de dos dispositivos de control, como son la «violencia física» y el «chisme». Siendo este el punto donde nos detendremos para exponer y analizar el juego que se da entre «discurso» y «práctica», realizado, sobre todo por algunas mujeres.

Ya para finalizar este apartado creo necesario vincular estas interrelaciones entre el «decir» y «hacer» con el concepto de normatividad desarrollado por Foucault, y la manera en que todo este mecanismo normativo funciona gracias al engranaje compuesto por sanciones y rebeldías, las cuales se retroalimentan.

2.3.1. INTERÉS POR LAS NORMA

En su libro *Cultura, antropología y otras tonterías* el antropólogo Díaz de Rada ofrece seis definiciones de lo que es la cultura:

- 1.- Es una forma de vida social;
- 2.- Es el conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a la relación que mantienen en su vida social;
- 3.- Es el conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a su acción social;
- 4.- Es una descripción del conjunto de reglas del punto 3;
- 5.- Es el conjunto de reglas para relacionarse con las reglas del punto 3;
- 6.- Es el discurso de un conjunto de reglas convencionales puestas en práctica en el tiempo de las situaciones sociales. (Díaz de Rada, 2010: 193)

Para este autor la acción social, es una acción reglada ya que sigue pautas y se basa en reglas. Es la práctica de la relación social, una forma que vincula a los cuerpos. Se podría definir como las prácticas situadas, ya que estas reglas, que constituyen la cultura, van a ser históricas, situacionales y convencionales. Estas reglas van a implicar, obligatoriamente, algún tipo de aprendizaje social, a través del cual serán interiorizadas. Son estas pautas de comportamiento compartidas las que van a constituir las «normas», las cuales sólo existirán si son puestas en práctica e interpretadas. A su vez, estas «normas» o reglas interiorizadas, van a ser controladas

por instituciones apropiadas y van a constituirse como herramientas del poder y, por ende como instrumentos de control; aunque las «normas» siempre pueden ser transgredidas o ignoradas⁷³.

Tras enumerar estas seis características que definen qué es la cultura, Díaz de Rada nos presenta siete indeterminaciones, que según el autor, se dan en la cultura, y que también son de gran importancia para entender de lo que vamos a hablar a continuación:

Primero nos habla de las indeterminaciones de las reglas de la cultura, las cuales se encuentran indeterminadas en cuanto a:

- 1.- Su grado de explicitud lingüística
- 2.- Su grado de correspondencia con la acción concreta
- 3.- Su adecuación concreta a cada situación social concreta. (Díaz de Rada, 2010: 194)

Luego nos presenta dos indeterminaciones de la cultura, estructuradas en cuanto al grado de:

- 1.- Sistemática y coherencia con que se presentan las relaciones entre las reglas.
- 2.- Limitación del repertorio de reglas que es tomado en consideración. (Díaz de Rada, 2010: 194)

Por último concluye que la acción es indeterminada en tanto que:

- 1.- Funciona como resultado concreto de un conjunto de actos de jerarquización, actos de poder.
- 2.- Marcadores diacríticos que una persona pone en juego son interpretados de forma común por todos los demás agentes pertinentes para esa situación. (Díaz de Rada, 2010: 194).

Ante este análisis cabe traer a colación la distinción que hace Markus (1980) entre «reglas de uso», basadas en un uso técnico- utilitario, y las reglas asociadas a los objetos de uso humano, reglas que condicionan los contextos sociales en los cuales se puede usar o no los objetos en el marco de un sistema dado de relaciones sociales. A estas reglas, Markus, las llamará «normas sociales». Estas «normas sociales» de acción, dice el autor que van a depender del reconocimiento y la sanción intersubjetiva del otro.

⁷³ Desarrollaremos más adelante estas ideas a través del análisis de Scott y Foucault.

Ya desde Weber (1944), en las ciencias sociales, se viene discutiendo sobre los valores y las «normas», y si en algo ha podido haber consenso es en considerar que tanto valores como «normas» no son imposiciones externas a la sociedad, sino que son construcciones históricas acordes con los grandes consensos sociales.

- **«Normas» puestas en acción: Acción social y acción racional**

Habermas propuso una acción regulada por normas:

El actor particular observa una norma (o la viola) tan pronto como en una situación dada se dan las condiciones a la que la norma se aplica. Las normas expresan un acuerdo existente en un grupo social. Todos los miembros de un grupo para los que rige una determinada norma tienen derecho a esperar unos de otros que en determinadas situaciones se ejecuten u omitan, respectivamente, las acciones obligatorias o prohibidas. El concepto central de observancia de una norma significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. La expectativa de comportamiento no tiene sentido cognitivo de expectativa de un suceso pronosticable, sino el sentido normativo de que los integrantes del grupo tienen derecho a esperar un determinado comportamiento. Este modelo normativo de acción es el que subyace a la teoría del rol social. (Habermas, 1987: 123).

Uno de los aspectos más destacables del análisis de Habermas es que el concepto central (de observación de una «norma») no viene determinado por el hecho de si se cumple o no la «norma», sino por el hecho de que los miembros del grupo social comparten unas expectativas de comportamiento, ya que es un acuerdo social, el cual puede ser ejecutado o como bien dice el autor violado.

Esto me da pie a preguntarme cuáles son los objetivos sociales o las intenciones⁷⁴ a la hora de establecer determinadas normas de comportamiento. Esto lo analizaré más adelante cuando relacione las «normas», con el control social, en particular con el control ejercido hacia las mujeres a través de la construcción, y adopción, de unas «normas» de ser mujer.

Podemos ver cómo en la sociología se comenzó a trabajar tempranamente sobre las «normas», los valores y las reglas. Pero el interés por la acción social, tanto individual como colectiva, no tuvo su máximo auge sino hasta las décadas de los 50's y 60's a partir de la Talcott Parsons y su Teoría de la Acción Social, de la que emergió la categoría de «rol». Un estudio muy interesante que aporta a este debate, pero con el que no termino de estar de acuerdo, es el realizado por Francesca M. Cancian sobre las normas en un pueblo zinacanteco. En este trabajo

⁷⁴ Siempre desde un punto de vista situado, es decir, teniendo en cuenta que las normas están determinadas por el espacio y el tiempo de cada comunidad.

la autora compara la teoría de Talcott Parsons con su propuesta teórica, la cual parte de la creación de un nuevo sistema-modelo de medición de normas. La validez del modelo, nos dice la autora, se probará determinando la calidad de predicción que tiene sobre los juicios cognitivos u otras acciones de los miembros de la comunidad (Cancian, 1975: 11). Por mi parte, no creo que los juicios cognitivos y las acciones nos permitan predecir, a partir de un sistema-modelo cuáles son las normas culturales que se dan en una determinada comunidad o grupo social. Además, en este estudio se puede llegar a sobrevalorar el aspecto cuantitativo y relacional en detrimento del cualitativo, sin el cual, considero, se dificulta el trabajo sobre las normas. Aunque no estoy de acuerdo con varias de las propuestas de Cancian es un estudio pionero y de gran interés, por la propuesta que hace de un método alternativo a de Parsons.

Al igual que desde la sociología, desde la psicología social también se ha intentado estudiar, analizar y definir qué es la «norma»:

A norm, then, is a rule or a standard that governs our conduct in the social situations in which we participate. It is a societal expectation. It is a standard to which we are expected to conform whether we actually do so or not. (Bierstedt, 1963: 222).

A norm is a statement made by a number of member of a group, not necessarily by all of them, that the members ought to behave in a certain way in certain circumstances. (Homans, 1961: 46).

Norms are generally accepted, sanctioned prescriptions for, or prohibitions against, other' behavior, belief, or feeling, i.e. what other ought to do, believe, feel- or else. Norms must be shared prescriptions...Norms always include sanctions. (Richard, 1956: 610).

Tomando en cuenta estas concepciones, hay varios elementos que me interesan, ya que están presentes de manera constante en las definiciones y discusiones sobre las «normas», a saber: a) que provienen de un acuerdo social (puede ser de unos pocos individuos, no necesariamente tiene que ser de todos), b) que la aceptación de la «norma» o la desviación de esta conlleva un castigo.

Pero lo más importante (como ya decía en la página 2) es que las normas no son, sino que las normas son actuadas por las personas, tanto en el «discurso» como en el «hacer», cumpliéndose o no, por lo cual nos es de suma importancia investigar cuáles son sus funciones (en relación a los objetivos de nuestra investigación). Las «normas» también pueden desaparecer, ya sea por disolución o por sustitución. Este aspecto será muy importante en nuestra discusión sobre las «normas» de género, esas «normas» que definen a la «buena» o «mala» mujer en la Costa Chica (las cuales han ido cambiando a través del tiempo) y que se expresará tanto en lo que se dice como en lo que se hace.

- **Lo «normal» y lo «anormal»**

Ya desde los años veinte en la Antropología había surgido un interés por la personalidad, la moral, las formas de comportamiento y el origen cultural de estas. Estos estudios habían comenzado a hacerse por miembros de la Escuela de Cultura y Personalidad, formada por discípulos de Franz Boas, como Margaret Mead, Ruth Benedict y Edward Sapir.

Este grupo trabajará a partir de las «pautas culturales»- definidas por García como «conjunto de apartados generales en los que se puede clasificar todos los rasgos de cualquier cultura» (García, 1973: 423)- e intentará comprobar empíricamente algunos de los planteamientos psicoanalíticos.

De este grupo me interesa sobre todo Ruth Benedict, quien trabajó sobre la clasificación de los tipos de personalidad basados en las categorías «normales» y «anormales». Esta clasificación, nos dice la autora, dependerá de la configuración de las distintas culturas que son las que, según sus criterios, hacen esta distinción. Benedict afirma que en su estudio sobre la variedad cultural es sorprendente cómo nos podemos dar cuenta que lo que se considera «anormal» en una cultura, funciona perfectamente en otra u otras. Ya que lo que se valora y reconoce como cualidades valiosas en un contexto cultural, pueden ser marginales y consideradas como las peores actitudes en otros. Esto dependerá de la manera en la que se responde ante la inculcación y aceptación de las normas de comportamiento. Por tanto, dice Benedict:

Pero esto se ha dado por diversas razones históricas, y ciertamente por ninguna que nos dé a nosotros, sus portadores, el monopolio del bien social o de la sanidad social. Desde este punto de vista, la civilización moderna se convierte no en la cima del logro humano sino sólo en uno de una larga serie de ajustes sociales posibles. (Benedict, 1934: 59).

Tomando en cuenta esta aportación de Benedict, me parece indispensable hacer un capítulo histórico situacional, en el cual podamos ver la construcción del «otro» en la Nueva España y en particular en la Costa Chica. En el que indagemos cómo se fueron institucionalizando los modelos de «normalidad» y «anormalidad». Así mismo, entender cómo se crearon unas imágenes y modelos de hombres y mujeres (negros) que no reflejaban el modelo normativo europeo-occidental. Esta población, de origen africano, que provenían de diversas culturas, tenían otras normas y otros modelos de lo «normal» y lo «anormal», pero se les impuso (con resultados muy dudosos) un modelo cultural ajeno a ellos y ellas, a través de la

violencia, el castigo y la marginación, y se les juzgó de acuerdo a los valores y las «normas» occidentales:

The concept of the normal is properly a variant of the concept of the good. It is that which falls well within the limits of expected behavior for a particular society. Its variability among different peoples is essentially a function of the variability of the behavior patterns that different societies have created for themselves, and culturally institutionalized types of behavior. (Benedict, 1934a).

Una de los aportes que más me interesa de la escuela de cultura y personalidad, de la cual formó parte Benedict, es la concepción acerca de la relación funcional que existe entre las instituciones de una sociedad y la creación de modelos normativos, dentro de lo que los miembros de esta escuela, consideran la constitución psicológica, de los miembros de esa sociedad. A Benedict se le va a criticar por su relativismo extremo, a partir del cual ningún aspecto de una cultura puede ser juzgado o valorado desde los parámetros de otra cultura diferente.

Otra gran figura de este grupo fue, Margaret Mead, precursora en el estudio de los roles de género y en el análisis de las formas en que éstos son construidos culturalmente. Sus cuestionamientos serían claves para la antropología feminista y para el feminismo de la segunda ola, lo cual es digno de reconocimiento, ya que la autora los planteó en los años treinta del siglo XX: ¿Hay diferencias en los comportamientos de hombres y mujeres en todas las culturas? ¿La causa de esas diferencias es biológica o cultural? ¿Qué relaciones hay entre sexo, temperamento y conducta culturalmente esperada? Preguntas todas ellas que intentó responder a partir de su trabajo de campo en diferentes contextos, basado en la comparación de los roles que correspondían a hombres y a mujeres en diferentes grupos sociales. A su vez, Mead también estudió la figura del «inadaptado», incapaz de interiorizar o adecuarse a las normas culturales prescritas.

Sin perjuicio de su aportación, una de las mayores críticas que se les ha hecho a estas autoras culturalistas es que no se preocuparon por los aspectos políticos y las relaciones de poder. Esto se puede ver sobre todo en Mead, ya que a la hora de analizar los roles sexuales, se limita a la descripción y no logra exponer un análisis de las estructuras jerárquicas y las relaciones de poder que subyacen a las posiciones y comportamientos de hombres y mujeres en una sociedad. No considera, en su análisis, la dominación masculina, lo cual será criticado por algunas feministas posteriores (como Friedman o de Beauvoir).

Antes de pasar a ver cómo se genera el proceso mediante el cual se originan órdenes normativos que regulan las conductas, estableciendo un control social que se ejerce en particular sobre las mujeres, será necesario dedicarle algo más de atención a la estrecha relación existente entre las normas y el poder.

- **Las «normas», armas del control social**

En cada cultura se utiliza unos procedimientos y unos recursos particulares para adecuar las conductas de los individuos que forman parte de su sociedad. Para ello es necesario que se ejerza control social, que consiste en un complejo sistema de procedimientos orientados a adecuar y dirigir las pautas de comportamiento y definir las decisiones (actuaciones y pensamientos) utilizando para ello «sus» dispositivos disciplinarios. Estos dispositivos, en el caso que nos ocupa, van a ser las prácticas violentas y los chismes.

Históricamente, los poderes patriarcales (Estado, Iglesia, señores, siempre hombres) han intentado regular qué conductas son aceptables y cuáles son reprochables, qué «normas» deben ser practicadas, por quién deben serlo, y qué actitudes son propias de quién. Lo que nos interesa es el uso de este control social para ejercer el poder y el dominio sobre la vida cotidiana produciendo normas sociales. Estas normas formarán parte de los dispositivos usados para el ejercicio del poder. Los dispositivos que se desarrollarán en este trabajo serán el chisme y las prácticas violentas y de castigo.

Así mismo, es este uso del control social el que permitió la creación de políticas espaciales, económicas, corporales y de comportamiento para obligar a las mujeres a ocupar un lugar determinado en la sociedad desde el que pudieran estar bajo control. Este aspecto no alcanzó por igual a todas las mujeres (ya fuera por cuestión de interés o de necesidad) y esto es lo que desarrollaré en el siguiente capítulo.

Esto va a ser analizado por Foucault, el cual defiende que el poder se ejerce a través de las normas (que para el autor son mecanismos de regulación de las conductas) y el control disciplinario (aplicado a los cuerpos en un tiempo y un espacio concreto), y que este, se servirá de las «micropenalidades» y los «micropoderes» para ser aplicado. A través del poder normativo y el control disciplinario se va estableciendo lo que es «normal» y lo que no, para así intentar normativizar tanto a los cuerpos individuales como al cuerpo social de forma eficiente y eficaz.

Todas estas cuestiones que estamos conceptualizando e introduciendo aquí serán desarrolladas en el cuarto capítulo a partir del trabajo de campo. Hablaremos del «chisme» como herramienta o arma del poder patriarcal, y de la forma en que se modela la subjetividad femenina (en esta zona), entendiendo por esta, la concepción que las mujeres de la Costa Chica tienen del mundo.

Pero el «chisme» cumple una doble y dialéctica función, por un lado sirve como herramienta de reproducción de las «normas», y por otro actúa como «discurso oculto» como veremos más adelante cuando hablemos de Scott. Es decir las mujeres aprenderán esta ideología normativa en la que se les enseña lo que pueden o deben hacer y lo que no se les permite. En todo esto el «chisme» juega un papel clave. El «chisme» se presenta «como uno de los medios para consensuar el estereotipo de feminidad vigente en sus diversas variantes» (Lagarde, 1993: 348). Va a servir para aprender la ideología e interiorizarla. Pero también forma parte de lo que Scott denomina como «infrapolítica de los desvalidos [...] una forma de insubordinación» (Scott, 2000: 22). Sería un tipo de «discurso oculto», va a expresar pensamientos que no se pueden decir abiertamente porque generarían un conflicto. El «chisme» se convierte así en una práctica social muy importante para estas mujeres. Ésta, además de transmitir y mantener las «normas», tiene también un componente político, ya que supone un ritual propio de las mujeres (aunque no siempre sea así) en el que se da poder a lo que se dice, a la acción de hablar y el cual se practica en espacios y tiempos femeninos.

Por tanto podríamos decir que el «chisme» comporta dos aspectos: uno de mantenimiento y transmisión de la «norma» y otro de ruptura del poder masculino a través del establecimiento de alianzas entre las propias mujeres (Lagarde, 1993:362), como veremos a partir de la etnografía.

Pero ante los poderes normativizadores, las sanciones y controles patriarcales, surgen rebeldías femeninas. Rebeldías y resistencias ejercidas y practicadas desde una cotidianidad más restringida que la de los hombres, los cuales disfrutaban de un espacio de acción más amplio y más poderoso, como sería el institucional. Estas resistencias nacerán desde dos términos muy importantes para este trabajo, al estar muy presentes en el discurso femenino, estos son la «escasez» y la «necesidad». Desde estos dos conceptos surgen el de la «supervivencia diaria» y el de la «responsabilidad» de lo cotidiano, estos van a ser los ejes desde los cuales se delimite un adentro y un afuera en relación al ámbito de la «norma» en «Lorenzo». Esta «norma» se va a

apoyar sobre la condición de ser madres y/o esposas, que deben cumplir las mujeres. Por lo cual la que no sea ni una cosa ni otra estará fuera de la «norma». Además hay que tener claro que los individuos no son autómatas o ejecutores mecánicos de los decretos de su civilización (Benedict, 1934b: 217). Esto lo voy a ir demostrando a partir de los datos recopilados en el trabajo de campo.

Pero la resistencia de la que se habla en esta tesis, no es una oposición de militancia política y acción armada, sino que estas mujeres (mujeres *solas*, sin marido o autoridad masculina en sus hogares) se servirán del establecimiento de redes específicas, creadas en lugares de socialización femenina, como los hogares, entre los que se establece una relación permanente. Vemos, por tanto, cómo el espacio doméstico considerado también público (Collier 1974; Yanagisako 1979; Moore 1999), se convierte en un lugar de resistencia ante los ataques de las ideologías y discursos patriarcales. Y también actuarán ocupando los espacios públicos, lo cual alterará la configuración de estos y redefinirá su significado, a través del *mercadeo* (lo que supone una ruptura de las rutinas cotidianas pero a la vez establece unas rutinas alternativas)

Comencé a trabajar el tema de la «norma», y cómo esta se ha aplicado a través de la ideología, principalmente sobre las mujeres, por un interés muy personal. Siempre he tenido una relación bastante conflictiva con las imposiciones y las «normas», sobre todo las que tienen que ver con cómo debemos ser las mujeres, cómo debemos comportarnos y con el hecho de que siempre nos hayan impuesto cuál debe ser nuestro discurso y nuestra práctica. Esto se debe a que las «normas» cumplen una función y sobre todo sirven para mantener los privilegios de ciertos grupos, de la cultura dominante, que en última instancia están compuestos por hombres.

No era este el tema de investigación por el que fui a la Costa Chica, pero a medida que pasaban los días, me iba interesando por cómo a pesar de la ideología imperante entre los «costeños» y «costeñas», que establece que la identidad de la mujer pasa por ser madre y esposa, varias mujeres, a pesar que cuando hablaba con ellas me reproducían el discurso imperante, no se ajustaban a este modelo impuesto (por diferentes motivos y razones) en su práctica cotidiana. Son mujeres que no suelen cumplir el imperativo «esposa» (aunque la mayoría lo ha hecho en algún momento de su vida), otras no cumplen el de «madre» (aunque esto es menos frecuente), por lo que decidí hablar de ellas como mujeres que se salen de la «norma». Y al igual que Nancy Konvalinka, en su estudio sobre los valores: «A mí, en particular, me llaman la atención las discrepancias, las cosas que no ‘casan’, y me llaman la

atención los procesos de cambio, procesos que entiendo como el estado habitual de las cosas, no como el paso de un estado a otro» (Konvalinka, 2008: 43). De ahí que a lo largo de la tesis veamos cómo entre lo que se dice y lo que al mismo tiempo se está haciendo, muchas veces reine la discrepancia como ese estado natural del que nos habla Konvalinka.

- **Disposiciones, *habitus* y hábitos**

También sociólogos como Bourdieu o Lahire han discutido sobre las «normas», las reglas y las prácticas. Me parece muy interesante y útil para esta tesis, a pesar que yo trabajaré más con las aportaciones de Bourdieu, las críticas de Lahire a la concepción de las «disposiciones» y el «*habitus*» de Bourdieu. En este sentido, Lahire defiende que los hábitos (como prefiere llamarlo él) se van reproduciendo y reconstruyendo según los contextos sin que respondan necesariamente a un solo tipo de disposiciones, en todo caso éstos se activan o no según las circunstancias y contextos:

Así, los individuos socializados pueden haber interiorizado de manera duradera un cierto número de hábitos (culturales, intelectuales...) y, sin embargo, no tener ningún deseo particular de aplicarlos. O bien, los aplicarán por rutina o automatismo, por hábito, o peor, por obligación, sin pasión ni ilusión. (Lahire, 2012: 87).

Lahire critica que se hable de la existencia de disposiciones, que se las enumere o enuncie, pero que no sea investigada, por parte de la sociología, su génesis: cómo se constituyen, si pueden desaparecer o ser destruidas y la forma en que se organizan. En definitiva, que no se reconstruya las condiciones y modalidades de su constitución (Lahire, 2012: 85).

Como bien nos advierte Lahire, estas investigaciones sociológicas presentan una gran falla en sus desarrollos, así como a la hora de obtener conclusiones, y es que carecen de comprobación u observación empírica. Ante tal carencia, Lahire cree que una sociología psicológica podría ser una buena aportación. En mi opinión, es esta la gran aportación de la antropología. De hecho, se podría relacionar las conclusiones de Lahire en su texto *De la teoría del *habitus* a una sociología psicológica* (2012), con las conclusiones de Benedict en *La antropología y lo anormal*:

[...] las situaciones de crisis pueden ser producidas por las múltiples ocasiones de desajuste, de desacoplamiento entre lo que nosotros incorporamos y lo que las situaciones exigen de nosotros. Se trata entonces de crisis respecto de lazos de complicidad o de connivencia ontológica entre el pasado hecho cuerpo y la situación novedosa. Finalmente, por no tener el don de la ubicuidad, el individuo puede sufrir por la multiplicidad de

inversiones sociales que se le presentan y que pueden terminar por entrar en competencia, incluso en contradicción (Lahire, 2012: 103).

Ya para terminar me gustaría volver a remarcar que el concepto de «norma» que se va a seguir en este trabajo va a ser el desarrollado por Foucault, en el que, como ya decía antes, la «norma» es un mecanismo de regulación de las conductas. Constituye una red invisible y difusa de poder que lo atraviesa todo, que produce y reproduce nuestros hábitos, nuestras costumbres, nuestros pensamientos, las experiencias y percepciones que tenemos de determinados objetos. Estas «normas» que constituyen un mecanismo de control, norman también espacio y tiempo. Este sistema normativizador tiene como una de sus funciones procurar que los individuos interioricen el control al que están siendo sometidos, llegando a ser ellos mismos quienes controlan o dominan su propia conducta, regulan sus hábitos o encauzan sus acciones en una dirección determinada sin necesidad de una violencia represiva. Esto podríamos decir que sería un tipo de violencia simbólica, tal y como la define Bourdieu.

Relacionando este análisis con el que hicieron Mead y Benedict, retomamos que cada sociedad tiene una «normalidad» (lo que se adecúa a la conducta aceptada y esperada) y una «norma». Dejemos claro que las «normas» se crean y existen para ser aceptadas y adecuarse a ellas pero también se violan o transgreden. Para influir, presionar y producir cambios, lo importante es que las conductas individuales lleguen a convertirse en colectivas, de modo que se llegue a generar una estructura social, que a su vez presionará a los individuos que la formaron. Estas actuaciones colectivas que generan estructura social son el producto de un tiempo y un espacio, es decir siempre hay que tener claro el contexto en el cual se genera un orden normativo. Y sobre todo su función, que estará interrelacionada con la estructura.

2.3.2. NECESIDAD DE CONTROL

- **Construyendo identidades, normando subjetividades**

Me gustaría comenzar este apartado con la definición que da Marcela Lagarde sobre la condición de la mujer y que, creo, reúne lo que a continuación vamos a ir explicando:

La condición de la mujer está constituida por el conjunto de relaciones de producción, de reproducción y por todas las demás relaciones vitales en que están inmersas las mujeres independientemente de su voluntad y de su conciencia, y por las formas en que participan en ellas; por las instituciones políticas y jurídicas que las contienen y norman; y por las concepciones del mundo que las definen y las interpretan. Por esta razón son categorías intercambiables condición de la mujer, condición histórica, condición social y cultural y condición genérica. (Lagarde, 2005: 28)

En este apartado vamos a desarrollar en particular la condición genérica, la cual es inseparable del resto de condiciones. Butler afirma que no se puede analizar primero la identidad y después la identidad de género. Ella opina que las identidades:

[...] sólo se vuelven inteligibles cuando adquieren un género ajustado a normas reconocibles de inteligibilidad de género [...], (siendo) los géneros «inteligibles» aquellos que en algún sentido instituyen y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo [...]. La idea de que pueda haber una «verdad» del sexo, se produce precisamente a través de prácticas reguladoras que generan identidades coherentes a través de la matriz de normas coherentes de género (2001: 50).

A lo largo de la tesis se analizará la realidad de las mujeres «morenas» de la Costa Chica desde una perspectiva de género y un posicionamiento feminista, a partir del cual será un elemento básico, el saber cómo estas viven y experimentan su identidad como mujeres, habiéndolo in-corporado en sus «habitus». La expresión de la identidad no va a ser homogénea y compartida por todas, sino que como iremos viendo, según la posición respecto a los hombres y respecto a las actividades y espacios que ocupan, irá cambiando, así como la percepción que tienen sobre sí mismas y sobre el resto.

Por tanto considero importante definir desde qué perspectiva se abarca el aspecto de la identidad de género en este trabajo; cómo interactúa con la creación de sistemas de dominación y control de las mujeres y cómo éstas a partir de su identidad como mujeres se adecúan o no a las «normas» (generando prácticas cotidianas de resistencia). El análisis de los discursos y de las prácticas será siempre teniendo en cuenta y considerando al género como un conjunto de posicionamientos en el campo social, creencias, normas, discursos y prácticas que se establecen e «imponen» a partir de las interpretaciones y usos de las diferencias sexuales y que crean relaciones de poder, de control, dominación y por ende, también resistencia, rebeldía y contestaciones. Esto lo desarrollaremos a partir de los estudios, discusiones y definiciones de autoras clave en estos debates.

A la antropología siempre le ha interesado la expresión cultural de las diferencias entre hombres y mujeres. Prueba de esto son los estudios que se han hecho sobre los roles sexuales, dentro de los cuales podríamos destacar, como ya decíamos antes, a Margaret Mead. Aunque la preocupación que subyacía en dichos estudios, como también decíamos al principio del capítulo, era más bien explicar aquello que era innato y/o adquirido en el comportamiento humano; es decir, la relación entre la evolución biológica y el comportamiento sociocultural y no, la diferencia de los sexos como eje de la discusión (Lamas, 1986:174- 78).

También se realizaron trabajos y entablaron discusiones sobre el concepto de status sexual (que será lo más parecido a lo que más tarde se llamará género) y sobre todo del debate «naturaleza/ cultura», es decir a partir del cuestionamiento sobre la relación entre la diferencia biológica y las diferencias socioculturales. Este interés de la antropología, o quizá deberíamos precisar, de algunas antropólogas feministas, les llevó a comprobar empíricamente si en otras sociedades y culturas, la mujer también ocupaba una posición subordinada y cuáles eran las estrategias utilizadas por estas.

Pero es a partir de la pregunta que realizó Michelle Z. Rosaldo: «[...] one can ask what features of the organization of all known human societies have permitted them to produce and reproduce an inegalitarian sexual order» (Rosaldo, 1974: 4), que nos damos de bruces con el «género». Esta categoría analítica va a mostrar cómo las características llamadas «femeninas» se van a asumir en un complejo proceso individual y social (Lamas, 1986: 187).

El género se presenta y analiza como categoría fundamental de la realidad social, cultural e histórica y de la percepción y estudio de dicha realidad (Rubin, 1986; Lamas, 1986) que comprende un conjunto complejo de relaciones intergenéricas e intragenéricas; esto es, estudiar las relaciones entre los sexos y dentro de los sexos (Rosaldo, 1980).

Al respecto del género, dice Scott, que es una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado y que va a constituir la forma primaria de relaciones significantes de poder, la primera, que no la única (Scott, 1990: 44). Tanto Scott, como Rubin y De Barbieri van a coincidir en considerar los sistemas de género como conjunto de símbolos, normas y valores, elaborados a partir de la diferencia sexual: Género es un conjunto de valores y creencias, normas y prácticas, símbolos y representaciones acerca de la manera en que se comportan las personas⁷⁵ a partir de su diferencia sexual, con significados sociales, psicológicos y culturales (Rubin, 1986; Lamas, 1986; De Barbieri, 1992).

A su vez el género va a ser una de las principales fuentes de identidad: «Un factor clave en la constitución de la subjetividad es la determinación de género, eje fundamental sobre el que se organiza la identidad del sujeto» (Mayobre, 2007: 36). Eje que no sólo conlleva una diferenciación sino que implica una desigualdad, una relación jerárquica. Esta identidad de género va a ser la que estructure la experiencia del infante y a partir de la cual se identificará

⁷⁵ Ya desde finales del siglo XIX se empezó a documentar ejemplos de más de dos géneros y más de dos sexos, en diferentes culturas.

con unas actitudes, unos comportamientos y unos sentimientos determinados (de «niño» o de «niña»), según sea el caso (Lamas, 1986: 188).

Además en la formación y valoración de ciertos modelos de identidad en prejuicio o detrimento de otros, es clave la estratificación jerárquica de la sociedad, ordenamiento social en el cual los hombres han sido los que han determinado qué actitudes eran las valoradas, qué comportamientos castigados y qué conductas las aceptadas: «[...] that sexual asymmetry is a political and social fact, much less concerned with individual resources and skills than with relationships and claims that guide the ways that people act and shape their understanding» (Rosaldo, 1980: 414).

Es ahora cuando aparece en escena el rol de género, el cual se va a formar a partir del conjunto de «normas» y mandatos que dictaminan la sociedad y la cultura sobre cómo debe de ser el comportamiento femenino y masculino. Esto lo veremos a través del análisis de cómo se aplican o funcionan estos dictámenes en el caso de las mujeres negras y mulatas de la Nueva España (actual México) en el siglo XVIII y XIX, lo cual tuvo repercusiones, como la creación de estigmas y estereotipos sobre estas mujeres y que se han mantenido hasta la actualidad. Para realizar un buen análisis de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, creo que es necesario contextualizar y relacionar estas relaciones dentro de otras relaciones de poder (Etienne y Leacock, 1980), como las económicas y políticas. Y prestar atención a cómo el colonialismo influyó y participó en la construcción social y cultural del género, imponiendo unos modelos de ser hombre y ser mujer que respondían a la ideología colonial.

Tomando como eje central estas «normas» y mandatos, Gayle Rubin, va a desarrollar lo que llamó «sistema sexo/género»: «Un sistema sexo/género es un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas» (Rubin, 1996: 44). En esta definición la autora da por supuesto que la sexualidad es natural, biológica y universal, algo que reformularía años más tarde. Rubin considera, a partir del desarrollo de su modelo de análisis, que la subordinación de las mujeres es producto de las relaciones que producen y organizan la sexualidad y el género y que se cristalizan en el parentesco y el matrimonio. Autoras como Collier y Yanagisako han defendido la interrelación y creación conjunta de ambas esferas, creen que tanto género como parentesco se construyen mutuamente y que por tanto no pueden ser analizadas por separado. Las autoras adjudican esta interrelación originaria al hecho de que tanto parentesco como género han sido definidos a partir de nuestra concepción de la

reproducción sexual. Pero a su vez dejan claro que aunque esto ocurra en nuestra sociedad, no tiene por qué darse del mismo modo en todas (Collier y Yanagisako, 1987).

Dando un paso más allá, las autoras Sherry Ortner y Harriet Whitehead, introducen el concepto de «prestigio», a partir del cual elaborarán un sistema, en el que van a interrelacionar los aspectos políticos, económicos y sociales. Ellas parten de que existe una relación dialéctica entre los aspectos económicos y los ideológicos. Por tanto definirán al sistema de género como un sistema de prestigio, el cual se constituye en una perspectiva analítica, en un modelo de interpretación y en una forma de pensamiento que es capaz de reconocer lo sexual como un sistema de diferenciación social, como un sistema de distinción, como una estructura de prestigio (Ortner y Whitehead, 1981).

Según Marta Lamas, el análisis que hacen estas autoras al articular los dos sistemas, el de género y el de prestigio (parentesco y matrimonio), saca a la luz algo que también se desarrolló por parte de feministas marxistas, algo que se cuestionó desde la interseccionalidad y que también venían reivindicando las feministas negras: «que aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén subordinadas, los hombres y las mujeres de un mismo rango están mucho más cercanas entre sí que de hombres y mujeres con otro status» (Lamas, 1986: 96).

Un aporte muy interesante a esta discusión y que está muy relacionado con este trabajo, ya que parte de un modelaje normativo de la identidad y de los cuerpos a partir de dispositivos de control, es el del concepto de «tecnologías del género» (De Lauretis, 1989:18). Como Foucault, cuando introduce el concepto «tecnología del sexo» para hablar de una construcción cultural hegemónica, que busca mantener y asegurar el poder de la burguesía, De Lauretis explica que el género no es una manifestación natural, sino que:

Like sexuality, we might then say, gender is not a property of bodies or something originally existent in human beings, but “the set of effects produced in bodies, behaviors, and social relations,” in Foucault’s words, by the deployment of “a complex political technology.” But it must be said first off, and hence the title of this essay, that to think of gender as the product and the process of a number of social technologies, of techno-social or bio-medical apparati, is to have already gone beyond Foucault [...]. (De Lauretis, 1989: 3)

Es a través de las normativas sociales que se van esculpiendo estos modelos de mujer y hombre. Estas normativas, históricamente han estado representadas o se han ejecutado a través

de políticas reguladoras e imaginarios estigmatizantes, con el objetivo de definir y construir cuerpos e identidades:

El control de la sexualidad de las mujeres requiere imponerles rígidas normas de conducta moral y sexual, y lograr que las interioricen como propias de su naturaleza femenina puesto que, al ser las portadoras de la progenitura, sólo si se someten a ella puede garantizarse que la herencia y el apellido del padre se transmitan a descendientes legítimos y no vástagos engendrados al margen del matrimonio (Méndez, 2007: 23).

En el siguiente apartado veremos cómo desde el poder (grupos de poder) se construyen estos imaginarios sobre el «otro» y sobre la «otra», los cuales en el caso que nos ocupa fueron los «negros» y «negras» (aunque no fueron los y las únicas). Veremos cómo se les culpabilizó por tener actitudes «anormales» según el contexto espacio-temporal, es decir, por no estar en congruencia con las «normas» sociales que otros grupos imponían a los cuerpos y a las actitudes en ese tiempo y en ese espacio:

[...] mujeres que se negaron a ser el objeto que refleja la imagen esperada por el sujeto masculino, mujeres que mantuvieron una postura resistente o disidente con los modelos establecidos de masculinidad y feminidad, que actuaron –en terminología de V. Woolf o I. Zabala- como excéntricas o extrañas, que se rebelaron contra las definiciones de género de su época, que se posicionaron como sujeto y buscaron sentido a su ser mujer en posiciones críticas al sistema, en saberes alternativos y marginales (Mayobre, 2007).

- **Usos estratégicos de diferentes acciones sociales: «Discursos» y «prácticas»**

Como Lourdes Méndez apunta:

Más allá de sus peculiaridades, toda cultura produce un sistema de pensamiento sobre lo masculino y lo femenino. Característica universal de esos sistemas es que, a través de ellos, cada cultura estructura un orden socio- sexual de larga duración y prescribe formas ideales de ser hombre y de ser mujer interiorizadas y llevadas a la práctica por sus miembros (Méndez, 2007: 21).

Algo clave y necesario en este trabajo va a ser la relación entre las «prácticas» y las «representaciones discursivas», es decir cómo socialmente se espera que «discurso» y «práctica» no concuerden, que incluso muchas veces sean incoherentes, diciéndose lo contrario de lo que se hace. En la Costa Chica se construyen dinámicas culturales a través de las cuales se sabe que el discurso no apoyará determinadas prácticas, por lo que el uso de unos y otras es estratégico, el decir lo contrario de lo que se hará, permitirá la práctica. Uno de los aspectos que analizaré en esta tesis es cómo las mujeres con las que trabajé utilizan distintas modalidades de acción para lograr sus objetivos. Es por todo esto que llamo la atención acerca del «chisme» como discurso de control, pero también como práctica de resistencia:

Como todas las prácticas políticas ejercidas en el ámbito ideológico, el poder del chisme no se limita al nivel simbólico de las representaciones; por el contrario, es con mayor o menor eficacia una fuerza material que actúa sobre los hechos. No es sólo un discurso: con su mediación, la mujer es capaz de destruir o de crear (Lagarde, 2005: 361).

A lo largo de la tesis está latente esta relación y el interés por ver cómo se articulan las prácticas cotidianas, materiales y concretas de las mujeres con el sistema socioeconómico y simbólico que va modelando las subjetividades de modo particular y que se reflejan en los discursos. Sería adecuado aquí rescatar la cuestión que planteaba Ortner (1984) acerca de cómo modela el sistema a la práctica, y sobre cómo la práctica modela al sistema.

Por tanto, en este trabajo se atiende tanto a lo que se dice, como a lo que se hace, situando «discurso» y «práctica» en el mismo plano, pero considerando que son acciones sociales que se pueden construir, por las personas que las emplean, de forma distinta.

Por tanto el análisis del «discurso» y de la «práctica» debe realizarse conjuntamente:

By attending to the public discourses through which people describe, interpret, evaluate, make claims about, and attempt to influence relationships and events, we can extract the relatively stable symbols and meanings people employ in every day. These symbols and meanings [...] are always evaluative. As such, they encode particular distributions of prestige, power, and privilege. However, because they are realized through social practice, they are not static (Collier y Yanagisako, 1987: 41).

Las autoras proponen, tomando como referente a Bourdieu, realizar un análisis tanto de cómo las estructuras modelan y dan forma a la experiencia y subjetividad de las personas (en una cultura situada en el espacio y en el tiempo), como el modo en que las personas dan forma y crean a estas estructuras a través de sus prácticas. Esto lo analizan las autoras, a partir de la construcción de modelos sistémicos de desigualdad.

Por tanto al igual que ellas considero imprescindible situar y localizar, tanto a los «sistemas ideológicos-discursivos», como a las «prácticas», que pueden coincidir, y que dan forma a las diferencias entre hombres y mujeres en un contexto histórico y socio-cultural. Lo cual intentaré hacer en el siguiente apartado.

- **Gobernando cuerpos, normalizando comportamientos**

En relación a cómo el discurso se vincula con la práctica, Hall nos dice que: «El discurso es acerca de la producción de conocimiento a través del lenguaje. Ya que todas las prácticas sociales vinculan significado, todas las prácticas tienen un aspecto discursivo» (Hall, 2013: 73).

A esto yo le añadiría que es también a través de la práctica que el discurso produce conocimiento. Ya que todo discurso es a su vez práctica.

Esto está muy vinculado al proceso de construcción del «otro» que se dio en Nueva España; debemos de ser conscientes que incluso dentro de cada grupo de «otros» hay unas «otras», las mujeres. Estas son construidas a partir de unos discursos dominantes y hegemónicos y unas prácticas discriminatorias, que imponen cómo se debe ser mujer a nivel global, pero además por discursos nacionales y locales de cómo deben ser los comportamientos de estas mujeres en contextos concretos. Estos discursos se concretan en prácticas, normas, prohibiciones, sanciones impuestas a las mujeres, como veremos al final de este capítulo. Y van constituyendo los «habitus» que las propias mujeres incorporan y adoptan como naturales y partes de su ser mujer.

Estos discursos y prácticas generan un imaginario que históricamente han mantenido dos formas casi únicas de «ser mujer»: la casta, pura y defensora de los valores familiares; y por otro lado la erótica, sensual y estigmatizada socialmente por poner en peligro el orden social cristiano (generalmente consideraciones atravesadas por la raza y la clase). Un imaginario, este, con el cual no estaban familiarizadas muchas de estas mujeres, ni «indígenas», ni africanas que traían directamente desde África.

Al igual que los hombres «negros», las mujeres «negras» fueron estigmatizadas por sus cuerpos, por sus diferencias, por sus «otras formas» de actuar y de relacionarse, en definitiva por sus «habitus» y «prácticas». En este punto me propongo hacer una contextualización tanto teórica como histórica de cómo se fue estigmatizando a estas mujeres, a las cuales se les negó cualquier referente, tanto los propios culturales, como los ajenos (los «indígenas» o «españoles»), por lo cual tuvieron que adaptar, jugar con, transgredir y desobedecer estas prohibiciones, como mecanismo de supervivencia cotidiana (tanto de ellas como de sus hijos, en caso de tenerlos). Esta contextualización me parece importante teniendo en cuenta el proceso a través del cual las mujeres construyen su identidad genérica (como mujeres), siendo muy importante en la vivencia de su condición y en las estrategias adoptadas en la vida cotidiana, el lugar ocupado en el sistema de clases sociales.

Este apartado estará vinculado al siguiente capítulo en el cual veremos cómo las mujeres, a nivel local, se ven como las «otras» y siguen estando bajo los mandatos de los hombres, ya no de las clases dominantes (desde un punto de vista socio-económico y político)

sino de sus propios «compañeros» (desde un punto de vista genérico). Estos incorporaron los elementos de la masculinidad hegemónica para poder ejercer la dominación patriarcal frente a sus compañeras (lo que las feministas comunitarias llaman el «entronque patriarcal»⁷⁶). Ocurriría algo similar a lo que Carol Smith nos cuenta que sucedió en la zona cafetalera de Colombia, en la que la dominación patriarcal y racial se ejerció a través de la competición de los hombres «mestizos» con los hombres dominantes («blancos») en términos de depredación machista dirigida hacia las mujeres «mestizas» de la zona. Dice la autora que al mismo tiempo trataban de defender a sus «propias» mujeres e intentaban proteger el espacio doméstico estableciendo un nicho donde el honor de la familia estuviera a salvo. Estas mujeres «mestizas», al igual que ocurrió en México con muchas mujeres «negras», a veces aprovechaban las relaciones con los hombres blancos más ricos para independizarse económicamente (Smith, 1996). De esto me interesa el ver cómo los hombres «colonizados» y dominados internalizan el discurso dominante para construir su identidad y subjetividad como hombres: «Es en el proceso de individuación donde se adquiere el status de sujeto del discurso a partir de la identificación y reproducción de formas discursivas dominantes, o de cualquier otro tipo de discurso alternativo» (Martínez–Herrera, 2007: 82). Se genera así, cierta complicidad con el hombre colonizador.

Me gustaría relacionar las formas discursivas dominantes (siempre teniendo en cuenta, como decía ya antes, que todo discurso es acción) las cuales van generando diversos saberes y verdades, según Foucault, y el ejercicio de prácticas en un campo social determinado, con el surgimiento de «normas» u órdenes establecidos que regulan las interacciones entre las personas. A través de estas «normas» se crean patrones corporales y corporalidades «normales», es decir se naturaliza una forma de corporalidad reglada y quien no se ajusta a ésta, quiebra el orden impuesto produciendo una transgresión (la cual puede ser intencionada o no). Estas reglas que rigen las políticas corporales tienen causas socio-históricas, esto se puede comprender gracias a las «disposiciones» que tendrían su equivalencia en el «habitus» de Bourdieu (Sabido, 2012: 38). Pero de este carácter socio- histórico ya nos hablaba Marcel Mauss:

Durante muchos años he repensado sobre esta idea de la naturaleza social del «habitus» y observen cómo lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que «costumbre», el «exis», lo «adquirido» y la «facultad» de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no

⁷⁶ Para Julieta Paredes, feminista comunitaria boliviana, el sistema moderno colonial de género del que habla Lugones, vendría a profundizar un «patriarcado originario» preexistente, produciéndose en el momento de la colonización un entronque entre el patriarcado precolonial y el occidental: «La invasión colonial no sólo penetró territorios de lo que hoy se llama Bolivia; la Colonia invadió los cuerpos de las mujeres y hombres que vivían en esta tierra Pachamama, consolidando un entronque patriarcal que fortaleció al sistema de opresiones patriarcal, razón por la que hoy tenemos en Bolivia una versión corregida y aumentada del patriarcado» (Paredes, 2012: 97).

recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa «memoria», tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos «hábitos» varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición (Mauss, 1979[1950]: 340).

Estas disposiciones serían: «[...] la presencia determinante del pasado incorporado en el corazón del presente» (Corcuff, 2008: 26). Esto es clave en mi argumentación ya que sostengo que la utilización del cuerpo y el conocimiento que tuvieron estas mujeres a través de éste, se ha mantenido hasta hoy a través de las disposiciones o de los «habitus». Los cuerpos son moldeados socialmente a través de «normas», prohibiciones, políticas, consejos, etcétera, que constituyen un «sentido práctico», es decir lo que hace que determinadas prácticas y no otras sean las correctas al dotarlas de sensatez y sentido común (Bourdieu, 1991: 118); la consecuencia directa de esto es que las «prácticas» que no se enmarquen dentro de este «sentido práctico» serán rechazadas, estigmatizadas, tildadas de locuras y de «a-normales». Este «sentido práctico» que norma prácticas, actitudes y cuerpos, esta «situado», es decir, habita un tiempo y un espacio, y por tanto va cambiando histórica y geográficamente. Defiende Bourdieu que es básico analizar las condiciones estructurales y las trayectorias biográficas de estas mujeres para poder comprender a través de su «experiencia» cómo se han ido conformando sus políticas corporales y su «ser» y «estar» en el espacio a través de sus cuerpos. Para ello Bourdieu cree que se deben estudiar las condiciones bajo las cuales la persona ha sido socializada y los lugares y posiciones que ocupa a lo largo de su vida en el espacio social (Bourdieu, 1999: 186), teniendo en cuenta que el uso y disposición de los cuerpos también está jerarquizada. Esto es lo que me propongo hacer en este punto, contextualizar teórica y sociohistóricamente cómo estas mujeres «negras» y «mulatas» experimentaron vivir bajo este orden establecido (que las estigmatizó y las estereotipó), que implantó cómo tenían que ser las mujeres y cómo debían comportarse, y al cual no pudieron o no quisieron adaptarse y cómo esta especie de «resistencia» corporal se ha mantenido a través del «habitus».

Anne McClintock relacionó la dominación de las mujeres «colonizadas» con el poder y el imperialismo, defendiendo que las dinámicas de género fueron, desde el principio, fundamentales para conseguir y mantener el proyecto imperial. McClintock dice que el orden escondido que subyace la modernidad industrial es la conquista de la fuerza sexual y de trabajo de las mujeres colonizadas (McClintock, 1995: 2-3). Y dentro de estos mandatos, al igual que los cuerpos «negros» (tanto de hombres como de mujeres) constituían cuerpos «no-ortodoxos», «no-normales», hay mujeres que no encajan con la ortodoxia, con la «normalidad» (situada, en

un tiempo y en un espacio-lugar) del ser mujer. Estos cuerpos que no encajan con la ortodoxia, con la «normalidad» serían lo contrario a los cuerpos ortodoxos, que son:

[...] cuerpos que vienen dados, que son constituidos por los otros, que sitúan los sujetos en espacios donde el deseo se encuentra aplacado; espacios donde el cuerpo ya ha vuelto a perder la posibilidad de desarrollar su narratividad. Se trata, en definitiva, de resistir al ejercicio de la biopolítica, que entiende los cuerpos de los sujetos como espacios de gobernabilidad, de inscripción del poder, de materialización de los deseos de los otros. (Planella, 2006: 19)

Quiero añadir a la cita de Planella, que no todos los cuerpos se han visto como espacios de gobernabilidad. En el caso que nos ocupa serían los cuerpos de las mujeres «negras» (lo cual no quiere decir que no los cuerpos de las mujeres blancas no se vieran como espacios de gobernabilidad). Sus cuerpos, no son «ortodoxos», son cuerpos con narrativa, donde el deseo está despierto, y por tanto son cuerpos «insoportables» para el poder⁷⁷, porque escapan a sus normas y contenciones.

Son cuerpos que se «bestializaron», «sexualizaron» y se castigaron, para así poder docilizarlos y civilizarlos, en definitiva, para domesticarlos. Cuerpos, los de las mujeres «negras» en la Nueva España, a los que quisieron convertir en espacios en los cuales aplicar «normas», prohibiciones, en cuerpos cuestionados, y castigados por no ajustarse a la norma, por no encajar en el modelo «mujer». Un modelo creado por hombres para someter a los cuerpos femeninos a su control. Cuerpos estereotipados y estigmatizados, convertidos en esencias identitarias, del ser «mujer negra»:

Los discursos que imbuían de inmoralidad e hipersexualidad a las mujeres de color, las clasificaban como miembros fallidos de la sociedad y exhortaban al estado a monitorear estos cuerpos. Detalla cómo los discursos del estado definieron a muchas de estas mujeres como «desviadas», tornaron estos cuerpos «peligrosos» en patológicos y, por consiguiente, institucionalizaron su vigilancia bajo el manto de la rúbrica de la salud pública y la higiene. Las casas de recogidas, las zonas de tolerancia y las cartillas fueron parte de los mecanismos disciplinarios, de la reglamentación que criminalizaba y controlaba los cuerpos de las mujeres «negras». (García, 2010: 1)

2.3.3. DONDE HAY CONTROL... HAY RESISTENCIA

- **Fuera de la «norma» y la moral: Cuerpos femeninos, actitudes masculinas**

⁷⁷ Expresado a través de los discursos y prácticas que normativizan, y personificados en las clases dirigentes y dominantes, por un lado, y en los hombres dominados por el otro, como ya veíamos.

A las mujeres morenas de la Costa se las considera «groseras», «escandalosas», con una corporalidad muy exagerada, etcétera. Estos estereotipos, todos relacionados con el cuerpo, están muy extendidos, ya sea en los discursos de «mestizas» e «indígenas», como incluso en algunos textos, así es como se las describe. También ellas hablan de sí mismas como mujeres *groseras*, muy exageradas, alegres, *bailongas*, etcétera. Hablan con un tono altísimo, casi gritando, se sientan tanto en las sillas como en la hamaca «despatarradamente», eructan sin ningún tapujo, escupen, etcétera, actitudes que vistas desde las «normas» y modales de la «buena educación occidental», extendidos como patrones de comportamiento universales, las hacen ser vistas como «groseras», «maleducadas», cualidades que ellas mismas reconocen, estos son adjetivos que se pueden oír cuando se habla de las mujeres «morenas» de forma generalizada. Se relaciona su corporalidad y la relación con los fluidos corporales con una moral o un ethos: «Las morenas no son buenas pa esposas», «¡esas son bien rechas! si se les pone rechingan hasta a sus maridos»⁷⁸ así se habla sobre estas mujeres, las cuales según estos comentarios no se ajustan al modelo de feminidad generalizado, según el cual estas actitudes serían más propias de hombres que de mujeres.

Yo me cuestiono desde dónde se forman estos estereotipos, cuáles son las referencias que se toman o los límites para describirlas así y sobre todo quién/quienes y con qué objetivos y fines crean tales caracterizaciones. Tomando en cuenta también los procesos de largo plazo y no sólo dándole importancia a la visión de una sociología del momento, creo que el origen de estos estereotipos y las referencias que se tienen para medir «lo civilizado», «lo educado», o «lo bárbaro» y «grosero» de estas mujeres estaría en el modelo de mujer que se fue construyendo a partir del siglo XVI y desarrollando en los siglos posteriores. Resultado de la particular mezcla que se dio de la ideología traída por conquistadores europeos-españoles y la ya existente, entre la población de origen africano e indígena.

Me parece de gran ayuda para entender todo este proceso, la importancia del concepto «civilité» tal y como lo concibe Norbert Elias⁷⁹, a saber: como categoría que fundamentó la construcción y regulación de la conducta de las personas, el aseo de sus cuerpos y la relación con sus fluidos corporales, hasta el punto de juzgar y medir la «humanidad» de las personas según esta relación. Se naturalizan las «normas» de comportamiento. Por ello me gustaría

⁷⁸ Quieren decir que son mujeres que si «están de malas» llegan incluso a golpear a sus maridos.

⁷⁹ Según Elias el término civilización surge con Erasmo, cuando éste elabora las reglas del buen comportamiento, como explico en esta misma página.

prestar atención al estudio que hace este autor sobre el origen de esta «política corporal» que rige y norma la higiene y las actitudes que debían adoptarse, siendo realmente estrategias de control y normalización de los cuerpos, sus fluidos y sus movimientos, a la vez que se constituye como medidor de lo «civilizado»⁸⁰, emblema de un proceso que se extiende desde el siglo XVI hasta el siglo XIX y que evidenciará un complejo *corpus* de pautas de comportamiento. Este proceso será clave para el ascenso de la burguesía y para la construcción de la autoconciencia occidental como un «nosotros civilizados» frente a los «otros», a quienes se les relaciona con el concepto de «barbarie», considerándolos «bárbaros».

Nos dice Elias que: «El concepto de *civilité* alcanzó su significado para la sociedad occidental en aquella época en que se rompió la sociedad caballeresca y la unidad de la Iglesia católica», a partir de una obra de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium*. Continúa diciendo Elias que: «El libro de Erasmo trata de algo muy simple: de la conducta de las personas en la sociedad, especialmente (aunque no tan sólo) del *externum corporis decorum* (decoro externo del cuerpo)» (Elias, 2009: 99). A partir de este momento se empezará a valorar y juzgar a las personas en relación a este decoro. Es decir se establecerán los parámetros para designar quién es civilizado y quién no, según sus comportamientos. No me refiero a que se creara o a que existiera una homogeneidad en toda Europa en cuanto a la concepción del cuerpo se refiere, sino que, siguiendo a Elias, estaríamos ante el inicio de una nueva ideología corporal, que pretende generalizarse e imponerse como hegemónica, convirtiéndose así en un «hábitus» (naturalizado e incorporado). Esto, siguiendo a Foucault, con el fin de ejercer un control y un disciplinamiento de los cuerpos, a la vez que generar una distinción en cuanto a capital simbólico.

Creo que este texto de Elias es muy explicativo de cómo se fue construyendo esta normatividad corporal, gestual, decorosa e higienista que se naturalizó o se intentó naturalizar como la «norma», marcando una distinción social con las personas- cuerpos que no cumplieran esta «norma». Éstos serían los cuerpos esclavos, cuerpos «indígenas» y en definitiva los cuerpos populares (los cuerpos «no-ortodoxos» de los que hablábamos al principio del apartado). De este modo comienza a diferenciarse «civilización» de «barbarie» (la cual se identificará con estos «cuerpos otros», con la naturaleza y lo «incivilizado»). Se intenta construir un «otro» para construirse (construir un «nosotros») como civilizado, educado, frente a otro bárbaro y salvaje,

⁸⁰ Me refiero aquí a la Modernidad; en palabras de Bolívar Echeverría: el proyecto civilizatorio específico de la historia europea (Echeverría, 2005: 58). Este modelo civilizatorio llegó a convertirse en hegemónico, globalizándose en mayor o menor medida, e intentando imponer y mantener en la América Latina colonizada el mismo tipo de «modelo civilizatorio» desarrollado en Europa.

al igual que el hombre se construye frente a la mujer como otro opuesto. Bhabha nos dice al respecto que el discurso colonial tiene como objetivo la construcción del colonizado como una población degenerada tomando como base el origen racial, para así justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción (Bhabha, 2002: 95).

Como dice Silvia Federicci:

Una de las condiciones para el desarrollo capitalista fue el proceso que Michel Foucault definió como 'disciplinamiento del cuerpo', que desde mi punto de vista consistió en un intento por parte del Estado y de la Iglesia para transformar las potencias del individuo en fuerza de trabajo. (Federicci, 2010: 179)

Estoy de acuerdo con Federicci en que este control sobre los cuerpos «otros», sobre sus fluidos y sus usos estuvo condicionado por una necesidad de controlar estos cuerpos y convertirlos en cuerpos «herramientas», en máquinas para el imperialismo y para el capitalismo⁸¹, sobre todo los cuerpos «negros» esclavos.

La clasificación de las personas y cuerpos como «otras» y «otros» se basa en construcciones sociales, construcciones que responden a una ideología imperante y a unas prácticas aceptadas, en una época y en un lugar (un tiempo y un espacio). Construcciones (que en la autodenominada «civilización occidental») se van a basar en las reglas de contención, corrección, miedo a los fluidos y a todo lo que no esté bajo control. Construcciones que surgen a partir de la modernidad, momento en el que se origina el nuevo orden burgués y con éste el desarrollo de un «discurso de verdad», que se convertirá en «episteme» (cartesiano, en el que se busca el alejamiento del cuerpo y lo corporal), y unas prácticas basadas en el control y dominio del cuerpo humano. Con esto se busca mantenerlo dentro de los márgenes de la «normalidad», márgenes en los que se situará a un «nosotros», frente a un «otros a-normales» que quedarán fuera de estos márgenes aceptados. Así es como se ejercerá el poder, discriminado y excluyendo a estos «otros a-normales».

Soy consciente que trazar una línea recta, directa y causal del siglo XVIII hasta ahora para argumentar la conexión de este encasillamiento de las mujeres «negras» y «mulatas» como groseras, violentas e incontrolables sexualmente, con los estigmas y estereotipos que se les siguen asignando, es sumamente arriesgado. No es mi propósito construir una línea

⁸¹ Para Federicci este disciplinamiento y control del cuerpo, la construcción de un cuerpo normado fue clave para el triunfo del imperialismo y el capitalismo, y por tanto aplicado en el Nuevo Mundo. Esto se podría relacionar directamente, al igual que lo que nos dice Bhabha, con lo que argumenta Quijano en su teoría sobre la «colonialidad del poder».

argumentativa en la que la consideración de las mujeres «negras» y «mulatas» en Nueva España haya determinado cómo se considera y se ve a las mujeres «morenas» en la actualidad. Pero si creo que hay una relación, una especie de «genealogía», un archivo, como lo denomina Stuart Hall, archivo como: «repertorios de representación y prácticas que han sido utilizadas para marcar diferencia y significar al ‘Otro’» (2010: 423-424). Creo que hay una vinculación y origen de cómo se ve a estas mujeres, cómo se las considera, hoy en día por parte de «mestizos» e «indígenas», e incluso de cómo se ven ellas mismas, y cómo se las veía en los siglos XVIII y XIX. En cómo se fue construyendo la subjetividad de la mujer «negra» y «mulata» de la Costa Chica. La influencia que ejerció esta ideología corporal, de contención y normativización (impuesta en las colonias) tanto en el modo de verse como en el modo en que eran y son vistas. Es decir los estereotipos que se tienen de las personas, son formas de discriminación que actúan tanto en la práctica cotidiana (económica, legal, política, cultural y social) como a través de lo simbólico. Esta discriminación se logra ejercer gracias a la existencia de representaciones construidas históricamente que permitieron la constante negación, estigmatización y dominación del «otro». Esto se llegó a practicar de un modo tan cotidiano que finalmente el estigmatizado llegó a interiorizar y naturalizar el estigma como parte de su identidad. Todo esto lo podemos observar en cómo han interiorizado su supuesta «grosería» convirtiéndola en una condición intrínseca de ellas mismas, de las mujeres morenas⁸² (lo que comenzó siendo una descripción discriminatoria por parte de personas no «morenas» de las mujeres «morenas», llegó a convertirse en una autodefinición de estas, a veces incluso una característica que repiten con orgullo⁸³). El nuevo orden político, social y económico creado por la burguesía para ejercer el poder, se basó en lo que Foucault denominó como técnicas y tecnologías disciplinarias, que como también afirma Elias, buscaban el control de los cuerpos a través de la contención y separación de éstos:

Lo que faltaba en aquel mundo cortés o, en todo caso, no tenía la fortaleza suficiente, era ese muro que hoy parece levantarse, para contener y para separar, entre los cuerpos de las gentes; el muro que se hace visible sólo con acercarnos a algo que ha estado en contacto con la boca y las manos de otro, y que se manifiesta asimismo como un sentimiento de vergüenza cuando son las propias necesidades corporales las que se ofrecen a la vista de los demás y no solamente en esta ocasión. (Elias, 2009: 116)

⁸² A menudo, en conversaciones con mujeres sobre sus propias actitudes, me relacionaron como propia de las mujeres «morenas-costeñas».

⁸³ Esto ocurre también con algunos hombres, los cuales presumen la supuesta agresividad y bravura de los hombres costeños; presumen de ser «el negro de la costa».

A este respecto dice Lucila Marichi, mujer «negra», como se define ella, de Charco Redondo, Oaxaca: «Hace falta conciencia de que el mundo no nada más es de los blancos, que hay diferentes costumbres; si un negro está acostumbrado a beber en una jícara, si vive en un bajareque y es feliz, no se necesita vivir en un edificio de azulejos y cristales»⁸⁴. Aquí Lucila hace referencia a la diferencia entre «negros» y «blancos», pero también a una diferencia de clase, en su origen esta diferencia entre «grosero» y «educado», «civilizado» e «incivilizado» fue una distinción de estatus y de clase, es decir algo que comenzará a imponer como «norma» una pequeña clase secular-burguesa y que les dará a estos, posibilidades de ascenso social, prestigio y poder social, creando un distanciamiento con los que no siguieran esta «norma», es decir las clases populares que tardarían mucho tiempo en ir interiorizando estas «reglas civilizatorias» y verlas como naturales.

El cuerpo es un gran marcador de identidad diferencial, como dice Olga Sabido: «La dimensión corpóreo-afectiva erige fronteras y muros a veces de modo más efectivo que los discursos. En el cuerpo se encuentran soterradas e imperceptibles las complicidades de desigualdades, jerarquías, aprecio y desprecio» (Sabido, 2012: 20). Estas desigualdades, jerarquías, aprecio y desprecio se han ido incorporando en las emociones, afectos, vivencias y cuerpos de las poblaciones «afrodescendientes» y en particular en los cuerpos de las mujeres morenas de la Costa Chica. Esta dimensión corpórea de la que habla Sabido, en la Costa Chica va acompañada de discursos, discursos históricos, por lo que adquiere mucha más fuerza (es una dimensión visual, física y discursiva). Como ya decía antes cuando hablaba de la creación de un «episteme», estos discursos, verdades y conocimientos son hijos de un espacio y un tiempo, son hijos de su época. Según mis observaciones en el trabajo de campo, la población descendiente de africanos que habita la Costa Chica se diferencia de «mestizos», «indígenas» y «blancos» que les rodean y con los que conviven, por sus actitudes corporales y una gestualidad que ellos mismos reconocen como rasgo diferencial.

La cultura social, política, económica y visual, tanto situada y encarnada (Haraway, 1995), fue construyendo a las mujeres «afrodescendientes» en la Nueva España. Desde cómo se las representaba en las pinturas del siglo XVII- XVIII (cuadros de castas), lo que se decía de ellas en los textos de viajeros, archivos, autos inquisitoriales, y otros, hasta cómo se las sigue mirando en la actualidad. Todas estas fuentes provenientes de los dominadores, principalmente hombres europeos, fueron construyendo a estas mujeres, o mejor dicho construyeron un modo

⁸⁴ *Milenio*, jueves 20 de septiembre de 2012.

de ver a estas mujeres. Siempre respondiendo a unos estereotipos basados (en la visión patriarcal y colonial) en su cuerpo, su sexualidad, su carácter y su genio, fueron construidas como mujeres «no adecuadas» constantemente. Siempre vistas como las «otras». También se las compara con las mujeres «indígenas», «mestizas» y españolas, oponiéndolas al ideal femenino que representaban estas últimas. Este modelo ideal se basaba en la sumisión, el recato la obediencia, y sobre todo a la «buena» cuna o «digna» sangre, este era el modelo al cual debían ajustarse «las mujeres decentes» (Velázquez, 2001: 457):

[...] elogiaron la modestia y el recato de las mujeres indias. Entre la sociedad mexicana, por ejemplo, la mujer virtuosa se concebía como vigilante, casta, recatada, obediente, tierna, discreta, piadosa, sufrida y humilde. De igual modo, y a pesar de las diferencias relacionadas con la sexualidad, entre las sociedades «indígenas» parecía prevalecer la recomendación de la templanza en los placeres sensuales. (Gonzalbo Aizpuru, 1998: 29)

Al final esta decencia, este recato, esta obediencia que se intentaba imponer principalmente en las mujeres, responden a sistemas de control e imposiciones de autocontrol (que se intentaba ejercer a través de estos idearios de la «buena mujer»⁸⁵). Un autocontrol que siguiendo a Foucault (2009) sería fruto de la sociedad disciplinaria en la que el poder atraviesa, vigila y regula todas nuestras conductas, de tal modo que se llega a la interiorización de este control por las personas mismas (autocontrol), siendo estas las que dominan sus conductas sin necesidad de que se tenga que ejercer violencia sobre ellas.

Esto es necesario para ser aceptado, el adecuarse al canon homogeneizador⁸⁶, a lo «normal»; lo contrario, la «a-normalidad», lo irregular debe ser eliminado: «Una peculiaridad física, una opción sexual determinada, un timbre de voz particular o una forma de vida alternativa constituyen, con frecuencia, motivos para ser señalados [...]» (Gil, 2012: 9).

Esa lógica racial-sexual se aplica a la sociedad colonial ibero-americana en general a partir del siglo XVIII (Stolcke, 2003). Continúa la autora diciendo que en la sociedad colonial la materialidad del cuerpo sexuado en particular el de las mujeres, adquirió una importancia tal que estructuró todo su tejido socio-cultural. Los modos de clasificación y de identificación

⁸⁵ Digo se intentaba, porque una cosa son los propósitos ideales y otra las prácticas que respondían a las circunstancias que se daban en Nueva España en esa época y que imponían la necesidad de una «doble moral» y una «doble práctica».

⁸⁶ Serán las clases más señoriales las que se esfuercen con mayor ahínco en adecuarse a las normas, frente a las clases más desfavorecidas, quienes vivían con una mayor despreocupación. El mundo rural también se mantuvo más distante y relajado de las normas que se intentaban imponer.

social de una sociedad determinan la manera en la que se organiza su reproducción social (Stolcke, 2004: 94). A continuación reproduzco una descripción que da muestra de cómo se veía y representaba a estas mujeres⁸⁷, ayudándonos a imaginar cómo se las identificaba socialmente:

Cúbrense los pechos desnudos, negros, morenos,
con una pañoleta muy fina que se prende en lo alto del cuello.
[...]Hasta las negras y esclavas atezadas tienen sus joyas,
y no hay una que salga sin su collar y brazaletes o pulseras de
perlas, y sus pendientes con alguna piedra preciosa.
El vestido y atavío de las negras y mulatas es tan lascivo y sus
ademanes y donaire tan embelezadores, que hay muchos
españoles, aun entre los de la primera clase, propensos de
suyo a la lujuria, que por ellas dejan a sus mujeres.
(Gemelli Carreri citado en Cárdenas Santana, 2002: 88 y Velázquez, 2001: 195)

Las mujeres «negras» y «mulatas» ocuparon numerosos y diversos espacios, tanto públicos como privados, algo que iba en contra de la «norma» (normas que respondían a un imaginario que regulaba los modos de comportamiento y de ser mujer y que comenzó por imponerse a las mujeres de clase alta pero que más tarde se extendió a las mujeres en general) que establecía que la mujer debía permanecer en el espacio privado (Cárdenas Santana, 2002: 88). Ante las prohibiciones y reglas de cómo podían vestir fueron creando su propio estilo, estilo que fue criticado como se ve en la anterior descripción, por ser demasiado lascivo (Velázquez, 2001: 177). Es decir, se las critica por no acatar los mandatos de cómo debía comportarse una «mujer decente» en la época. Además también se asoció la imagen de estas mujeres con la de brujas, adivinas y herejes, que como mantiene Federici en su libro *Calibán y la bruja* (2010), no fueron sólo acusaciones por ir en contra de una ortodoxia religiosa sino que casualmente las mujeres acusadas eran mujeres sabias y que se atrevían a transitar el tan exclusivamente masculino, mundo del conocimiento e ir en contra de la lógica capitalista emergente en esos momentos (inicio de la Modernidad). Luz Alejandra Cárdenas Santana nos habla de Cecilia, una mujer «negra» que trabajaba en el Hospital Real de Acapulco y que fue denunciada por adivinar la llegada de las naos (según un expediente inquisitorial)⁸⁸. Se la castiga, nos dice Cárdenas por ser una trasgresora, por invadir un ámbito considerado masculino en el siglo XVII, es decir, el conocimiento. Esta vinculación entre mujeres «negras» y «mulatas» con la hechicería dio pie a la Iglesia y a los gobernantes para estigmatizar y castigar a estas mujeres, relacionándolas una vez más con una sexualidad satanizada: «En el caso de los herejes, y en general en caso de los varones, el pacto con el demonio adopta la forma de un

⁸⁷ Dice Stoler que los discursos coloniales de la sexualidad producían las relaciones de poder de clase y de raza, y no sólo los reflejaban (Stoler, 1995: 176).

⁸⁸ Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 335, exp. 102/1621 (Cárdenas, 2002: 79).

contrato. Pero en el caso de la “hechicera”, el pacto adopta la forma de un coito con el demonio» (Cárdenas Santana, 2002: 84). Vemos de nuevo una relación directa entre mujeres «negras» y «mulatas», trasgresión y sexualidad. Quisiera apuntar que muchas de las personas que requerían los servicios de estas mujeres «hechiceras» y «adivinas» eran hombres españoles, párrocos y mujeres también españolas que pedían saber cuándo llegarían sus amantes o realizar algún tipo de hechizo para recuperar amores perdidos. Pero las «hechiceras» o mujeres sabias, fueron las que tuvieron que asumir toda la culpa, convirtiéndose así en los «chivos expiatorios» de estas personas que acudían buscando su ayuda pero que aparentemente cumplían con la normativa social y religiosa, estas personas necesitaban un (una) «cabeza de turco» para expiar su culpa, estos chivos expiatorios fueron las mujeres «negras» y «mulatas».

A este estigma sexual habría que sumarle el estigma racial (eran mujeres «negras», comparadas con animales instintivos y salvajes) y el estigma de clase (eran esclavas, es decir sin humanidad, y sin decisión o dominio sobre su cuerpo quienes, una vez prohibida la esclavitud pasaron a formar parte de las clases populares):

Elementos como el atavío, el chocolate, el genio y las costumbres, asociados en estos cuadros de castas con «negras» y «mulatas», parecen mostrar, entre otras cosas, que las mujeres de origen africano contrastaban con los postulados morales de la época en torno del papel de la mujer. [...] las «negras» y «mulatas» se presentan como mujeres retadoras, desobedientes y de instintos «salvajes» o poco civilizados. [...] muestran la resistencia a acatar ciertas normas y reglas sociales impuestas al papel de la mujer. (Velázquez, 2001: 457)

Junto y relacionado a estas imágenes de las mujeres «negras», se suman las ideas de que estas mujeres no eran capaces de tener familia y se las cuestiona por ser madres solteras. Todos estos son conceptos e imágenes basados en las condiciones en las que estas mujeres tuvieron que vivir (tanto las que eran esclavas como las que estaban al servicio de otras personas, lo cual es paradójico ya que solían realizar tareas de cuidado).

Aún hoy, en los discursos que existen y que hablan sobre cómo son las «morenas», siguen vigentes estos estigmas y estereotipos. En los discursos sobre los «otros», está presente la incapacidad de la población «negra» para mantener una familia, lo inconstantes emocionalmente que son, la cantidad de familias matrifocales, la *calentura* de la población «negra», etcétera. Cuando la realidad es que el patrón de parentesco y de residencia no es matrifocal, lo cual no es razón para que no haya familias matrifocales, sobre todo en el caso de las mujeres *solas*. Esto sería más bien una matrifocalidad improvisada, en muchos casos resultado de un patrón patrilocal fallido. Tampoco percibí una *calentura* exagerada o muy diferente a la de la población

mestiza, ni una incapacidad esencial de constituir una familia. Entre las mujeres «morenas» el pilar central de su identidad de género es la maternidad y es algo insólito encontrar a alguna mujer con más de veinte años que no haya sido madre, otro tema es la movilidad sentimental, que tiene causas particulares (las cuales no se deben a una «incapacidad») como veremos en el siguiente capítulo.

Muchas de estas ideas eran las que me argumentaban personas «mestizas» e «indígenas» con las que conversé en mi trabajo de campo en la Costa Chica. Estos estereotipos se sumaban al de violentos y borrachos (para los hombres), y al de groseras y escandalosas (para las mujeres).

Siguiendo a Manuela Rodríguez creo que el mecanismo de racialización les posibilita, en ocasiones, a estas mujeres establecer poderes femeninos que legitimen sus propios cuerpos. En estos poderes está presente un vínculo corporal en tanto que vivencial, es decir cómo viven ellas sus cuerpos y el uso que de él hacen espacialmente, y uno basado en el imaginario y en cómo se las representan (según lo que se consideraba como «negro») (Rodríguez, 2010: 293). Al igual que Mara Viveros Vigoya, creo que a veces esta interiorización y resignificación de los estereotipos puede ser peligroso y perjudicial para ellas, ya que al final siguen siendo definiciones creadas por los grupos dominantes (Viveros Vigoya, 2002: 73). Por tanto es muy importante deconstruir las definiciones hechas por los otros y construir autodefiniciones. A este respecto Audre Lorde nos dice: «Es axiomático que si nosotras mismas no nos definimos a nosotras mismas, seremos definidas por otros, para su uso y en nuestro detrimento» (Lorde, 1984: 45).

De este modo se fueron construyendo las imágenes «satanizadas» de las mujeres «negras» y «mulatas», desde posiciones patriarcales, racistas y clasistas: «Estudios recientes sobre símbolos y cultura han apuntado la posibilidad de que cualquier cosa que viole el sentido del orden de una sociedad será considerada una traición, mala, perturbadora y equivocada.» (Rosaldo, 1979: 14). Yo añadiría: cualquier cosa que viole el orden patriarcal dominante. Diría Foucault que un individuo se constituye o bien a través de prácticas de sometimiento o por el contrario a través de prácticas de liberación con respecto a las reglas y las convenciones que impone la cultura en la que vive.

Considero que estas mujeres (siglo XVII y XVIII) no se ajustaron a ser lo esperado y diseñado, para ellas⁸⁹, por los hombres. Actuaron fuera de los modelos dominantes (puede ser que aun entendiendo las «normas» y el lugar en el que se las quería situar, se negaran porque no las solucionaba sus intereses, no les ayudaba en su cotidianidad), siendo consideradas como excéntricas, groseras, sensuales, consideraciones que no se ajustaban al modelo de «buena mujer» de la época. Manteniendo un habitus diferente al impuesto por la norma. Lo que sería muy interesante es saber cómo pensaban los hombres «negros», los compañeros de estas mujeres, si es que tenían compañero. Si opinaban y actuaban diferente a los mandatos del orden imperante o si por el contrario incorporaron esta ideología opresiva hacia las mujeres. Pero hasta el momento no he encontrado ninguna investigación que trabaje esta cuestión.

- **Resistiendo sin alterar la cotidianidad**

Me gustaría en este apartado, desarrollar el que, junto con la «norma» y el «control social», es el otro gran pilar de esta tesis: la interrelación que se da entre «resistencia» y «poder femenino», y «dominación-control masculino».

Las formas de poder y resistencia cotidianas son difíciles de observar y analizar, ya que muchas veces son sutiles y están tan enmascaradas en otras concepciones y actividades, que pasan desapercibidas. Sobre las dificultades de este tipo de estudio, nos dice Abu-Lughod:

[...] because first, few studies of resistance have focused on women; second, gender power seems to be one of the more difficult forms of power to analyze; and third, the circumstances of doing fieldwork in a sex-segregated society are such that I have more of the kind of rich and minute detail needed for this sort of analysis from women than I do from men. (Abu-Lughod, 1990: 42)

Además la mayoría de referentes teóricos que nos encontramos se refieren a resistencias organizadas, colectivas y a un nivel macro:

Las redes de malla ancha que utilizan los científicos de la política no tienen en cuenta el hecho de que la mayor parte de las clases subordinadas, históricamente, han carecido del lujo de la organización política manifiesta, lo que no les ha impedido trabajar en complicidad y de forma microscópica, cooperativa y multitudinaria en el cambio político desde abajo. (Scott, 2013: 20)

⁸⁹ Me refiero a lo esperado y diseñado para las mujeres en general, para las cuales existía una normativa (de cómo ser mujer) dentro de la cual existían diferencias; por supuesto, no era lo mismo lo que se esperaba de una mujer blanca de la élite, que de una mujer mestiza obrera, de una indígena de una comunidad rural o de una mujer negra que trabajara en el mercado como tampoco lo eran los comportamientos y habitus que tenían las mujeres negras que traían directamente de África, que las que ya habían nacido en España y habían adquirido otros modelos de socialización, de comportamiento: unas y otras tenían diferentes subjetividades como «mujeres negras».

Estas formas de «microlucha», continúa el autor, han sido invisibilizadas y anuladas de la historia: «Tanto por la propia naturaleza de los actos y el silencio de los antagonistas se unen en un silencio cómplice que elimina estas formas de resistencia de los registros históricos.» (Scott, 2014: 93).

Abu-Lughod defiende que el estudio de las formas de resistencia en un grupo-sociedad nos puede dar las claves o nos puede permitir indagar en las relaciones de poder existentes en ese grupo-sociedad. La autora, al igual que James Scott (2000), nos está hablando de una resistencia no organizada ni colectivizada. Lo que les hace tener una conciencia común es que comparten la vivencia de la dominación. Ambos autores van a estar influenciados por las concepción de poder y resistencia que propone Foucault. Foucault va a considerar que la concepción tradicional de poder, que identifica el poder con el Estado y el derecho, es muy limitada. El defiende que la normalización ha sustituido a la ley, y el control al castigo:

[...] los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos. Hace ya siglos que entramos en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos servirle al poder de cifra o de sistema de representación [...]. (Foucault, 1989: 109)

Para Foucault el poder es difuso, como una retícula, está en todas partes, consta de micropoderes, que se pueden encontrar en las más variadas relaciones e interacciones sociales:

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder soberano sobre los individuos: «[...] Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía.» (Foucault, 1992: 157)

Este autor, como ya dijimos anteriormente, considera que poder y resistencia van de la mano, que donde hay poder, hay también resistencia: «Where there is power, there is resistance, and yet, or rather consequently, this resistance is never in a position of exteriority in relation to power» (Foucault, 1978: 95-96). Pero esta resistencia es entendida por Foucault como iniciativas fragmentadas y heterogéneas. Lo cual ha servido de inspiración para muchos estudios sobre «micropoderes» y «microresistencias». Hay algo que me desconcierta y es la ambigüedad y falta de límites que tiene el concepto de poder que propone este autor. Entiendo que se refiere a las formas existentes de conseguir obediencia o de modificar conductas y prácticas. Por tanto creo que esta concepción de poder debería incluir las diversas formas de conseguir esta modificación y obediencia, como son la autoridad, la dominación, la influencia y la coacción.

Partiendo de esta concepción de poder voy a hacer un breve recorrido por las consideraciones y análisis sobre «microresistencias» o «resistencias cotidianas» que me han ayudado a comprender y dar sentido a los datos recopilados en mi investigación.

Comienzo con James Scott (1976, 1985), el cual gracias a sus investigaciones y análisis sobre las resistencias campesinas intenta comprender lo que podríamos llamar formas cotidianas de resistencia campesina. Scott nos propone el concepto de «infrapolítica» para nombrar la política utilizada por las clases subordinadas, en este caso el campesinado, considerado por el autor como «la mayor clase social de la historia del mundo» (Scott, 2000: 225). Esta «infrapolítica» va a consistir en acciones diversas:

Tengo en mente las armas comunes de los grupos relativamente desamparados: actitud reticente, disimulo, falsa aceptación de las normas, hurto, ignorancia fingida, difamación [...] típicamente evitan cualquier tipo de confrontación simbólica directa con la autoridad o las normas de la élite. (Scott, 2014: 87)

James Scott a partir del descontento que le produjo darse cuenta del gran fracaso de las grandes revoluciones en sus objetivos, comienza a analizar la historia desde el análisis de la «política cotidiana», con una «visión anarquista “orientada hacia el proceso”» (Scott, 2013: 11). Parte de la defensa de las formas de mutualismo anarquista, de redes de coordinación informales y transitorias sin organización formal. Formas de unión, cooperación y solidaridad informal que están siendo destruidas y desestructuradas por las nuevas políticas estatales y por la fuerza de la economía neoliberal que produce lo que Scott llama «egoístas sociales» (2013: 22). Este análisis, junto con el de la antropóloga Abu-Lughod, de la cual hablaré más adelante, me ayudó a darle forma a cómo están cambiando las formas de resistencia y de poder femenino practicadas por las generaciones más jóvenes, respecto a sus madres y abuelas.

Volviendo al argumento de Scott sobre las resistencias cotidianas, llamo la atención sobre la importancia que da el autor a la «experiencia». La experiencia en el caso de los campesinos, al igual que en el de las mujeres va a ser clave a la hora de analizar las presiones y dominaciones que sufren tanto unos como otras. Estas personas no experimentan, ni viven una dominación abstracta, a nivel macro, de un «patriarcado heteronormativo», en el caso de las mujeres. No, lo que tanto unos como otras experimentan en su día a día, son las acciones de dominación, control, explotación o marginalización, cotidianas, a nivel micro, comunitario, en sus relaciones sociales del día a día. Por tanto este autor va a llamar la atención sobre la importancia de los discursos, tanto del «discurso dominante», como del «discurso oculto»; siendo este considerado como un acto de afirmación frente al poder (Scott, 2000: 145), es el que

más nos interesa para nuestro estudio. Lo que se dice «tras bambalinas», en las cocinas principalmente, cuando se reúnen las mujeres para elaborar tortillas, como veremos en los siguientes capítulos. Son estos espacios en los que se genera una socialización de las «prácticas» y los «discursos» de resistencia (Scott, 2000: 147). Es en estos espacios en los que los «discursos» toman forma, a partir de las relaciones existentes entre las mujeres y las «prácticas» pueden llegar, a constituir estos actos de resistencia cotidiana, orientados a satisfacer, la mayoría de las veces, unas necesidades del día a día. Una vez más nos encontramos con la «necesidad» como orientadora de las acciones:

En lo que la resistencia cotidiana se aleja de forma más notable de otras formas de resistencia es en su negación implícita de objetivos públicos y simbólicos. [...] la resistencia cotidiana es informal, a menudo encubierta, e interesada mayoritariamente en adquisiciones de facto e inmediatas. (Scott, 2014: 90)

El discurso oculto que es el núcleo de los discursos de la resistencia para Scott se caracteriza por ser el resultado de las relaciones de poder entre los subordinados, sólo existiría en la medida en que es practicado y se desarrolla en espacios conquistados por la resistencia (Scott, 2000: 149). Estos espacios, nos dice Scott, se constituyen como espacios sociales autónomos, en los cuales se transmite la cultura popular. En el caso de mi investigación, estos serían las cocinas, las cantinas y las celebraciones. Por tanto el poder se centra en la domesticación, normativización y control de los circuitos de cultura popular. Por ello una de las herramientas para ejercer el control sobre las clases populares fue la estatalización de las expresiones y discursos y el control por parte de la administración de la vida de la fiesta popular. Esto se relaciona directamente con lo que señala Bajtin sobre las fiestas populares y el carnaval como expresión de libertad, de contrapoder:

De allí que la comicidad de la fiesta popular contenga un elemento de victoria no sólo sobre el miedo que inspira los horrores del más allá, las cosas sagradas y la muerte, sino también sobre el miedo que infunden el poder, los monarcas terrenales, la aristocracia y las fuerzas opresoras y limitadoras. (Bajtin, 1998: 87)

Como ya veremos más adelante, en la Costa, las fiestas, la vida en las plazas (en este caso en las «canchas» y en las calles), las celebraciones tienen una importancia vital para el mantenimiento de los lazos y solidaridades populares (básicas en las resistencias femeninas):

La fiesta es sin duda un acontecimiento social. Sean cuales fueren sus particularidades, sus orígenes históricos o su desarrollo, la fiesta es una representación de lo social, marcada además por fuertes significados simbólicos. En ella se manifiestan los diseños de la convivencia, el conjunto de reglas que orientan la vida en común, las jerarquías, como las discriminaciones y exclusiones. (Rey, 2004: 105)

Pero ante todo, las fiestas, son elementos de cohesión, integración e identificación con el grupo, al contrario que los eventos y actividades políticas, organizadas y dirigidas por el poder que separan, enfrentan y alejan a las personas.

Estamos ante un sistema global disciplinador y domesticador que pretende destruir los circuitos de cultura popular (Scott, 2000; 158). Según indican los datos producidos en mi investigación, la corporalidad «exagerada» de las mujeres «negras» de la Costa, sus modales «groseros», su risa escandalosa, algo que no es ausente en los hombres pero si es más presente o marcado en las mujeres (debido a los mandatos corporales normativos de género, exigen que las mujeres sean más recatadas, débiles, moderadas, que los hombres), es parte de la resistencia a la normativización de los cuerpos «negros» para convertirlos en cuerpos productivos, tanto laboralmente como sexualmente (que comenzó durante el período de esclavitud en el que estas personas debían ser cuerpos productivos, asexuados y dóciles).

Al igual que como espacio y tiempo de transgresión, la cultura popular⁹⁰ también puede constituir un espacio y un tiempo de represión, de reproducción de las dominaciones hacia las mujeres, de sujeción de sus cuerpos y sus actitudes y de mantenimiento de las normas patriarcales.

Todo este planteamiento es el que desarrollaré en el siguiente capítulo, prestando especial atención a la construcción del «otro» u «otros» a partir de la existencia de un imaginario estereotipado y unas categorías de representación, que se hicieron necesarias para el dominio de estas personas. En particular de las «mujeres otras». Como dice Suárez, «mujeres y sujetos colonizados compartían esta *Otredad* y el enjaulamiento dentro de estas categorías de representación dominantes» (Suárez Navaz, 2008: 38).

- **Resistencias femeninas, dominaciones masculinas**

La línea teórica de Scott siempre me ha parecido muy interesante, pero desde la primera vez que leí su análisis sobre la resistencia cotidiana y las prácticas que dan forma a la «infrapolítica» no he podido evitar preguntarme por qué, en sus reflexiones, Scott no hace una mayor alusión al histórico ejercicio de estas formas de resistencia por parte de las mujeres. Incluso en las familias

⁹⁰ A la cual considero desde el punto de vista de Burke (1991) y Gramsci (2011), quienes no la definen como dicotómica de la cultura hegemónica, sino que consideran que ambas están interrelacionadas de algún modo, a través de negociaciones, préstamos, intercambios, etcétera.

de campesinos que ejercen esta resistencia, la mujer suele ejercerla frente a su marido. En una nota a pie de página nos dice:

Aquí hay un interesante paralelismo con parte de la literatura feminista sobre la sociedad campesina. En muchas, aunque no en todas, las sociedades campesinas, los hombres suelen dominar todo ejercicio formal y abierto de poder. Las mujeres, se argumenta a veces, pueden ejercer un poder considerable en la medida en que no desafíen abiertamente el mito formal de la dominación masculina. En otras palabras, son posibles ganancias «reales» mientras no sea cuestionado el orden simbólico al completo. (Scott, 2014: 90)

Y este es el análisis del que parten numerosas antropólogas de los años 70 que analizaron las relaciones entre el poder femenino y la autoridad masculina (Rogers, 1975; Dubisch, 1986; Friedl, 1967; Lamphere, 1974; Riegelhaupt, 1967; Wolf, 1968). Estas autoras han mostrado cómo a pesar de que en la mayoría de las sociedades el hombre domina a la mujer, ésta también ejerce poder frente a los miembros masculinos de su familia. Argumentan que el poder del hombre siempre ha sido más visible porque estaba relacionado con la autoridad y con las instituciones políticas, al contrario que el poder de las mujeres que retomando a Scott se ejercería de manera diferente, más en la sombra, a través de un discurso oculto y en espacios domésticos, sin legitimación social.

Una de estas autoras, Susan Rogers, desarrolla en el artículo «*Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance*» (1975), que el poder de los hombres, en un pueblo francés donde realizó su etnografía, se mantiene gracias a la existencia y reconocimiento, tanto por parte de las mujeres como de los hombres, del «mito» de la dominación masculina:

The «myth» of male dominance to which I refer is expressed, not in legends or folktales, but in patterns of public deference toward men, as well as their monopolization of positions of authority and prestige [...] Thus, except for specific patterns of behavior directly linked with its expression, the «myth» of male dominance does not directly determine ordinary behavior: males does not actually dominate, nor do either males or females literally believe them to be dominant. (Rogers, 1975: 729)

Pasaría, entonces, algo similar a lo que yo denomino «dominación simbólica», es decir, esa creencia o reconocimiento público del poder masculino, respondiendo a la frase *cómo hacerle sin un hombre*, que tantas veces escuché en mi estancia de campo y que desarrollaré más tarde.

Rogers al igual que otras autoras mantiene que se da un balance gracias a este mito. Partiendo de que la unidad doméstica es la unidad principal en la mayoría de las sociedades campesinas, el hombre aparece como el cabeza de familia, la autoridad en el ámbito extra-doméstico, en el espacio público. Pero esto, dice Rogers, es insignificante si culturalmente el

espacio más importante es el doméstico, y es en este donde la mujer ejerce su poder. Estas autoras coinciden en considerar la unidad doméstica (en las sociedades campesinas) como clave a nivel social, político y económico. Esto es de suma importancia a la hora de analizar las redes, y solidaridades que se establecen entre mujeres de diferentes unidades domésticas, a partir, sobre todo, del comadrazgo, como analizaremos en el último capítulo. Según algunas de estas autoras estas redes serían uno de los poderes más fuertes a partir de los cuales las mujeres operarían a nivel comunitario: «Margery Wolf, Aswad y Riegelhaupt all describe how women's groups, more heterogeneous and less brittle than those of men, act as a kind of information control, heavily influencing community public opinion and mediating between groups of men» (Rogers, 1975: 735). Esto respalda mi argumentación acerca de la fuerza de las redes y solidaridades femeninas. Lo que ocurre es que pareciera que todo funciona con un tranquilo equilibrio de fuerzas, sin violencias, ni exclusiones. En mi trabajo de campo, también pude observar este «juego» entre estos dos tipos de poder (el masculino y el femenino), quién lo ejerce en un ámbito y quién en otro. También me cuestioné hasta dónde llegaba este poder femenino concentrado en el ámbito doméstico, cuando es este el único espacio que les dejan a las mujeres o que les es propio según su condición de mujeres. También, como ya explicaba anteriormente pude observar los recursos utilizados por los hombres para anular este poder femenino o cómo, ante situaciones de «violencia estructural», es prácticamente imposible mantener este equilibrio. Rogers al final de su artículo introduce la cuestión de los cambios producidos ante la modernización de estas comunidades de las que se habla en el texto.

Al igual que esta autora, y ya para concluir este apartado, hago una pequeña reflexión acerca de los cambios que tanto la economía neoliberal, la popularización de medios de comunicación, de programas asistenciales, están ocasionando en las relaciones de poder-resistencia entre hombres y mujeres. Esto comencé a observarlo finalizando mi trabajo de campo por lo que no pude profundizar mucho, pero creo que es un aspecto muy importante y sobre el cual habría que indagar más.

Según los datos recogidos en el último período de mi trabajo de campo, llegué a la conclusión de que la supuesta independencia de las jóvenes parejas que se estaban formando en la comunidad, esconde un, cada vez mayor, aislamiento de las mujeres en el ámbito doméstico y por tanto una, cada vez, mayor dependencia hacia el hombre. Rogers llega a una conclusión muy similar al observar que con la modernidad se introducen cambios como la pérdida de centralidad de la unidad doméstica, lo que a su vez conlleva que las mujeres dejen de ser la cabeza de las relaciones sociales y por tanto el hombre asume la responsabilidad económica y

social. Lo cual las lleva, como en el caso de «Lorenzo», a relaciones de mayor aislamiento y dependencia hacia los hombres (Emerson, 1962; Dahl, 1957).

Este tema ha sido desarrollado de modo interesantísimo por Abu-Lughod, quien investiga cómo ciertas formas de resistencia, en particular las ejercidas por un grupo de mujeres beduinas en Egipto, pueden darnos información sobre los cambios históricos de las relaciones de poder. Para Abu-Lughod la resistencia debe ser vista y analizada como un diagnóstico del poder. Y desde esta perspectiva va analizando las diferentes formas de resistencia, que han ido poniendo en práctica estas mujeres, a la dominación masculina. Abu-Lughod llama la atención acerca de los cambios que se están también produciendo entre los jóvenes con la introducción de la cultura del consumo, los mensajes sobre los constantes y excesivos cuidados estéticos, etc. Además la resistencia de las mujeres más jóvenes, nos dice Abu-Lughod, ya no está orientada hacia los hombres sino hacia las generaciones mayores, es decir chicas y chicos se han «aliado» contra las madres, tías, tíos y padres. Las generaciones más jóvenes están resignificando sus «resistencias» introduciéndose en la economía capitalista y formas de poder características de los estados modernos:

A new and very serious form of resistance is developing in the women's world, one that unlike the two just discussed, which widen the gap between women and men pits young women against older women and indirectly against their fathers and uncles, while putting them in alliance with young men of their own generation [...] That women's resistance to unfairness in the distribution of purchased goods, from blankets to bars of soap and boxes of matches, causes the most frequent conflicts in most households confirms this; men's powers now importantly include the power to buy things and to punish and reward women through giving them. (Abu-Lughod, 1990: 49)

Esta situación está directamente relacionada con lo que yo denomino «dependencia simbólica hacia al hombre» y de la cual hablaremos en el quinto capítulo. Pero lo importante de destacar es cómo la autora muestra que las nuevas formas de resistencia de las y los jóvenes contra la «tradición», la cual puede ser pensada como opresiva hacia las mujeres, les está introduciendo en nuevas estructuras de autoridad y dominación, ante lo cual dice Abu-Lughod: «It also gives us the means to understand an important dynamic of resistance and power in nonsimple societies. If the systems of power are multiple, then resisting at one level may catch people up at other levels» (Abu-Lughod, 1990: 53).

Por tanto ocurre como en «Lorenzo», donde los jóvenes cada vez exigen más independencia familiar y mayor intimidad, construyen sus casas fuera de la unidad doméstica, piensan en emigrar terminando la preparatoria, muchos incluso antes de terminarla. Esto tiene

consecuencias, al generar mayor aislamiento para estas chicas y dificultar la creación de redes femeninas. Con lo cual aumenta la dependencia hacia sus maridos:

Sedentarized and more secluded, these girls aspire to be house-wives in a way their mothers never were. Their well-being and standard of living now depend enormously on the favor of husbands in a world where everything costs money, where there are many more things to buy with it, and where women have almost no independent access to it. (Abu-Lughod, 1990: 50)

Ante estas nuevas formas de control y poder sobre las mujeres, habrá que ver cuáles son las formas de resistencia que construyen y adoptan estas «nuevas» mujeres.

SOBRE NORMAS, PRÁCTICAS Y DISCURSOS.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

II. EL RECORRIDO

CAPÍTULO 3. CUERPOS, ESTEREOTIPOS Y REALIDADES

Me gustaría comenzar el capítulo hablando de danzas «mixtecas», adoraciones a Cristos «negros» y luchas orales a través de versos eróticos-sexuales, como inicio de un camino en el cual visitaremos las explicaciones de cómo las imágenes (tanto externas como propias) de la población «costeña» se fueron construyendo siempre en relación al contexto histórico y sociopolítico. Nos adentraremos en cómo este proceso estuvo influenciado por el modo en que se construyó la imagen de cada grupo, a partir de estigmas y estereotipos, que muchas veces respondieron a intereses de las clases y grupos más poderosos, y que fueron fabricando la imagen del «otro». Pero siempre caminaremos sobre la senda de la contextualización histórica y geográfica (tiempo y espacio) la cual nos servirá de guía para poder entender cómo están construidas y funcionan las relaciones de poder.

Es muy importante, en el caso de la Costa Chica, comprender cómo fueron (a partir del siglo XVII) las relaciones entre los distintos grupos en la práctica cotidiana, a pesar de los estereotipos y discursos que imperaban. Estas relaciones fueron conflictivas pero también generaron vínculos necesarios para el desarrollo de cada grupo. Y fueron conformando las diferentes identidades a las que cada grupo se adscribió, identidades construidas también a partir de los discursos estereotípicos, los cuales gracias a su repetición se convirtieron, como diría Foucault, en «verdades», interiorizadas e «in-corporadas» y por supuesto a partir de las propias imágenes que cada grupo tenía de sí. Esto fue especialmente importante en el caso de las mujeres «negras», ya que al no ajustarse a los parámetros patriarcales (inventados e impuestos por un patriarcado burgués emergente) de la época (siglos XVII y XVIII) de lo que debía «ser una mujer» (cómo debía comportarse, moverse, hablar, cómo debía unirse a un hombre, cómo ser madre y qué espacios ocupar), se la presentó como «lo otro», como «la otra». A través de discursos normalizadores se la presentó como «a-normal», se la castigó por «atreverse» a ocupar espacios y tiempos masculinos, ámbitos como el conocimiento y el poder, los cuales eran ámbitos exclusivos de los hombres (no de todos los hombres, ya que había hombres «otros» también). Los hombres de las clases populares tampoco podían acceder a estos ámbitos, pero en

el caso de éstos, las prohibiciones se enmascaraban en criterios de clase, no de género. Este atrevimiento generaba cierto malestar. Malestar ante la posibilidad de que con sus prácticas, estas mujeres, desafiaran el orden impuesto, el cual se basaba en el control de las actitudes, los cuerpos y la sexualidad de las mujeres. Vemos también cómo los hombres de las clases populares, en este caso rurales adoptaron e incorporaron la ideología dominante y la practicaron con «sus mujeres».

3.1. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

«Hablar de la Costa es hablar de su gente, de sus tradiciones y costumbres, de su historia y sus raíces; es hablar de palmeras esbeltas besando el azul del cielo; de la blanca espuma acariciando las playas de su cálido mar; de garzas emprendiendo el vuelo entre los bellos manglares. Hablar de la Costa es hablar de sus ferias con jaripeos y peleas de gallos, de carnavales con la danza de las mascaritas y los tejorones, de Tata Chu en el cuarto viernes de Cuaresma. Es hablar de versos picosos, de tardes bohemias con sonidos de guitarras. De zapateados que aceleran los latidos del corazón al ritmo de las típicas y pícaras chilenas. Hablar de la Costa es hablar de chicanas en las primeras aguas, de olor del candó y la hierba santa en las comidas, de tamales de tichinda, de mole de iguana, de orejita o de venado. Hablar de la Costa es hablar de “negros,” de “mestizos” e “indígenas”, de cinco siglos de lucha, de supervivencia, de tradiciones, de culturas amalgadas. Hablar de la Costa es hablar de pobreza, de ignorancia y de la batalla diaria contra el aislamiento y la marginación. Hablar de la Costa es hablar de matizados atardeceres, de días grises que debemos besar con un adiós, para poder percibir la intensidad del radiante sol y descubrir no sólo la poesía que grita el paisaje costeño, sino también las infinitas posibilidades que la naturaleza nos brinda, superando las limitaciones que nos ha heredado la historia...» (Steck, 2004: 11)⁹¹

⁹¹ *Chicanas*: Son hormigas «cabezonas» (como se llaman en México) voladoras que aparecen con las primeras lluvias, más o menos en el mes de mayo. En esta época se suele dejar un recipiente con agua junto a la puerta de cada casa (normalmente en la parte superior de la puerta de entrada hay una luz), de noche se deja encendida la luz de forma que las hormigas que vuelan hacia la luz caen en el recipiente con agua y se ahogan; al día siguiente se recogen, se secan y se tuestan en el comal. Se comen tostadas o en mole de chicatana (una vez tostadas, se muelen y se hacen polvo con el que se elaborará el mole).

Candó/Hierba santa: Son dos plantas cuyas hojas se utilizan normalmente para condimentar las comidas.

Tichindas: Mejillones.

En estas pocas líneas y a modo poético, Daniella Steck, nacida en Pinotepa Nacional, hace una maravillosa descripción de lo que es hablar de la Costa Chica, sus principales características y peculiaridades. Y aunque puede considerarse una descripción algo folclórica e idílica, me parece que pone de relieve, al tiempo que presenta características que muestran las aportaciones, hibridaciones, dominaciones y resistencias que se han estado dando en toda la zona desde hace quinientos años.

Stuart Hall reflexiona sobre la cultura popular «negra» y sobre la exclusión de ésta de la tendencia cultural principal:

[...] en parte fueron determinados por su herencia pero también fueron críticamente determinados por las condiciones diaspóricas en las cuales se forjaron sus relaciones. La apropiación selectiva, la incorporación y la rearticulación de las ideologías europeas, culturales e institucionales, junto con una herencia africana condujeron a innovaciones lingüísticas en la estilización retórica del cuerpo, las formas de ocupación de un espacio social ajeno, expresiones fuertes, peinados, formas de caminar, pararse y hablar y medios para la formación y el sustento de la camaradería y la comunidad. (Hall, 2010: 292)⁹²

Me parece muy interesante y apropiada la reflexión de Hall sobre cómo la cultura constituye un:

[...] compromiso a través de fronteras culturales, de la confluencia de más de una tradición cultural, de las negociaciones entre posiciones dominantes y subordinadas, de las estrategias subterráneas de recodificación y transcodificación, de significación crítica, de significante (Hall, 2010: 292-93).

Es decir estas formas culturales son adaptaciones a un espacio y a un momento histórico, a unas convivencias, unas discriminaciones, que, como dice Hall, son contradictorias. Y con esta introducción, Steck, muestra muchos de los rasgos que conforman lo que llamo, la «cultura costeña», en esta área denominada Costa Chica, de la cual forma parte la población «morena».

En esta descripción que hace Steck se habla del intercambio de elementos entre los distintos grupos que habitaron y habitan la Costa Chica, de los préstamos y apropiaciones hechas por cada uno de ellos. Explicaré a qué se refiere la autora al hablar de las danzas de las mascaritas, de Tata Chu, de chilenas, etc. No quiero hacer una descripción de cada rasgo cultural o característica de la zona, sino solamente resaltar algunas expresiones culturales que se dan en la Costa Chica con el objetivo de mostrar cómo unos grupos elaboran elementos identitarios apropiándose de elementos de otros grupos y dándoles su impronta. Estas expresiones representan las relaciones, imágenes, conflictos y convivencias que hubo y hay

⁹² En el caso de la Costa Chica, ideologías indígenas como la «mixteca».

entre los distintos grupos que habitaron y habitan la zona (extranjeros de origen europeo, principalmente españoles, población de origen africano y población de origen «mixteco»). Por tanto he elegido algunos elementos que considero son los que mejor muestran estos aspectos de apropiación y resignificación. Comenzaré por las danzas ya que estas representan («teatralmente») cómo han sido las relaciones entre los distintos grupos a lo largo o en un momento de la historia.

La «danza de las mascaritas» se originó en la zona de la «mixteca» de la costa. Los habitantes de Santa María Huazolotitlán cuentan que esta danza surgió a causa de la invasión francesa. Cuando los franceses llegaron a la zona muchos «indígenas» huyeron a los montes. Estos ocasionalmente bajaban a los pueblos a espiar a los franceses que interpretaban sus bailes, sin ser conscientes del asombro (mezcla de odio y admiración) que despertaban sus sainetes. Cuando los franceses abandonaron la región, los «mixtecos» regresaron a sus pueblos y organizaron una gran celebración en la cual imitaron los bailes franceses exagerándolos y ridiculizándolos, a modo de parodia. Para el baile se utilizaba colores vivos y oropel, combinado con el uniforme de los suavos franceses. También decidieron colocarse un pañuelo blanco en la cara (en los cuales pintaron los rasgos de los invasores) para similar la tez pálida de los europeos y dejaron sus manos morenas al descubierto. Más tarde los pañuelos fueron sustituidos por máscaras de madera, lo cual dio nombre a la danza. Aunque representan a personajes tanto masculinos como femeninos, los danzantes son únicamente hombres. Se suele interpretar en las fiestas de Carnaval, en febrero o marzo y en las fiestas patronales de Santa María Huazolotitlán (Romero, 2007).



Sobre normas, prácticas y discursos.

Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica de Oaxaca.

Ilustración 7. Danza de las mascaritas I.

Fuente: <http://tradicionesdepinotepa.blogspot.mx/p/la-danza-de-las-mascaritas.html>



Ilustración 8. Danza de las mascaritas II. Fuente: <http://tradicionesdepinotepa.blogspot.mx/p/la-danza-de-las-mascaritas.html>

Por otro lado la «danza de los Tejorones», igual de importante, se ejecuta en fechas previas a la cuaresma y por última vez, el martes de Carnaval. Es una danza satírica también representada por la población «mixteca» de la costa; no se baila en otra zona, ni por otro grupo étnico, ni la practican los «mestizos» o los «negros». Este baile, al igual que la danza de las mascaritas, es una burla, en la que los danzantes se burlan de los blancos europeos y de los «negros» africanos. Su nombre, «tojo» que procede del vocablo «mixteco» «*t'ho*», significa «forastero o extranjero»; los «mestizos» lo convirtieron en «tojor», «tojorón» y finalmente en «tejorón». En Pinotepa hay dos tipos de Tejorones, «los Cuerudos» y «los Pantalonudos». Los más importantes son los primeros. Este baile es una burla contra los «negros» vaqueros que llegaron a esta región para cuidar del ganado, quienes vestían chaparreras y camisolas de cuero, de ahí el nombre de «cuerudos». En este baile se usa una máscara de exagerados rasgos negroides (caricaturizado) (Romero, 2007).



Ilustración 9. Danza de los tejorones (Pinotepa). Fuente: www.carreterasmexico.com.mx

Dos domingos antes del martes de Carnaval ya aparecen estos «tejorones» con su máscara «negra», su chaqueta y su calzón de color rojizo, su chinchín⁹³ grande y sin adornos y su sombrero de ala ancha. Estos «cuerudos» van recorriendo el pueblo armando escándalo, realizando pequeños hurtos y bailando en las casas que lo solicitan:

Al iniciar sus sones y sus juegos realizan muchas maldades como perseguir a los niños, jalonear a las muchachas, lanzar con una reata a algunos asistentes y apretarles los genitales, quitarle la cámara (de fotos) o darle de chinchinazos a quien esté tomando

⁹³ Los chinchines o crótalos son unos pequeños platillos de bronce, que se anudan mediante tiras de cuero a los dedos pulgar y medio. Antiguamente los chinchines eran de madera, similares a las castañuelas.

fotografías o películas, sin su permiso. En esta danza se representa la violencia que emplearon los capataces «negros» contra la población «indígena». Cuadrillas de indios quedaron bajo la autoridad de un capataz negro quien con «látigo en mano» los hacía trabajar hasta «reventar». Este personaje se representa coreográficamente en la actitud del Tejorón mayor, quien fustiga con su látigo a los demás bailadores. (Velasco García, 2014)⁹⁴

Otro elemento destacado por Steck y muy interesante desde el punto de vista de estas reinterpretaciones, préstamos y apropiaciones es «Tata Chú»:

Tata Chú es un Cristo negro de madera, el cual es adorado desde el siglo XVI en la capilla de San Andrés Huaxpaltepec, municipio de la costa donde conviven «mixtecos» y «afromestizos». El Cuarto Viernes de Cuaresma se realiza una procesión en su honor, pero a diferencia de otros pueblos, aquí la religiosidad se combina con rituales prehispánicos de los antiguos «mixtecos». Es tan importante esta celebración que acude no sólo gente de poblaciones vecinas sino también costeños que viven en Estados Unidos y que regresan en estas fechas. Antes, se dice, los «mixtecos» adoraban a Savi. Acudían a una roca para celebrar rituales y pedían la lluvia para sus cosechas. Ahora, Tata Chú acompaña este recorrido con música de tambor, flauta, cantos y rezos, en «mixteco» y castellano. En este pueblo la celebración religiosa de la Semana Santa no está bajo responsabilidad del cura, sino de los tatamandones (consejo de ancianos que constituyen la máxima autoridad entre la población «mixteca»). Aquí podemos ver cómo las autoridades tradicionales «indígenas» se apropian y dirigen celebraciones católicas. (Thomas, 2014)

La descripción de la Costa Chica también habla de las chilenas, género muy extendido desde Acapulco hasta el sur del estado de Oaxaca. Este género musical está muy relacionado con los sones y los versos costeños que describían las actividades ganaderas, la belleza de las mujeres, la fauna, etc. Las chilenas se incluyen en la particular y rica tradición oral existente en esta zona:

Depositarios de un capital lingüístico olvidado por otros, los «afromestizos» lo utilizan aún en la actualidad, por medio de expresiones humorísticas o irónicas que sólo son comprendidas por ellos y que podrían interpretarse como una suerte de «cimarronaje lingüístico». Haciendo uso de la herramienta del amo –la lengua impuesta con la esclavitud-, la desvían de su uso estándar y hacen de ella un instrumento de comunicación accesible sólo a algunos desde el interior (Hoffmann, 2006: 127).

Hall también sostiene que la cultura popular «negra» en su oralidad y producción de contranarrativas permitió el surgimiento de un discurso diferente al hegemónico (Hall, 2010: 292).

La chilena desciende de la cuenca de Chile y se comienza a extender cuando grupos de mineros chilenos que viajaban hacia el norte realizaban escala en el puerto de Acapulco, dejando los rasgos característicos y ritmos de sus cantos y bailes. En esta zona se fue transformando al aproximarse al son mexicano. La chilena imita el cortejo del gallo a la gallina,

⁹⁴ En esta descripción se puede constatar la imagen que se tiene de los «hombres negros», como violentos y «explotadores de los “indígenas.”»

que se baila con pañuelo en la mano y en algunos casos en tarima. Lo forman versos descriptivos que terminan con un verso de despedida. En un principio se utilizaban para acompañar al baile, el arpa, el violín y una jarana, tenía rasgos de bailes andinos (utilización del tamboreo y el pañuelo como señal de baile). En la actualidad se acompañan con guitarras eléctricas, bajos y otros instrumentos electrónicos (García Estrada, 2013).

Junto con la chilena, el corrido es un género muy característico de la Costa Chica, con fuertes expresiones populares, y muy relacionado a los hábitos y tradiciones de la cultura y cosmovisión del pueblo costeño, cumpliendo de esta forma con una función social (García Estrada, 2013). Tanto los corridos, de los que hablaremos más adelante, relacionándolos con el «ethos violento», como las chilenas, se relacionan con los versos costeños muy característicos de la zona y en los cuales tienen gran protagonismo las mujeres.



Ilustración 10. Chilenas («Lorenzo»). Fuente: Autoras

Pero ¿de qué hablamos cuando nos referimos a la Costa Chica? ¿Dónde se ubica y cuál fue su historia para que se diera esta convivencia, muchas veces forzada, entre grupos tan diversos y diferentes entre sí? A continuación contextualizo esta área de la costa pacífica de México.

3.2. EN UN LUGAR DE LA COSTA

La Costa Chica es una extensión litoral del pacífico mexicano que comprende la franja costera que va desde Acapulco, en el estado de Guerrero a Santa María Huatulco, en el estado de Oaxaca.



Ilustración 11. Mapa de la Costa Chica, México. Fuente: <http://www.afromexico.com/la-costa-chica/>

Anterior a los años 60, la región se encontraba aislada del resto del país por carecer de vías de comunicación, no fue hasta el año de 1966, con la construcción de la carretera que va desde Acapulco y recorre la costa de Guerrero y Oaxaca, que las distintas localidades de la región se fueron integrando paulatinamente a la economía nacional.

Actualmente, las actividades económicas de la región se concentran en el sector primario, entre las que podemos mencionar a la ganadería, actividad asociada con el legado colonial de la charrería y las haciendas, mismas donde se concentraron grupos de africanos y sus

descendientes. La agricultura ha tomado un lugar importante en la producción regional, podemos mencionar como principales productos el maíz, el ajonjolí, la flor de jamaica, el cacahuate, el limón, el plátano y la papaya. Cabe mencionar que el cultivo de limón, el plátano y la papaya son para la comercialización a nivel nacional e internacional, además de que las plantaciones representan un campo de trabajo para las familias costeñas y de la sierra. También las actividades como la copra y la pesca intervienen en la dinámica económica de la región (Miranda Reyes, 2012: 69). Me gustaría puntualizar que en la localidad donde realicé mi trabajo de campo, se ha ido desplazando estos cultivos por el de papaya, el cual se ha convertido en la producción principal en la zona.

Es un área habitada por grupos culturalmente diversos, aunque relacionados, que históricamente han compartido y competido por los territorios. Entre éstos se pueden mencionar a los descendientes de la población originaria: «mixtecos»⁹⁵. También encontramos a los «mestizos» (algunos descendientes de familias europeas o criollas) y a los de origen africano, de quienes debemos señalar, que fueron sometidos a una situación de esclavitud y trasladados por la fuerza desde África, a partir del siglo XVI, a la entonces Nueva España. La Costa Chica es una zona históricamente «mixteca» (los «mixtecos» se denominan Ñu Saavi), aunque se ignora quiénes fueron los primeros ocupantes de esta región. Se sabe que por el 1500 a. C ya existían aldeas «mixtecas» (Steck, 2004: 23-24). No voy a hacer aquí una introducción histórica desde el apogeo «mixteco», el cual fue de gran importancia, hasta la actualidad. Lo que me interesa es exponer lo compleja que ha sido esta zona desde el punto de vista de las transiciones históricas como desde el punto de vista de las relaciones entre los diversos grupos que han poblado la zona y que han dado lugar a «la cultura costeña», es decir los rasgos culturales que las personas que viven en esta zona hacen propios como constitutivos de su persona y que les diferencian (según ellos) de las poblaciones de otras áreas geográficas.

El segundo grupo clave en la zona fue el de españoles que llegaron por primera vez bajo el mando de Pedro de Alvarado, el cual conquistó la zona, encarceló al cacique de Tututepec y se llevó grandes riquezas de la zona:

⁹⁵ Después de la «zapoteca», la «mixteca» es la segunda cultura más grande e importante del Estado de Oaxaca. Ésta se asentó a lo largo de un territorio que abarca áreas geográficas del extremo sur del Estado de Puebla, una franja al oriente del Estado de Guerrero y una porción que va desde el noroeste hasta el suroeste del Estado de Oaxaca; tradicionalmente la región «mixteca» del Estado de Oaxaca se ha subdividido en tres regiones: «mixteca» baja, *Nuiñe* o «Tierra cálida», «mixteca» alta, *Ñudzavuiñuhu* o «Tierra de dios o estimada», y «mixteca» de la Costa, *Ñunama* o *Ñundaa* «Tierra llana» o *Ñundeui* «de horizonte» (Caso, 1996: 43).

Los «indígenas» cada vez eran menos, consecuentemente sus tributos disminuían y mermaba la mano de obra disponible para continuar con la explotación de estas tierras. Fue entonces cuando los conquistadores decidieron recurrir a los esclavos «negros» para trabajar. Los primeros doscientos «negros» de los que se tiene noticia, fueron aquellos traídos por el mariscal de Castilla al pueblo de Ayutla, para laborar en sus estancias de ganado mayor. (Steck, 2004: 44)

Los primeros esclavos de origen africano que llegaron a la Nueva España lo hicieron como sirvientes de los conquistadores. Según Aguirre Beltrán, Hernán Cortés traía en sus filas a 300 «negros» traídos de España y las Antillas, a los cuales llamó «ladinos» debido a su ya pasado proceso de aculturación o latinización. El primero en sembrar trigo en la Nueva España fue Juan Garrido, un negro que aparece en los códices junto a Cortés y al cual se le considera también conquistador (Aguirre Beltrán, 1989a: 19).

Pero tras la fuerte necesidad de mano de obra tanto en las minas como en las haciendas de distinta actividad económica, sumado a la alta mortandad de población «indígena» debido a las epidemias y maltratos, se requirió la llegada de población esclava, tanto de África⁹⁶, como de la península:

El comercio de esclavos significó, en la época colonial, un importante rubro de ingresos para los que se dedicaban a esta actividad. A pesar de que la corona española tenía prohibido a sus súbditos dedicarse a este comercio, finalmente cedió ante la demanda, dándoles a los esclavos el carácter de mano de obra, en lugar de mercancía; se estipulaba la cantidad y el objetivo de la introducción –para los conquistadores nunca fue suficiente-. Esto quiere decir que los españoles podían comprar a los esclavos, mas no capturarlos o venderlos. (Gabayet, 2002: 31)

La mayor parte de africanos que llegaron a Nueva España⁹⁷ lo hicieron por el puerto de Veracruz, desde donde eran llevados a lo que en la actualidad es la ciudad de México para ser comercializados y transportados al interior. Aunque la distribución de africanos fue relativamente homogénea en Nueva España, algunas regiones tuvieron proporciones más elevadas de esta población según las empresas coloniales desarrolladas en cada lugar. Por ejemplo las zonas dedicadas a la explotación minera, ganadera o azucarera, requirieron de mayor fuerza de trabajo africana (así pasó con Veracruz y la denominada Costa Chica). La dinámica propia de los puertos coloniales, como fueron Veracruz y Acapulco, intervino para que gran parte de la población de las costas estuviera conformada por esta población. También influyó la cantidad de estancias ganaderas, el tráfico clandestino de esclavos y el cimarronaje presente a lo largo de las franjas costeras. La Costa Chica, a diferencia de la costa del Golfo,

⁹⁶ Bozales-*bossales*, es decir, no cristianizados y directos de África.

⁹⁷ Así es como se llamó al México colonial (siglos XVI-XIX).

mantuvo un cierto aislamiento hasta el siglo XX (en 1966 se inaugura la carretera costera que comunica Acapulco con Pinotepa Nacional y con Puerto Escondido, es decir, el Estado de Guerrero con el de Oaxaca, lo que facilitó el traslado de personas y productos de la región).

Durante la época virreinal la zona fue de gran movimiento y dinamismo gracias a la importancia del puerto de Acapulco que propició una gran diversidad cultural tanto en el puerto como en toda la zona de la Costa Chica y en el camino entre Acapulco y Veracruz. Dicen María Elisa Velázquez y Ethel Correa que para el estudio de la región de Acapulco «es necesario recuperar testimonios que auxilien en la reconstrucción de la importancia de este puerto como espacio privilegiado para el intercambio cultural y la complejidad étnica que todavía hoy no ha sido estudiada y revalorada» (Velázquez y Correa, 2007: 27). El puerto de Acapulco fue importantísimo para toda la zona y en particular para la vida de muchas mujeres «negras» y «mulatas» como veremos más adelante.

Los «negros» van a sustituir a la población «indígena» en la tarea de enriquecer a los conquistadores. De este modo:

[...]la república española ensaya formas feudales de economía junto a modos de producción capitalista; en los años que aludimos, el esclavismo prevalece en todos los órdenes de la república hegemónica. Los negros y las mezclas de blanco e indio y de estos últimos con los primeros se ubican en la república española; pero no como parte dominante, sino como inter casta cuyo incremento destruye el sistema. (Aguirre Beltrán, 1994: 95)⁹⁸

Aguirre Beltrán afirma que al puerto de Acapulco llegaban esclavos cafres, provenientes de Mozambique, los cuales eran trasportados hasta Manila, por Goa. Desde Manila y a través del pacífico arribaban al puerto de Acapulco en donde se les vendía como «chinos». También por esta vía llegaban, desde hacía tiempo, «negros» libres. (Velázquez y Correa, 2007: 24):

Por una parte, arribaron africanos animistas, del occidente de África, entre ellos mandingos, desde épocas muy tempranas del siglo XVI, y también grupos bantúes, por lo menos desde principios del siglo XVII de África Austral. Además, llegaron desde los primeros tiempos aetas o batak y de otros muchos grupos étnicos de las Islas Filipinas y pobladores de Nueva Guinea, así como de otras islas de la llamada Melanesia. También estuvieron presentes en Acapulco desde finales del siglo XVI, negros y mulatos ladinos, moros, mestizos que podrían haber sido de origen africano u oriental. Todos ellos convivieron a su vez con indígenas de la región, españoles, novohispanos y centroamericanos, varios de ellos también de origen africano, que arribaban a las costas de Guerrero y Oaxaca. (Velázquez y Correa, 2007: 27)

Este panorama ayuda a comprender y concebir la Costa Chica como un territorio de gran diversidad cultural, y de continuos encuentros y desencuentros, dinamizado por la presencia del

⁹⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán se refiere aquí al sistema colonial español en América

puerto de Acapulco, que durante muchos años fue un espacio de gran intercambio cultural y de una gran complejidad étnica, como ya decía anteriormente. Este tema será retomado cuando hable sobre las mujeres «negras» y «mulatas», su historia y presencia en la zona.

Las fuentes documentales muestran cómo el negro formó parte del sistema de explotación del «indígena» y en muchos casos fue «el brazo armado» del español:

[...] el negro esclavo queda convertido en el administrador o mayordomo del conquistador; su ocupación es la de cobrar los tributos que la comunidad india ha de cubrir a su encomendero o la de vigilar, látigo en mano, las labores a que están obligados los indios siervos o los de repartimiento, en las estancias y haciendas de los españoles. (Aguirre Beltrán, 1994: 95)

En algunos lugares los ricos «españoles» mandaban a sus esclavos «negros» a perseguir y matar a los «mixtecos» que habitaban en los terrenos de los cuales se querían adueñar.

Así a los «negros» se les situó en esta pirámide social y de dominación como los intermediarios entre españoles e «indígenas». Eran desde vaqueros de los hacendados, capataces de los «indígenas» a incluso soldados de las milicias pardas (unos siglos más tarde). También llegaron a las costas del Pacífico, «negros libres» que escapaban de las minas, haciendas y trapiches como cimarrones que buscaban refugio en esta zona (Aguirre Beltrán, 1989b: 59)

Así con el pasar de los años, lugares que históricamente habían sido «indígenas» se van mestizando y «pardizando», llegando incluso algunos a considerarse en la actualidad pueblos «afromestizados». Poco a poco, a finales del siglo XVI y a lo largo del XVII, se comienzan a constituir las primeras haciendas fruto de la acumulación de tierras por parte de algunos españoles con cargos políticos y religiosos. Dando lugar a la transformación de las encomiendas costeñas en haciendas ganaderas. A principios del siglo XIX la producción de ganado (que había ido desbancando y haciendo desaparecer las huertas de cacao) seguía siendo importante, sólo superado por la producción de algodón (que había sido junto con la producción de grana cochinilla, los productos más demandados de la costa). Estas actividades eran realizadas por «indígenas» y «negros», los cuales no solían disfrutar de los beneficios económicos de la actividad comercial ya que esto era privilegio de una pequeña élite española (Steck, 2004; Aguirre Beltrán, 1989b)

La relación entre los «negros» esclavos y su predisposición al cuidado del ganado se conocía desde hacía tiempo, al igual que su fama como buenos vaqueros. Es para esta función que entran los primeros grupos de esclavos en la zona. Según Aguirre Beltrán, en este

territorio⁹⁹: «valían más las haciendas de ganado que el exiguo tributo de los aborígenes y éstos fueron condenados a la muerte por inanición a cambio de una engorda de novillos» (Aguirre Beltrán, 1989: 44). Siguiendo con esta conflictiva relación, nos dice Aguirre Beltrán que los «indígenas» narraban:

[...] las grandes molestias, daños e injurias que les hacen los «negros» y «mulatos» y «mestizos» vaqueros y criados en las dichas estancias, que lo uno y lo otro es tanto daño que ni los dichos naturales cogen frutos de sus milpas y huertas y labores ni tienen de que sustentar, ni pagar tributos a causa de lo cual se...van desplomando los demás pueblos. (Aguirre Beltrán, 1989b: 46)

Aún hoy se sigue usando el caballo para desplazarse de un lugar a otro. Es muy habitual encontrar a los hombres, montados a caballo, paseando por el pueblo, desplazándose a las tierras de cultivo. El ver a población «negra» a caballo era un hecho bastante excepcional en otras partes (con población esclava), ya que éstos tenían prohibido ir a caballo, por ser un rasgo de status.¹⁰⁰

Relata Aguirre Beltrán cómo el emperador don Carlos, al tanto de estas relaciones y maltratos, prohibió la utilización de los criados «negros» por parte de los encomenderos (el 17 de diciembre de 1541): «Son los ‘negros’ de los encomenderos muy perjudiciales en los pueblos de indios, porque ayudan a embriagueces, vicios y malas costumbres, hurtan sus haciendas y hacen otros muchos daños» (Aguirre Beltrán, 1989b: 55).

Tanto en la Guerra de Independencia (1810) como en la Revolución (1910), los «negros» (así les seguían llamando) siguieron generando esa imagen de bravos, violentos y «macheteadores insuperables»:

Al inicio de la revuelta la mayor parte de la tropa la dio la raza «negra» tanto por su carácter belicoso y el gusto por la portación de las armas, cuanto porque cuando las cosechas se pierden, no tienen ya que cuidar, y de soldados están en su elemento y tienen asegurada la subsistencia. (Atristáin, 1917:12-13)

⁹⁹ Área que ocuparía prácticamente toda la Costa Chica. Aguirre Beltrán se refiere al área que va desde Pochutla hasta el norte de Cuajinicuilapa.

¹⁰⁰ Esta prohibición es mostrada en la película de Quentin Tarantino, *Django*, cuando el protagonista aparece a lomos de un caballo, frente a otros esclavos «negros».

3.3. «INSOLENTES, ATREVIDOS, GROSEROS Y LLENOS DE DEFECTOS¹⁰¹». ESTEREOTIPOS Y CONVIVENCIAS

Tanto el trabajo de Aguirre Beltrán sobre Cuijla como el de Veronique Flanet sobre Jamiltepec, posicionaron al negro dentro de la categoría y el estereotipo de «violento» (acompañado de otros estereotipos asociados con la población «negra»), y como portador de un «*ethos* violento»:

Los núcleos «negros» que en México todavía pueden ser considerados como tales, derivan principalmente de los cimarrones que reaccionaron contra la esclavitud y se mantuvieron en libertad gracias a la creación de un «*ethos* violento» y agresivo en su cultura que hizo de sus individuos sujetos temibles. (Aguirre Beltrán, 1989b: 12)

Este «estigma» les ha acompañado hasta nuestros días. Se sigue considerando (tanto por «mixtecos», como por «mestizos») a estas poblaciones como violentas, sin aprecio a la vida, «amigas» de las armas, etc. Me parece interesante no por el hecho de considerarlo verdad (no creo que exista un «*ethos* violento»), sino por cómo tanto los estigmatizados y estereotipados, como los creadores y continuadores de estos estereotipos han interiorizado, contribuido o resistido a esta caracterización. Me llama también la atención que se siga usando esta visión del negro como violento, ya que entiendo que el origen del llamado «*ethos* violento», no es una especie de esencia con la que nacen las personas «negras» de esta zona, sino consecuencia de relaciones étnicas propiciadas por los españoles y sobre todo producto de conflictos agrarios y de lucha por los recursos.

¹⁰¹ (Aguirre Beltrán 1989b: 62).



Ilustración 12. Cocineras *echando versos*. Fuente: Autora

Incluso en las explicaciones que se hacen cuando se habla de los corridos y versos característicos de la Costa Chica, se relaciona de modo casi causal esta esencia violenta y la violencia de este género narrativo:

Soy el negro de la Costa
De Guerrero y de Oaxaca.
No me enseñen a matar
Porque sé cómo se mata
Y en el agua sé lanzar
Sin que se moje la reata.¹⁰²

Ante esta causalidad simplista me gustaría exponer las explicaciones que dan por ejemplo Miguel Ángel Gutiérrez al contenido violento de los corridos costeños, diciendo que la razón por la que quizá estas expresiones narrativas tratan sobre temas violentos, sea:

Por el arraigo de este género en los lazos con lo cercano, con lo cotidiano, [...], muestra un conflicto en circunstancias de la moral, la ética y la justicia del grupo, [...], no hace apología de la violencia, sino que al desnudarla la previene cuando es dañina, pero la justifica cuando la considera útil. En este sentido cumple con la función indispensable y capital de regulador ideológico de la violencia. (Gutiérrez, 1988; 15)

Por su parte John H. McDowell, propone una especie de «tesis terapéutica» (2000: 10), en la que los corridos cumplirían una función de terapia colectiva e individual ante una situación violenta. Algo que me interesa de su visión es que resalta el papel de las mujeres no sólo como intérpretes de corridos, sino como amplias conocedoras del género.



Ilustración 13. Versador. Fuente: Autora

Esto es algo que corroboro, tras mi trabajo de campo y mi asistencia a diferentes eventos culturales en algunos pueblos de la zona. Siempre vi que eran las mujeres las primeras en

¹⁰² *La sureña* (Soy el negro de la Costa), Álvaro Carrillo, 1954.

«echarse unos versos» o en contestar si el que comenzaba era un hombre, incluso en una ocasión estuve en un «combate» de versadoras que andaban cocinando para un evento en Huehuetán y el mínimo comentario daba lugar a una hora de versos y contestaciones. Estos versos al igual que los corridos cuentan sucesos cotidianos y la mayoría son de contenido violento, sexual y provocador.

Dice Hall criticando la esencialización que:

El momento esencializante es débil porque naturaliza y deshistoriza la diferencia, y confunde lo que es histórico y cultural con lo que es natural, biológico y genético. En el momento en el que el significante negro es separado de su entorno histórico, cultural y político y es introducido en una categoría racial biológicamente constituida, como reacción, le otorgamos valor al mismo cimiento del racismo que deseamos erradicar. (Hall, 2010: 294)



Ilustración 14. Versadora. Fuente: Autora

Me gustaría constatar a través de mi trabajo de campo y experiencias personales lo contextual, ambiguo, movable y situado que es un estereotipo: En una ocasión decidí visitar un pueblo «mixteco» de la sierra. Antes de ir me estuvieron advirtiéndome que tuviera cuidado que «esos inditos se mataban entre hermanos», que «una vez bolos y de noche se macheteaban incluso entre ellos». Incluso me contaron la historia de que una vez tuvieron que ir a uno de «estos pueblos» porque les invitaron a un evento y que en cuanto se puso el sol se encerraron en la casa y no salieron hasta el día siguiente (me lo contó una mujer de la familia con la que yo vivía). Una vez en el pueblo de la sierra, me estuvieron preguntando y cuando les dije que vivía en «Lorenzo», me dijeron alarmados que qué hacía viviendo con esos «negros», que esa gente tenía la mano floja para el arma, que en cuanto bebían «uyy, siempre con balaceras están». En definitiva, me encontré con que los estereotipos, los cuales reducen a las personas a unos pocos rasgos esencialistas y fijos en la naturaleza, era los mismos tanto para «mixtecos» como para los «negros».

A continuación presento algunas de las representaciones que se hacían de unos y otros en los escritos de la época colonial:

Es cierto que los indicados «negros» son muy insolentes, atrevidos, groseros y llenos de defectos: que no tienen residencia fija, ni reducción a pueblos, ni formalidades de república, ni sociedad civil: habitan en los campos, en chozas esparcidas, en unas estancias despobladas que hay en Costa del Sur... (Descripción dada por un encargado de Justicia en Aguirre Beltrán, 1989b: 62)

Como ya expliqué en el primer capítulo, de acuerdo con el análisis de autoridades en el tema como Vinson y Vaughn (2004), Naveda Chávez-Hita (2001), Velázquez (2005) y Martínez Montiel (2005) los afromexicanos no ocuparon un lugar prominente en los tratados académicos, filosóficos y literarios, sobre todo en comparación con el lugar y la extensa literatura que existe sobre las poblaciones «indígenas», ya que «para 1530 la Nueva España había construido una imagen negativa de los «negros» dentro de su tradición intelectual, debido en gran medida a la importación de las ideas sobre la negritud de España» (Vinson, 2004: 33). Algunas de las imágenes que de estas personas se tenía, las podemos ver en las descripciones que se hacían de las comunidades pertenecientes al municipio de Jamiltepec. Estas descripciones forman parte de los *Cuadros Sinópticos de los Pueblos, Haciendas y Ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* elaborados por el funcionario Manuel Martínez Gracida en 1883¹⁰³:

¹⁰³

En los *Cuadros Sinópticos* se puede encontrar información acerca de la división territorial, el censo, la instrucción pública, las propiedades rústicas y urbanas, la toponimia, el registro de las poblaciones y de sus costumbres, la industria o la minería. El trabajo elaborado por Martínez Gracida se plasmó en más de 900 cuartillas, donde elaboró una descripción detallada de los recursos naturales y la historia del territorio oaxaqueño, entre otras muchas cosas (Hernández Bolaños, 2010: 22).

(Chico Ometepec Santa María de la Luz): Sus habitantes son de raza africana, poco afectos al trabajo y muy dados al vicio, principalmente a los licores espirituosos. De carácter irascible y llevando siempre consigo un largo y cortante machete, por cualquier cosa se abalanzan al adversario sin contar el número, y emprenden una lucha a machetazos, de donde resultan esos hechos sangrientos muy comunes en esta comarca. Raro es el individuo que no tiene señales visibles de heridas graves en el rostro, brazos o manos». (Martínez Gracida, 1883: 227)

(Parroquia de Santa M^a Cortijo): Sus habitantes son de raza africana, son indolentes, poco afectos al trabajo y muy dados a los vicios, principalmente al de los licores espirituosos. (Martínez Gracida, 1883: 236)

A diferencia de las descripciones que se hacían de los pueblos «mixtecos»:

(San Andrés Huaxpaltepec): Sus habitantes son sobrios, honrados y muy laboriosos. En épocas de agitaciones políticas, este pueblo ha sido el firme apoyo de las autoridades superiores del distrito, porque a su patriotismo une un valor a toda prueba. (Martínez Gracida, 1883:228)

(Santa María Asunción Huazolotitlan): Sus habitantes en general son muy industriosos y de carácter suave y dulce; muy obedientes a sus autoridades y exactos en el pago de sus contribuciones. Es proverbial la hospitalidad que recibe el forastero en su sociedad. (Martínez Gracida, 1883: 225)

Aunque también se crearon estereotipos y descripciones de la población «indígena» como consecuencia de las circunstancias sociales, de explotación y de relaciones interétnicas. Decían los encomenderos que, «El indio era ‘flaco y débil’ o como dijera Cosme de Cangas, corregidor de Quahuilán, ‘gente de muy poco’» (Aguirre Beltrán, 1989b: 52).

Y por supuesto de la que se hacía de la población mestiza, como se puede ver en la descripción de Pinotepa Nacional en 1858: «Sus habitantes son sobrios y honrados y con cortas excepciones, todos gozan de buena posición social y la localidad va cada día aumentando notablemente» (Lara, 2007: 94-95).

Estas estigmatizaciones, estereotipaciones y sanciones se convirtieron en las herramientas que utilizó el poder para ejercer su violencia simbólica, siendo ésta la forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad (Bourdieu y Wacquant, 2005: 240). Un poder que se basó en criterios racistas, clasistas y sexistas para ejercer una violencia que actualmente se ejerce sin coacción física directa sino a través de formas más sutiles de violencia y discriminación.

«De todas las formas de ‘persuasión oculta’, la más implacable es la que se ejerce simplemente por el *orden de las cosas*» (Bourdieu y Wacquant, 2005: 241). Dice Bourdieu que esta violencia simbólica actúa y se ejerce a través de las mentes y los cuerpos, y que este orden social de las cosas se inscribe en la hexis corporal, por medio de confrontaciones permanentes (Bourdieu, 1999: 112).

Esta violencia simbólica en la que se dejó claro el tipo de personas que eran (y que debían ser, añadido yo) las y los «negros» se sigue ejerciendo con gran éxito sobre estas poblaciones a través del viejo imaginario el cual sigue en vigor (formas de dominación simbólicas que se suman a las de dominación económica y social, que se siguen ejerciendo en la práctica cotidiana). Y por tanto se puede observar lo que Norbert Elias dijo del control represivo sobre el cuerpo, el cual debe entenderse históricamente, es decir como formas interiorizadas de conformidad con las influentes clases o naciones que son portadoras de las reglas sociales que hay que acatar y adoptar.

En general las personas morenas de la costa no se perciben como «negras» o «afros», ellas son mujeres y hombres «morenos». Pero siempre el vecino será más negro que uno/a, siempre habrá miembros de la familia «blanquitos/as», siempre se recuerda ese antepasado *güero/a*. Sólo en determinadas ocasiones estratégicas o con un sentido específico se resaltarán que ellos/as son «negros»/as. De este modo (ellos consideran) se alejan de lo que conlleva el ser «negro/a», es decir de ser violentos, viciosos, gritonas, descaradas, muy sexuales, vagos, etcétera.

De hecho recuerdo los comentarios que se hacían en la calle sobre los/as sudafricanos en el Mundial de fútbol del 2010, eran comentarios sobre lo ancho de las narices, el tono demasiado oscuro de la piel, etcétera, rasgos nada bonitos según ellos y ellas. Siempre que pueden están resaltando los miembros de la familia que son «claritos» siempre como una valoración positiva y unida a la belleza. Normalmente son las personas de comunidades vecinas las que son más oscuras, con el pelo más crespo, etcétera. Esto es fruto de políticas racistas de mestizaje, de discursos de invisibilización y discriminación hacia toda población que no fuera «blanca» o «mestiza» blanqueada. Como dice bell hooks: «La cultura visual cotidiana que fija y ratifica patrones de belleza y educa en ellos desde la temprana infancia a “blancos”, “negros” y “mestizos” es la que provoca exclusión de cualquier patrón de belleza racialmente diferente» (hooks, 2005: 2).

Estos estereotipos, como nos dice Homi Bhabha, junto con la articulación de diferencias, son necesarios para ubicar y someter a los sujetos «otros» en relaciones de poder:

La construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial y sexual. Esta diferencia se vuelve crucial si se sostiene que el cuerpo está siempre simultáneamente (aunque conflictivamente) inscripto tanto en la economía del placer como en la economía del discurso, dominación y poder. (Bhabha, 1992: 92)

Así, siguiendo a este autor, vemos cómo el objetivo del discurso colonial es construir a los sujetos colonizados como personas cercanas a la animalidad, degenerados (Bhabha, 1992: 91), todo ello para justificar la dominación y el ejercicio de poder. Así se construye a un «otro» que todo el mundo reconoce y ve, y el cual está fijado en unas características esenciales a través del estereotipo. El estereotipo al constituir una forma de conocimiento e identificación que fija, detiene y normaliza la representación del «otro» necesita de una constante repetición para no ser cuestionado y enmarcarse en un régimen de verdad indiscutible (es así porque es así, y todo el mundo lo sabe). Así se instauró el discurso colonial creándose como un aparato de poder (Bhabha, 1992: 95-96).

Hay un aspecto de estos procesos que me llama la atención y es el que más me interesa para el objeto de mi estudio. Sería cómo estos sujetos estereotipados subjetivan e interiorizan estos procesos que se hacen posibles gracias a la repetición de los discursos estereotípicos. Es muy interesante cómo a través de los versos y chilenas, principalmente, es decir en las presentaciones que hacen frente a otros, están mostrando esta incorporación de los estereotipos como parte de su ser «morenos costeños». Dice Eduardo Añorve Zapata que: «es común que los varones quieran ser el *negro de la costa*, a quién nadie puede ni debe enseñar a matar porque domina esa actividad con suficiente habilidad, el que es diestro en las suertes de la vaquería y la charrería, quien es galán de las ‘negras’ bonitas»:

Cierto que echo mis habladas,
pero Sóstenes me llamo.
A mí nadie me hace nada,
como quiera yo las gano,
y no hay ley más respetada
que el machete entre mis manos.
(Añorve Zapata, 2007:111)

Estoy de acuerdo con Bhabha en que una de las claves en estos procesos es la negación del reconocimiento de la diferencia (una diferencia que se respete sin juicios de valor ni posicionamientos jerárquicos), lo cual haría que esta no fuera fijada a tipologías e ideologías de dominación racial y cultural.

La diferencia, dice Stuart Hall:

[...] es ambivalente. Puede ser positiva y negativa. Es necesaria tanto para la producción de significado, la formación de lenguaje y cultura, para identidades sociales y un sentido subjetivo del sí mismo como sujeto sexuado; y al mismo tiempo, es amenazante, un sitio peligroso, de sentimientos negativos, de hendidura, hostilidad y agresión hacia el 'Otro'. (Hall, 2010: 423)

Introduzco aquí una maravillosa reflexión de hooks acerca del contacto con el «Otro»:

La posibilidad de que el deseo de contacto con el Otro, de una conexión arraigada en el anhelo del placer, funcione o no como una intervención crítica que desafíe y subvierta la dominación racista, que invite y permita la resistencia crítica, es una posibilidad política aún no realizada. (hooks, 1996: 18)

Así el discurso estereotípico es necesario para la construcción de conocimientos y verdades. Me parece fundamental para el estudio de los discursos estereotípicos la vinculación que hace Foucault del conocimiento con el poder. Para él cuando el conocimiento se vincula al poder, asume la autoridad de la «verdad» y sobre todo se hace él mismo verdadero. Estos conocimientos tienen sus efectos en la vida real, convirtiéndose en verdaderos. Lo que más me interesa aquí es cómo Foucault historiza radicalmente el discurso, la representación y la verdad. Las cosas significan algo y son verdaderas, decía, sólo dentro de un contexto histórico específico (Hall, 2010: 471).

Esta formación discursiva, en este caso este discurso estereotipado contextualizado histórica e institucionalmente, mantiene un régimen de verdad. La importancia no reside en si es o no verdad sino en si todos creen que es verdad:

La verdad no está por fuera del poder... La verdad es una cosa de este mundo; es producida sólo en virtud de múltiples formas de construcción. E induce efectos reguladores de poder. Cada sociedad tiene sus regímenes de verdad, sus 'políticas generales' de verdad; esto es, los tipos de discurso que esa sociedad acepta y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que posibilitan que uno distinga los enunciados verdaderos de los falsos, los medios por los cuales cada uno es sancionado... el status de aquellos que están a cargo de decir qué es lo verdadero. (Foucault, 1980: 131)

El encuentro entre «Occidente» y la gente «negra», dio origen, según Frederickson (1987), a innumerables representaciones populares basadas en una categorización que tenía su fundamento en la diferencia racial. Poco a poco se fue consolidando un discurso estereotípico y dual que situó a las personas «negras» en una escala primitiva y de barbarie, frente al mundo civilizado que representaba el Viejo Continente. Se les estereotipó exagerando, simplificando y fijando determinados rasgos, de tal modo que se mantuvieran, estos estereotipos, en el tiempo: «Como los escritos pro-esclavitud lo describen, África era y siempre había sido, un escenario de

salvajismo sin cuartel, de canibalismo, de adoración al diablo y de libertinaje sexual.» (Frederickson, 1987: 49).

Se comenzó a representar al «otro», al «diferente», a través de su cuerpo, ya que «el cuerpo mismo y su diferencia eran visibles a todo el mundo y así proveía la ‘evidencia incontrovertible’ para una naturalización de la diferencia racial». Green argumenta y explica esta importancia en la construcción del «cuerpo racializado» para las representaciones populares de la diferencia y la ‘otredad’ (Green, 1984: 31-32).

Dice Hall acerca de esta diferencia: «La representación de ‘diferencia’ a través del cuerpo se convirtió en el sitio discursivo a través del cual gran parte de este ‘conocimiento racializado’ se producía y circulaba» (Hall, 2010: 427). Sigue diciendo el autor que este discurso estereotípico: «Establece una frontera simbólica entre lo que es normal y lo desviante, lo normal y lo patológico, lo aceptable y lo inaceptable, lo que pertenece y lo que no pertenece o lo que es Otro, entre internos y externos, nosotros y ellos» (Hall, 2010: 430).

Este discurso estigmatizante al que hace alusión Hall siempre ha estado caracterizado por el «enfermizo» interés de Occidente hacia los cuerpos y la sexualidad de hombres y mujeres «negros», mezcla de admiración, deseo, fascinación y rechazo (Hall, 2010; hooks, 1995; Bhabha, 2002). Pero lo interesante es lo que produjo esta actitud de occidente en las propias personas «negras». Tal y como dijo Fanon (2011[1961]), el colonialismo produjo un sentimiento de inferioridad en el colonizado. Y éste una vez derrotado y dominado terminó por aceptar e internalizar esta idea. Esta violencia se expresa en comentarios, y actitudes contradictorias, como su exaltación por ser personas «negras», acompañada muchas veces de estereotipos contruidos desde «afuera», como «calientes», «muy potentes», «muy ardientes», en los que ellos reproducen la imagen construida por los «otros» de ellos mismos (2011 [1961]: 3).

Tanto la mujer como el hombre «negro»: «Es percibido como poderoso y superior en el ámbito del baile, la música y las artes amatorias» (Viveros Vigoya, 2002: 284), cualidades que son subvaloradas ya que no son productivas y por tanto en el sistema capitalista imperante carentes de cualquier valor mercantil, a no ser que se folcloricen y se capitalicen como «valor turístico»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Esto es lo que está ocurriendo en la Costa Chica, muchas de las reivindicaciones de las asociaciones tienen este tinte folclórico y esencialista.

Es decir se identifican a partir de un discurso estigmatizante y construido desde estructuras de poder. Estructuras de poder que en esta zona, Costa Chica de Oaxaca, han sido muy fuertes. En esta zona ha existido, y aún hoy persiste, históricamente, una estructura caciquil muy fuerte, lo cual aparte de este control político y económico, establece relaciones jerárquicas muy marcadas. Dando lugar a discursos sobre los «otros» muy arraigados históricamente. Y estableciendo cómo deben ser mirados cada unos de los grupos que viven en la zona.

Según Foucault el poder incluye tanto al dominante como al dominado dentro de sus circuitos. Esto es lo que hace que me interese cómo los dominados interiorizaron, resistieron, incorporaron o resignificaron este régimen representacional.

3.4. IDENTIDADES QUE SEPARAN¹⁰⁵, CONVIVENCIAS QUE UNIFICAN

Decíamos al inicio de este punto que algunos autores habían contribuido a estigmatizar a la población de «origen afro» como violenta y agresiva, llegando a constituir esta violencia como un rasgo esencial de las personas «negras» de la Costa. Afirma Quiroz Malca que «este “supuesto ethos agresivo” tiene una explicación que no está en directa relación con el color de piel de la población. Considero que sería un grave error o un serio descuido quedarse con las afirmaciones de que la región es violenta a causa de “los ‘negros’ que la habitan”» (Quiroz Malca, 2002: 43). Añade esta autora «Sería más pertinente explicar la violencia como un producto cultural de respuesta al sometimiento y vejación al que fueron sometidos los esclavos, desde su desarraigo forzado hasta los maltratos que recibieron en los lugares donde eran obligados a trabajar» (Quiroz Malca, 2002: 44)

Dice Campos Muñoz respecto a la violencia que ejercieron éstos:

Primero los ‘negros’ eran el brazo del dominador español para ejercer la violencia. Luego fueron ellos que se defendieron de todos y más tarde nuevamente sirvieron como matones de los caciques, pero también articulando gavillas, cuadrillas y brozas, bandas de asaltantes que recorrían la zona saqueando y matando, actuando algunas veces por pago de algún terrateniente. (Campos Muñoz, 1999: 172)

Creo que una de las principales causas del origen de este estereotipo fue el problema agrario, tanto en el desplazamiento de los «indígenas» y abandono de las tierras costeras para

¹⁰⁵ No como esencias o identidades esenciales, sino siempre teniendo en cuenta que las identidades son relacionales.

refugiarse en las zonas más altas, presionados por el ganado que destruía sus cultivos, por el maltrato al que eran sometidos, y por las enfermedades traídas con los nuevos pobladores, conflictos de los que nos habla Campos Muñoz (1999: 157). La estructura agraria produjo una excesiva concentración de la tierra, un gran aislamiento geográfico y una débil presencia de las instituciones, lo que permitió la constitución de grupos armados, ligados a la defensa agraria (Hernández Moreno, 1996: 22; García Ruíz, 2012: 46).

Remarca Quiroz Malca, que el «supuesto ethos agresivo» de los habitantes «afromestizados», del que hablan algunos autores, no está relacionado con el color de la piel, sino que se deben más a factores como el aislamiento y la pobreza (Quiroz Malca, 2002: 46), como también decía Hernández Moreno (1996: 23). Ambos autores defienden que la causa de la mayoría de los conflictos fue por el acceso a las tierras y las relaciones de poder (enfrentar a los grupos dominados para evitar la unión y fuerza de éstos).

Esto forma parte de las estrategias del grupo dirigente, dueños de tierras y caciques que son los que se beneficiaron de estos estereotipos y estas rivalidades. Dice Hall que la estereotipación suele ocurrir donde se dan desigualdades de poder y que es dirigido contra el grupo subordinado. Esto nos muestra las relaciones de poder que se dan en este «régimen de representación» en el que unos tienen el poder de representar a otros ejerciendo una violencia simbólica, que actúa junto a una «violencia de las armas», (de la cual hablábamos en el punto anterior).

Como defenderé y remarcaré en otros puntos de la tesis, estos enfrentamientos, diferenciaciones y enemistades son construidos y mantenidos, como afirma también Quiroz Malca, por los caciques que buscan mantener a estos dos grupos enfrentados para evitar una alianza y rebelión contra ellos (Quiroz Malca, 2002: 47). Esta forma de dominación ha sido muy recurrente a lo largo de la historia y lo sigue siendo: dividir¹⁰⁶ a los grupos discriminados y sometidos, con niveles económicos bajos y precarios para evitar una unión y rebelión contra los que ostentan el poder. Dice esta autora, que es «una clara herencia de las formas coloniales».

Esta rivalidad y creación de fronteras tiene causas históricas pero también contradice a la práctica cotidiana, a lo que ocurrió y sigue ocurriendo en el día a día, en la cotidianidad del trabajo agrícola, de las relaciones comerciales entre mujeres, de las curaciones, de las

¹⁰⁶ Construyéndolos como grupos opuestos, diferentes y creando alteridentificaciones que los hace verse como enemigos y competencia.

celebraciones, según lo que me contaron y los datos que pude recoger en mi trabajo de campo. En la vida cotidiana estos dos grupos convivían, trabajaban, se casaban y festejaban juntos, como sigue pasando hoy en día. Además al igual que el mestizaje que se dio en otros países de América Latina, en México éste fue principalmente entre población «indígena» y población «negra», y muchas veces fue un mestizaje estratégico. Los hombres «negros» solían tener hijos con las mujeres «indígenas» ya que los hijos nacidos de estas eran libres (Reynoso Medina, 2005: 125). Debido a este mestizaje se dio lo que Luz María Martínez Montiel denominó una «africanización del indio» y una «indianización del africano»:

La evidencia del afromestizaje en el fenotipo de la población de las costas atlánticas y pacífica hace pensar en la memoria genética de la cultura, donde la presencia del negro incluyó sus actividades vitales frente a la realidad, su concepción del mundo, su mentalidad –considerada erótica, en contraste con la del indio–, las formas de estar y aceptar la vida, la muerte y el nacimiento, las formas de interpretar y crear música, la inclinación por ciertas comidas y bebidas, su gusto por la palabra (de especial valor en las culturas africanas), su idiolecto, la pronunciación del castellano, su pasión por el ritmo, su extroversión y una empeñada lucha por sobrevivir, por alcanzar el derecho a existir y a ser aceptado. (Martínez Montiel, 1998: 38)

Aunque aquí Martínez Montiel nos hable de la impronta dejada por la población de origen africano en la región de la Costa Chica, también fue muy importante la influencia española e «indígena» en esta población. El intercambio y la adecuación de rasgos culturales, estrategias cotidianas, modos de pensar y actuar fueron constituyendo lo que he llamado «cultura costeña». Pero como dice Quiroz Malca la cultura está en un constante proceso de reelaboración, en el cual los sujetos-actores interactúan constantemente reproduciendo su matriz cultural o cambiando ciertos componentes de su comportamiento e incluso recuperando viejos usos. Remarca las relaciones de poder como los contextos sociales donde los individuos interactúan e inciden en su cultura. (Quiroz Malca, 2002: 41-42).

Dentro de esta «cultura costeña» cada grupo reivindica una identidad particular que les separa de los otros. Cumpliendo así, la identidad, con su primera función que es marcar fronteras entre un nosotros y un los «otros» (Giménez, 2005: 1; Hall, 2003: 18). Dentro de esta reivindicación cada grupo va a elegir los rasgos que quiere resaltar (los que consideran significativos) para afirmar y mantener una distinción cultural; para organizar sus intercambios como diría Barth (1969). Por tanto es muy importante no perder de vista que la identidad se construye en los discursos de la historia y de la cultura (Hall, 1994: 226; Quiroz Malca, 2002: 39). Esta importancia del discurso como espacio en el que se construyen las identidades, se debe a que es a partir de las narraciones del yo, de la manera cómo nos representamos y somos representados (como nos representan otros), que surgen estas identificaciones (Hall, 2003: 20).

A partir de la convivencia de estos tres grupos («negros», «españoles» y «criollos», e «indígenas») se van a ir consolidando las fronteras y conformando las identidades étnicas. Cardoso de Oliveira va a definir a esta identidad étnica como la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas de los grupos (Cardoso de Oliveira, 1971). Dice que se debe entender lo étnico como construido en procesos sociales complejos que deben ser situados en el marco histórico. Cardoso tiene en cuenta las relaciones de dominación/ subordinación presentes en la estructura social. Esta concepción de las identidades dentro de las relaciones de poder y de relación entre clases es muy útil para el caso que nos ocupa, Navarrete dice al respecto que las relaciones interétnicas «[...] son siempre relaciones sociales de poder, es decir, son relaciones de dominación política, de control social y de explotación económica» (Navarrete, 2004: 31; Cardoso de Oliveira, 2007: 60; Quiroz Malca, 2002: 39).

Odile Hoffmann explica, al respecto de la población «afromexicana», que:

Las poblaciones «negras» («negros» pardos y mulatos en los censos) de México ya eran en gran medida «mestizas» y estaban compuestas de campesinos, obreros y artesanos «libres» (como podían serlo las clases pobres del siglo XVIII), por lo general sometidas a mecanismos feroces de dominación capitalista, clientelismo o paternalismo. (Hoffmann, 2006: 104)

Esto vuelve a poner sobre la palestra la importancia de las relaciones económicas y de clase a la hora de comprender las dominaciones, las relaciones conflictivas, la violencia, etcétera.

Por tanto la identidad étnica se genera en los procesos de contacto interétnico y estos contactos están siempre mediados por relaciones de poder que incluyen y excluyen, dominan y subordinan. Estas relaciones se dan a partir de las prácticas violentas (colonización, sometimiento de la población «indígena», esclavitud de la población «negra», maltrato por parte de «negros» a «indígenas», desplazamiento forzado, procesos de clasificación y de estereotipación), pero también a partir de las resistencias, de las alianzas y apoyos mutuos de unos grupos hacia otros.

Durante muchos años (me contaban algunas personas ancianas de la comunidad, por lo que supongo que estas prohibiciones fueron por lo menos durante el siglo XX) se veía mal e incluso se prohibía por parte de la familia que las y los hijos («morenos») se casaran con mujeres y hombres «indígenas», al igual que el que, sobre todo, los hombres «indígenas» se casaran con mujeres morenas. Pero aunque fue más frecuente que los hombres «morenos» se

casaran con mujeres «indígenas»¹⁰⁷ también hay varios casos de mujeres «negras» con hombres «indígenas» (cómo el caso de Dora, la mujer con la que yo viví). Pero tanto en un caso como en otro estas uniones no se veían bien, era muy mal visto que una hija se fuera con un hombre «indígena», normalmente al pueblo de él (lo cual hacía que la relación de esta mujer con la familia de su marido fuera bastante conflictiva, al no ser muy bien visto tampoco por parte de la población «mixteca», estas uniones), con la familia de él. Esto solía dar lugar a conflictos porque las mujeres «negras» no eran bien consideradas por las mujeres «indígenas». Cuando es el hijo el que se casa con una mujer «indígena», esta será cuestionada en todo momento por ser «indita», o por «no entender», pero también se las considera «menos alborotadas» que las morenas: «Cuando se juntan un “negro” y una “indígena”, la familia rechaza a la mujer y la devuelven, y con las parejas de hombres “indígenas” y mujeres “negras” igual, se rechaza a la mujer “negra”» (Jesús Domínguez¹⁰⁸).

Esto ha ido poco a poco cambiando y ahora es muy normal que chicas morenas (adolescentes) tengan novios de Huazolotitlán, u otros pueblos «mixtecos». También chicos de pueblos costeros mantienen relaciones con chicas de origen «mixteco» o «amuzgo»¹⁰⁹. Pero se sigue manteniendo esta rivalidad sobre todo en las fiestas o jaripeos. Si una chica de «Lorenzo», por ejemplo, habla o baila con un chico «indígena» de otro pueblo, los vecinos y familiares de la chica le increparán, como ocurrió la última vez que estuve en «Lorenzo». Estábamos en un baile y una de las chicas adolescentes de la familia estuvo hablando y bailando con un compañero de la escuela preparatoria (lo que equivaldría a la ESO) que reside en un pueblo cercano y es de origen «mixteco». Al día siguiente me enteré que dos de sus primos le habían llamado la atención por este hecho.

Siempre ha habido rivalidades entre los jóvenes de un pueblo y los de los pueblos cercanos, aún más si estos son de origen «mixteco». Pero cada vez es más normal la formación de parejas en las que unos son de un pueblo y otros de otro, unos «morenos» y otros «indígenas». Esto ocurre por la cada vez mayor interrelación que se da en las escuelas. Me contaba Yessica cómo las chicas tienen relación con chicos de otros pueblos (unos de origen

¹⁰⁷ Algo que contradice lo que ocurrió en la práctica matrimonial durante los siglos XVI y XVII y parte del XVIII. Desde la llegada de la población «negra» fue muy recurrente que los hombres «negros» y «mulatos» eligieran a mujeres «indígenas» como compañeras, debido entre otras cosas a la escasez de mujeres «negras» (Carroll, 1995: 411).

¹⁰⁸ Padre de Dora, la mujer con la que yo vivía.

¹⁰⁹ Es un grupo étnico «indígena» que habita en los actuales estados de Oaxaca y Guerrero.

«mixteco», otros de pueblos de la costa) con los cuales se mensajan a través del teléfono, o de las redes sociales. Me decía cómo lo «normal» (antes era más «a-normal» el tener relaciones de cotidianidad, de amistad con chicos y chicas de origen «indígena») es tener varios «amigos», en diferentes pueblos; son algo así como novios, se ven en bailes o fines de semana o sólo se mensajan o hablan por facebook. Pero esto hace que ya no haya tanto determinismo a la hora de relacionarse sólo con «morenos». Aunque la presión familiar todavía prevalece, es decir todavía se sigue prefiriendo (las madres son las que más presionan) las parejas «morenas» antes que las «indígenas».

Pero también estas relaciones y representaciones son cambiables y movibles, como dice Wolf:

Los grupos sociales no son portadores estáticos o mecánicos de formas heredadas, sino que en función a la cambiante realidad pueden hacer nuevas evaluaciones y darle nuevos valores, tomar eventualmente prestadas formas que expresen mejor sus intereses o bien, crear maneras totalmente distintas para responder ante otras circunstancias. (Wolf, 1987: 467-468)

En la Costa Chica se dio y se da una relación muy fuerte entre identidad y espacio geográfico, como defiende Hoffmann, tanto en el pasado como en la actualidad. Las relaciones interétnicas, como dice Ana Gorosito Kramer: «representan la problemática del poder y del intento de dominación y control de unos grupos sobre otros. Son categorías de clasificación con un sentido político y disponible para su manipulación» (Gorosito Kramer, 1992: 146). Pero este sentido político y este control de unos grupos sobre otros varía según el lugar geográfico, ya que las fronteras se van modificando y renegociando. No es lo mismo, dice Hoffmann, estar en la comunidad, que en Pinotepa, que en México D.F (Hoffmann, 2006: 116). Este aspecto al que se refiere Hoffmann es muy importante tanto en la construcción de identidades como en las relaciones de género (ya que al igual que a cada grupo se le asignó un lugar, una posición, también se les asignó un lugar a las mujeres), también relacionadas con la construcción de identidades pero en el caso específico de las mujeres, lo cual trataré más adelante. Siguiendo a Hoffmann mantengo que estas mujeres no son vistas igual en la comunidad, en la ciudad y en la capital o incluso en EE.UU.

3.4.1. ¿INTERESADOS EN DEFINIR SU «CALIDAD ÉTNICA»?

«La identidad no impide compartir elementos con otros grupos o individuos»¹¹⁰.

Dice Eduardo Añorve Zapata que: «[...] la historia de la Costa Chica nos enseña que los límites no existen, y si existen son ensanchados y estrechados continuamente por el zigzag del devenir de los hechos sociales, políticos, económicos y culturales» (Añorve Zapata, 2007:112). Esto es lo que he intentado demostrar en los puntos anteriores, cómo ni en el pasado y mucho menos en el presente estos límites han sido fijos e inamovibles, sino todo lo contrario, se han ido construyendo y destruyendo continuamente. Ya que hasta hace unos veinte años, cuando comenzó a surgir el movimiento de reivindicación de la identidad «afro», las personas morenas de la Costa Chica no tenían ni un discurso ni una reflexión identitaria como diferentes de los «indígenas» por el pasado esclavo o su origen africano, sino que tanto su discurso como sus prácticas se referían a diferencias y semejanzas originadas en la convivencia cotidiana.

«No podemos ver etnicidad en todas partes» dice Wachtel, refiriéndose a las comunidades andinas (Wachtel, 1992: 49). En este punto querría rescatar el planteamiento mantenido por Odile Hoffmann (2002, 2006) por ser el que más se acerca a mis propios planteamientos, los cuales se basan en un rechazo de la etnificación forzosa por agentes externos a estas comunidades (investigadores, párrocos, líderes de organizaciones, políticos, etc). Esto lo trabaja de una forma muy interesante Livia Jiménez Sedano en su tesis (sobre el papel que juega la etnicidad en las relaciones sociales de niños de un barrio andaluz). Jiménez Sedano nos muestra cómo los niños de «Los Churumbeles» usan o rechazan las clasificaciones étnicas e identitarias de los maestros de forma estratégica, al igual que el término «racista»:

Los líderes del Ateísmo Escolar, como vimos, habían desarrollado la costumbre de proclamar a voz en grito que ellos eran racistas y estaban orgullosos de serlo. Como decía Kelly con la cabeza bien alta: «maestra, yo soy muy racista porque así me ha hecho Dios.» Formaba parte de las estrategias de batalla, y era muy eficaz para terminar de desesperar a los maestros, desarmados y angustiados. (Jiménez Sedano, 2012: 12)

Hoffmann rescata a Lewis, quien también se enmarcaría en una línea cercana a la mía, Localmente las poblaciones «afromexicanas» parecen estar menos interesadas en definir su «calidad étnica» que en denunciar la discriminación de la cual son objeto y reclamar el reconocimiento de su identidad 'mexicana', cuestionada con frecuencia por sus ciudadanos (Hoffman, 2006:104). Dice Lewis:

¹¹⁰ Moreno Fernández, Francisco, (2013). "El *spanglis* en la palestra", Recuperado en <http://cvc.cervantes.es/>

It thus excludes contemporary morenos much as contemporary Indians have always been excluded from the nation even as their past is extolled and preserved, both are folklorized as well. The Africanization of morenos, then, is a further sign of their Indianization. (Lewis, 2000: 913)

Los «negros» mexicanos carecen de los marcos que legitiman las identidades múltiples, de manera que no pueden manejarlas de modo relacional y situacional. Estas personas no ocupan ningún lugar en el tablero identitario nacional. Sin posibilidad de diálogo con un «otro» que les reconozca su propia identidad y, en particular, con el Estado (Hoffmann, 2006: 107). Hoffman hace alusión en esta reflexión a cómo la falta de reconocimiento y la invisibilidad a la que ha sido sometida esta población ha hecho que no exista un marco de referencia identitario con el que puedan negociar. Al respecto nos dice Lewis:

Indeed, one could reasonably argue that blackness is not really useful to them at all because to them being Mexican means being white (and having material power) or being Indian (and having symbolic power). One cannot therefore be black and also be Mexican. Since whites reject blackness, alliances with Indians, achieved through consciousness and understanding of historical experience, remain the only viable option. And so they are morenos. (Lewis, 2000: 917)

En mi experiencia de trabajo de campo pude comprobar cómo uno de los motores que conforma la identidad es la discriminación y el racismo (entremezclándose los elementos raciales y de clase). Como dice Hoffmann, esto crea: «una experiencia compartida que es el más seguro cimiento de una identidad –en el sentido de una vivencia idéntica-, al menos de una alteridad siempre recordada por sus interlocutores» (Hoffmann, 2006: 108). No nos referimos aquí a una «experiencia» determinada por la biología o la cultura sino construida histórica y socialmente, al igual que hace Collins cuando habla de la experiencia compartida por las mujeres afroamericanas, como mujeres negras en una sociedad sexista y racista, (Collins, 2000: 4; hooks, 2004: 35). Como ya adelantábamos en el anterior punto, la identidad de la población «negra», estuvo siempre unida a sus relaciones con españoles (y los descendientes de estos) e «indígenas» y sobre todo al mestizaje con estos. Según Hoffmann para Aguirre Beltrán, la integración se fundaría en dos procesos que distinguen a los «negros» de los otros grupos subordinados, en este caso, los «indígenas». Por un lado, los rasgos culturales de los «negros» no serían lo suficientemente distintivos como para servir de instrumento de identificación étnica, como sí eran y siguen siendo, los de los grupos indígenas que viven en la zona. Y por otro, los rasgos raciales, habrían desaparecido rápidamente a causa del repetido mestizaje (Hoffmann, 2006: 112). Aquí Hoffmann no habla del discurso-argumento que, según Aguirre Beltrán, mantuvo la falta de interés, por parte de la antropología mexicana, hacia la etnografía afromexicanista:

Al contrario, la población afromestiza y mestiza, sin lugar reconocido por el sistema colonial, pasó a ser la base del nuevo sistema independiente que pretendía apoyarse en una población «nacional» y necesitaba para construirse de esta masa, antes marginalizada, pero no constituida en casta. De esta manera, mecanismos políticos- estructurales y socioculturales habrían convergido hacia una integración casi completa de las poblaciones «negras» y «mulatas» a la sociedad nacional, y su consecuente desaparición como grupo específico en el seno de la sociedad contemporánea. (Aguirre Beltrán, 1989a: 291)

Ante esto mantengo la importancia de un acercamiento histórico (hecho a lo largo de este capítulo) para poder comprender cómo las identidades también se crean en los discursos¹¹¹ de la historia y de la cultura, constituyendo un posicionamiento y actuando dentro de políticas del posicionamiento (Hall, 1994: 226), siempre en la interacción con otros grupos (Hoffmann, 2006: 127). En estas interacciones me parece muy adecuado tener en cuenta el contexto espacial, como defiende Hoffmann, para describir y analizar las configuraciones identitarias y cómo estas son interpretadas y resignificadas: «Se es ‘negro’ en familia, ‘moreno’ en la ciudad y ‘mexicano’ frente al extranjero» (Hoffmann, 2006: 126). Vemos aquí cómo las personas juegan con las diversas «identidades», de forma estratégica, según el contexto.

Continúa Hoffmann explicando que:

En la Costa Chica, por ejemplo, los modelos de identificación varían de una localidad a otra. Si los representantes coloniales y después los nacionales impusieron desde hace siglos un modelo de castas, los «morenos» se perciben como distintos de los «indígenas» y los «blancos». La ausencia histórica de clase dirigente blanca permitió el desarrollo de una micro sociedad «negra» y «afromestiza» que se concibe en la alteridad con los «indígenas» vecinos, sin que la oposición «negro»-«blanco» parezca pertinente (Hoffmann, 2006: 125).

Ya hemos dicho que las identidades se crean en la interrelación con los «otros». En el caso de la Costa Chica nos dice Arturo Motta Sánchez que:

El moreno de la costa no es un invisible sin adjetivos, como enuncian varios militantes étnico locales y foráneos; el moreno costeño común se encarga, como no puede suceder de otra manera, pues está y ha estado ahí de siglos, de manifestar una y otra vez su cotidiana presencia contra el antagónico telón de fondo que le significan «mestizos» y «blancos», «mixtecos», «amuzgos» o «tacuates», etcétera. Se trata de un añejo aspecto histórico heteroidentificacional ya captado y testimoniado en diversos libros y escritos del siglo XIX. (Motta Sánchez, 2006: 130-131).

El moreno no es un invisible, dice Motta Sánchez, pero si se ha invisibilizado durante mucho tiempo en la historia nacional. Esta política de invisibilización es la mejor forma de hacer desaparecer de la historia lo no deseado, de negar su existencia y su recuerdo vergonzoso;

¹¹¹ Discurso como otro tipo de práctica-acción.

según Jesus Serna Moreno (2015), esta invisibilización ha borrado al «negro» del registro de las naciones latinoamericanas como sujeto y protagonista de su desarrollo.

Pero vemos de nuevo cómo las relaciones antagónicas y creadoras de identidades fueron principalmente las ocurridas entre «negros» e «indígenas». Al mismo tiempo que estas relaciones fueron dolorosas y de enfrentamiento, también supusieron cooperación, ayuda mutua en determinadas ocasiones, e intercambios de saberes y conocimientos y prácticas e, incluso, matrimonios y uniones. Ya lo dijimos en el anterior punto, lo que se dio en esta zona fue una especie de «africanización del indígena» y una «indigenización del negro». Durante quinientos años se han dado préstamos y apropiaciones culturales resignificados, de modo que a pesar de ser préstamos hacen de estos algo propio que les diferencian de los otros grupos.

3.4.2. MUJERES QUE INTERCAMBIAN CONOCIMIENTOS, PRÁCTICAS QUE VINCULAN

La importancia del intercambio de saberes, de conocimientos y el poder que supone, quedan constatados al analizar los préstamos de saberes entre la población «indígena» y la población «negra». A pesar de las conflictivas relaciones interétnicas que se dieron y que se siguen dando en la zona, estos dos grupos mantuvieron y respetaron estas áreas de poder femenino, tanto en un grupo como en otro.

Estas relaciones, basadas en el maltrato, en la dominación, en la invisibilización, han sido siempre relaciones violentas, pero detrás de esta violencia siempre ha existido una práctica cotidiana de convivencia, de apoyos, como ya explicaba en el primer punto de este capítulo. Una práctica en la que unos grupos han necesitado de los otros, en la que «morenos/as» se han casado y han tenido hijos con «indígenas» y «mestizos», en la que unos y otros conviven, colaboran en el trabajo, en las fiestas, etc. De estas interrelaciones y contactos habla Alejandra Cárdenas Santana haciendo hincapié en lo enriquecedor que fue el intercambio de elementos-saberes indígenas, africanos y europeos-españoles:

La presencia de los ‘negros’, el papel de los contactos con curanderos que provienen de otras latitudes, el efecto de la cristianización, hacen que el imaginario ‘indígena’ se transforme, pues ahora incorporan a sus prácticas lo maravilloso cristiano y los elementos maravillosos africanos y europeos precristianos. (Cárdenas Santana, 2002: 72)

En este intercambio de conocimientos, préstamos, ayudas mutuas, tuvieron, y lo siguen teniendo, más que los hombres, un papel clave las mujeres. Todas las personas que curaban (las que yo conocí) –tanto «indígenas» como «morenas»– eran mujeres; sólo me hablaron de un

«chupador» muy bueno, que era el hermano de Pedro, pero que ya no curaba porque estaba viejito y se podía enfermar de gravedad; me contaron que Juan también había sido «chupador» pero que cuando se le empezaron a caer los dientes lo dejó. Son los dos únicos casos que oí de curadores varones. Por lo que me contaron entre la población «mixteca» es más frecuente encontrar curanderos hombres que entre la población «morena».

Nos dice Cárdenas Santana cómo cuando llegaron las mujeres de origen africano (siglo XVI y XVII), en este caso a Nueva España, comenzaron a intercambiar conocimientos sobre hierbas y prácticas curativas con las mujeres «indígenas»: «Debido a la falta de vinculación con sus pueblos de origen, las mujeres de origen africano acuden a sus prácticas esotéricas y curativas, a las yerbas locales de las que los pueblos indios son amplios conocedores» (Cárdenas Santana, 2002: 85). A pesar de que en las comunidades «morenas» o de mayoría de población «morena» (actualmente) hay curanderas y curanderos, sanadores, hueseras y demás conocedores de técnicas de curación, siempre que hablábamos sobre enfermedades y quién o quiénes podían curarlas me decían que cuando son casos muy graves o si los enfermos son niños muy pequeños se suele buscar ancianas «mixtecas»: «son las únicas que saben los remedios», «sólo esa viejita sabe curar», «ya sólo ella cura de eso» (me decían cuando les preguntaba sobre enfermedades y tipos de curación). Es decir se ha seguido manteniendo y respetando las posiciones de conocimiento (unas mujeres son mejores para curar unos males y otras, otros).

A pesar de los préstamos e intercambios, esta alteridentificación se mantiene todavía hoy por los «inditos» (como llama la población morena a los «indígenas mixtecos») y «mestizos», los cuales se distancian de los «morenos» reconociendo la importancia y protagonismo que tienen las mujeres «negras» en sus comunidades. Este reconocimiento no es favorable (aunque en un primer momento pudiéramos pensar que sí lo fuera), ya que conlleva la asociación de estas mujeres con la reciedumbre, liberalidad, con acciones ligeras, no recatadas y escandalosas, características consideradas más bien de hombres que de mujeres (Motta Sánchez y Correa Duró, 1996)

En el texto de Motta Sánchez y Correa Duró (antropólogos que han trabajado sobre la «alteridentificación» y los estereotipos de la población negra en varias comunidades de la Costa Chica, muy cercanas a «Lorenzo») hay un relato sobre los que una vendedora india de jabones de Tlacamama (Pinotepa Nacional, Costa Chica) piensa acerca de los «negros». Esta mujer explica el disgusto que tendría si algún hijo se casara con una «negra» ya que, según dice, les gusta fumar, tomar, bailar y gritar, como hombres. Además son flojas, no les gusta hacer el aseo

de su casa y huelen feo. También a mi me hicieron comentarios de este tipo (sobre las mujeres morenas) cuando explicaba donde vivía y qué estaba haciendo.

Cuentan también, los autores, que el mestizo Elías Alarcón decía acerca de las «negras» que donde van a bañarse se bañan y agarran agua al mismo tiempo del mismo pozo no como las «indígenas» que primero llenan su cántaro y luego se bañan (Motta Sánchez y Correa Duró, 1996: 7-27). Pero también pasa al contrario, es decir cuando los «morenos» hablan de los «mixtecos». Una vez me contaba Maura que habían ido a una boda a «Huazolo» (Santa María Huazolotitlán), invitados por una familia «mixteca» y que, como es costumbre, cuando llegaron las mujeres fueron a ayudar a las mujeres de la familia anfitriona a tortillar¹¹²: «Ahí estaban las inditas con las chichis¹¹³ fuera, una de ellas recién parida con la leche cayéndose en la masa! qué asco...yo no comí tortillas, así me quedé con hambre, sí, pero ¡no uyy no! jajajajajj», muchas veces se refieren a las «inditas» (como las llaman) como sin educación, cercanas a los animales, personas «sin razón» les dicen, que no saben hablar, que desde bien pequeñas se juntan a hombres mayores y son como los animales que tienen hijos donde sea. Hablando de Pinotepa de Don Luís, pueblo de mayoría «mixteca» me decían que antes los «inditos» estaban entumecidos, sucios, pobres, pero que ahora que habían empezado a ir al «norte» ya tenían casas más grandes, más bonitas y ya parecían que eran «de razón». Hablan de los «inditos» como si estos fueran niños, *no entienden*, dicen de ellos.

También se las describe (a las mujeres «negras») en los mercados donde son una gran mayoría:

En Pinotepa Nacional, en los días de mercado, las vendedoras más atrevidas son las «negras» pues interpelan al presumible consumidor con palabras que hacen forzosamente fijar su atención en ellas: «hablan a la cara» y ven a los ojos. Disposición reforzada con el desembarazo con que se sientan, muy distinto al «recato» de las indias, quienes adoptan una actitud corporal de arrollamiento pleno aparejada a la de su mostrada pasividad en cuanto a la promoción de su mercancía, si es que a eso se le puede llamar tal. (Motta Sánchez y Correa Duró, 1996)

Esta descripción es similar a la imagen que vi la primera vez que fui al mercado de Pinotepa Nacional. Había una gran diferencia entre las zonas donde venden las mujeres «morenas», muchas de ellas situadas fuera del mercado en un pasaje en el que se vende principalmente pescado, y las zonas donde están situadas las mujeres «indígenas».

¹¹² Lo normal es que en las celebraciones las mujeres se dediquen a hacer tortillas y a preparar la comida; cuando vienen amigos y familiares, las mujeres más cercanas ayudan a la familia que celebra el evento.

¹¹³ Como se dice a los pechos de las mujeres en México, informalmente.

No es tan visible entre los hombres, ya que estos nunca tuvieron unas restricciones tan fuertes como las mujeres. Nunca se les estigmatizó como hombres, sí como «indígenas», como «negros», como pobres, rurales, etcétera, pero nunca por ser hombres.

Esto es esencial porque es parte del proceso que construye a los hombres y a las mujeres, que los hace volverse hombres o volverse mujeres, y que tiene una naturaleza social, histórica y cultural. Proceso que está atravesado por las «normas» de cómo debe ser una mujer y cómo un hombre, pero no sólo eso, también por criterios raciales y de clase. Mara Viveros Vigoya en su libro *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*, denomina a este comportamiento, de invertir la polaridad de las inscripciones corporales dominantes, lo que yo observé por parte de los hombres, como «identidades racializadas de resistencia» (Viveros Vigoya, 2002: 73). Es decir la re-valorización de las capacidades sexuales y corporales masculinas lo cual para la autora supone la aceptación y promoción de las desigualdades de género en tanto ratifica la supuesta superioridad física y social y el dominio de los hombres sobre las mujeres.

Al respecto me contaban cómo parte del vigor sexual es por la alimentación que tienen, por comer huevos de tortuga «Ummm, esto es pura fuerza, por esto nos quieren las americanas a los mexicanos...esto es el secreto de los ‘morenos’» (Diego¹¹⁴)

Continúa afirmando la autora, que en las identidades de resistencia, en particular permanece intacto el modelo patriarcal de masculinidad, tal y como ocurre en «Lorenzo».

Este modelo patriarcal de masculinidad, que es el generador de la dominación femenina, no sólo es ejercido por los hombres de la comunidad (como pude observar durante mi trabajo de campo), sino que se impone desde los diferentes lugares de poder (discursos televisivos, políticas locales, relaciones laborales, programas económicos, discursos religiosos, etc), sometiendo también a los hombres, a la vez que los hace sus «compinches». Esto confirma lo que exponía en relación al estudio de Carol Smith (2013) y de cómo estos hombres adoptan los modos de la masculinidad hegemónica. Pero no es suficiente con adoptarlos sino que los deben poner en práctica y mantenerlos en activo. Esto se llevará a cabo a través de diferentes estrategias, como veremos en el siguiente capítulo (a través de los mecanismos de sujeción

¹¹⁴ Diego es uno de los conductores de las *pasajeras* que hacen el recorrido «Lorenzo»- Pinotepa.

femenina, siendo el principal la violencia tanto física como verbal y las prohibiciones, que responden a un patrón de mantenimiento del poder sobre los cuerpos de las mujeres, como decíamos antes), por medio de las cuales intentarán mantener las normas sociales, entre ellas cómo debe ser y comportarse una mujer. Pero como sabemos las «normas» existen porque se transgreden, y este aspecto es el que me interesa.

Es en la interacción, en la convivencia, en las necesidades cotidianas donde se nos muestra la otra cara de las relaciones entre los diferentes grupos. Es donde el discurso estigmatizante de unos sobre otros se desvanece, y cobran fuerza las prácticas, las acciones.

CAPÍTULO 4. MUJERES QUE NO CUMPLEN LA «NORMA»

«La resistencia y la trasgresión parecen ser la condición para que exista la norma, ya que sin ella no se puede ejercer el poder ni efectuar castigos»¹¹⁵

En este capítulo quiero abordar las «normas» que operan en las relaciones sociales, en particular las «normas» que dan como resultado acciones que provocan la subordinación femenina. Comenzaré por definir cuáles son las «normas» de género mediante las cuales se construye el sujeto mujer en esta zona y cómo éstas se incorporan a través de la repetición, constituyéndose un habitus.

Para que se mantengan y se cumplan estas «normas» se utilizan determinados mecanismos de presión social, por parte, tanto de los hombres como de las mujeres, como iré explicando a lo largo de este capítulo. En mi caso, desarrollaré el modo en el que el «chisme» y la «violencia» actúan como herramientas de mantenimiento de la «norma». Mecanismos que en la comunidad han sido incorporados (a través de una consecutiva repetición) constituyendo un «habitus», como formas de «encauzamiento» social. En este capítulo espero explicar a través de la etnografía qué son y cómo usan hombres y mujeres, tanto el «chisme» como la «violencia».

Ante estos mecanismos, las mujeres encuentran espacios de poder¹¹⁶ y estrategias de resistencia para garantizar su subsistencia y la de sus hijos. Las acciones influyen en las «normas» y las pueden ir cambiando.

La «cultura» proporciona, nos dice Rosío Córdova Plaza, espacios socialmente tolerados para la transgresión de la «norma» (Córdova Plaza, 2003: 304), la cual forma parte a su vez de la «cultura». «Cultura» que se expresa, como ya vimos en el segundo capítulo, y queda plasmada, en las diferentes prácticas sociales, generando lo que Nancy Konvalinka denomina un «diálogo entre las acciones y las percepciones» (Konvalinka, 2008: 35).

Estas estrategias supondrán salirse de la «norma» y establecer relaciones alternativas (a las consideradas comunitariamente como las adecuadas) con los hombres, desde el «queridato»,

¹¹⁵ (Amuchástegui, 1998: 117).

¹¹⁶ Este espacio será la cantina, el mercado, en definitiva los espacios regentados y controlados por las mujeres.

a las relaciones conyugales seriadas, decidir no tener familia ni compañero (solteras) o tener relaciones con otras mujeres, lo cual va configurando y creando una «norma alternativa»: «Tomar la decisión de colocarse en un lugar en vez de en otro, desde el que se percibe el espacio social de una manera diferente sería un cambio de *valores*» (Konvalinka, 2008: 35).

Esto también lo encuentra Córdova Plaza en su trabajo de campo. Este fue realizado en Quimichtepec, pueblo de la zona cafetalera de Veracruz, donde trabajó en un contexto muy similar al mío (lugar con población «morena», «indígena» y «mestiza»), cómo el ejercicio de la sexualidad femenina suponía una estrategia de subsistencia y reproducción de los grupos domésticos:

Los tiempos y las lógicas de cada nivel, el de las normas y el de las prácticas, no son los mismos, de ahí que las contradicciones lleguen a ser resueltas mediante la creación de espacios de normatividad alternativos, donde los límites de la transgresión se difuminan y cobran nuevos y multívocos significados. Entre la ley y la experiencia se construye un espacio de transición que permite la evaluación casuística de las conductas y aporta los recursos culturales para la tolerancia hacia la trasgresión. (Córdova Plaza, 2003: 304)

Este aspecto lo abordaré a través de la historia de vida de diferentes mujeres que generaron diversas estrategias de subsistencia; frente al conjunto de «normas» y valores imperantes en «Lorenzo», estas mujeres construyen lógicas desde las que enfrentan la tarea cotidiana de la reproducción material.

Para entender cómo se transgrede la «norma» primero habrá que ver cómo se construye un determinado modo de ser mujer (construcción del sujeto mujer) y un determinado modo de ser hombre (construcción del sujeto hombre). Esta construcción responderá a la percepción (que se expresa tanto a través de las palabras, como de las acciones) de género existente en la comunidad. Para esto es necesario entender las jerarquías que rigen las relaciones de género y cuáles son las dinámicas de dominación y subordinación en esta «cultura» concreta. Me parece fundamental, para empezar, tener en cuenta que en todas las sociedades conocidas, las mujeres ocupan un lugar de subordinación respecto a los hombres (Córdova Plaza, 2003: 33; Ortner, 1979: 109; Facio y Fries, 2005: 259; Serret, 1998: 145-146). A pesar de que esta valorización jerarquizada sería una constante, habría que prestar atención a las variables y cambios, peculiaridades y anormalidades que ocurren en la atribución de categorías tanto a hombres como a mujeres, en cada cultura y contexto particular. Estos significados que, en las diferentes culturas, se relacionan con los papeles masculinos y femeninos siempre han gozado del interés etnográfico.

4.1. NORMATIVIZANDO LA IDENTIDAD DE GÉNERO EN «LORENZO»

Para poder analizar cuál es el rol de la «cultura» en el comportamiento de hombres y mujeres en «Lorenzo», debemos entender a ésta como «una agrupación de urdimbres» de significados, tal y como la define Santiago Bastos, el cual dice que éstos «están estrechamente relacionados entre sí, pero referidos cada uno a elementos concretos de la vida cotidiana» (Bastos, 2000: 10).

A partir de esta concepción vemos que existe una representación mental y un sistema de ideas de qué es ser mujer y de qué es ser hombre, a partir de las cuales se construyen las prácticas, tanto discursivas como de actuación. Existe un sistema compartido de representaciones en el que la unión de un hombre y una mujer es entendida como contrato. Contrato en el que el hombre es, socialmente, imaginado como proveedor económico y autoridad familiar y la mujer, como la responsable del funcionamiento doméstico (basado en el cuidado de los hijos y los suegros, y en la demostración de respeto y obediencia a su compañero, al cual debe atender, alimentar y obedecer). Pero la suma de experiencias históricas y circunstancias cotidianas provocan una diversidad de respuestas que nos dejan claro que la relación entre comportamientos y patrones culturales no siempre es de correspondencia.

Es a través de la experiencia histórica que se van resignificando los elementos que conforman el modelo de comportamiento, en este caso genérico. En la Nueva España, durante el siglo XVI comienzan a imponerse unas identidades de género¹¹⁷, a partir de las creencias que se tienen en ese momento y en ese lugar (siempre son construcciones situadas, desde un lugar y en un tiempo) de cómo debe ser, comportarse y actuar tanto el hombre como la mujer.

¹¹⁷ Considerando la identidad como dinámica, Pilar Alberti afirma que «el sujeto se define a partir de las distintas combinaciones que hace de su posición en la red social, influyendo esta posición en su capacidad para maniobrar y transformar su situación» (Alberti, 1999: 106). Esto va a estar influido y condicionado por la experiencia subjetiva que a su vez dependerá de su posición genérica: «Género pasa a ser una forma de denotar las “construcciones culturales”, la creación totalmente social de ideas sobre los roles apropiados para mujeres y hombres. Es una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Género es, según esta definición, una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado» (Scott, 2001: 271). En el caso de las mujeres, sus identidades subjetivas habrían sido históricamente impuestas desde el exterior, representaciones hechas por los «otros» (hombres) de ellas. En este trabajo veremos cómo la identidad de género se convierte en un juego, un tira y afloja, entre estas representaciones impuestas y externas y el uso de la identidad como estrategia simbólica de representación de sí, contextualizada culturalmente, es decir que «en realidad, no hay identidad de género si ésta no se inscribe en una normatividad identitaria más amplia que es la que proporciona la etnia o la cultura. No podríamos estudiar el género sin contextualizado en un tiempo concreto, un lugar determinado y en una sociedad dada» (Alberti, 1999: 107).

La Corona y la Iglesia, a través de múltiples y complejos discursos normativos, intentaron regular el comportamiento moral, social y económico de hombres y mujeres, al establecer roles o papeles sociales, parámetros de conducta, códigos morales y jerarquías diferenciadas, que contribuyeron a la particular estructuración de la temprana sociedad colonial, pero sobre todo a la diferenciación genérica entre los sexos. (Fiorentini, 2011: 32)

Es decir se van configurando las reglas sociales de la masculinidad y de la feminidad. Estas reglas socio-culturales son las que van configurando las «normas» culturales. Siguiendo la reflexión que hace Santiago Bastos en su tesis (sobre los sectores populares de Guatemala), acerca del comportamiento y la «norma», vemos cómo los diferentes sistemas de «normas» y concepciones culturales se ponen en relación con las circunstancias y contextos concretos, pudiendo así explicar más fácilmente la heterogeneidad de comportamientos (Bastos, 2000: 421). Por tanto podemos ver cómo aunque la colonización trajo consigo un canon normativo, no tuvo el mismo efecto en todas las mujeres, sino que su posición¹¹⁸ en los diferentes campos hizo que unas y otras se «localizaran» en diferentes espacios sociales (Konvalinka, 2008: 35).

De ahí la importancia dada al encierro femenino y a la vigilancia masculina sobre las mujeres; la cual era considerada como un deber moral, ya que la honra familiar, y muy particularmente la masculina, descansaba en gran medida en la virginidad de las doncellas y la fidelidad de las casadas. (Fiorentini, 2011: 54-55)

Estas «normas», que guían, pero no determinan, los comportamientos «[...] no son estáticas ni cajas de fuerza. Son reglas básicas que se adaptan a las circunstancias concretas en que viven quienes las recrean y con ello consiguen una ‘continuidad cambiante’» (Sarti, 1995: 114).

Esto va a ser la columna de mi tesis, el considerar que sí existe una «norma» expresada por las personas en la que se deja claro que el papel de la mujer es precisamente ser mujer, madre, esposa; por tanto, las mujeres que se separan de esta «norma» cultural, de estos roles se arriesgan a ser castigadas socialmente, por un lado, y por otro se sitúan en una posición de mayor distinción, admiración y libertad. Como afirma Jociles Rubio:

Tales normas dejan de mostrarse como tales a lo largo del tiempo, es decir, que con su empleo continuado dejan de percibirse conscientemente como preceptos que hay que acatar, para convertirse en categorías, en sentimientos y en comportamientos ‘incorporados’. (Jociles Rubio, 1999: 7)

Esto es lo que ocurre con las mujeres a las que yo me refiero como mujeres que «se salen de la ‘norma’», algunas son madres pero no esposas, otras son madres y amantes (*queridas*), otras no son madres ni esposas, otras han elegido ser esposas de otra mujer.

¹¹⁸ Las diferentes posiciones también están condicionadas, que no determinadas, por la «urdimbre cultural» de cada grupo de mujeres.

Pero, siguiendo a Foucault (2009), a través de la «norma» lo que se busca es el encauzamiento de la conducta ya sea a través de la vigilancia preventiva («chisme») o de mecanismos de corrección («violencia»). Pero esto conlleva un proceso de socialización, en el que se van inculcando unos valores y construyendo variables culturales como veremos en el siguiente punto.

4.1.1. DOMESTICANDO A LOS «OTROS» Y A LAS «OTRAS» A PARTIR DE LA «NORMA»

Las mujeres «negras» fueron representadas como «no mujeres» por los hombres no «negros» (Motta y Correa, 1996). En pocas palabras y como ya sugería en los capítulos anteriores ocupaban espacios tanto material como simbólicamente masculinos. Esta ocupación de espacios considerados «masculinos» responde a prácticas de supervivencia, de «necesidad», concepto fundamental en la práctica de estas mujeres, la «necesidad» explica porqué muchas veces se opta por comportamientos que aparentemente disienten de las «normas». Pero también porque ellas estaban acostumbradas, socializadas y educadas en otras «normas», en otras formas de moverse, de ocupar los espacios y a no ser sancionadas por ello. Estas mujeres ocuparon estos espacios tanto por mandato de sus amos, los cuales jugaban con una doble moral, recluyendo a las mujeres de la élite en las casas y exponiendo a las del «servicio» a la vida pública¹¹⁹, como por «necesidad» propia: «[...] son los requerimientos que se dan en experiencia concreta y vivida de pobreza y precariedad cotidianas lo que hace que se transgredan algunas “normas”». Y esto, a su vez, «crea norma» a través de esa misma experiencia concreta vivida por cada uno (Bastos, 2000: 422). Son estas «normas» que podríamos llamar alternativas las que constituyen la experiencia histórica de los comportamientos que irán resignificándose y alejándose de las circunstancias en las que surgieron (como pasa con algunas actitudes adoptadas por las mujeres negras y mulatas durante la colonia y mantenidas hasta el día de hoy, por las cuales son criticadas, ya que no se consideran «muy femeninas» me decían).

La construcción de género, de lo que significa ser mujer en cada contexto particular, tiene una base cultural y es la suma de la experiencia histórica, de la que hablábamos en el párrafo anterior, y las circunstancias concretas en que viven estas mujeres.

¹¹⁹ Lo que las colocó en una situación de poder y conocimiento, algo no buscado por estos hombres.

Motta, historiador, cuya área de investigación es la presencia «afromestiza» en México, en particular en la Costa Chica, ha investigado sobre lo que él llama «el tema de la intrepidez de la mujer negra» y que siendo algo que se da en la actualidad, dice viene de cómo vivieron estas mujeres su condición de esclavas novohispanas¹²⁰. Debido a esta condición, dicen Motta y Correa, que estas mujeres fueron muy osadas a la hora de buscarse la vida desarrollando diferentes labores que requerían de un carácter valiente, como la recatonería. También explica cómo debido a la ausencia de núcleo y entorno familiar que las apoyase, estas mujeres se caracterizaron por su autosuficiencia, a la hora de salir adelante ellas y sus hijos.

Ya por último, sobre la desinhibición corporal y la vestimenta, nos dicen los autores, que debido a la escasa vestimenta proporcionada a los esclavos y la prohibición a estos de vestir como indígenas y/o españolas (como ya anotaba yo en el capítulo anterior), estas mujeres crearon su propia forma de vestir.

Esto es interesante ya que se fueron creando identidades de cómo ser «negro», «blanco» e «indígena», en las que los tres grupos se influenciaron y nutrieron de rasgos de los otros dos grupos pero a la vez resaltaron rasgos propios para marcar la diferencia. Estas creaciones de identidades supondrían fenómenos étnicos, que como dice Comaroff & Comaroff (1992: 113-14), son productos de fenómenos y procesos (construcciones) históricos en las cuales se utiliza la diferencia cultural para delimitar grupos sociales en relaciones desiguales pero que varían en el tiempo (de nuevo nos encontramos con la definición de estas relaciones como relaciones de dominación, como ya veíamos en el capítulo anterior). A pesar de los estereotipos, entre los hombres existe una mayor homogeneidad cultural (la homogeneidad del «opresor», aunque en este caso serían unos «opresores-oprimidos»). Esto puede ser por el fenómeno que Peter Wade describe como «fraternidad masculina» mediante la cual se estableció en América Latina, el control masculino de la sexualidad y el honor femenino (Wade, 2013: 55). Algo que como ya hemos comentado unió a los hombres en su labor opresiva hacia las mujeres (Smith, 1997).

En «Lorenzo», a pesar de las diferencias entre unas mujeres y otras, como veremos a continuación a través de las distintas consideraciones que me han ofrecido tanto mujeres como hombres, lo que permanece como «norma» a cumplir por una mujer es, principalmente, las actitudes relacionadas con la familia, que sea una buena esposa, lo que a su vez conlleva ser paciente, humilde, que tenga gran capacidad de aguante; que sea cariñosa y que dé todo por sus

¹²⁰ Motta y Correa nos habla en este artículo sobre los estereotipos de los «negros», pero sobre todo de las «negras» del Distrito de Jamiltepec, distrito al que pertenece San Lorenzo (Motta Sánchezy Correa Duró, 1996).

hijos y por su esposo. En las conversaciones coloquiales que tenía con diferentes mujeres, las cuales eran constantes, siempre se marcaba, como anotaré más tarde, el papel de la mujer como madre, independientemente de su posición respecto al hombre (es decir no importaba si la mujer estaba sola, casada, o era *querida*).

A continuación expongo algunas de las consideraciones acerca de cómo y qué es ser mujer. Estas son las respuestas que algunas mujeres y hombres, dieron cuando les pregunté sobre qué era para ellas ser mujer, si creían que había diferencias entre los hombres y las mujeres, aparte de físicamente, si había para ellas diferencias entre las mujeres morenas y las mujeres indígenas o «mestizas», y, si las había, cuáles eran y cómo definirían ellas a la mujer morena:

-La mujer es una persona que sabe querer, amar, dar cariño, se preocupa de los demás, de sus hijos y esposos. (Elisa, 24 años)

-Mujer es amor, pasión, respeto, cariño y debe ser así. (Jorge, 24 años)

-Para mí la mujer es la luz que ilumina al hombre, la llave para la creación de nueva vida, un ser capaz de aguantar todos los martirios, el ser capaz de hacer los mayores sacrificios, abnegada y simplemente un ser virtuoso. (Cristofer, 25 años)

-Una mujer para mi es el ser más delicado de los humanos, debe ser cariñosa, muy cuidadora, protectora en el ámbito de la familia. (Osorio, 30 años)

-Mujer es la creación divina y más maravillosa que se ha creado en este mundo, y orgullosamente soy una de ellas. Una mujer es delicadeza, serenidad y todo lo que se proponga ser. (Victoria, 30 años)

-La mujer es una guerrera invencible, lo somos todo porque el hombre necesita de nosotras aunque no nos valore. Ser mujer es lo mejor ya que siempre somos el centro de atención de los hombres. (Magdalena, 47 años)

Como vemos en estas opiniones sobre lo que significa ser mujer, es que tanto por parte de hombres como de mujeres se describe a la mujer respecto al hombre y a la familia, por su cariño, cuidado y aguante, respecto al marido y a los hijos.

Es decir, la mujer se describe y es descrita como madre y esposa. Pero qué pasa con las mujeres que no son madres ni esposas, cómo se las describiría, parecería que no se puede ser mujer si no se es respecto a un otro al que cuidar, aguantar y proteger. Pero cuando se pregunta cómo es la mujer «negra» respecto a la «indígena» o la mestiza, las respuestas hacen alusión al carácter y al cuerpo (no tanto a la maternidad y matrimonio):

-Lo que me diferencia de una mujer «indígena» es que una «negra» defiende a sus hijos a capa y espada y no le importa qué dirán para sacar adelante a su familia. La mujer «negra» es más sociable, no tiene pena en expresarse. (Elia, 21 años)

-La anatomía de la mujer «negra» es, si no está mal decirlo, perfecta, es una mujer esbelta, de buena estatura, labios carnosos y pelo rizado. La sexualidad es muy importante, ya que el cuerpo es usado para atraer al sexo opuesto, desde la manera de hablar hasta el caminar, el cuerpo es diferente al de las mujeres «indígenas» por las características que mencioné antes, la estatura, obviamente la piel y sobre todo las caderas. (Magdalena, 47 años)

Ningún hombre me dijo diferencias claras entre mujeres «indígenas» y «negras», pero cuando tenían que describir a la mujer «negra» todos hicieron referencia al cuerpo y la mentalidad, más abierta: «Son de mente más abierta, en ese sentido las mujeres ‘negras’ tienden a estar más desarrolladas tanto física como mentalmente que otras mujeres, en este caso ‘indígenas’» (Miguel, 50 años).

Es algo muy habitual presentarse frente a las mujeres «indígenas» como *arrechas*¹²¹ e independientes. Me decían que «las mujeres indígenas no van a ningún sitio solitas» (Carlos)¹²², que no hacen nada sin sus maridos, que incluso «a la cantina van todos juntos con chamacos y todo» (Carlos), como comentaré en el apartado sobre las cantinas.

Siguiendo a Mara Viveros Vigoya la identidad de género de estas mujeres se construiría en un contexto histórico como es el de la Costa Chica peculiar y cambiante (a pesar de su «aislamiento») donde a través de su capacidad de autorreflexión y experiencias subjetivas, se fueron reconociendo e identificando como mujeres dentro de su grupo, a partir de la posición en un contexto de interacción determinado. De interacción no sólo con las mujeres sino también con los hombres ya que la interacción entre hombres y mujeres es continua y tiene efectos en la vida cotidiana (Gutmann, 1999: 147-148). A esto habría que sumarle que la identidad de género, como experiencia, también se determina por el lugar que ocupan, estas mujeres, dentro de las categorías de clase, étnico- raciales, generacionales, etcétera, en la sociedad en la que viven¹²³. Es decir por el lugar que ocupan en la comunidad, como esposas, madres, mujeres que *hacen sus luchas*; fuera de la comunidad (en comunidades o municipios cercanos), como mujeres «negras», fuertes, groseras, escandalosas, «sin pena», directas; y como mujeres rurales, pobres y sin preparación, en un nivel más estatal y nacional. Pero incluso dentro de la comunidad, no todas las mujeres tienen las mismas condiciones de estatus y económicas: hay quienes pertenecen a familias con más recursos, o están casadas con hombres propietarios de tierras.

¹²¹ De carácter fuerte, decididas, sin miedo.

¹²² Ya he hablado de él anteriormente, es uno de mis informantes principales y gran amigo.

¹²³ Sobre este tema ver: Juliet Mitchell, 1974 [1971]; Gayle Rubin, 1975; Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, 1981; Marcela Lagarde, 1990; Kimberlé Crenshaw, 1995; Verena Stolcke, 2000; Judith Butler, 2001; Teresa De Lauretis, 2004; Avtar Brah, Gloria Anzaldúa *et. al* (2004); Mara Viveros, 2004; Ochy Curiel, 2007.

Vemos como en la construcción de la identidad y norma de género hay dos variables esenciales, la propia experiencia (la experiencia de estas mujeres en sus propias comunidades) y las normas de feminidad hegemónicas (tanto las pasadas, relacionadas con los imaginarios coloniales modernizadores y europeizantes, como las actuales que imponen unos modelos de ser mujer que no encajan con las contradicciones, luchas y diversidades existentes en la práctica de «ser mujer») que establecen modelos a seguir por las mujeres de los grupos «dominados».

Siendo el género un «conjunto entrecruzado de prácticas que producen hombres y mujeres» (Bach, A., Roulet, M. y Santa Cruz, M. I., 1992: 24), habrá que situarlo siempre en un contexto histórico y cultural particular. Siguen diciendo estas autoras que el género es el resultado de múltiples representaciones y autorrepresentaciones y que siempre va a ser relacional. Estas prácticas van a ser valoradas diferencialmente según sean realizadas por hombres o por mujeres, lo que va a ir creando la experiencia de unas y de otros. Estas experiencias son las que van construyendo las subjetividades (de las cuales hablaremos en este capítulo y en el siguiente).

La categoría «mujer» es una identidad que continuamente es aprendida, adaptada y readaptada, es una identidad cambiante y en lucha (Scott, 2001: 65; Hill, 1998; hooks, 2004; Lorde, 2003; Curiel, 2005), es decir como afirmó Simone De Beauvoir en *El segundo sexo*: «La mujer [...] antes que un hecho natural es una situación histórica» (De Beauvoir, 1974: 38). Situación histórica, que como dice Scott, da lugar a la experiencia, experiencia necesaria para explorar la diferencia y la constitución de sujetos:

Los sujetos son contruidos discursivamente, pero existen conflictos entre los sistemas discursivos, contradicciones dentro de cualquiera de ellos, múltiples significados posibles para los conceptos que colocan [...] la experiencia es la historia de un sujeto. (Scott, 2001: 66)

Pero no sólo el discurso constuye a los sujetos, sino que se necesita de las acciones para este proceso. Es muy importante analizar la experiencia, en el caso de las mujeres en general, y de las «morenas» de la costa, en particular, ya que es a partir y a través de estas experiencias que las mujeres pueden reflexionar sobre sus acciones, sus decisiones, sus condiciones de vida y sus opresiones (esto ya se planteó en el segundo capítulo). Y así lo expresan en sus relatos, «¿Qué podría ser más verdadero después de todo, que el relato propio de un sujeto de lo que él o ella hayan vivido?» (Scott, 2001: 47). En este punto podríamos traer a colación de nuevo, «la necesidad» como forma de vivir la experiencia de la pobreza (Bastos, 2000; 423).

Como dice bell hooks hablando de las feministas blancas norteamericanas (crítica hecha de modo más general al feminismo hegemónico), éstas:

No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres «negras», así como otros grupos de mujeres que viven cada día en situaciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia –aunque ésta no se dé de forma mantenida u organizada. (hooks, 2004: 44)

Aquí hooks se refiere a una opresión sentida y no verbalizada, a lo que responde una resistencia no consciente, algo criticado desde algunas posiciones del feminismo occidental y considerado como una resistencia no válida. Para mí esto es clave ya que es lo que he observado que ocurre en «Lorenzo», las mujeres no están organizadas, ni tienen una conciencia de género, ni formación feminista, pero son capaces de hablar de lo que les angustia e incomoda y relacionarlo con el hecho de que son mujeres. Es decir este salirse de la norma y transgredir los parámetros de la «buena mujer» no se hace desde una forma consciente de lucha (sería más bien una resistencia practicada, no teorizada), sino desde la opresión sentida, no verbalizada, como dice hooks desde la «resistencia no consciente» (hooks, 2004: 44), desde un malestar que algunas de las mujeres me contaban tener, otras, las que están *solas*, me decían haber sentido y no estar dispuestas a sufrirlo más (reclusión, control, violencia, abuso). Continúa hooks diciendo: «El hecho es que la gente que está de verdad oprimida lo sabe incluso si no se compromete con una resistencia organizada o es incapaz de articular de forma escrita la naturaleza de su opresión» (hooks, 2004: 49). Esto es lo que intento demostrar en esta investigación y en particular en este punto a través del ejemplo y testimonio de algunas mujeres, quienes hablan sobre sus opresiones, ya sean de pareja, económicas o sociales. Sobre este tema también tiene mucho que aportar Rosío Córdova, cuya tesis¹²⁴ va en la misma línea que esta, y en la que desarrolla las diversas formas de «transgresión» o la creación de «normas alternativas», que tienen lugar en Quimichtepec. Córdova Plazaobservó cómo las mujeres podían hacer uso de su sexualidad para obtener ingresos aunque fueran casadas, sin que ello conllevara, bajo determinadas circunstancias normativamente explicitadas, una condena social. Esto parece sorprendente si no se estudia y analiza más en profundidad, en: «[...] un espacio generalmente apreciado como de acusada subordinación femenina, como es el caso del campo mexicano» y continúa la autora:

En el que la familia campesina está imbuida de los valores del modelo patriarcal, donde existe una aguda dependencia de las mujeres, los hombres más jóvenes y los niños hacia los

¹²⁴ Al igual que la tesis de Patricia Ponce (la cual hizo trabajo de campo junto a Rosío Córdova), *La morada de Xochiquetzal. Un estudio de caso sobre la sexualidad femenina en el campo veracruzano* (1993).

varones adultos. Este esquema descansa en dos factores principales: por un lado, en una rígida división sexual del trabajo, en la cual los papeles y actividades asignados a las mujeres son considerados menos importantes y prestigiosos que los realizados por hombres; y, por otro, en el control de la sexualidad femenina en aras de los intereses de la autoridad patriarcal, la cual pretende asegurar la pertenencia de la progenie a la línea paterna y la conservación de la propiedad dentro de la familia. (Córdova Plaza, 2003:13)

Me parece muy interesante, tanto en relación con la división sexual del trabajo (en la cual el trabajo del hombre aparece como el «eje proveedor», cuando, muchas veces como se demuestra en la tesis de Córdova Plaza, no lo es), y de nuevo con el uso de la «necesidad», sobre la que nos dice Nancy Konvalinka:

Each gender, then, has its culturally assigned task but can, when necessary in ordinary life and also in extraordinary situations, do the work of the other. The idea of necessity is the heart of the issue, because, if farm work is considered the priority and assigned to men because of the physical strength, men's work is defined as the principal work and women's work is, correspondingly, defined as auxiliary work. (Konvalinka, 2013: 62)

Enmarcada dentro de este escenario, en algunos estudios¹²⁵, puntualiza Córdova, se presenta a la mujer campesina también como un producto de este escenario, relegada a los espacios privados, sin ningún tipo de participación política (ni posibilidad de ella), la cual dejará la casa paterna para irse a la del marido. Se representa, en estos estudios, a la mujer campesina, como una persona no adulta a la cual hay que dirigir, controlar (tanto su cuerpo como su sexualidad, a través del control de su función reproductiva biológica) y vigilar que no se desvíe de las normas y valores creados para ella (Córdova Plaza, 2003: 94).

Pero este sistema de control, no es tan rígido e inamovible como lo presentan. En cada sistema normativo y de control existen fisuras y huecos por los que colarse y elaborar resistencias, resistencias cotidianas, a partir del día a día, a partir de las experiencias individuales y colectivas, a partir de narrar y compartir esas experiencias, encontrando puntos en común. A este tipo de fisuras y estrategias silenciosas se refiere Thurén cuando nos habla de las «left hand practices» las cuales más tarde relacionaré con la «infrapolítica» de Scott: «Above all there are left hand practices that let her husband or father believe she submits while she retains the knowledge that she gets things her way» (Thurén, 1988: 65).

¹²⁵ v. gr. Bronstein, 1982; González, 1988; Rebolledo, 1993; Lara, 1995 (Córdova, 2003: 94).

Este panorama que se ofrece sobre el campo mexicano es algo engañoso, porque no se tienen en cuenta las características, las historias, los espacios de cada campo y de cada grupo que habita¹²⁶ ese campo. En definitiva no se contextualiza ni sitúa el campo que se describe.

La realidad que pude observar en «Lorenzo» es que las mujeres ocupan el espacio público la mayor parte del día, son ellas las encargadas del pequeño comercio, regentan la mayoría de pequeñas tiendas, dominan el espacio del mercado, son ellas las que van de pueblo en pueblo vendiendo la pesca. La ocupación de espacios y la realización de actividades consideradas productivas en «Lorenzo» varían según la posición socioeconómica, es decir, al igual que ocurre en la investigación realizada por Nancy Kovalinka:

Una posición socioeconómica alta permite un cumplimiento pleno de este modelo, caracterizado por el evitar que las mujeres salgan a trabajar al campo [...] Una posición media permite la salida de las mujeres al campo para llevar a cabo las tareas manuales definidas como auxiliares cuando los hombres no dan abasto o para llevarles la comida, en caso de no ser necesaria su ayuda; y una posición socioeconómica baja, de necesidad apremiante, obliga a hombres y mujeres a hacer caso omiso de la regla y salir a trabajar de jornaleros. (Kovalinka, 2008: 118- 119)

En el caso que nos ocupa, esta ocupación de espacios también varía según la edad y el estado civil que se tenga, es decir si son adolescentes solteras, casadas, *fracasadas* o *queridas*. Pero esto lo veremos en el siguiente capítulo.

A continuación presento la clasificación que hice de las mujeres, partiendo del tipo de relación que éstas mantienen o han mantenido con sus compañeros sentimentales; dicha categorización es una expresión de las relaciones de poder, por lo que éstas no son fijas e inamovibles, únicamente las uso como referencia. Al igual que Gregorio Gil, definiendo una nueva etnografía que abogue por la deconstrucción de categorías fijas asignadas a los sujetos (Gregorio Gil, 2006: 30).

Los tipos de relaciones que establecen estas mujeres pueden cambiar de un día para el otro, por lo que quien es soltera, puede convertirse en casada y más tarde en *fracasada*. Las *fracasadas* casadas pueden separarse y comenzar una relación de *queridato* o de *soltería*; la identidad va transformándose en cada etapa del curso vital y según se comienzan o finalizan nuevas relaciones sentimentales. Las mujeres que forman cada categoría son de diferentes edades, no hay una regla que establezca que cada categoría pertenece a una etapa vital aunque

¹²⁶ Habitar como «apropiarse del espacio» (según la perspectiva de Lefebvre, 2013:424).

es cierto que la mayoría de mujeres *queridas* que conocí estarían por encima de los treinta años, al igual que la mayoría de las mujeres *fracasadas solteras-solas*.

MUJERES DE SAN LORENZO

TIPOS	SUJETOS
Mujer fracasada soltera	Dora / Leonor/
Mujer fracasada casada	María Fernanda / Marta / María* / Guadalupe / Esther / Marta*
Mujer soltera	Valeria / Danna
Mujer casada	Diana / Carla / Ximena / Valentina / Sofía
Mujer querida	Alejandra / Luisa / Vicenta

* Robadas violentamente.

Tabla 2. Mujeres de San Lorenzo. Fuente: Autora

- **Mujer fracasada soltera**

Mujeres que, tras *huirse* con un hombre (se supone se ha perdido la virginidad) con la intención de tener una familia y vivir juntos (con o sin hijos) son abandonadas por su compañero o ellas deciden abandonarlo a él. Simplificando, una mujer soltera (en el presente) pero que ha tenido pareja en el pasado; un gran número de mujeres alrededor de los cincuenta forman parte de este grupo.

- **Mujer fracasada casada**

Se trata del mismo caso anterior pero con la diferencia de que estas mujeres se vuelven a juntar con un hombre. La mayoría de estas mujeres llegaron a esta situación bien porque tuvieron una relación previa (siendo muy jóvenes) a su actual pareja, bien porque fueron robadas violentamente (las más mayores).

- **Solteras**

Muy pocas son las mujeres que pertenecen a esta categoría, la cual incluye a mujeres que nunca tuvieron una relación sexual con un hombre (esto «sólo ellas lo saben» me dijeron otras mujeres cuando pregunté cómo saben si es cierto o no).

- **Mujer casada**

Mujeres que siguen manteniendo una relación con el primer hombre con el que se *huyeron* (no tiene que haberse dado una alianza legal o religiosa). La mayoría de las parejas denominadas casadas, simplemente conviven, tienen hijos y son consideradas socialmente un matrimonio. Unas veces se casan mayores; otras nunca legalizan su situación. La mayoría de las chicas jóvenes que acaban de *huirse* pertenecen a esta categoría; sus maridos pueden tener otra segunda o incluso tercera relación oficial con las que serán sus *queridas*.

- **Mujer querida**

Esta categoría incluye a las mujeres que mantienen relaciones «estables» con hombres casados. No es lo mismo que ser una «amante», ya que la querida tiene su reconocimiento social como «segunda mujer-esposa». El papel de la *querida* y del «queridato» será desarrollado en este capítulo. Muchas de las mujeres fracasadas solteras pasarán a formar parte de este grupo de mujeres.

La categoría de *querida*, junto con la de *soltera* y la de mujer *fracasada soltera* son las que más me llamaron la atención ya que contradicen la «norma» –que supuestamente se persigue y en la que el ideal es *huirse* joven con un hombre, tener hijos con él y permanecer a su lado de por vida–. Todas ellas no se ajustan al modelo de mujer idealizado en el imaginario social, y sin embargo, son frecuentes en «Lorenzo» (exceptuando el de mujer soltera que sería casi una «anomalía»).

Por supuesto, mi trabajo etnográfico no se centró sólo en las mujeres. Para analizar las relaciones de género, identificar tanto las dominaciones como las estrategias de resistencia y registrar su proceso de construcción, es imprescindible trabajar también con los hombres. Investigar cómo éstos construyen su masculinidad, su «ser hombres» y cómo interactúan tanto entre ellos como con «sus mujeres.» Tampoco se pueden dejar de lado los contextos socio-político, económico e histórico necesarios para comprender la construcción de estructuras jerárquicas, relaciones de poder y dinámicas espacio-temporales.

La «norma» de residencia es la virilocal¹²⁷, pero al ser, en la mayoría de los casos, los dos miembros de la pareja del mismo pueblo, la mujer residirá cerca de su familia. Pero paralelamente a la norma se dan otras alternativas de residencia, como la matrilocal¹²⁸ (acompañada de formas de organización matrifocal) o la residencia neolocal. Pero este modelo está atravesado de circunstancias, experiencias y posibilidades personales que hacen que existan otras alternativas o que en la práctica se den formas de residencia alternativas a la virilocal: «[...] habría que pensar que la articulación entre modelo normativo y las prácticas cotidianas no es un asunto sencillo, ni mucho menos mecánico (funcionalista) o unilineal (materialista)» (Bastos, 2000: 422).

4.2. GENERANDO MECANISMOS DE CONTROL

¿Cómo y dónde se ejercen entonces los controles colectivos para mantener el orden social y las jerarquías entre hombres y mujeres?, Rosío Córdova Plaza responde a esta pregunta definiendo la relación entre subordinación y dominación como no estática y de proporción modificable y nos dice que: «[...] sus modificaciones pueden tener importantes efectos en los grados de control social que se ejercen sobre los diversos tipos de conductas practicados por sujetos portadores de un género» (Córdova Plaza, 2003:16). Aquí la autora se refiere a que las modificaciones (sociales, económicas y políticas) que sufre un grupo, repercutirán en la manera en la que se piensa y vive las relaciones de género (y el sexo dice la autora).

Para trabajar esta cuestión del mantenimiento del control quiero relacionar el género con el cuerpo como lugar en el cual se realiza la repetición de actos, que a su vez dan lugar al género, desde el punto de vista de Judith Butler. Es decir comprendiendo esta repetición como un performance, que hace que se naturalice y se instale en el cuerpo la «norma» (lo cual constituiría el «habitus»). Para ello hay que tomar y pensar el género, dice la autora, como un estilo corporal, por ejemplo, un «acto» que sea a la vez intencional y performativo, donde performativo tiene el doble sentido de «dramático» y de «no-referencial» (Butler, 1998: 300). Sigue diciendo la autora, que:

¹²⁷ Lo cual comprobé a través del trabajo de campo, después de que numerosas personas de la comunidad me explicaran cómo era la *costumbre* después de *huirse*.

¹²⁸ En las que las madres ocupan el centro estructural de las relaciones. En las familias matrifocales (mujeres *solas* y *queridas*) las mujeres establecen interesantes y complejas redes de cooperación y solidaridad.

El género no es, de ninguna manera, una identidad estable; tampoco es el locus operativo de donde procederían los diferentes actos; más bien, es una identidad débilmente constituida en el tiempo: una identidad instituida por 'la repetición estilizada de actos'. (Butler, 1998: 296)

Butler relaciona el género con la estilización del cuerpo, es decir explica cómo a partir de las políticas corporales se va constituyendo un yo generizado. Y a partir de los actos se crea el género, «sin esos actos no habría género» (Butler, 1998: 301). Estos actos van a ir internalizando el género de tal forma que las personas se identificarán como iguales o como distintos. Una vez que este proceso está constituido, se comienzan a crear características dicotómicas (la mayoría de las veces, a pesar de tener constancia de la existencia de culturas donde hay más de dos géneros, como ya apuntaba anteriormente), las cuales serán valoradas de un modo u otro según se asignen a mujeres u hombres. Las atribuidas a las mujeres siempre serán consideradas inferiores, creándose así relaciones de subordinación, a este respecto nos dice Córdova Plaza que:

La subordinación tiene una existencia real y concreta, es producto de una 'microfísica del poder' que permea la vida social y que interactúa con la formación de categorías sobre la realidad, de una manera específica en cada sociedad y en cada época. (Córdova Plaza, 2003: 45)

Esto es algo que cada persona debe aprender e in-corporar, ya que, como nos dice Butler: «[...] los que no hacen bien su distinción de género son castigados regularmente» (Butler, 1998: 301). Esto se debe a que en cada sociedad hay un código de valores diferenciado que establece cuáles son los comportamientos moralmente correctos y aceptados y cuáles no (siendo estos, por tanto, castigados). Esto tiene como objetivo canalizar a las personas en determinadas direcciones según el género, la edad y el estatus socioeconómico. Butler cree que el performance de género se da en una situación de coacción a la cual ella va a denominar «estrategia» (Butler, 1998: 300). Pero, al mismo tiempo cree que hay posibilidades de transformar el género a pesar de esta «estrategia»:

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, entonces, en la relación arbitraria entre 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)

De este modo podemos pensar que las mujeres pueden crear y ocupar (hacer suyos), espacios de poder y de resistencia a través de la re-significación o repetición subversiva (como dice Butler) de las funciones específicas que les otorga la sociedad a través de las «normas» de género, «normas» que les son asignadas, ya que son ellas las reproductoras tanto del cuerpo

social como del cultural. Esto aplicado al caso que nos ocupa, generaría lo que Córdoba denomina «equilibrio de poder». Al respecto nos dice la autora:

Este cambiante ‘equilibrio de poder’ entre los géneros, en sus variantes de subordinación, resistencia, alianza y redes de solidaridad debe ser estudiado en la dinámica que presentan sus modalidades concretas, ya que es en el ámbito colectivo donde se manifiestan las continuidades marcadas por la tradición y los elementos que prefiguran las transformaciones. (Córdoba Plaza, 2003: 47)

Antes de ver las transformaciones, pasaré a exponer cómo estas normas de género son mantenidas y cuáles son los mecanismos de coacción que vigilan y penalizan los desvíos de las normas de género, socialmente legitimadas.

4.2.1. CÓMO SE MANTIENE LA «NORMA»: CHISME Y VIOLENCIA

Las «normas» culturales y socialmente coercitivas¹²⁹, son, normalmente, difíciles de identificar como modos de coacción, ya que están muy internalizadas por los actores sociales. En el caso de las mujeres, les cuesta reconocer y reconocerse como partícipes de este tipo de violencia, ya que está «[...] articulada de una forma casi imposible de desentrañar en los hábitos más arraigados de la vida comunitaria y familiar» (Segato, 2003: 132)

Así se va construyendo un fenómeno normativo que dará pie al ejercicio de lo que Bourdieu denominó «violencia simbólica». Este control se ejerce de distintas formas, pero va a ser algo común en todas las sociedades que se proyecte principalmente en el cuerpo femenino: «Es en el cuerpo femenino y en su control por parte de la comunidad que los grupos étnicos inscriben su marca de cohesión. Hay un equilibrio y una proporcionalidad entre la dignidad, la consistencia y la fuerza del grupo y la subordinación femenina» (Segato, 2003: 140). Aquí la autora afirma que la posición de la mujer, su buen comportamiento (según las «normas» del grupo), y su sumisión, siempre fue y sigue siendo el referente público de la dignidad de un pueblo.

Es a partir de este control femenino por parte de los hombres (basado principalmente en la vigilancia de la mujer), que estos usurpan el poder a las mujeres, de tal modo que se garantice una sumisión, un cuidado y una moralidad, que permita al hombre ejercer su poder y prestigio ante la comunidad. Ante esto, como pude observar durante mi trabajo de campo, la mujer tiene

¹²⁹ Estas serán desarrolladas a lo largo del capítulo; se basan principalmente en el control tanto de los cuerpos como de la sexualidad de las mujeres (sobre todo en la etapa reproductora), de modo que sus movimientos y acciones se vean limitadas a la obediencia a los hombres y a mantener el «honor» familiar.

una participación ambigua, ya que, por un lado forma parte de este sistema de dominación (lo cual sería consecuencia de la violencia estructural) siendo ellas parte del propio sistema de vigilancia (lo cual se expresaba continuamente en comentarios-chismes, valoraciones sobre las acciones de otras mujeres, etc) y, por otro, adoptan estrategias de resistencia (haciendo, muchas veces, caso omiso a lo que sobre ellas se dice) ante este sistema de violencia simbólica y estructural. Se crean así fisuras y pequeños giros en el ciclo de repetición normativo, lo cual va cambiando el sistema de dominación masculina (esto podría ser lo que Butler denomina repetición subversiva). Estas fisuras son ocupadas (en la comunidad) principalmente por mujeres que están *solas*, es decir *fracasadas* que no viven con ningún compañero sentimental o por *queridas*. Éstas, a pesar de tener una relación afectiva- amorosa con un hombre, no viven con él y por tanto pueden escapar al control que ejercen los hombres sobre las actividades y decisiones de las mujeres. Estos huecos son ocupados también por mujeres que ya pasaron la etapa reproductiva, muchas dicen «yo antes estaba tonta pero ya no, ya no me hacen tonta más»¹³⁰.

El control tanto del cuerpo como de los movimientos y comportamiento de las mujeres por parte de los hombres tiene un objetivo muy claro que es vigilar, controlar y restringir la sexualidad femenina al ámbito doméstico y reproductor: «El cuerpo no es únicamente un *texto* de la cultura. Es también [...] un *locus práctico* y directo del control social» (Bordo, 2003: 165).

La distinción de los espacios públicos (masculinos) y privados (femeninos) fue una distinción codificada y definida por la burguesía y su ética familiar, la cual daba un valor muy alto al concepto de «hogar» (como sinónimo de interior, de privado). Este control y compartimentación de espacios va a ser estrictamente controlado y regulado, en un primer momento, por las instituciones (principalmente iglesia y estado), como ya nos decía Althusser (1989: 190), que vigilarán el cumplimiento de estas nociones de género, espacios y usos morales del cuerpo femenino, pero poco a poco se va a ir interiorizando de tal modo que serán las mismas personas las que ejerzan, entre ellas, esta vigilancia¹³¹.

En el caso de «Lorenzo», este control se va a ejercer a través de dos vías principalmente, el «chisme» y la «violencia», las cuales lo que generan al final de cuentas es miedo al castigo

¹³⁰ Se refiere a que cuando eran jóvenes, obedecían y aguantaban todo lo que sus maridos les imponían; pero ya no, ahora son ellas las que no dan explicaciones.

¹³¹ Como ya explicaba en el segundo capítulo, siguiendo a Foucault, los dispositivos de observación y dominación dan lugar a procesos de naturalización e in-corporación de la «autovigilancia» y el «autocontrol».

(discursivo, social y físico), miedo que pretende tener a las mujeres bajo los mandatos normativos de la comunidad.

El «chisme» es un fenómeno (comunicativo) social que se da en casi todo tipo de culturas y sociedades. Es un fenómeno que en ocasiones puede resultar peligroso y que forma parte de las formas cotidianas de comunicación (según Scott formaría parte del discurso oculto, de los discursos de la resistencia). El «chisme»¹³² funciona como sancionador a actitudes y acciones que se salen de la norma o de la moral normativa en cada orden social, a pesar de que se suele tildar de no serio, femenino e incluso tonto.

A la vez que actúa como regulador social también lo puede hacer como iniciador de crisis o conflictos dentro del grupo. El «chisme» es un código de comunicación y como tal puede ser creado «con propósitos específicos de intercambio y muchas veces son tomados del lenguaje común, pero con sentidos ocultos que a veces sólo pueden ser identificados por lo miembros de cierta «comunidad» que los utiliza con fines de intercambio» (Chávez, Vázquez y De la Rosa, 2007: 23).

En el caso que nos ocupa el «chisme» se suele usar, en «Lorenzo», como estrategia de vigilancia, regulación y sanción principalmente del comportamiento sexual, aunque no sólo, ejerciendo un control social. El «chisme» a su vez nos da mucha información sobre las «normas» y creencias colectivas, que regulan las relaciones comunitarias (Gluckman, 1963). También en cierta forma desvela la transgresión en su enunciado, ya que al castigar la transgresión la está incluyendo en su enunciado, como registro entre quienes van a compartir el chisme. A su vez el «chisme» se relaciona con la interiorización del sentido común, es decir el conocimiento del sentido común construye una lógica de las acciones y comportamientos sociales que las personas van aprendiendo desde niños y que se van incorporando en la construcción de la identidad individual y colectiva y de las representaciones sociales. Representaciones (compartidas socialmente) que sirven como herramienta para interpretar la realidad, lo cual no significa que sea la realidad misma (Chávez, Vázquez y De la Rosa, 2007: 26). También constituyen una especie de juego: «Gossip is usually relaxing and effortless and, like games, often relieves people of daily tensions» (Portmann, 2001: 203).

¹³² Ver: G. Allport y L. Postman, 1953; R. F. Goodman y A. Ben- Ze'ev, 1994; P. M. Spacks, 1995; S. M. Wylene, 1993.

Durante mi estancia en «Lorenzo» fueron constantes los «chismes» como forma de relato, es decir yo fui conociendo a la gente de la comunidad a partir de los chismes que constantemente eran elaborados sobre unas y otros. Tengo que decir que a pesar de que la mayoría eran sobre mujeres también era muy común estigmatizar a los hombres a partir de los chismes, aunque las sanciones de unos y otras no tenían el mismo carácter, aunque sí que normalmente eran por no adecuarse a su normatividad genérica. Pero a partir del chisme podemos darnos cuenta de las «normas» de conducta que deben seguir en este caso las mujeres y cuáles no son consideradas muy convenientes de mujeres «decentes» o no son muy aceptadas socialmente. El chisme nos:

[...] permite reconocer, cuestionar y reafirmar, según sea el caso, las reglas sociales de convivencia, exclusión, rechazo o aceptación y, además, como elemento que sugiere un ejercicio de poder a partir de la competencia lingüística por parte de quien lo genera o inicia. (Chávez, Vázquez y De la Rosa, 2007: 27)

A pesar de que hay autoras que rechazan la relación del «chisme» como un género de comunicación típicamente femenino, hay otras que lo han reivindicado ya que dicen que es a través del chisme que las mujeres intercambian conocimientos y experiencias importantes para ellas. Dice Marcela Lagarde que «El chisme es una lengua franca y como tal, es un sello de identidad entre las mujeres: contar chismes permite a cada una ser aceptada en el mundo sectario de las otras» (Lagarde, 1987: 31).

En «Lorenzo» la mayor parte de los «chismes», como ya decía antes, son sobre mujeres y la temática suele ser sobre su comportamiento genérico y sexual (incluimos en este, noviazgos, embarazos, infidelidades, etcétera). La sexualidad como construcción social está atravesada por una serie de prácticas aceptadas, prácticas rechazadas, códigos y valores. A través del «chisme» se estigmatiza a una mujer por su comportamiento «no deseado» socialmente, es decir en general por un comportamiento sexual «anormal»; al tildar a una mujer de «puta», por ejemplo, se está actuando «[...] como un horizonte regulador ya que, al reflejar trasgresiones a cierta normatividad sexual femenina indica aquello que una mujer no debería hacer, ni ser» (Jones, 2008: 9). Crea una reputación negativa de la mujer protagonista del chisme y alerta a las mujeres de cuáles deben ser sus expresiones de deseo y erotismo, si no desean ser castigadas.

Por tanto el «chisme» se convierte en «un dispositivo de control de la sexualidad que encubre las dinámicas de poder de la comunidad» (Jones, 2008: 13), dinámicas de control que muestran la asimetría de género en la comunidad. Al igual, aunque no es mi objetivo en este

punto, también existen «chismes» que estigmatizan a los hombres, en general estos se suelen referir, no tanto al aspecto sexual, sino a su capacidad de mantener a la familia, por lo que suelen girar alrededor del alcohol, prácticas violentas, incapacidad laboral, etcétera. Cuando el chisme se refiere a algún aspecto sexual del hombre suele ser por *dejarse*, es decir por ser engañado por su mujer y no hacer nada. También por *no ponerse en su lugar*¹³³ ante una mujer que es *floja* y no hace las tareas de la casa o no le atiende bien a él o a sus hijos. En definitiva por *no ponerse en su sitio*. Es decir, como muestran los escasos estudios que se han realizado sobre este tema, el chisme entre los hombres también juegan un papel importante en la reproducción de los roles tradicionales de género y de las masculinidades hegemónicas, excluyendo o ridiculizando los rasgos masculinos que no se adecúan a ese modelo (Vázquez García, 2007: 148).

Respecto a esto nos dice Rosío Córdova que «El análisis de un orden de sexualidad específico incluye, tanto, el examen del conjunto de las prácticas políticas, económicas e ideológicas socialmente aceptadas para cada género y para cada papel social, que otorga sustento a los significados sexuales» (Córdova Plaza, 2003: 18).

Podría parecer que la adecuación a la feminidad o a la masculinidad no permite comportamientos ambiguos pero en la práctica, los comportamientos sexuales y de género presentan fisuras y grietas entre las «normas» y las prácticas que no obedecen a estas «normas», lo cual crea un margen muy interesante de actuación:

Al culpar a los individuos de una transgresión que es en realidad generalizada, se puede evitar la transformación de la cultura sexual tradicional. La severidad discursiva y la permisividad práctica parecen producir un curioso efecto de resistencia a la modernidad. (Amuchástegui, 2000: 144)

Gracias a la convivencia entre estos dos tipos de «acciones» (considerando a los discursos como otro tipo de acción social), se mantiene un cierto equilibrio entre los miembros de la comunidad, una convivencia genérica, generacional y cultural. Esto se asemeja mucho a las prácticas llevadas a cabo en la comunidad en las que ciertas mujeres en sus discursos reproducen las normas sobre cómo debe ser el comportamiento de hombres y mujeres, ya sea a modo de aprobación o de reproche y crítica, y a su vez con sus acciones contradicen lo que están diciendo. Si no dijeran lo que dicen no podrían hacer lo que hacen. De este modo se evitan

¹³³ Esta expresión describe un hombre que no deja clara la posición de poder y autoridad respecto de su mujer.

rupturas violentas o enfrentamientos abiertos a la norma que podrían provocar respuestas violentas y represoras por parte de la comunidad.

En la comunidad la mayor parte de los «chismes» y comentarios (como ya dije anteriormente) son de carácter sentimental, conyugal o sexual. Es decir, desde infidelidades, a uniones estigmatizadas o no correctas, a huídas, a embarazos supuestamente secretos, a comportamientos violentos por parte del hombre hacia la mujer o por parte de la mujer hacia el hombre. Además de tener un papel protagonista como reproductor de estereotipos de género, como comparte Vázquez García «El chisme en boca tanto de mujeres como de hombres, reproduce estereotipos de género y funciona como control sobre las que quieren traspasar las normas que rigen su comportamiento» (Vázquez García, 2007: 148).

De la persona que más comentarios y «chismes» escuché (en mi estancia de campo) fue de Francisca, una chica que en ese momento tenía dieciséis años. No está claro pero parece que sus padres la dejaron con su abuela y esta la «medio vendió» al hermano de Agus, mamá de Fede e Jesús y suegra de María Fernanda (a la cual a partir de ahora llamaré Mafe)¹³⁴, mucho mayor que ella. Ella tuvo con él dos hijos, pero cuando yo llegué acababa de «dejar»¹³⁵ a su marido. Una tarde hablando con María y Mafe, ésta última me contaba que ya ni trabajaba (Francisca): «Ya ni trabaja ni nada, ya de los puros hombres vive, ya le dejó los hijos a su ex-marido porque dice que no tiene pa darlos de comer» y me siguieron contando cómo estaba con otro hombre en la casa del marido: «Con este ya estaba siempre igual, sus hijos ya ven que ya en la hamaca empiezan a tocarse y al ratito ya se meten pa dentro y ya sale ella con la toallita pa bañarse». Decía María «¿por qué haces eso si tu hombre te cumple?... yo así le decía a Pedro, luego venía rasca, rasca, porque ya se había acabado con las otras y estaba rasca, rasca, ¿qué es mi culo, acero o qué¹³⁶?». Al respecto les pregunté si Francisca cobraba a sus amantes, y me dijeron que seguramente le daban «sus cincuenta pesos», «Yo cuatrocientos o quinientos iba a pedir, mumm, por cincuenta voy yo a aguar mi culo... ¡yo no!;con cincuenta no tengo ni pal gel!» (María).

¹³⁴ Representado en el diagrama genealógico

¹³⁵ Lo pongo entre comillas porque había días que parecía que había vuelto con él y otros no.

¹³⁶ Aquí se refiere a que el hombre rascaba y rascaba tanto que la mujer le dijo que si se pensaba que su culo era de acero, de metal duro, porque la estaba haciendo daño.

Pero siempre percibí una gran naturalidad a la hora de hablar sobre aspectos sexuales, como dijo una vecina la primera semana de mi llegada al pueblo, «si el cuerpo te pide, dale gusto al cuerpo», hablando sobre su hija. Esta se había quedado embarazada, mientras todavía estaba en la escuela y a su madre lo que le disgustaba no era que mantuviera relaciones sexuales, porque como ella decía si el cuerpo te pide, es normal que le des gusto al cuerpo, sino que ahora seguramente dejaría los estudios. Estaba enfadada porque no entendía cómo habiendo anticonceptivos gratis en la clínica, no había sido capaz de utilizarlos (en ese momento comenzó una discusión acerca de los preservativos, unas decían que encima que los daban gratis, otras que eso les daba asco, otras que ellas eran de otra época, que les había pillado mayores).

Por un lado, el modelo ideal desde el que se comienza a hablar es que las mujeres deben mantener su virginidad hasta que *huyan* (así se dice cuando una chica se va con su novio y no llega a su casa a dormir, sino que se quedará en casa de los padres del chico, esto marca la formación de la nueva pareja). Por tanto cuando una chica no llega a dormir a su casa se da por supuesto que ya tuvo relaciones sexuales con su novio¹³⁷. Muchas veces ya las ha tenido anteriormente, pero no llegar a dormir a casa es sinónimo, socialmente, de haber perdido la virginidad. Esta es la razón por la que muchas de las chicas *se huyen* muy pronto, como a los quince o dieciséis años. También depende de si tienen posibilidades de seguir estudiando después de la secundaria. Las que quieren y pueden ir a la universidad suelen esperar a terminar sus estudios antes de comenzar una relación, ya que normalmente, en cuanto *huyen* se quedan embarazadas. «Las chicas están en la escuela mientras esperan al hombre», me decían respecto a que las chicas, una vez que el chico quiere, suelen dejar la escuela para irse con él.

Pero las que ya saben que no pueden o que no quieren seguir estudiando, podrán esperar a terminar la secundaria o incluso *huirse* antes y por tanto no terminar sus estudios¹³⁸. Ximena, de

¹³⁷ Esto se explicará más adelante en este mismo capítulo, cuando se describan los tipos de matrimonio y uniones sentimentales.

¹³⁸ Me contaban el maestro y director de una de las escuelas primarias y un profesor de la Preparatoria que el Programa Oportunidades (del cual hablaremos más en profundidad en el capítulo 5) da más apoyo a las mujeres, ya que creen que éstas tienen más posibilidades de seguir estudiando. Me argumentaba que los hombres, al tener que apoyar más la economía familiar, muchas veces abandonan los estudios: «Estamos en una tierra fértil, en una región muy fértil en donde el joven fácilmente encuentra oportunidades de trabajo para ir subsistiendo, para ir al día, no para prever un futuro pero sí para tener dinero constante y sonante y que a él le permita irse no sé... al cantar, irse a comprar su ropa, irse a jugar, y eso, creo yo, hace que los jóvenes pues al tener esa oportunidad de trabajar en este caso en la papaya, que les da dinero rápido pos no se preocupen y vean que pues pueden tener la posibilidad de manejar dinero no sin la necesidad de estudiar y entonces no hay no hay tanto interés por estudiar» (Entrevista a Miguel Rodríguez).

15 años, con la que entable muy buena relación, siempre me decía que ella iba a esperar para «huirse» con Toni, su novio, el cual tenía 17 años, hasta que terminara los estudios, para lo cual le faltaban dos años (ya que no quería estudiar bachillerato). Ya lo había hablado con Toni, quien también quería ser mayor de edad para «huirse». A los cinco meses de estar en la comunidad tuve que salir como dos semanas y a mi vuelta me enteré que Ximena se había *huido*. A los cuatro meses de haberse *huido* ya estaba embarazada. Las personas que me lo contaron lo hicieron con la mayor naturalidad del mundo y sugiriéndome que era algo normal, que, como me dijo María, «para eso son las mujeres, para eso, para huirse». Las únicas mujeres que me hablaron del tema con algo de preocupación fue la hermana de Ximena, Marta (mi comadre¹³⁹) y Dora, a las cuales les preocupaba que se hubiera *huido* tan joven y que no hubiera seguido estudiando. Desde que yo comencé mi trabajo de campo había escuchado chismes y comentarios reprobatorios sobre el comportamiento de Ximena: estos acabaron una vez que se fue con Toni.

Chismeaban sobre si las habían visto *en los oscuro*, con uno o con otro, sobre si su madre era muy blanda con ellas, que eso no está bien, que ellas no dejarían a sus hijas, que las vigilarían más porque luego todo el mundo sabe...: «Ahora salen las chicas de sus casas como ‘señoritas’ y resulta que ya las han visto con las patas hacia arriba, ¡en lo oscuro, en las banquetas!» (María). Este tipo de comentarios sobre las chicas que frecuentan mucho la calle, son muy habituales, por tanto los padres (siempre a través de las madres o abuelas) suelen recriminar a las chicas que salgan tanto, que se queden en la calle hasta tarde o que las encuentren hablando con chicos a solas. El «chisme» va dando señales de lo que se puede o no hacer: «A través del chisme las mujeres se enseñan a ser mujeres, con las pruebas irrefutables de los hechos, con lo acaecido en sus vidas, usándose a sí mismas a manera de ilustración de lo que para ellas es universal» (Lagarde, 1987: 33).

Lo que más les preocupa a las madres, padres y hermanas de una chica que se *huye* es que el chico la deje embarazada y luego le abandone, es decir que tenga que volver a casa de su madre como una *fracasada*. Esto es muy interesante porque la mayoría de las mujeres de la familia Gutiérrez, han terminado siendo «jefas de familia», es decir madres solteras, *fracasadas* o *queridas* y por mis observaciones y sus testimonios, siendo mucho más libres y sin tanto «problema» como las que están casadas.

¹³⁹ Con Marta entablé una buena relación de amistad ya que además de que fuéramos de la misma edad, ella tiene un carácter y una forma de pensar bastante parecida a la mía. Cuando la conocí estaba embarazada y al nacer su hijo me dijo que quería que fuera una de las madrinas del niño; yo acepté y, así, me convertí en madrina del niño y comadre de Marta.

Durante mi estancia era habitual que cada día se hablara de Francisca, por uno u otro escándalo, siempre relacionado con infidelidades o trasgresiones sexuales. Un día Mafe me contó cómo Francisca, siendo esposa del tío de Fede, se le insinuaba a éste. Vivían todos en la misma unidad doméstica y Francisca esperaba a que llegara Fede (marido de Mafe), despierta en *brasiere* y *calzón*. Un día que Jesús (hermano de Fede y cuñado de Francisca) les estaba enseñando algo en la computadora, Francisca pasó por detrás de Fede y le pellizcó las «caderas» (nalgas), pero Mafe, aunque lo vio, se hizo la despistada. Una noche Fede se levantó para ir al baño y tardaba en regresar, por lo que Mafe se levantó, se descalzó para no hacer ruido y se fue a buscarle al baño, allí los descubrió a los dos: «A ella me la rechingué y a él le dije que ya íbamos a hablar con su mamá». Contaba Mafe que Fede se justificó diciendo que Francisca llevaba un tiempo mandándole papelitos en los que le ponía que si era hombre que la *cogiera*¹⁴⁰.

Aquí, una vez más se pone en juego la culpabilización de la mujer como «demasiado sexual», culpable de los «pecados» del hombre, en este caso engañar a su mujer incluso dentro del mismo espacio doméstico. La justificación es que al hombre se le puso en entredicho su hombría, su masculinidad, demostrar que era un hombre manteniendo relaciones sexuales con Francisca era necesario para él, a pesar, incluso, de poner en peligro su matrimonio y de tener que dar explicaciones ante su propia madre.

Esto es bastante frecuente, cuando hay problemas en una pareja, casada o no, normalmente las que actúan como mediadoras son las madres. Como la mayor parte de las veces los que cometen «los errores» son los hombres, ellos piden a sus madres que interfieran¹⁴¹ por ellos con las mujeres. Así pasó con Marta y su segunda pareja, José. Al principio ella no quería nada con él, porque ella era ocho años mayor. Pero él insistió e insistió y ella cedió. Pero me decía Dora:

Al principio, uyyyyy, cómo peleaban! Él la celaba mucho, ella iba a Pino y cuando llegaba a «Lorenzo», que era ya tarde, el no la hablaba. Ella le decía que qué quería pa comer y él no la respondía. Así que ella no se enfadó ni nada, sólo le sacó la ropa a la calle y él se fue llorando donde su madre!

¹⁴⁰ Tener relaciones sexuales.

¹⁴¹ Los hombres suelen pedir ayuda a sus madres para que éstas vayan a hablar con las esposas o parejas molestas y las convenzan de perdonar a los hombres y de volver con ellos.

Y fue la madre de José la que tuvo que ir a hablar y negociar con Marta varias veces hasta que esta accedió a volver con José no sin antes imponer unas condiciones. Además, ella nunca se quiso ir a la casa de la familia de él, ella tiene su casita junto a una tienda que puso (gracias a un préstamo que pidió al banco) y le dijo que, si quería estar con ella, tendría que mudarse él.

La historia de Martín, Josefina y Petra también es interesante desde el punto de vista de los intercambios y lo que supone la paternidad y la maternidad. Martín, hijo de Guadalupe, de unos veintidós años, a la semana de llegar yo a la comunidad, se *huyó* con Josefina, quien estaba embarazada de él. Me despertaron los cohetes y yo no entendía qué pasaba, ya que esto sucedió a los dos días de mi llegada. Para celebrar la *huída*, se empiezan a quemar cohetes desde la madrugada y se sigue haciéndolo todo el día. Por la casa de los padres del novio van pasando desde amigos, familiares y vecinos, los cuales son invitados por la familia del novio a comida y bebida. A la mañana siguiente me dieron la noticia, «¡Martín ya robó!».

En estos casos en los que una chica queda embarazada de su novio, los padres de ella suelen llevársela a la familia de él por lo menos para que la mantengan mientras dura el embarazo: «luego si no la quieren que la devuelvan a su casa», dice la familia en estos casos. Pero al poco tiempo se descubrió que Petra, hija de Manuela, también estaba embarazada de Martín (eso dijo ella, Martín y Petra salían de vez en cuando). Manuela fue a visitar a Guadalupe con Petra para reclamar que su hija estaba embarazada de Martín y «de antes que Josefina» (dijo Manuela). Querían que Petra se fuera también a casa de Guadalupe, para que éstos la mantuvieran. El marido de Guadalupe, les dijo que no se preocuparan, que si el hijo era de Martín que se lo dieran una vez que naciera y que se harían cargo de él, pero una vez que naciera (no antes).

Al contarme esta historia, los cuestionamientos (que hacían Mafe y Dora) eran sobre si sería cierto que el hijo era de Martín, ya que Petra tenía otro novio en Collantes y además se cuestionaba aspectos sexuales del pasado de Petra (como que ya se había quedado embarazada de Martín antes pero abortó). También la mayor crítica fue hacia la madre de Lupe, argumentaban que, en vez de reclamar ahora debía haber vigilado a su hija antes, que era demasiado permisiva con ella.

De nuevo el cuestionamiento es para las mujeres, se cuestiona la sexualidad de Petra pero nunca de Martín, la responsabilidad de la madre de Petra, pero nunca la del padre de Martín. Vemos de nuevo, como decíamos al principio del capítulo, que las «normas» que

aprueban o castigan los comportamientos correctos o no correctos están diferenciadas genéricamente. Aquí podemos ver cómo al hombre no se le cuestiona por su comportamiento sexual, ni se le responsabiliza, ya que él está respondiendo a las «normas» de comportamiento de los hombres; las «normas» para hombres y para mujeres son diferentes. Es la mujer la que debe cuidar su comportamiento sexual, el hombre siempre puede decir que no se hace responsable si se produce un embarazo (la responsable de la virginidad y de la maternidad es la mujer), sobre todo si la chica tiene fama de estar con varios chicos, de salir en todos los bailes con alguien, en definitiva, si su comportamiento y actitud sexual ha sido cuestionado a través de «chismes». Esto nos da muestra de cómo a través del «chisme» se censura la promiscuidad sexual y se produce un rechazo social a una sexualidad femenina autónoma, que se presenta frente a las iniciativas sexuales masculinas (Jones, 2008), ya que esta sexualidad autónoma y sin un objetivo procreador, es propiedad del mundo masculino¹⁴².

Pero la gran responsabilidad será de la madre¹⁴³ que no supo cuidar a su hija o educarla para guardar su virginidad. Se dirá¹⁴⁴ que ella era igual, que le dio demasiada libertad, que ocurrió porque no había un hombre (padre) para «hacerlas comprender», para hacerlas obedecer.

En este ejemplo vemos lo que decía anteriormente sobre el chisme y su función reguladora y sancionadora: se castiga a través de este sistema, a estas mujeres, con lo cual se crea una advertencia social. Mientras, el hombre quedará a salvo del cuestionamiento social. A Josefina que, a pesar de haberse quedado embarazada, también de Martín y sin estar todavía casados, era su novia formal, no se la había visto con otros chicos y desde el primer momento aguantó las infidelidades, salidas y entradas de Martín, permaneciendo siempre en la casa de la familia de él y obedeciendo las reglas que se la impusieron. Además, aquí la familia (la cual no tiene mala fama al contrario que la madre de Petra, Manuela) actuó cómo se esperaba, en cuanto

¹⁴² Igual que a veces me decían que había que dar gusto al cuerpo, cuando se hablaban de estos temas, las mujeres me decían que el hombre sí puede irse con quien quiera por puro gusto, pero que la mujer no, que la mujer debe guardarse para ser madre, que si no una se echa a perder y luego para ser usada queda.

¹⁴³ Como dice Miguel, las encargadas de la educación y del seguimiento educativo de sus hijos e hijas son las madres: «Los padres de familia, en la cuestión práctica, en la cuestión de lo que yo te podría decir, de lo que yo he estado notando. Es de que sí... la educación de los hijos corre más que a los padres a las madres, las mujeres son las que ostentan el privilegio de guiar y estar al tanto de la educación de los niños, ¿no? El padre de familia incluso dicen que no más pa los tequios, pa venir a trabajar y hacer trabajos pesados porque si es a barrer también mandan sus mujeres» (Entrevista a Miguel).

¹⁴⁴ Todos estos son comentarios que escuché a lo largo de mi estancia.

se enteraron le dijeron a Martín y a su familia que debían de hacerse cargo de Josefina, por lo menos hasta que naciera el bebé.

Así, nos dice Guendouzi, a través de las conversaciones sobre los comportamientos de otras y los «chismes» se van consolidando las imágenes de las «normas» de feminidad, la feminidad que es socialmente aceptable, y las mujeres van adquiriendo un capital simbólico (Guendouzi, 2001). A mí me surgía la pregunta de: ¿por qué son las propias mujeres las que más estigmatizan y censuran los comportamientos de otras mujeres? A este respecto Lagarde nos responde que: «[...] la mujer es la primera en hacer chismes con y contra sus enemigas y aliadas: con lo que se evidencia tanto su confianza de amigas como la enemistad social de las mujeres» (Lagarde, 1987: 30). Esta respuesta no me convence del todo ya que muchas veces los chismes no son contruidos sobre enemigas, y dicho sólo a aliadas. Me convence más la explicación que ofrece Méndez, quien dice que algunas mujeres acusan a otras a través de los chismes por deseo de seguridad y aceptación, por miedo a estar dentro de las acusaciones (Méndez, 2003: 43-44), por lo tanto, deben demostrar que ellas están de acuerdo con las costumbres y las reglas de la comunidad (lo cual hacen a través del chisme), aunque luego actúen de otra forma.

Lo que se castiga es el intento de diferenciación, de alejarse de las «normas». Cuando una mujer no obedece las pautas y las prácticas de la feminidad, de lo que debe ser una mujer en la comunidad, de cómo se debe comportar, cuando se «desmarca de la imagen y de la práctica de la feminidad en la que nos han educado» (Orbach y Eichenbaum en Hidalgo, 2002: 215).

La historia de la madre de Petra, Manuela, también es bien interesante, ya que sus padres son «mixtecos». Manuela vivía con su familia en un «ranchito», donde estaban los limoneros en los que trabajaban. Manuela solía ir a por plátanos y un día *se juntó* con un hombre que trabajaba también en el limonar, tenía tractor. Se quedó embarazada de él, pero el papa de Manuela no lo quería porque era moreno y dicen que asfixió al bebé. Después *se juntó* con otro hombre de «Lorenzo», Luís, un hombre casado, me contaban sobre él: «su mujer es ‘asera¹⁴⁵’, se lava con trapos, se mea en los trastes hasta que los llena y luego los vacía incluso

¹⁴⁵ Es una expresión local que significa sucia, desordenada, que limpia y le da igual limpio que sucio; es algo que se critica mucho, junto con ser «floja», sobre todo en las mujeres.

en el piso, no golpea¹⁴⁶, compra las tortillas, y eso que su marido gana bien, pero hasta sus hijos se avergüenzan» (María y Dora).

«Le tuvo tres hijos¹⁴⁷, pero seguía viviendo en el ranchito, aunque venía a “Lorenzo” los sábados.» (Dora). «La puta soy yo, yo les parí, él ni sabe si sus hijos comen¹⁴⁸» (decía Manuela). Más tarde se juntó con Julio (un hombre «moreno»), del pueblo de al lado, «Un hombre a todo dar» (Dora), y con él tuvo a Petra y a su hermano, continúa Dora:

Pero Julio se marchó con una winsa (prostituta). Vivió siete años en Santa Rosa, decía Julio que allá era la pura vida, que se pescaba buen pescado.

Pero Manuela ¡cómo quería a ese hombre!, ¡cómo le lloraba!, le esperó mucho tiempo, él volvió pero un día le fueron a buscar los judiciales y se llevaron a Manuela¹⁴⁹ y ya ella se cansó. Por eso ahora vive aquí y anda con uno de los policías, también es casado y la mujer ya sabe pero como no son de por aquí... (Dora)

En este testimonio se aprecia la aceptación de las *queridas*, Manuela es *querida* de este hombre policía, el cual trabaja en «Lorenzo»¹⁵⁰. Mientras el está trabajando en la comunidad se comporta como marido de Manuela. La mujer lo sabe, pero como vive en otro lugar, «se hace la mensa»¹⁵¹.

Decía Pina al respecto, «Mientras ella le de pan, el lo va a mojar, porque seco no se puede tragar, el es hombre» (Dora). Es decir, mientras ella le siga buscando, cuidando (dando de comer y acostándose con él), él va a seguir con ella.

La imagen creada sobre Manuela a través de los «chismes» (que juzgan su comportamiento) va a servir para que se creen «chismes» sobre su hija, justificando su comportamiento como casi «heredado», es decir se podrá decir que ya la madre era así.

¹⁴⁶ Golpear se refiere a golpear la masa de maíz para hacer las tortillas, así se dice cuando la mujer no hace las tortillas a mano, sino que las compra.

¹⁴⁷ Manuela tuvo tres hijos de Luis.

¹⁴⁸ Aquí Manuela se refiere a que ella fue la que tuvo a los tres hijos y la que se ocupa de ellos, mientras que el no se interesa por cómo estén o si comen.

¹⁴⁹ La policía fue a buscarle por algún delito que había cometido y también se llevaron a Manuela como sospechosa, sólo porque ella vivía con él. Esto fue lo último que ella aguantó, después de esto le abandonó.

¹⁵⁰ Los policías que trabajan en «Lorenzo» no son de la comunidad sino que vienen de otros pueblos; esto es habitual en toda la zona.

¹⁵¹ Se hace la que no sabe.

Por lo tanto, podríamos decir que el chisme va a tener su origen y su motor de funcionamiento en las «normas» y restricciones que se imponen a las mujeres, en las «normas» de género. Pero el «chisme» va a dar pie y a estar en interrelación con la violencia de género.

Respecto a esta relación, nos dice Vázquez García, en su texto sobre el «chisme» y la «violencia de género», que es el «chisme» la forma de:

Agresión social o relacional que las mujeres tienden a resentir más y según ciertos estudiosos/as, a utilizar más en contra de otros(as). Que el temor al chisme, a lo que se puede llegar a decir de una, puede conllevar situaciones de violencia, y que el chisme como mecanismo de contra-empoderamiento impone límites a las aspiraciones de las mujeres. (Vázquez García, 2007: 149)

Así en la comunidad muchas veces las mujeres (algunas) no quieren que las vean hablando con hombres en la calle ya que temen que después se diga de ellas que si andan con unos y con otros, por lo que es muy habitual el hablarse a medida que se anda, sin pararse.

Pero como ya decía antes, los «chismes» van a construirse sobre mujeres que se van a separar de lo «correcto», de las «normas» de feminidad, que deciden ser autónomas, independientes y participar en política. Estas serán cuestionadas constantemente y estarán en la mira por si cometen cualquier error, que rete a los papeles tradicionales de género. Pero incluso la visión de estas mujeres, muchas veces, es ambigua, ya que por un lado se las cuestiona y por otro se las admira por ser luchadoras, por *hacer su lucha*. La crítica dependerá de cómo compaginen esta independencia y este proceso de diferenciación con su papel de madre (sobre todo) y de esposa (si está casada).

Normalmente, es el marido el que suele recibir los ataques por tener una mujer «pública», lo cual, según mi análisis, empodera a la mujer y des-empodera al hombre. Este será acusado de no ser lo «suficientemente hombre», para mantener a su mujer en casa o «calmada», es decir por aguantar y permitir que su mujer trasgreda los espacios que le son asignados.

Al igual que ocurre en «Lorenzo», en el estudio de Vázquez García, «Los chismes sobre el comportamiento femenino que llegan a oídos de los maridos conducen a constantes acusaciones de parte de éstos», siendo parte de la violencia ejercida sobre las mujeres (Vázquez García, 2007: 158). Continúa el autor:

Las acusaciones que dan pie a violencias siempre son elaboradas a partir del comportamiento femenino, circunstancias en las que ellas son las responsables de las

desgracias o del honor de la familia, nunca del comportamiento masculino. (Vázquez García, 2007: 161)

Esto lo vemos reflejado en el caso de Petra y Martín, en el que nunca se cuestiona el comportamiento de Martín, ya que no se ve inadecuado por ser hombre, en ningún momento el está trasgrediendo las normas de masculinidad.

Por tanto, es el chisme el que muchas veces da pie o justifica que el marido ejerza violencia sobre la mujer como castigo o como advertencia de lo que le va a seguir pasando si sigue «por ese camino», debido a esto muchas mujeres aceptan situaciones de violencia o de sometimiento para no perder el apoyo de familiares y amigas. Esto me indignó desde el principio, ver cómo eran las propias mujeres las que muchas veces apoyaban la violencia o no la cuestionaban porque consideraban que era necesaria para encauzar a determinada mujer, pero nos da muestras del dominio de la estructura patriarcal. Nos dice Thurén al respecto, que esto provoca que las mujeres sientan que son otras mujeres las que les controlan a través de los «chismes»: «Most women felt that women oppress women [...] They talked of ever present gossip as something very negative and something only women practice» (Thurén, 1988: 29)

Así fue como un día, me dijeron que un miembro de la familia había cacheteado a su mujer (de la cual ya había escuchado numerosos comentarios acerca de su *flojera*); no es que estuvieran de acuerdo con el maltrato pero a veces, decían era necesario, cuando la otra persona *no entendía*, y en este caso la mujer no cambiaba, según ellas, después de tantos años juntos seguía siendo muy floja. La *flojera* es algo muy criticado, las mujeres deben ser trabajadoras y enérgicas. Continuamente se habla de la *flojera* de Esther, «se pasa el día en la hamaca», «no ayuda a María, su suegra, y cuando una mujer está en casa de su suegra debe de ayudarla, además mi mamá ya está mayor» (Mafe). «Pero esta mujer no entiende, llega la noche y ni maíz, ni tortillas tiene», las quejas sobre Esther también son por no atender bien a sus hijos «les pega mucho, además no les habla bien». Todas estas actitudes son las que justifican que un marido pueda cachetear a su mujer. También son parte de las relaciones entre una mujer y la familia de su marido (entre nuera y suegras y cuñadas) de las que hablaré más adelante, en este capítulo.

El maltrato físico de parte de los hombres hacia las mujeres es muy habitual, sobre todo cuando éstos están borrachos, lo cual suele ocurrir cada fin de semana. Me contaba María cómo ella se enfrentaba a Pedro: «Al principio me dejaba, porque una es tonta y se deja, pero luego me lo enfrentaba, si le tenía que devolver el golpe se lo devolvía». Me contaba Dora que su papá nunca «pegó feo» a su mamá, «sólo así, con un bejuco o una ramita, con lo que agarraba»

(Dora). Dice Dora que su papá bebía mucho antes, *puro borracho*, y que cuando llegaba a la casa la *armaba*. Ella le decía a su mamá: «Tú no te dejes, tu papá está vivo y le conoces, él no es tu papá». Para decirle que la única persona con derecho a pegarle era su papá, no su marido (Dora).

También el primer marido de mi comadre Marta, Roberto, era muy violento cuando se emborrachaba. Me decía Dora que bebía, bebía mucho y también era *bien marihuano*¹⁵². «Desde el principio le decía cosas feas a mi comadre, le hacía feo. Incluso estando embarazada le pegaba. Iba a trabajar con un doctor y él le decía que na más iba a coger» (Dora). Dora le decía que no se dejara, que si él le pegaba ella le diera más fuerte. Qué él no era su papá y que su papá no le había criado para que este (Roberto) se la comiera.

También Fede, el marido de Mafe, bebe en exceso y tiene actitudes muy violentas. Él y su socio son dueños de un papayal y cuando es época de cortar la papaya, reciben un buen dinero, ya que la venden para exportación. En estos períodos, Fede bebe prácticamente todos los días. Suele llegar borracho a casa y *le dice feo a Mafe*¹⁵³. Me contaban que la última vez «corrió de la casa a Mafe y a las niñas mayores». La pequeña, Flor, se quedó dormida. Al rato él cogió su moto y se fue a casa de su mamá. Mafe, que estaba en casa de una amiga fue a su casa a recoger a Flor.

Más que sobre la frecuencia y los efectos de las borracheras, de lo cual hablaré en el capítulo dedicado a las cantinas, quería hablar del uso de la violencia física ejercida contra las mujeres. La «violencia» es una herramienta muy usada por los hombres en estado ebrio, que ejerce un control sobre los cuerpos de los demás, en particular de las mujeres. Pero tiene un fin específico que es domesticar y docilizar a las mujeres, mantenerlas por «el buen camino», el cual es el establecido por las reglas sociales. Es una forma de advertir a las mujeres, que más vale que se porten como deben si no quieren ser castigadas. A veces la violencia física es propiciada por la presión social, es decir los comentarios a los hombres sobre los comportamientos (comportamientos en cierta forma prohibidos) de sus compañeras, provocan una situación en la que prácticamente se exige que el hombre la «encauce». Este tema lo ha trabajado mucho Rita Laura Segato (2003, 2014), quien nos explica cómo la moral de un grupo va a depender de la sujeción de «sus mujeres», algo que también han denunciado autoras como Paulette Pierce y Brackette Williams (1996). El peligro de este tipo de violencia «doméstica», es

¹⁵² Esta expresión es usada para referirse a las personas que fuman marihuana.

¹⁵³ Es grosero con Mafe, desagradable.

que forma parte de la «normalidad» o, «lo que sería peor, como un fenómeno ‘normativo’, es decir, que participaría del conjunto de las reglas que crean y recrean esa normalidad» (Segato, 2003: 132), lo cual hace que sea muy difícil su reconocimiento, no digamos ya su erradicación, al estar tan dentro de la dinámica tradicional de la estructura y jerarquía de género.

Al prestar atención al chisme y a la relación de éste con las consideraciones de género en un determinado lugar, nos damos cuenta del poder que ejerce éste en las relaciones sociales, manteniendo las normas de comportamiento de un grupo. Por un lado sirve para fortalecer y unir al grupo, como dice Gluckman (1963) pero por otro puede ser altamente peligroso (generando situaciones de violencia y desprestigio, como hemos visto). Pero sobre todo, como dice Gabriela Núñez en su tesis: «fortalece vínculos e identidades de género y sociales normadas por un sistema heterosexista y falocéntrico» (Núñez, 2011: 7).

4.3. INTERACCIÓN Y DINÁMICA DE LAS PAREJAS-MATRIMONIOS Y HERENCIA

Durante mi trabajo de campo en «Lorenzo» pude observar una gran movilidad sentimental (como ya dije anteriormente me parece que se podrían interpretar como estrategias de subsistencia que responden a situaciones de inestabilidad). Prácticamente todas las mujeres de más de cuarenta años han estado con varios hombres; las primeras relaciones suelen ser con novios con los que se tiene «esperanza» de durar, pero la mayoría fracasan y o bien les abandona el marido o bien le dejan ellas por mujeriego, borracho, violento o *marihuano*. A partir de la primera separación o *fracaso* (como se denomina a regresar a la comunidad o a la casa paterna, normalmente embarazada o con algún hijo/a) se puede empezar un ciclo de emparejamientos con hombres casados, es decir como *querida*, lo cual les dará cierta libertad a la hora de gestionar su vida y su sexualidad, o bien se puede intentar de nuevo una vida en pareja al «modo tradicional» (es decir conocer a un hombre soltero, separado o viudo que quiera establecer una relación de pareja con una mujer *fracasada* con hijos de otro hombre. Antes, esto estaba más estigmatizado, se castigaba simbólicamente a la mujer si ya no era *señorita*, es decir virgen; eso me contaban los más mayores, pero sinceramente pude constatar que es más un mito que una realidad ya que conocí una gran cantidad de mujeres de cincuenta y más años con un gran historial sentimental. Lo que siempre me remarcaron fue que daba igual los hombres con los que estuvieras a lo largo de la vida, siempre y cuando *le tuvieras un hijo*. Es decir no es tan importante la movilidad sentimental como el «deber» de tener hijos cuando se tiene pareja. Si se está en pareja, «se debe» tener hijos.

Volviendo a la relación entre sexualidad y maternidad, nos dice Faguetti (2006) en su libro *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida* (resultado de su trabajo de campo en una comunidad nahua de Puebla) que tanto para el hombre como para la mujer, el acto sexual es una necesidad, ya que el cuerpo «lo pide», como afirmaba también yo (respecto a lo que me decían en «Lorenzo»). La autora sigue diciendo, «El acto sexual no solamente produce placer, sino que satisface también la necesidad de embarazarse que la mujer experimenta en su cuerpo. [...] En suma, el acto sexual es una necesidad para la mujer, porque ella busca no sólo el placer, sino la satisfacción del deseo de maternidad» (Faguetti, 2006: 205). Esto ocurre igual en «Lorenzo», donde el hecho de ser madre es, prácticamente, lo más importante para las mujeres; para los hombres, el «dejar» embarazada a una mujer, es un elemento clave, que pone a prueba su masculinidad, a nivel social y comunitario.

Lo que si suele ocurrir es que la mujer *sola* representa un «peligro» para las mujeres que están *casadas*, existe la posibilidad constante de que se creen chismes acerca de si está con uno o con otro. Por lo que estas mujeres que están solas deben mantener cierta distancia con los hombres (forjarse una fama de no estar interesadas en volver a juntarse, de sacrificar su sexualidad por ser madres, lo cual les otorgará cierto respeto y admiración) o bien emparejarse y convertirse en querida de algún hombre casado. Es decir, dentro de la movilidad sentimental y sexual existente, hay ciertos códigos y reglas que las personas, en este caso de «Lorenzo», conocen y pueden por tanto respetarlas o transgredirlas asumiendo las consecuencias. Me pude dar cuenta de esto al hablar con la mamá de Esther, quien lo tiene bien presente. Puede influir que cuando mataron a su marido ella dejó a sus hijos con diferentes familiares y se dedicó a *cantinear*. Por tanto, sabe que debe tener más cuidado en sus comportamientos que otras mujeres ya que el estigma de *cantinera* le acompaña. También pude observar esto cuando Manuel mandaba a Esther al pueblo a algún *mandado*, en la noche y le decía «que se apurase, que no se quedase platicando por ahí».

Es la colectividad, nos dice Faguetti, comprendida como los seres humanos que viven en sociedad (un conjunto de personas atravesadas por reglas sociales), la que percibe el cuerpo y elabora un discurso sobre la sexualidad, un discurso cuya finalidad es la formación de un sujeto sexual hombre y mujer que responda a un modelo ideal pensado e ideado por la cultura (Faguetti, 2006: 211). Y por tanto ninguna sociedad va a tener una construcción de género única y estática, es decir una única forma de construir y pensar lo femenino y lo masculino. Estas construcciones son complejas y tienen una gran variedad de conceptos en todas las sociedades.

Es a través de la cotidianidad, que se van perfilando los sujetos hombres y los sujetos mujeres en función de los roles, prohibiciones, permisos y valores que les son asignados de acuerdo con su edad. Esto les sitúa en diferentes papeles, como hijas/os, madres, padres, esposas/os, nueras, yernos, suegras/os (Quiroz Malca, 1998: 129).

Los hogares y las uniones sentimentales van a ir cambiando, en este juego cotidiano, a lo largo de los estados de la vida, configurando el grupo doméstico¹⁵⁴. Al igual que explican Urrea y Reyes para el caso colombiano, en «Lorenzo» también se darán los ciclos que combinan períodos con pareja y períodos sin pareja:

Diferentes estudios etnográficos e históricos tanto de Colombia como de otros países de América Latina, han señalado que las familias de los grupos campesinos «negros», en particular de regiones como la costa Pacífica colombiana se han caracterizado por conformar hogares nucleares completos transitorios e incompletos o monoparentales y hogares extensos incompletos, a través de varias parejas en uniones libres o consensuales de una generación a otra y en la vida de una mujer, a partir del inicio de su vida reproductiva. Pueden ser hogares matrilocales o patrilocales, dependiendo de si se trata de una primera unión o más bien de segundas y posteriores uniones en la vida de una mujer: en una primera unión la conformación puede ser patrilocal pero con la segunda tiende a ser matrilocal, ya que la mujer es la que permite la continuidad de la unidad doméstica a lo largo del tiempo. Esto facilita que haya más de una pareja masculina durante su vida reproductiva e incluso a partir de la menopausia tenga una nueva relación. En estas condiciones es el hombre el que va a vivir en la casa de la mujer que conserva los hijos de uniones anteriores. (Urrea y Reyes, 2009: 3)

Esto supone que en la vida de una mujer habrá momentos en pareja y momentos sin ella, dependiendo también de su patrón reproductivo. Esto, insisto, corresponde a estrategias de supervivencia, es decir para las mujeres de clases populares, mujeres rurales en este caso, esto supone una garantía de estatus y de seguridad económica, fundamentada, en mi opinión, más en una seguridad simbólica que en una seguridad real. Me baso en mi trabajo de campo para afirmar esto, ya que uno de los aspectos que pude comprobar y que desarrollo en esta tesis es cómo la dependencia hacia los hombres se fundamenta en algo simbólico y no tanto material, siendo las mujeres muchas veces las que sacan adelante (tanto emocional como económicamente) a sus familias.

Por tanto, lo que mantengo es que debemos ver los espacios y lugares de poder de las mujeres. Uno de los espacios más importantes es la unidad doméstica (como ya sugeríamos en el

¹⁵⁴ Por grupo doméstico me refiero a lo que Nancy Konvalinka denomina *casa*, es decir: «La unidad de producción, consumo y reproducción que comprende el domicilio y las construcciones anexas, las tierras en propiedad y/o alquiladas, los animales, los útiles de trabajo y las personas que viven en ella» (2008: 97-98). En el caso de «Lorenzo» el domicilio puede significar varias construcciones-viviendas, para los diferentes miembros-parejas que conforman el grupo familiar, propiedad de estos miembros-parejas o del «jefe de familia», normalmente el abuelo o la abuela.

segundo capítulo), como base donde se tejen las redes sociales y las relaciones de intercambio y reciprocidad: «Las redes de parentesco, expandidas en el espacio y sumadas a otras redes de pertenencia sociocultural y/o territorial (de amistad, vecinales, de barrio y de paisaje), constituyen recursos fundamentales para la satisfacción de necesidades básicas de las unidades domésticas» (Tuirán, 2001: 27).

Aquí se organiza el poder en su nivel más básico. Vamos a ver que las mujeres obtienen poder en cuanto son capaces de trascender los límites domésticos, ya sea introduciéndose en el mundo de los hombres o formando sociedades entre ellas (Rosaldo, 1979: 25). Lo que pude observar es que la independencia económica es una gran herramienta para acabar con la dominación simbólica. Teniendo en cuenta mi defensa de que los hombres generan una dominación simbólica sobre las mujeres (al preguntarse éstas que «cómo se puede hacer sin un hombre», es decir, existe la creencia de que el hombre es el único proveedor económico, siendo esto más un «mito» que una realidad), creo que la independencia económica de las mujeres las desvincula de esta creencia y por tanto las libera, en cierta forma, de la dominación simbólica.

Pero también se da la «doble paradoja» (Momsen, 2002: 44) que se refiere a la convivencia de la autonomía económica y social femenina con la dominación masculina, lo cual la autora llama «el patriarcado en ausencia»:

La figura especular del padre-esposo protector y viril que llena un vacío ante la ausencia del hombre concreto que no puede desempeñar ese papel. Con cada nueva relación se embarca una ilusión, ya que a medida que avanza el ciclo de vida de la mujer ella pierde opciones en el mercado erótico-afectivo. (Momsen, 2002: 48)

Respecto a esto, Sandra T. Barnes, nos habla también de un doble juego en el que las mujeres yoruba están subordinadas a sus maridos, a los familiares más viejos y a los oficiales públicos. Pero en otros contextos ellas son asertivas, independientes, poderosas, conocen bien cómo organizar, controlar y liderar los mercados y el extenso sistema de intercambio y comercio (Barnes, 1990: 255). Esto se podría relacionar con lo que Britt-Marie Thurén denomina «left hand» que vendría a ser el «poder ilegítimo» o el «talento para manipular»:

Yet most of the time- so often that it is closet o a definition- left hand is something women have and use, especially in their relationship with their husbands. More commonly the use is defensive; the wife gets out of doing something her husband wants her to do but she does not. (Thurén, 1988: 4)

En esta «infrapolítica de los desvalidos», como denomina Scott a este tipo de estrategias, el «chisme» formaría parte de esta «left hand», siendo estas estrategias un tipo de «discurso oculto» (Scott, 2000: 21). Estrategias necesarias en las relaciones genéricas que se dan en «Lorenzo», en las que el hombre, al ser el principal aportador de recursos económicos (este es el ideal), está exento de cualquier trabajo reproductivo, recayendo estos en la mujer. Pero esto es

una «ilusión» ya que la mujer debe gestionar el trabajo reproductivo a la vez que participa (y a veces encabeza) en el productivo. Es decir las mujeres rara vez se limitan a sus «trabajos caseros», sino que traspasan estas fronteras, aunque muchas veces los trabajos realizados fuera de la unidad doméstica se sigan considerando «no productivos» por los hombres.

Lo que apenas pude observar en «Lorenzo» fue que las mujeres tuvieran la autoridad sobre las decisiones con relación a los gastos y su distribución, como lo afirma Quiroz Malca en su estudio de la costa Chica de Guerrero. A pesar de que son ellas las que se hacen cargo de las compras y la organización a nivel doméstico, deben pedir el dinero a los hombres y «darles cuentas» de cuánto se han gastado y en qué. Según los datos de mi investigación, las mujeres de «Lorenzo» no se definen como comerciantes ni tienen tanta responsabilidad en la actividad productiva como las mujeres con las que trabaja Quiroz Malca, las cuales están inmersas en la producción de sal y tienen un papel en esta igual de importante que los hombres. En «Lorenzo» actualmente los hombres intentan que sus mujeres no trabajen fuera de casa, lo cual es difícil debido al nivel de precariedad laboral y económica a la que están sometidos. Por tanto las mujeres *hacen su lucha* de la manera que pueden, cocinando y vendiendo en la calle, limpiando en casas de las familias más adineradas, lavando ropa por encargo, cosiendo, vendiendo fruta de casa en casa, en definitiva cobrando por el trabajo que hacen gratuitamente a sus familias y que les es asignados en su rol de mujeres. Como dice Quiroz Malca:

Otro rubro que es del dominio femenino casi exclusivo es el pequeño comercio. Aunque creo que se puede afirmar que este modelo es más bien regional, son las mujeres de esta zona las que se encargan de la compra y la venta en el nivel pequeño, son las encargadas de la economía doméstica y del intercambio; además por esta vía definen los consumos de sus grupos respectivos. (Quiroz Malca, 1998; 154)

Las mujeres, sobre todo en edad reproductiva soportan una gran carga, ya que deben hacerse cargo del buen funcionamiento de la unidad doméstica, de la educación y cuidado de los hijos e hijas, de los animales domésticos (gallinas y cerdos principalmente); muchas de ellas también contribuyen a la economía familiar, cocinando para vender, llevando adelante pequeños comercios, cosiendo, y aguantando y cuidando a sus maridos cuando estos se emborrachan, que suele ser bastante seguido (algunos, cada ocho días).

María me contaba cómo, cuando eran jóvenes Pedro, que era músico y tocaba en una banda por diferentes lugares, era muy mujeriego. Me decía que todos los sábados (es cuando se cobra) salía a las cantinas, se emborrachaba y llegaba, por la mañana, a la casa con alguna mujer (normalmente *cantineras*), pidiéndole a María de comer: «Yo les decía, ahí tenéis las tortillas,

pero con pura sal no más, y así se las comían las muchachas... ellas no tenían culpa, tenían hambre, pero este hombre... me daba 'muina'¹⁵⁵».

Respecto a la poca responsabilidad de algunos hombres, María me decía que así es, que algunos hombres ni para su familia miran, que donde ahora está su casa era *puro monte* y que Juan nunca hizo nada para delimitar el área doméstica. Fue ella la que, cuando vio que la gente comenzaba a hacer marcas para delimitar sus casas, agarró el machete y se puso a cortar y marcar límites. Gracias a eso ahora tienen ese terreno: «este hombre no miraba nada, sólo el puro beber. El no se preocupaba por preparar o trabajar para mejorar, si llega a ser por él, estábamos con esto poco y la casita de adobe» (María). En la actualidad, la casita de adobe la utilizan para guardar herramientas, muebles viejos y otros objetos. Ellos viven en una casita que se construyeron pegada a la de adobe. El resto del terreno familiar, me decía María, es para sus hijos varones, para Dora y para Valentina, la hija mayor. La herencia, en la práctica, no siempre responde al modelo, ya que éste se adecúa a las especificidades de cada unidad doméstica, entendida esta como «el foro principal donde se expresan los papeles de parentesco, de la socialización, de la cooperación económica, y de la mediatización y transformación de la cultura» (Lazos y Godínez, 1996: 112).

En este caso, el de la familia Hernández, las características son que en la comunidad sólo vive un hijo varón de María y Pedro, el otro hijo varón reside en Tijuana. De las cuatro hijas que residen en «Lorenzo», dos tiene casa y terreno propio, otra vive junto a su marido (separados tanto de la familia de él como de la de ella), con residencia neolocal y la cuarta sería Dora, que tras volver de Pinotepa de Don Luís (como mujer *fracasada*), se estableció en la unidad doméstica paterna, donde construyó su casita, su cocina y un pequeño huerto.

Pude ver ejemplos de padres ya mayores que viven sólo con una de sus hijas, la cual nunca se casó. Mujeres mayores que viven con alguno de sus nietos, ya que sus hijos e hijas emigraron a otros lugares. Mujeres, como es el caso de la hermana de Dora, Leonor, que viven con varios hijos e hijas (porque estos todavía no se han casado). La hija mayor de Leonor, Marta, mi comadre, construyó una casita pegada a la de su madre, independiente para ella y su hija, más tarde su compañero se fue a vivir con ella. Todas estas particularidades serán explicadas con más detalle cuando hable del tipo de mujeres que se da en «Lorenzo». Lo que quiero dejar claro aquí es que a pesar de que se defina como patrilineal y virilocal el modelo

¹⁵⁵ Esta expresión se usa habitualmente para referirse a ciertoo disgusto, enfado y rabia.

tanto de filiación como de residencia, éste es el ideal o el modélico, pero que son tantas las especificidades de cada unidad que estas van cambiando continuamente:

Para explicar los procesos de formación, desarrollo y fisión de las unidades domésticas rurales, ya no basta con aducir la movilidad de la mano de obra y de los consumidores, ni las reglas de matrimonio y de residencia o la persistencia cultural [...] Las unidades domésticas deben relacionarse con las condiciones productivas tanto locales, como comerciales. (Lazos y Godínez, 1996: 108)

Al igual que observó Quiroz Malca en su estudio de la producción de sal en la Costa Chica de Guerrero, en «Lorenzo», en un mismo año el grupo doméstico se puede ampliar, pasar de ser equivalente a una familia nuclear (padre, madre, hijas e hijos), y convertirse en un grupo extenso y al contrario (Quiroz Malca, 1998: 138). Ella lo explica por las necesidades que se dan en la época de producción de sal. En «Lorenzo» también ocurre esto, pero las causas son más por uniones o desuniones sentimentales y por migración, principalmente. Es decir un grupo doméstico que esté conformado por una pareja anciana, tres de sus hijos, dos de ellos casados, con hijos, puede reducirse a la pareja de ancianos y una de las nueras al emigrar los dos hijos casados, la mujer de uno de ellos separarse y el hijo soltero casarse e irse a una casa independiente. Y volverse a ampliar al regresar los dos hijos que habían emigrado, el separado regresar con una nueva mujer y una de las hijas (del matrimonio anciano) que vivía en otro pueblo, haberse separado y regresar a casa de sus padres.

Las unidades domésticas tienen como unidad básica la pareja de recién casados¹⁵⁶ que se muda a casa, generalmente de los padres de él. En lenguaje coloquial, se dice que la novia *ya se huyó* o que el novio *ya robó* (el tema del robo de la novia lo desarrollaré más adelante). A partir de ese momento la chica deberá comenzar a asumir las responsabilidades que se le impongan en la nueva unidad doméstica. Generalmente estas responsabilidades le serán enseñadas, exigidas y vigiladas por su suegra. Normalmente las chicas comienzan a aprender y asimilar las tareas «propias de su género», en su propio grupo doméstico, desde pequeñas. Estas responsabilidades que serían todas las tareas domésticas, van a hacer posible la reproducción del grupo doméstico. Pero estas responsabilidades a su vez van a crear conflictos y solidaridades entre los diferentes miembros del grupo de acogida y la recién llegada. A partir del lugar que se ocupe dentro del grupo (de la generación, el género y el parentesco), se van a generar diferentes relaciones de poder. Dice Rosío Córdova Plaza que:

En este contexto, las categorías de género y generacionales actúan como significantes primarios para el establecimiento de relaciones sociales, de manera que norman no sólo los

¹⁵⁶ Entrecasados ya que la recién formada pareja no siempre se casa, aunque se dirá que están casados.

papeles que ocupan y los comportamientos que observan los individuos, sino que orientan el tipo de nexos que mantendrán entre sí. (Córdova Plaza, 1997: 14-15)

Así, las relaciones entre la nuera y sus suegros y sus cuñadas van a ser conflictivas (como ya anotábamos antes), ya que estas últimas mantendrán una continua vigilancia de la recién llegada al grupo, no sólo para asegurarse que lleva a cabo sus responsabilidades con la nueva familia, sino también para velar por su buen comportamiento como madre y esposa, evitando así los chismes y el que se pueda cuestionar el honor del hijo y hermano. En «Lorenzo», las relaciones que pude observar entre suegra y nuera eran bastante ambiguas, a veces de aliadas contra un mal comportamiento del hijo-marido y a veces bastante conflictivas, estas normalmente cuando padres y nueva pareja comparten hogar. Algo que observé fue que esta conflictividad no se daba tanto entre suegro y nuera sino que cuando había conflictos, el enfrentamiento o molestia era con su hijo, no con su nuera (la mujer de este). En «Lorenzo» lo que se da mucho es que las parejas se formen por personas residentes en el mismo pueblo, lo que hace que, aunque la mujer se vaya a residir a la unidad doméstica del marido, no esté muy lejos de su familia y pueda visitarlos con frecuencia. Esto hace que, si se dan malas relaciones entre la nuera, la suegra y las cuñadas, la nuera pueda desahogarse con su familia.

En el caso de Esther, la esposa de Manuel, las relaciones son ambiguas, es decir, hay veces que María, la madre de Manuel, se pone de su parte y a veces que se une a sus hijas Mafe y Dora para quejarse de Esther. Una de las causas que dio pie a la «estigmatización» de Esther, en la familia, fue que durante diez años no pudo tener hijos, algo que se castiga socialmente mucho en «Lorenzo». Me contaron que era porque había enfermado de *susto*¹⁵⁷ cuando asesinaron a su padre y que hasta que no fue a curarse no pudo quedarse embarazada. Además Esther es hija de una mujer *morena* y un hombre «mixteco». Al morir su padre, su madre la dejó al cuidado de un hermano de su marido, por lo que fue criada por «mixtecos» Esto en un principio no suele ser motivo de crítica, pero en momentos de discusión se hace alusión a las diferencias entre unos y otros. También, y a pesar de que todas las hijas de María y Pedro han tenido varias relaciones sentimentales, cuando María estaba molesta, hacía alusión a que además Esther no *era señorita* (no era virgen, había vivido con un hombre antes de conocer a Manuel) cuando conoció a Manuel. Dora tiene una actitud también ambigua con Esther, a veces la regaña y otras le da consejos, le presta ayuda, la defiende frente a Mafe, pero también se queja de la *flojera* de Esther. Dora normalmente tiene una actitud más crítica con su hermano Manuel y es

¹⁵⁷ El susto es causa y efecto, es decir, a partir de un susto o vivencia traumática, la persona (de cualquier edad) enferma de susto; esta enfermedad es muy habitual en México y en otras áreas de Latinoamérica (en algunas consideradas como la pérdida de alma) y tiene numerosos y variados síntomas.

más neutral, pero en general las mujeres suelen ser más comprensivas y permisivas con las actitudes de los hombres (hermanos e hijos) que con las de sus mujeres, por lo mismo que decía anteriormente, sobre el castigo de la diferencia por parte de las mujeres. Esta diferencia va a ser pasada por alto (no se someterá a tanta presión social) si la mujer ejerce una «buena maternidad» (si se comporta como una buena madre desde el punto de vista de las normas sociales) y es una buena nuera. La maternidad es muy importante tanto para hombres como para las mujeres de la zona. El ideal es tener hijos en un marco de pareja (además se considera que un hombre puede abandonarte *si no le das un hijo*), pero nadie se plantea no tener hijos si el marido no se quiere hacer cargo. Normalmente la edad en la que las chicas tienen su primer hijo es entre los quince y los veinte años. Debido a esto, les resultaba casi imposible de comprender que yo, pudiendo tener hijos, a mi edad todavía no fuera madre (entendiendo que con mi edad ya podría ser abuela). Este tema me acompañó durante toda mi estancia.

Lo que siempre me remarcaron fue que daba igual los hombres con los que estuvieras a los largo de la vida, siempre y cuando «les tuvieras un hijo». Más de una vez, llegando a casa me encontré a Dora y a dos de sus hermanas, Anabel y Leonor con una lista de posibles maridos para mí. Yo ya les había dicho varias veces que tenía pareja, pero poco le importaba a la gente de «Lorenzo» que yo tuviera o no «hombre» (como me decían) si él no estaba conmigo en «Lorenzo», y si él dejaba que yo me fuera *solita* tan lejos (como ya dije en el primer capítulo). Así que el último mes varias mujeres de la familia se dedicaron a buscar posibles candidatos para mí. Me decían:

Tampoco tienes que estar toda la vida con él, un rato, ves qué tal, le tienes uno o dos hijos y si no te gusta más pues ya. Él (el candidato que fuera) es buen hombre, de comer no te va a faltar. Ahora que tengas uno (un hijo) le vas a agarrar el gusto y no vas a dejar de tener.

En este aspecto los hombres también saben que tienen que cumplir, tanto en el aspecto económico como el sexual. En la práctica aunque no es tan sencillo, ya que influyen muchos aspectos como la dependencia emocional, la presión familiar, la social, los hijos, y otros, hay cierta libertad de movimiento, tanto de búsqueda de un hombre con el que se esté *a gusto* (significando este *a gusto* el estar con un hombre trabajador que aporte manutención económica a la familia, que no sea ni un borracho ni un vago y que satisfaga sexualmente a la mujer) o con el que tener un hijo, como de estar sola si es lo que una decide (esta decisión depende del trato que le dé el hombre con el que se está, es decir las mujeres suelen abandonar al hombre con el que están si este es un borracho, violento, marihuana o mujeriego, principalmente, también si no trabaja y no aporta dinero al grupo familiar), lo que no significa que no se tengan amantes. No es muy habitual, como ya dije en el capítulo anterior, que las mujeres decidan quedarse solteras

por voluntad propia, mucho menos que decidan ser célibes, es decir que no mantengan relaciones sexuales y por tanto se nieguen la posibilidad de tener descendencia, ya que socialmente el celibato se considera el acto más antisocial. Se piensa que, teniendo la posibilidad de procrear, renunciar a la maternidad es signo de egoísmo e individualidad (algo que no es natural en las mujeres). La mujer célibe por decisión propia será considerada lo contrario a la «esposa» y a la «madre» (Héritier, 1996: 246). Esto se refleja en la composición de los hogares y en sus cambios, es decir, cómo a lo largo de las diferentes etapas de las personas, los hogares se van constituyendo de una u otra forma, cómo decíamos anteriormente.

Si echamos un vistazo a las imágenes que se construyeron históricamente sobre las mujeres «negras» en Nueva España, nos damos cuenta que se las estigmatizó, entre otras muchas cosas, por ser madres solteras, sin cuestionarse que esto podía ser consecuencia de una historia de esclavitud, desarraigo, adaptación y supervivencia. Al contrario, se esencializó, de forma que a la mujer negra se la imaginaba y aún se la imagina como una madre soltera.

Creo que esta «normalidad» (impuesta), por vivir la maternidad como madres solteras, algo que no suele encontrarse entre las mujeres «mixtecas»¹⁵⁸, se ha mantenido históricamente, dando lugar a que en la actualidad estas mujeres no vivan como un trauma el ser madres solteras (mujeres *fracasadas*) o que lo vivan con mucha más normalidad que las mujeres «indígenas».

Hay dos formas de uniones muy particulares en esta zona, lo cual no significa que no se den en otros lugares. Una es el «robo de la novia» que ha derivado en la actualidad al performance de la «huída de la novia» y el segundo es el «queridato». Junto a estas formas de unión hablaré de la unión típica en «Lorenzo» que es la que deriva del actual «robo»-«huida», la unión que «fracasa», la «no unión», es decir, la soltería y, por último la unión con personas del mismo sexo. Cada forma de unión o de vivir las relaciones sexuales y amorosas da lugar a un tipo de mujer definida respecto a su relación o no relación con los hombres. Pudiendo pasar, a lo largo de la vida, por varios estados o categorías. Es decir se puede ser una mujer casada¹⁵⁹, o haber *huído* con un hombre, pasar a ser una mujer *fracasada* y posteriormente volver a establecer una relación amorosa como *querida*.

¹⁵⁸ Ya que estas han estado históricamente respaldadas por una «comunidad», algo de lo que careció la población negra en tierras americanas. Mujeres y hombres «negros» fueron apartados de sus comunidades en África, vendidos y trasladados a un nuevo continente.

¹⁵⁹ Como decíamos anteriormente no hace falta legalizar el matrimonio para que las personas se consideren marido y mujer.

4.3.1. EL ROBO-HUÍDA DE LA NOVIA

Como ya comenté anteriormente, en la actualidad el «robo de la novia» es simbólico, es un acuerdo entre el chico y la chica, «huida de la novia» (y normalmente de la familia del novio y los amigos y amigas de la novia) en el que se fija un día en el cual la chica ya no volverá a su casa a dormir sino que se quedará en la casa de los padres del novio. En la madrugada, amigos y familiares irán a la casa donde se encuentra la nueva pareja (que siempre es la de los padres o abuelos del novio) a tirarles petardos toda la mañana. Durante dos o tres días vecinos, familiares y amigos estarán visitando la casa de la recién formada pareja, y estos junto con la familia del novio les darán de comer y beber. A partir de ahí ya se considera a la nueva pareja como casados.

Pero no siempre ha sido así: el «robo de la novia» era un verdadero robo, y normalmente un robo muy violento. Encontramos alusiones de la época de la colonia sobre esta costumbre, en la que se relata cómo se rechazaba el robo de mujeres por parte de cristianos y no cristianos:

Capitulo de los que hurtan yndias para casarse con ellas. Iten porque algunos hurtan mugeres para casarse con ellas a los quales el derecho llama Raptores. Quando algun Indio christiano Hurtare alguna yndia cristiana para casarse con ella, todo el tiempo que estuviere ensupoder no se podra casar conella hasta que aprtada la Rapta ypuesta en liberas lo quiera recibir por marido, ya los cristianos les one el concilio pena de excomuni6n y de infames asi dieren favor o consejo para el Hurto y a cualquier eclesiástico le priva el grado y dignidad que tiene de lo cual todo se advierta¹⁶⁰.

Antes de llegar a «Lorenzo», no conocía este tipo de secuestro. Fue desde la primera semana que comencé a escuchar acerca de este tipo de unión forzada y violenta. Muchas de las mujeres mayores de cincuenta años habían sido robadas, y no sólo una vez sino varias: «Hasta cuatro veces me robaron a mí, dos de ellas perdí el conocimiento de lo fuerte que me golpearon... éste (su actual compañero) fue el cuarto y ya con él me quedé, ¿pa qué escaparme? ¿pa que me volvieran a robar?» (Marta).

Fue María la primera persona que me habló sobre el robo de la novia. Le pregunté cómo había conocido a Pedro y me comenzó a contar que cuando conoció a Pedro ya no era «señorita», que a los dieciséis años un muchacho que la quería la robó:

¹⁶⁰ Fray Luis Zapata de Cárdenas. *Cathecismo del nt Sr. Fr. Luis Zapata de Cardenas*, publicado por Juan Manuel Pacheco, Ecclesiástica Xaveriana, vol. VIII-IX [1958-1959]. Cap. 53 en *Sexualidad, Estado, Sociedad y Religión: Los controles de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano* por Ana María Bidegain.

Yo ya era novia de Juan, cuando el otro muchacho me robó. Estaba yo recogiendo limones y éste me agarró, me subió al caballo y me llevó cerquita del mar. Allí tenía él preparada una casita y sus padres nos traían comida. Le ayudaron sus compadres y así el me desvirgó. Yo lloraba y lloraba y la señora, dueña de la casa me decía ‘no, no llores, tu estate contenta, como que estás a gusto... si no, nunca te va a llevar de acá’. Pero yo na más verle me daba una rabia y no podía. Pero ya un día llegó y yo hice que estaba bien, le preparé su comida y él me decía ‘¿te vas a casar conmigo?’ y yo sí, sí. Así el sexto día me llevó para su casa con sus papás y sus hermanas. Yo no dejaba de pensar que ¡en cuanto pudiera me iba de allá! Pero sus hermanitas no me dejaban ni un minuto solita, bien vigilada estaba yo. Un día les dije a sus hermanitas que quería ir al río y me fui solita, me llevé un cantarito, lo enjuagué y en cuanto pude ahí lo dejé votado y me fui corriendo. Me fui a Pinotepa, con un primo mío y allá me quedé varios meses. Me decían que él me buscaba como un loco. Al tiempo me enteré que había vuelto a robar y me volví a La Boquilla.

Me decía que, como ya había *agarrado miedo*, le decía a Pedro que la fuera a buscar en la noche y luego no se atrevía a irse con él. Así que Pedro un día fue al río mientras ella lavaba y se la robó. En el camino se encontraron con el tío de María y le preguntó a esta si se iba con él *de buenas o de malas* (si le hubiera dicho que iba de malas, el tío se la hubiese llevado de vuelta con su familia). Ella respondió que *iba de buenas*, aunque iba pensando que ya no era señorita: «Lo que el otro le había quitado ya no se lo iban a devolver» (María).

La primera vez que escuché la historia me quedé muy sorprendida, significaba que muchas de las mujeres de más de cincuenta años, habían sido raptadas y violadas con dieciséis o diecisiete años (si no menos), y no una vez sino algunas, varias veces. Muchas me decían: «¿para qué me iba a escapar, para que me volviese a hacer lo mismo otro? Ya me habían desgraciado pos ya me quedaba con este».

No siempre el robo era perpetrado por un desconocido o era un hecho violento. A veces la pareja eran novios y preparaban el robo entre los dos. Pero incluso en estas ocasiones, el acto seguía siendo un rapto, eso sí, un tanto teatralizado y ritualizado. Esto es lo que ocurrió la segunda vez que robaron a María. Pedro era su novio, y ya le había dicho que iba a ir a su casa a robarla en la noche. Y así sucedió.

María me decía que el otro muchacho la estuvo buscando mucho tiempo: «yo sólo rezaba para no encontrármelo cuando salía con Pedro». Se enteró (María) a los años, que el hombre que la había robado, mató a otro hombre (le golpeó mientras trabajaba y se cayó al fuego): «la familia le enterró, pero no le ‘levantó sombra’¹⁶¹ (él pensaba que nadie lo había visto). Pero un día mientras trabajaba en el campo, lo asesinaron» (María).

¹⁶¹ No le maldijeron, ni acusaron, ni nada.

Es muy común que se crea que cuando alguien mata a otra persona recibe el castigo merecido antes o después. La mayoría de veces, cuando se comete el asesinato o el ataque, el agresor huye y no lo encuentran. Pero tarde o temprano llega la noticia de que murió, o que lo ajusticiaron. Existe la creencia de que al final todos acaban pagando sus deudas.

Numerosos autores han escrito sobre el tema del robo de la novia, dándole diversas explicaciones. Se ha demostrado que era una práctica muy difundida y tolerada en varios lugares como Chiapas, Valles Centrales de Oaxaca, Sierra Norte de Puebla (Dehouve, 1978; Collier, 1968; Aranda, 1989). María Eugenia D'Aubeterre habla de esta práctica como: «una modalidad ubicada en los límites, en la zona de penumbra del sistema matrimonial, esta estrategia representaría una alternativa que permite a algunos librar, reducir, o al menos posponer los elevados costos del gasto ritual tradicional» (D'Aubeterre, 2000: 227).

Se ha considerado también a esta práctica como una alternativa, o como el opuesto de la petición de la novia: «[...] una alternativa ante la comunicación denegada en principio, que obliga al donador de la mujer a reentablar el diálogo» (D'Aubeterre, 2000: 229).

En el caso de los robos de los que me hablaron, los robos con violencia y abuso sexual, yo no considero que sea por el hecho de no realizar todo el ritual de petición. Puede ser que la causa de reducir gastos se adecue más, pero no como algo pensado o reflexionado, sino que en esta zona podría haberse instaurado esta práctica en parte por las condiciones económicas, las cuales no les permitiera realizar todo el gasto que se debe hacer si se sigue el ritual de petición y la posterior boda.

Pero creo que, aparte de las razones económicas, lo que llevó a estos hombres a robar a las mujeres, fue el mero capricho y dominación masculina, que hizo que si un hombre quería a una mujer, pudiera tomarla por la fuerza. Nos dice al respecto D'Aubeterre que:

El término «robo» es escurridizo, incierto, con frecuencia tramposo, sobre todo en su aceptación de raptó, conectado con las manifestaciones de la dominación que ejercen los hombres, como grupo genérico, sobre las mujeres. Y por qué no decirlo, de los hombres sobre otros hombres, sobre los más débiles. (D'Aubeterre, 2000: 233)

Creo que en el caso de los robos en la zona de la Costa Chica de Oaxaca, se adecúan más a un ejercicio de dominación y violencia sobre las mujeres y sobre otros hombres (como dice D'Aubeterre). Por lo tanto yo lo encuadraría en actos rituales dentro de la conformación y

prácticas de las masculinidades en la Costa. Se niega en estas prácticas cualquier tipo de autonomía o voluntad femenina en la elección.

Por tanto es frecuente que las mujeres robadas fueran mujeres que no tenían una figura masculina fuerte en su cercanía familiar, es decir mujeres que vivían sólo con sus madres, o abuelas, etcétera. De tal modo que no encontraran una oposición fuerte. Muchas veces la familia ponía una denuncia ante este agravio y se pedía que trajesen tanto al ladrón como a la mujer robada. No siempre se hacía o se encontraban; si así ocurría una vez que estaban todos juntos se preguntaba a la mujer qué quería hacer. La mayoría de las veces la mujer aceptaba quedarse con el hombre que la había robado por miedo a volver a ser robada: «Ya que este me desgració, me quedo con él, ya qué voy a hacer... si digo que no y vuelvo a mi casa, mañana me va volver a robar otro... pos ya me quedo con este que lo conozco...» (Marta). El hombre que robó debería pedir perdón a la familia «ultrajada». Socialmente se considera una afrenta, más hacia la familia, hacia el padre, que hacia la mujer robada: «la competición por el honor obliga entonces al agraviado a brindarle reconocimiento al otro, condición indispensable para que se inicie el intercambio» (D'Aubeterre, 2000: 236).

Muchos autores argumentan que el robo se da exitosamente en sociedades en las cuales la virginidad y el recato sexual femenino son muy valorados. Esto es algo complejo ya que, si bien es cierto que en esta zona, se le da un gran valor a la virginidad (a llegar virgen a la *huida* con el novio). Se da más, por lo menos entre las personas jóvenes¹⁶², de un modo discursivo, es decir en las conversaciones, consejos y en el «cómo debería de ser» que en «cómo es», que en la práctica cotidiana, en la cual operan otros elementos y particularidades.

Creo muy oportuno introducir aquí los dos tipos de discursos de los que nos habla Ana Amuchástegui, al analizar los discursos de jóvenes mexicanos sobre la iniciación sexual. Amuchástegui nos propone dos tipos de discursos, uno sería «los discursos de poder», los cuales estarían influenciados y representados por la moralidad vigente, en este caso la católica, la cual realza valores como la virginidad y el recato femenino. Y un segundo tipo de discursos, que serían los alternativos, los «subyugados de la práctica y de la experiencia personal»; nos dice ella:

¹⁶² Ya que para padres y abuelos todavía sigue operando esta valoración de la virginidad; incluso se puede encontrar jóvenes varones que también argumenten la importancia de que las chicas lleguen vírgenes a la «huida», algo que no es requerido en el caso de los hombres.

Lo que puedo derivar del material aquí presentado es la existencia de un proceso dinámico y complejo en el que los códigos morales dominantes y los saberes subyugados se relacionan de maneras que rebasan la meras obediencia o transgresión. Como mencioné anteriormente, aunque los mandatos acerca de la virginidad de las mujeres y de la primera relación sexual de los hombres están muy presentes en los relatos, también lo están innumerables acciones y construcciones de resistencia y desobediencia. (Amuchástegui, 2000: 145)

Vemos, tanto en lo que dice Amuchástegui como en lo que ocurre en «Lorenzo» que los discursos ideales o morales no se oponen o enfrentan a las prácticas o discursos alternativos, sino que encuentran estrategias de convivencia. Esta convivencia, es la que hace que se mantenga un cierto equilibrio en las prácticas sociales y que no se produzca una fractura (una crisis social), pudiendo mantenerse así la «norma» o regla:

A primera vista, esto podría significar que la regla es ineficiente, porque rara vez es obedecida. Una mirada más profunda, sin embargo, podría mostrar que es precisamente gracias a la transgresión que el mandato existe, en una mutua determinación. (Amuchástegui, 2000: 141)

El robo a la fuerza, como forma alternativa a la pedida de la novia¹⁶³, ha sido sustituido por el «robo concertado» o la *huida*. Es decir es un robo simbólico, en el que una pareja de novios deciden o conciertan un día en el que la chica no irá a su casa a dormir, sino que se irá con el novio a casa de los padres de este. Normalmente es un hecho acordado de antemano por la pareja (en el que la chica ya tiene agencia y poder de elección):

El ‘robo’ en su acepción de fuga concertada, sin el expediente de la violencia, supondría un acto de autonomía, de afirmación de la voluntad de la pareja. No obstante, al ser designado socialmente como robo pone de manifiesto de manera descarnada el poder y el control que los hombres de la familia ejercen sobre hijas, hermanas, nietas y ahijadas. (D’Aubeterre, 2000: 233)

Se cree que entre los «mexica» ya se realizaba esta práctica, ritual y escenificación. Muchas veces la nueva pareja se unía en secreto como una forma alternativa al ritual de la boda y con propósito de ahorrarse los gastos que esta conllevaba (Jacques, 1956: 180).

¹⁶³ Hasta mediados del siglo pasado, el ritual de pedida de la novia era más elaborado y complejo de lo que es en la actualidad. Ahora, cuando se «pide a la novia», la chica primero avisa a la mamá de que su novio va a ir a la casa a pedirle en matrimonio. El día decidido para el encuentro, tanto el novio como la novia están acompañados de sus padrinos de bautizo. Los padres de la novia invitan a la visita a comida y bebida. Los preparativos de la boda pueden necesitar hasta dos visitas más de la familia del novio a la casa de los padres de la novia. Los gastos de la boda los asumirán en su mayor parte los padres y familiares del novio. Lo importante es la boda civil, la religiosa puede celebrarse días después de la civil, o no realizarse nunca. Pero esta modalidad de unión no es tan frecuente como la «huida», la cual sigue siendo la forma más común de «juntarse», ya que no conlleva el gasto económico (la pareja puede o no casarse, pudiendo vivir en unión libre toda la vida); en el caso de la «huida», los padres del novio suelen comunicar a los padres de la novia que su hija está en su casa.

Este tipo de uniones se han explicado, ya lo decía antes, como una vía alterna para abaratar gastos, reducir tiempos de espera o evitar el descrédito de la mujer cuando esta está ya embarazada (D'Aubeterre, 2000; Corona Páez, 2008).

La vuelta al hogar restauraba –socialmente- la desobediencia, obtenía el perdón y restablecía la vida afectiva de padres e hijos [...] hasta cierto punto, el robo de la novia continúa siendo toda una puesta en escena, con el objeto de guardar las apariencias y el honor de la familia, sin ofender los consensos morales de las sociedades rurales y urbanas de extracción rural. (Corona Páez, 2008: 5-6)

Cuando el *robo* o la *huida* se lleva a cabo, en algunos casos, se produce lo que Nutini llama el «coraje institucionalizado», a través del cual los padres a pesar de que estén o no de acuerdo «exageran sus sentimientos hasta un punto en que es obvio que están expresando su malestar de acuerdo a un conjunto de patrones de comportamiento» (Nutini, 1968: 269). Normalmente esto ocurre más en el caso de las madres y todavía más en el de las madres solteras, *fracasadas* o viudas, ya que socialmente son ellas (las mujeres, sobre todo las madres *solas*, a las cuales se les exige más y tienen mayor presión social que las mujeres casadas) las que deben de educar y enseñar las normas morales, entre estas la preservación de la virginidad.

Durante mi experiencia de campo, me tocó presenciar varias «huidas» o «robos», uno en la casa en la que estaba residiendo, en la cual vivía Dora, con su hija Diana. Este caso se adecuaba al ejemplo mencionado anteriormente en el que la madre es *fracasada*. En algunos de estos casos, las madres imaginan y desean que sus hijas no se vayan de casa, y que sea el hombre el que venga a residir con ellas. Así me lo comentó varias veces Dora, que el día que Diana se *huyera*, habían acordado que se quedarían los dos (ella y su pareja), residiendo en la casa (de Dora, con ella). Pero esto no ocurrió.

El viernes después de comer, Diana llegó a casa y le dijo a su madre que si podía irse con su novio a visitar a la tía de este que se encontraba en el hospital de Pinotepa. Dona le dijo que sí pero que no regresaran muy tarde. Diana no regresó ese día, ni al siguiente, tampoco llamó. Desde la primera noche en la que Diana no apareció, todos sabíamos que *se había huido*. Dora no cenó (algo raro, ya que ella siempre tiene gran apetito) y apenas durmió. Al día siguiente siguió igual, con *muíña*, no habló con casi nadie, no tenía apetito y se veía muy triste. Ya ese día se comenzó a comentar (en el pueblo) que «Diana se había huido», esto además de representar una «traición simbólica», en este caso hacia Dora, representaba, socialmente, la pérdida de virginidad de Diana. Da igual si se mantienen o no relaciones sexuales, el sólo hecho de no regresar a dormir a casa, da a entender que se mantuvieron relaciones sexuales entre la pareja.

El sábado en la tarde Diana llamó a su madre para decirle que estaba bien, que se le había hecho tarde y que se fueron al pueblo de su novio.

Hasta la tarde-noche del domingo no aparecieron en la casa de Dora. En ese momento tuvieron una conversación con ésta en la que ambos le pidieron perdón, le dieron explicaciones que nadie creyó excepto Dora, o eso nos dijo ella. Dora les dijo que avisaran a la madre y hermanas de él (tampoco tiene padre), para que se conocieran y «arreglaran» el compromiso. Porque tras esa *huida*, Dora exigía un compromiso, que se comenzara a hablar de boda y que se quedaran a vivir con ella. Esto se entiende como el «concierto» es decir concertar los arreglos para formalizar la relación: «El perdón y ‘el concierto’, restauran el orden y evitan que el desafío y la norma lleguen a límites intolerables, alterando de manera irreversible las jerarquías» (D’Aubeterre, 2000: 265). Pero esto no ocurrió, Diana se fue al pueblo de él y Dora se quedó sola (su otro hijo vive en Tijuana con su esposa e hijos).

Ahora con los jóvenes, se ha vuelto a revitalizar las bodas; en mi opinión esto es gracias a la migración de muchos jóvenes que ahorran (en el «norte») para casarse, o de los padres de estos jóvenes que les mandan dinero de los «Estados» para que puedan celebrar la boda. Pero lo normal en la Costa Chica es encontrar parejas que llevan viviendo años juntos y nunca se casaron, o que después de treinta o cuarenta años juntos se casan en una boda colectiva (son gratuitas); pero como dice Pedro (el padre de Dora) «quien no se casa es porque está jodido», por lo que se entiende que la mayoría de gente en el pueblo «está jodida»¹⁶⁴. Como nos dice D’Aubeterre, «la pobreza sigue orillando a muchos a decidirse por la vía del robo» (D’Aubeterre, 2000: 262), y esto sigue siendo un peligro para las chicas ya que «no han desaparecido los riesgos que rodean a este ejercicio de autodeterminación: un posible abandono y las desventajas de la asunción de una maternidad en soltería»¹⁶⁵. O verse sumida, por tiempo indefinido, en la condición de los seres liminales¹⁶⁶» (D’Aubeterre, 2000: 265).

¹⁶⁴ Es decir, los que no se casan, no lo hacen por estar «jodidos» (económicamente) y la mayoría de parejas del pueblo no está casada, por lo que, según el argumento de Pedro, la mayoría de familias del pueblo están «jodidas».

¹⁶⁵ Como ya he explicado, simbólicamente las parejas se consideran marido y mujer, es decir casadas, aunque no se haya formalizado legalmente. Pero cuando una pareja legaliza, ya sea por el juzgado, sólo, o también por la iglesia, su situación, es más difícil que el hombre abandone a la mujer.

¹⁶⁶ Es decir, no ser ni mujer soltera (virgen) con grandes posibilidades de casarse, ni ser mujer casada sería el caso de las mujeres cuando se convierten en *fracasadas*, al regresar al hogar familiar, o la de estos jóvenes cuando se *huyen*.

Esto hace que la condición de amancebados sea la más generalizada. En la práctica discursiva la situación ideal, lo que «debería ser», es la de «casarse por lo civil y ya, si uno puede, más adelante ante Dios» (María), pero es ahora con las parejas más jóvenes cuando se está dando esto de forma generalizada. A diferencia de algunos pueblos «indígenas», en los que la situación de amancebamiento es estigmatizada por considerarse una situación liminal (D'Aubeterre, 2000: 267), en los pueblos «negros» de la Costa Chica no percibí este estigma o desigualdad frente a las parejas casadas formalmente (por lo civil y por la Iglesia). Sino que a pesar de ser un modelo ideal al que se aspira (el de la boda, por lo menos civil), también se da una aceptación del modelo de amancebamiento como alternativo. La diferencia que existe a un nivel práctico es que quien pide y lleva a cabo todo el proceso de boda es quien puede costárselo, es decir pone de relieve el capital económico, no el simbólico. Nos dice Aguirre Beltrán que este tipo de unión que es llamado «amasiato»¹⁶⁷, «[...] debe ser tenida como una forma más de matrimonio puesto que es aceptada por la comunidad y tiene la estabilidad suficiente que requiere la constitución de una familia» (Aguirre Beltrán, 1989: 161).

Este tipo de uniones y relaciones amorosas, también se da aunque se esté fuera de la comunidad, como nos lo muestra el relato de Mafe, hermana de Dora, cuando me cuenta cómo conoció al padre de sus hijas. Ella se vino a trabajar con una mujer de «Lorenzo» que vivía en México (así llaman al Distrito Federal), siendo muy jovencita. En «Lorenzo» había conocido a Fede, que vivía en otro lugar pero fue al pueblo al *cabo de año*¹⁶⁸ de su abuelo. Ahí se conocieron:

Y después el se fue a Lomas, se tuvo que ir, aha y ya de allá él me empezó a mandar cartas, fotos y yo le mandaba de aquí la contestación y así le estuvimos haciendo y así dijo que cuando el, me dijo a mí en una carta, me mandó decir que cuando él ya saliera de la primaria iba a venir a estudiar aquí la secundaria. Porque quería estar conmigo... y yo lo mandé decir que ¡sí! Así resultó, la cosa, que yo lo dejé aquí estudiando y yo me fui a México, que yo quería conocer la ciudad pues ¡por eso me fui para México!

Y así ya luego le dije que yo quería conocer la ciudad y me dijo, no, no te vas porque ya saliendo de la secundaria yo te voy a llevar pa mi casa y le dije no, es que yo quiero conocer la ciudad, y me fui. No le avisé pero me fueron a traer a la terminal, me fueron a buscar con Manuel, mi hermano. Yo ya tenía después, tenía yo ya 12 años. Estaba chica yo ¡sí! Chica porque yo te digo que quería vestirme, yo quería, no tenía yo y quería y dice mi mamá, hija vete y aunque trabajes pa ti porque tu papá no me da para vestirme y tampoco te deja trabajar aquí, y ya que hubo esa oportunidad, pos yo le dije que me iba. Porque yo quería trabajar, no le mandé nada a mi mamá, pos yo estaba chamaca, no pensaba yo...

¹⁶⁷ Es decir cuando una pareja viven juntos y tienen relaciones sexuales sin estar casados.

¹⁶⁸ Celebración del primer aniversario de la muerte de alguien.

En la ciudad conoció a Mario y comenzaron a verse, el trabajaba cerca de la casa donde «servía» ella. Pero una tarde que estaban paseando se les hizo tarde y ya no tenían transporte para llegar a la casa de la «patrona» de Mafe y se tuvieron que quedar en el cuarto donde vivía él. Para la «patrona» de Mafe esto significó lo mismo que una «huida», es decir el que Mafe no llegara a dormir significó que «se había huido» y que ya no era virgen. Mafe me dijo que no habían «hecho nada», pero que daba igual porque la gente no la iba a creer:

Yo no sabía de estar con un hombre, en serio no sabía, ¡estaba bien cerrada yo! Las amigas hablaban pero a mí no me gustaba estar escuchando, porque ya dos amigas, que se fueron de aquí, trabajaban en bares, de cantineras, de putas y yo no... por eso te digo que a veces no se pega lo que... dicen que se pega de estar juntas pero no.

Así que la mujer para la que trabajaba le dijo que se fuera y se tuvo que ir con él a vivir a su casa y así empezó a trabajar con él, haciendo y vendiendo tamales. Vemos que aún viviendo en la ciudad, los rituales de aparejamiento son iguales que en la comunidad. Aunque Mafe y Mario no se casaron si fueron considerados matrimonio, tuvieron dos hijas y vivieron juntos hasta que Mafe decidió abandonarle y volverse a «Lorenzo» con sus dos hijas (regresando como *fracasada*). Ella le abandonó por mujeriego, «porque se metió con mi mejor amiga».

Cuando Mafe volvió a «Lorenzo», a casa de sus padres, su padre no la recibió, le daba *pena*, ya que regresaba como mujer *fracasada* (abandonada y con hijos), esto también le había ocurrido a Dora cuando abandonó a su compañero y regresó a casa de sus padres (Pedro no la recibió y tuvo que quedarse con una de sus hermanas). Es curioso, cómo a las mujeres *fracasadas* se las ve como mujeres abandonadas cuando muchas de ellas son las que abandonaron a sus compañeros y no al revés. Tanto en el caso de Mafe como en el de Dora, fueron ellas las que abandonaron a sus compañeros. Mafe decidió abandonarlo por infiel.

En «Lorenzo» se volvió a encontrar con Fede quien no había tenido pareja (pareja seria, sólo amigas como él decía) desde que Mafe se fue. Y se fueron a vivir juntos. Mafe tuvo dos hijos más de Fede, pero este bebe mucho: «Dejó con el que estaba allá, en México, porque era mujeriego, pero aquel trabajaba, y se vino a juntar con este peor. Yo a uno mujeriego le puedo aguantar, pero a uno borracho que me hable feo no, no le iba yo a aguantar» (Dora).

Aquí Dora elabora un discurso de crítica hacia su hermana, diciendo que ella no lo hubiera hecho así, lo cierto es que Dora dejó a su segundo compañero por «andar con otra mujer», es decir, ella tampoco lo aguantó.

Fede tiene un papayal junto a un socio y «cuando toca cortar papaya, bebe diario» (Dora). Además tiene un arma, lo cual resulta altamente peligroso. Este aspecto de la tenencia de armas es bien controvertido y habitual. En esta zona es muy normal tener armas en casa y emborracharse cada ocho días, lo cual supone una mezcla explosiva (alcohol y armas). De hecho, al final de mi estancia en «Lorenzo» prohibieron la entrada en las cantinas a las mujeres que no trabajaran en ellas, por ser peligroso (en mi última visita, de nuevo habían retirado esta prohibición). A Fede ya le han echado varias veces de las cantinas por ponerse muy violento. Yo le tuve que llamar la atención una vez porque, estando de visita en la casa de la vecina de Mafe, con esta, él llegó, borracho, y se pudo a disparar al aire. Me contaban que son varias veces las que un hombre borracho ha discutido con otro y se ha ido a casa a por su arma, ha vuelto a la cantina y ha disparado al otro hombre. También cuando dos personas, que tenían conflictos sin resolver del pasado, se han encontrado, ha terminado en tiroteo (*balacera*, como se denomina aquí).

Normalmente las esposas¹⁶⁹, aunque cuando hablan muestran su carácter fuerte, contundente y dicen no aguantar a hombres flojos, borrachos, etcétera, en la práctica sí les aguantan, por diferentes razones, tanto a borrachos, como a violentos, como mujeriegos. Me decía Mafe que, si un hombre no lleva dinero a su casa, o se lo gasta, la mujer tiene derecho a salir y buscarse otro. Pero esto no ocurre tan frecuentemente como ocurre que el hombre se gaste *su raya*¹⁷⁰ y no llegue a llevarla a casa, o lleve la mitad.

Pero a pesar de que muy pocas veces funciona, el matrimonio ideal, es el modelo a seguir. Este antiguamente debía seguir un gran protocolo, en la actualidad, este protocolo se ha reducido y simplificado, pero sigue basándose en la creación de vínculos a través de dar y recibir.

Como decía antes ya casi nadie va a pedir a la novia para el matrimonio. Lo habitual es que tras el *robo-huida*, la pareja espere entre tres y cuatro días y manden una comitiva formada por los padres del novio, los padrinos de bautizo, abuelos (si se tienen), hermanos y una persona que se elige para hablar por el grupo y llegar a los acuerdos. Luego avisan a los padres de la

¹⁶⁹ Llamaré así a las mujeres que aunque no estén casadas legalmente, ejercen el papel de esposas.

¹⁷⁰ Sueldo.

novia de que van a llegar a su casa. La familia de la novia (los padres, abuelos y padrinos) les estará esperando:

Pero digo yo, ¿para qué casarse, para cargar cruces y tropezarse con ellas?
¡Ayyy no! Como aquella que se huyó a los quince años porque no la querían hacer la fiesta y se fue con uno, pero le celaba con uno y con otro. Al final se casó con éste, pero le dejó y se fue con el herrero. Se quedó embarazada y abortó para seguirle a él, que se fue al norte, se fue tras él y allá la cargaba de un lado a otro, así hasta que se vinieron a vivir los dos aquí. Le tuvo tres hijos, y mira... ¿para qué se casó?
Lo importante aquí es la boda por civil, por lo religioso es para el otro sitio¹⁷¹... y nadie ha vuelto y ha dicho nada... jajaj. Yo digo que se junten y se «cuiden» tres años y luego si ven pues que tengan el primer hijo, pero así, si quieren pues por decirlo así para que los hijos no sean burros, que se casen por lo civil (Dora).

Como ya decía anteriormente, la boda por *pedida*, es el tipo de unión que menos se da (en la actualidad), ya que conlleva un ritual bastante largo, un gran gasto y que la novia sea virgen. Se debe llegar a un acuerdo entre los familiares de uno y otro contrayente, se tiene que pedir la autorización a los padres y, sobre todo, demostrar la virginidad. Antiguamente había una tradición que mostraba públicamente esto, se hacía con un cántaro. En las bodas la novia llevaba un cántaro que se le ponía en la mesa, si se demostraba que la muchacha no era virgen se rompía la base del cántaro y se hacía a la chica recorrer el pueblo, a modo de procesión con el cántaro roto, mientras se le iban cantando canciones y recitando versos de corte erótico.

Por otro lado, después de haberse producido el rapto o la huida, los padres, generalmente de la chica (como ocurrió en el caso de Diana), «exigen» que se haga una reunión con los padres y padrinos del novio para hablar de la boda. Este proceso ritual se llama *el arreglo* o *parecer*, aquí cobra importancia la voluntad del novio y de la familia de este (el novio debe afirmar que tiene predisposición para continuar con la chica y para llevar el proceso de *arreglo* adelante). Pero la decisión final la tienen los padres (en particular el padre, a no ser que sea una familia donde la cabeza de la familia es una mujer *sola*) de la novia. Cuando una de las dos partes se opone rotundamente al enlace o a la unión, y ésta no se puede llevar a cabo, la chica se convertirá en una mujer *fracasada* aunque no tenga hijos, ya que se considera que ya no es virgen y tiene que volver a casa de sus padres.

M^a Cristina Díaz Pérez (quien ha trabajado sobre parentesco, en particular, sobre «queridato», en la Costa Chica) dice al respecto que:

Estamos ante una práctica institucionalizada, por medio de la cual esta colectividad se provee de queridas y sostiene parte del engranaje del queridato, ya que al interrumpir la

¹⁷¹ Para la «otra vida.»

primera unión de una mujer a ésta sólo le queda este camino para establecer la alianza matrimonial. (Díaz Pérez, 2003: 88)

Yo no estoy de acuerdo, ya que difiero un poco en la definición y concepción que tiene Díaz Pérez del *queridato*. En mi trabajo de campo, tuve ocasión de comprobar cómo una mujer *fracasada* puede unirse a un hombre por segunda y tercera vez como su «mujer» (aunque no se casen legalmente como la mayoría de uniones que se dan en la zona) y no como su *querida*.

Las mujeres *fracasadas* no suelen ser bien vistas cuando vuelven al hogar paterno. En el caso de Dora, cuando ella quiso volver a casa de sus padres tras haberse separado de su compañero, su padre, Pedro, no la aceptó. Tuvo que quedarse con su hermana Anabel y *aliviarse*¹⁷² en la casa de esta. Pudo volver al tiempo porque Pedro se encariñó con su nieto. A los tres años, cuando Dora comenzó una relación con el que sería su compañero durante nueve años y padre de su segunda hija, Diana, Pedro no lo aceptó¹⁷³ y Dora tuvo que lidiar con este rechazo para poder seguir viendo al que sería su compañero unos años más.

Esta actitud la suelen tener más los padres que las madres, éstos suelen *celar* a las mujeres de su familia, incluso a sus nueras, como me decía María (hablándome de Pedro): «Este hombre piensa que si se van a vivir a otra casa solitos, cuando Manuel esté bebiendo con sus amigos, éstos le van a engañar y se van a ir a meter con su mujer¹⁷⁴» (María). Lo cual dice mucho de la concepción que los hombres tienen de ellos mismos y de cómo son «los hombres», considerando que los propios amigos, viendo a Manuel borracho podrán engañarlo. Aprovechando su ausencia podrán ir y entrar a escondidas para estar con Esther.

¹⁷² Parir.

¹⁷³ Los dos compañeros de Dora y padres de sus hijos son de origen «mixteco»; este tipo de uniones no es muy frecuente (en la actualidad es más normal por la interrelación, con personas de otros pueblos, que hay en las escuelas) y han sido bastante estigmatizadas y rechazadas. Es muy normal oír comentarios, de padres y madres, desaprobando que sus hijos e hijas se relacionen amorosamente con personas «indígenas», no así «mestizos» mejor valorados socialmente (capital simbólico y económico). Pero lo más habitual son los comentarios que expresan la preferencia por las uniones con otros «morenos»: «Al fin de cuentas, de lo que se trata es de mantener una estructura social a través de los lazos parentales; y casarse con un hombre o mujer que comparta los mismos referentes culturales significa la continuación del grupo diferenciado» (Quechua, 2006: 135).

¹⁷⁴ María me contaba esto para explicarme lo celoso que es Pedro, su marido, con sus hijas, nietas e incluso, en este caso con su nuera. Pedro tiene miedo de que Manuel se vaya a beber con sus amigos y Esther se quede sola, por si los amigos de Manuel aprovechando que este está borracho, vienen a su casa para acostarse con Esther.

4.3.2. EL QUERIDATO

El «queridato» es ejercido de modo diferente por hombres y por mujeres; los hombres suelen tener varias queridas a la vez y las mujeres de modo sucesivo. Díaz Pérez nos habla sobre la aceptación del «queridato»:

El queridato es aceptado por su función de regular la sexualidad y procreación fuera del modelo monogámico. Así, el derecho más importante que otorga es el sexual, garantiza el aprovechamiento del período reproductivo y ayuda a reagrupar a los individuos que son parte de grupos domésticos que van desintegrándose (Díaz Pérez 2003: 99).

El «queridato» es el tipo de unión que establece un hombre «casado» con una mujer (soltera, viuda o *fracasada*). Así, en un primer momento podría parecer una relación establecida entre amantes, pero cuando se presta más atención se descubre que no, que la *querida* goza de una legitimidad social, de un reconocimiento de la comunidad como *querida* de un hombre, como mujer de ese hombre aunque este esté casado. Se ha relacionado esta práctica o unión con la herencia de la poliginia africana, pero se sabe que entre las poblaciones prehispánicas antes de la llegada de los españoles también se daba esta práctica, por lo que no estaría claro su origen. Dice Díaz Pérez al respecto del reconocimiento de la *querida*, que éste es la prueba fundamental. Es decir que frente a la comunidad se reconoce esta relación haciendo que la mujer salga del circuito matrimonial. Ya que tanto la primera mujer del hombre, los posibles pretendientes conyugales y la comunidad en general, dejarán de ver a esta mujer como disponible (Díaz Pérez, 2003: 106). Respecto al «queridato» nos dice Aguirre Beltrán:

Le da la posibilidad a las mujeres divorciadas y a las jóvenes que han tenido relaciones premaritales, cumplir con las exigencias que les impone la comunidad (como mujeres) y el patrón de conducta aprobado por el grupo, lo cual le da a estas mujeres gran libertad de acción y dominio sobre sus hijos, jugando el hombre un papel de «menguada importancia». (Aguirre Beltrán, 1989: 162)

Beltrán habla de una diferencia de status entre la esposa oficial y la o las esposas secundarias o *queridas*: «Pero, contra lo que parecía lógico suponer de acuerdo con nuestro sistema de valores, el status de las esposas secundarias es, frecuentemente, mucho más alto que el de la esposa principal». Continúa diciendo que:

La querida o las queridas se hallan constreñidas por la cultura a buscarse su propia subsistencia y la de sus hijos. El esposo, llamado en el caso querido, tiene sólo el compromiso de pasarles una cantidad simbólica de dinero que actúa como vínculo que mantiene la ligazón entre querido y querida; pero, en no pocas ocasiones, en lugar de dinero otorga servicios. Tal arreglo permite a la querida, que es económicamente autosuficiente, la posibilidad de alcanzar en la propia comunidad el status o posición social más alto que el del marido, ya que aquella, mediante sus actividades comerciales, puede llegar a convertirse en un factor importante de intermediación. (Aguirre Beltrán, 1989b: 121- 122)

Durante mi trabajo de campo nunca escuché que al compañero de una *querida* se le llamara «querido», se le puede considerar «su hombre», «su compañero», pero no «su querido». Según mis datos, sí se supone que el hombre debe dar un aporte económico (no sólo simbólico) para mantener, si no a la *querida*, sí a los hijos de ambos. Pero esto no siempre se cumple, por lo que las *queridas* pueden plantearse el dejar al compañero que no la ayuda y buscarse otro que *le haga huevos*, (como dicen). Además ésta no estaría sometida, como la esposa principal a las obligaciones y servicios hacia el marido y su familia: «Las *queridas* luchan por sí (y por sus hijos) y para sí en un campo: el comercio, que brinda múltiples oportunidades de éxito y conduce a un rápido encumbramiento» (Aguirre Beltrán, 1989b; 121-122). Esto si se suele cumplir, las *queridas* son mucho más *aventadas* (echadas para adelante) a la hora de buscarse la vida, y suele ser en el campo del comercio como dice Beltrán, el de la venta de alimentos o en la regencia de cantinas, donde encuentran más oportunidades.

Es muy interesante analizar la relación entre la primera mujer, la *querida* y los papeles, obligaciones y derechos que tiene cada una.

La hermana mediana de Dora, Anabel, es *querida*, lo ha sido toda su vida del mismo hombre: «A los dieciséis años me robó este hombre, ¿cómo ves? Toda la vida con él».

Antes que Anabel, Francisco tenía por *querida* a Alejandra, con la cual tuvo tres hijos: una hija y dos hombres, gemelos. Me dijeron que los hijos de Anabel y los hijos de Alejandra se llevaban muy bien, incluso Alejandra y Anabel tienen buena relación. Alejandra ha sido *querida* de cuatro hombres, con los cuatro ha tenido hijos. «Les tenía hijos y les dejaba», así me dijeron. Incluso le daba consejos a Anabel, cuando esta ya no aguantaba más a Francisco, y le quiere dejar, Alejandra le decía:

Échate otro hombre y así cuando llegue a casa, que esté encamado otro, ya verás cómo se va, yo así hice. Cuando él te vea con otro hombre en la casa, le dices, te me largas porque te me largas. (Alejandra)

Según Aguirre Beltrán: «La esposa acepta que el marido tenga *querida*; pero le dice: 'no me la pasés enfrente'. Acepta además, que el marido ayude a la *querida*; pero protesta cuando ésta exige que se la sostenga de todo a todo».

Yo no estoy tan de acuerdo con que la mujer acepte tan «alegremente» que el marido tenga *querida*, sobre todo al principio de la unión, sino más bien es una imposición. Es decir, puede ser que lo acepte pero, también que le reclame al marido determinadas actitudes tanto de

él como de la *querida* (esta no debe pasear por delante de la casa del matrimonio, por ejemplo, ya que esto se considera una provocación hacia la esposa, por parte de la *querida*). Es decir, puede aceptar que su marido esté con otra mujer pero le parece una ofensa que mientras están celebrando la clausura de su hijo y su marido está con la familia comiendo, la *querida* se pasee por delante de la casa. De todas formas, las actitudes ante el «queridato» varían de una mujer a otra.

Sofía, mi vecina me invitó a la «clausura»¹⁷⁵ de su sobrino, en casa de su hermana. Al rato de estar comiendo pasaron tres mujeres frente a la casa y tanto Sofía como su hermana se pusieron muy nerviosas. Al ratito llegó el marido de la hermana de Sofía con sus primos, comieron rápido y se fueron. Más tarde me enteré de que una de las que habían pasado frente a la casa, era la *querida* del cuñado de Sofía (del marido de su hermana). Le decía Sofía a su hermana que era *bien pendeja* por aguantar eso, que a la *querida* la llevaba al baile y de paseo y a ella no: «La mujer es para estar en casa y la *querida* para la calle», le dijo una vez el marido de la hermana a la hermana de Sofía.

Esta frase describe perfectamente la diferencia entre esposa y *querida*:

De esta forma las mujeres que quieren mantener una alianza estable se ven obligadas a permanecer el mayor tiempo posible en su casa; a no visitar las cantinas o a hacerlo rara vez; a colaborar en la organización de eventos, como velorios o bodas, únicamente en el ámbito doméstico; su asistencia a bailes y fiestas será restringida [...] situaciones que rara vez afectan a las *queridas*. (Díaz Pérez, 2003: 110)

Al día siguiente estuvimos en una fiesta que organizaba una mujer que había sido madrina de clausura¹⁷⁶, estuvimos bailando en su casa; sólo las mujeres bailaban, los hombres traían las cervezas a las mujeres y hablaban entre ellos, pero ninguno bailó. Ahí me enteré que algunas mujeres casadas, las cuales tienen a sus maridos en el *norte*, tienen queridos, en la comunidad. Pero éstas son una minoría. También hay un tipo de relaciones que se suelen dar, que son las formadas por chicos jóvenes con mujeres mayores, éstas pueden ser separadas, pueden haber sido *queridas*, etcétera. De este tipo de unión también habla Díaz Pérez, quien nos dice que no es raro que chicos jóvenes, antes de casarse, tomen por compañera temporal a una *querida* de más edad que ellos, que incluso tenga hijos (de una relación anterior): «En este tipo de unión los involucrados normalmente no residirán juntos, pero cabe la posibilidad que procreen hijos. Esto no impide que en el futuro él celebre matrimonio ideal con otra mujer»

¹⁷⁵ Es el fin o el cierre de un ciclo escolar.

¹⁷⁶ Las clausuras se suelen celebrar con una fiesta en casa del o de la festejada y para ello suelen ofrecerse familiares a participar como madrinas o padrinos. Esto conlleva el hacerse cargo de los gastos de la celebración.

(Díaz Pérez, 2003: 105). En «Lorenzo», varios chicos solteros (pero con edad para estar casados, entre dieciocho y veintidós años) tenían relaciones amorosas-sexuales con mujeres más mayores que ellos, las cuales ya habían tenido pareja antes e incluso alguna era madre. Me decían al respecto, las mujeres con las que hablé, que evidentemente esas no eran las mujeres con las que estos chicos se casarían, sino que sólo lo estaban pasando bien (pero es curioso cómo siempre se entiende que el que se lo está pasando bien es él, sin considerar el disfrute de ella).

La mayor diferencia entre mujer y *querida* es que la esposa goza de un cierto prestigio (ideal) sobre la querida a nivel comunitario y la posibilidad de heredar bienes del marido, pero también tiene bastantes más limitaciones y obligaciones que la *querida*, quien goza de más libertad a la hora de decidir sus actividades diarias, tanto productivas como lúdicas. Lo importante, como pude ver en «Lorenzo», y como dice también Díaz Pérez, al margen de ser *querida* o esposa es ser madre (las dos gozan de la misma legitimidad, no así del mismo prestigio): «Lo que realmente otorga un lugar dentro de la comunidad, así como el rechazo o aceptación, al margen de estas categorías, es la maternidad, la independencia económica y el hecho de asumir la representatividad de su grupo» (Díaz Pérez, 2003: 110). Esta representatividad se asumiría por las mujeres *solas* que asumen ser las cabeza de familia.

Esto se ve perfectamente en las parejas de mujeres que se han formado en la comunidad. Cuando estuve la primera vez, sólo existía una pareja de mujeres, la conformada por Zara, dueña de una cantina y su compañera, Isabel, quien es madre, tiene hijos de una relación anterior. En esta pareja la persona que se sale de la norma sería Zara, y es considerada *marimacha*, no así su compañera la cual cumplió con su papel de mujer, es decir tuvo una relación con un hombre y fue madre.

Es un tema del que no se hablaba mucho en mi primera estancia de trabajo de campo (durante el año 2010); esta última vez (abril-mayo del 2014) me contaron que ya había dos parejas más:

Pues ellas ¡ya están aceptadas!¹⁷⁷ si, ya son aceptadas, al principio pues si ¿no? se miraban... pues los hombres pues si se burlan y se ríen, las mujeres... no tampoco.

¹⁷⁷ En un primer momento pensé añadir partes de la entrevista donde se dice quiénes son estas parejas y se ofrecen datos sobre ellas y cómo llegaron a ser madres. Pero tras entrevistar a estas mujeres decidí no dar detalles ni datos ya que me explicaron cómo no son pareja amorosa-sexual, sino que esa historia la ha construido la gente; además han sufrido acoso de algunas personas que las han insultado y despreciado por vivir juntas.

Ya empiezan a hablar morbosidades! (los hombres). Pero no, las mujeres dicen y ¿cómo verdad? (Carlos)

Aquí vemos que, a pesar de haber elegido mantener relaciones alternativas a las que establece la «norma», siguen cumpliendo con su rol de madres. Tras investigar sobre este asunto y hablar con una de estas supuestas parejas, descubrí que son estigmatizadas como lesbianas por vivir juntas y no tener marido, pero no mantienen relaciones amorosas ni sexuales, de hecho una de ellas mantiene relaciones de «queridato». Lo importante aquí es que ellas decidieron vivir juntas y criar a sus hijos juntas, en vez de conformar una pareja y depender de un hombre.

En el caso de los hombres, no se conoce ninguna pareja que vivan juntos en la comunidad, pero si se sabe de hombres homosexuales en «Lorenzo»¹⁷⁸ y de hombres que han encontrado en actitudes sexuales con otros hombres a pesar de estar casados y con hijos.

Se castiga más al hombre *puto* (hombre que adquiere la posición pasiva en las relaciones sexuales, que es penetrado) porque se considera que se rebaja, que renuncia a su posición privilegiada y adopta el rol de las mujeres, algo que a las mujeres tampoco les gusta porque consideran que el espacio femenino les pertenece, es «su espacio» (incluso el sexual) y el hombre que intenta entrar es estigmatizado. Así desde pequeños se educa a los hombres para no ser *putos*. El día de las clausuras de primaria, estaba yo ayudando a Anabel a cocinar y su nieto Gabriel, uno de los que se iba a graduar del kínder (equivaldría a preescolar), me vino a ayudar; yo le expliqué como pelar los ajos, para que me ayudara. Pero en cuanto le vieron su abuela y su prima empezaron a gritarle, «¿Qué haces? ¿Eres vieja para estar pelando ajos?»¹⁷⁹»

El último grupo de mujeres sería las *solteras*¹⁸⁰. No son muchas las mujeres que son *solteras* en «Lorenzo». Ser *soltera*¹⁸¹ y sin hijos si es de lo más castigado socialmente, sobre todo por haber renunciado a la maternidad, algo que difícilmente se entiende. No aceptan fácilmente el hecho de que siendo una mujer fértil, una decida no tener hijos, lo consideran algo

¹⁷⁸ Varias personas con las que hablé sobre este asunto, Carlos, Desiré, Miguel Rodríguez, entre otros, me dijeron que en «Lorenzo» había varios hombres homosexuales, aunque no tanto como en otro pueblo cercano, pero que la mayoría se habían ido del pueblo.

¹⁷⁹ Vieja significa mujer, es decir le estaban preguntando qué hacía cocinando como mujer si el es niño.

¹⁸⁰ Las solteras son las mujeres que se entiende nunca «conocieron hombre», es decir, que nunca tuvieron relaciones sexuales (de lo contrario serían fracasadas).

¹⁸¹ La *Versión Costeña* de Ignacio Vielma (1954) da una muestra de la consideración de la mujer soltera: «La mujer soltera/ que al mundo no le da nada/ debe oler la GAROÑA/ pa' que salga embarazada [...]».

muy egoísta. Fueron varios los comentarios sobre este tema; incluso cuando se referían a mi había un gran interés para que yo fuera madre, independientemente de quién fuera el padre o del tipo de relación que yo quisiera establecer con él. Cuando hablaba sobre la importancia de ser madre y de lo que suponen los hijos, ya sea en una relación de «queridato», de matrimonio o en una situación de «fracaso», las mujeres con las que hablaba siempre me decían que pudiendo tener hijos hay que tenerlos. Me contaban la historia de una mujer del pueblo que llevaba mucho tiempo intentando tener hijos, hasta que le dijeron que no podía tenerlos, lo cual la entristeció mucho. Los hijos son como una «inversión» al futuro, teniendo hijos siempre habrá quien les cuide cuando sean ancianos: «Hay que tener hijos pa que te ayuden y te cuiden cuando una esté viejita, da mucha satisfacción tener hijos» (María).

El caso de Valeria (que vivía muy cerca de donde yo residía y con la que tenía muy buena relación), me llamó la atención ya que en un primer momento pensé que había sido su decisión, el permanecer soltera. Pero al preguntar por ella me contaron que no, que estuvo a punto de *juntarse* con un muchacho, muy buena persona y que la quería mucho, pero la madre (de ella), no quiso que se fuera con él (el padre, si, si quiso, él le dijo «si le quieres vete a vivir con él»), le dijo que se tenía que quedar a cuidar de ellos. Ahora Valeria tiene ya cuarenta años.

Me contaban que hay un hombre viudo que se fue a «Lorenzo», con su hija, a vivir a casa de su suegra:

Este hombre, quiere a Juanita y yo siempre le digo que aproveche, que es un buen hombre, que no bebe y apenas sale, que no haga como su tía que dijo que hasta que no se muriera su padre no se iba a huir y se casó a los cincuenta años. Ahora está muy enferma y su marido apenas la saca. (Dora)

Valeria, aunque sí cuenta con sus padres en su día a día, a la hora de tomar decisiones sobre su actividad productiva o de cómo gestionar su tiempo libre, no tiene que pedir permiso a un hombre, ya que nadie controla su ciclo reproductivo ni su sexualidad. Podría parecer que este papel lo cumplen los padres, pero la decisión de no irse a vivir con el hombre que «la pretendía» la tomó ella. Ella decidió quedarse con sus padres, sabiendo que esto también la ponía en una posición privilegiada y de poder, ya que al renunciar a su «normalidad» como esposa y madre para quedarse con los padres se espera también un reconocimiento y una recompensa por parte de estos (como puede ser el traspaso de la propiedad a ella, tras la muerte de estos, algo que no es muy habitual ya que la herencia se tramite por vía patrilínea).

Pero normalmente no se comprende que una mujer siendo fértil no tenga hijos, aunque no se tenga pareja formal. No se comprende que una mujer esté con un hombre si no es para tener

hijos, es decir, que una mujer tenga una relación puramente sexual con un hombre (se considera que eso es lo que hacen las *cantineras*). Esto se puede tolerar si esta mujer ya estuvo «casada» y ya es madre. Me contaba Dora que había una mujer en el pueblo que siempre decía que no iba a tener hijos porque no quería perder la figura. Pero se la encontraron hacía poco y la mujer, que tenía pareja desde hacía cinco años, estaba embarazada y le dijo Dora: «ahora que tengas uno le vas a agarrar el gusto y ya no vas a parar» (esta es una frase muy usada con las mujeres que no han sido madres todavía). A veces hay parejas que no pueden tener hijos pero los intentan adoptar, en la zona es frecuente que se den «hijos de crianza», muchas veces son mujeres *cantineras* o prostitutas que, al quedarse embarazadas, buscan quién pueda hacerse cargo del bebé. Suele ocurrir que estas mujeres conocen a hombres en la cantina que les dicen que no ha podido tener hijos con sus parejas y estas les proponen (a estos hombres) hacerse cargo de los gastos del embarazo y darles el bebé, una vez que este nazca (algo parecido sucedió con las dos mujeres que viven juntas). También ocurre, no con mucha frecuencia pero sí hay algún caso en la comunidad, que una *cantinera* tenga un hijo y, al saber de alguna mujer que quiere ser madre y no puede, le ofrezca el bebé. Este tema lo desarrolla Díaz Perez (2003) en su tesis, en la cual nos habla de los hijos de crianza.

En este capítulo he intentado presentar cómo la «cultura patriarcal», la cual constituye un orden cultural de dominio masculino sobre las mujeres, que se da por sentado y trabaja en el prácticamente todos los ámbitos de acción social, creando una «norma». Esta se mantendrá a partir del «chisme» y la «violencia», herramientas que harán posible la imposición y mantenimiento de esta dominación. Dominación que responde a un modelo de «ser mujer», y que es ejercida (a través de esta ideología patriarcal), tanto por hombres como por mujeres sobre estas últimas, sin tener en consideración las características y particularidades de cada contexto. Pero cada contexto es diferente y, en este caso, vemos cómo las mujeres de «Lorenzo» compaginan estos modelos ideales de «ser mujer» con las estrategias que mejor les vienen a ellas y que mejor calidad de vida les aportan, tanto a ellas como a sus hijos. Por ellos, como ya decía al principio de este capítulo, habrá mujeres que escojan salirse de la «norma» y generar otros modelos de «ser mujer» en la costa.

CAPÍTULO 5. SOBRE ESPACIOS Y RESISTENCIAS: USOS, DOMINIOS Y PRESENCIAS

En este capítulo me propongo hablar de cómo espacio y tiempo están atravesados por el género, es decir, cómo este produce unos imaginarios espacio-temporales llenos de simbolismos, poder y significados diferenciados genéricamente. Estas diferencias posibilitan el control, a veces simbólico, de los hombres sobre el ámbito productivo. Me interesa cómo a pesar de que en la ideología existente en «Lorenzo» se asignan los espacios domésticos a las mujeres, estas se apropian de los espacios públicos y los convierten en domésticos feminizándolos a través de sus prácticas y de la «redistribución del tiempo y espacio» (D'Aubeterre, Marroni y Rivermar, 2003: 205). Las mujeres desarrollan estrategias con las cuales neutralizan el control que ejercen los hombres sobre su potencial productivo y reproductivo; estas estrategias se llevan a cabo gracias a la existencia y a la constante creación de redes femeninas, y a la presencia y protagonismo de las mujeres en el desarrollo de fiestas y rituales comunitarios. Afirma Dolores Hayden (1980) que la mayoría de los estudios sobre espacio, entre ellos los de Lefevre (2013) y Castells (2001, 2002), sólo tienen en cuenta el papel de reproductoras de las mujeres e ignoran, o no otorgan mucha importancia, al papel de la mujer como productora y gerente-administrativa de la comunidad. Por último desarrollo la idea de la cantina como un lugar de transgresión, público pero privatizado, femenino pero masculinizado; un espacio en el que el hombre se feminiza y la mujer se masculiniza, un espacio tanto de solidaridad femenina como masculina.

5.1. SOBRE ESPACIOS: FEMINIZANDO LO PÚBLICO

Comenzaré este punto con una definición de «espacio» de Paula Soto, concebido como un escenario atravesado por las relaciones de género:

El espacio es donde se actualizan y ponen en juego las nociones culturales de género, que se concretan en actividades, prácticas y conductas realizadas cotidianamente, que están estrechamente ligadas con una concepción del mundo y con la construcción subjetiva del sujeto. El género entonces se erigirá como elemento relevante en la producción de imaginarios geográficos imbuidos de simbolismos, poder y significados donde es posible localizar a uno y otro género. (Soto Villagrán, 2003: 88)

Efectivamente desde que somos pequeños, mujeres y hombres, vamos aprendiendo a relacionarnos con el espacio de forma diferente: las mujeres han sido históricamente relacionadas con el espacio privado y doméstico, y los hombres con el público y político.

Nos dice Teresita de Barbieri que:

En términos generales, las feministas y las(os) estudiosas(os) de la condición de las mujeres identificamos el espacio público como el lugar de trabajo que genera ingresos, la acción colectiva, el poder, es decir, el lugar donde se produce y transcurre la historia, y el mundo privado como el de lo doméstico, del trabajo no remunerado ni reconocido como tal, las relaciones familiares y parentales, los afectos, la vida cotidiana. El primero, masculino; el segundo, femenino. (De Barbieri, 1992: 203)

Esta asignación del mundo privado con lo doméstico y a su vez con el trabajo no remunerado surgió con el auge de la modernidad y el afianzamiento de la sociedad burguesa (occidental); además, fue una de las principales herramientas para la domesticación de la mujer. A la mujer se le atribuyó la vigilancia tanto del propio cuerpo como del de sus hijos y por supuesto de la higiene, el orden y la imagen del espacio doméstico (considerado éste una continuación de su propio cuerpo); es decir, eran las encargadas de combatir tanto la suciedad como el desaliño y de mantener el decoro tanto de ellas como de sus hijos. Según su capacidad para hacerse cargo de esto, así era su calidad como mujer: «Esta división en dos esferas separadas y la asignación de lo político tan sólo a la pública provocó una despolitización de las relaciones sociales que tenían lugar en la esfera privada» (De Barbieri, 1992: 211).

Pero esta división nunca funcionó para todas las mujeres; en los hogares populares las mujeres no podían, ni pueden quedarse tan sólo en el ámbito doméstico; tienen que salir a comprar, a traer agua y muchas otras actividades en el espacio público. Además, muchas mujeres se dedicaban y se dedican a la venta callejera para aportar a la manutención masculina o para mantener a sus familias al ser mujeres solteras, viudas o «separadas» («mujeres fracasadas»). ¿Qué ocurre con esas mujeres? Volveré a este tema más adelante cuando describa las actividades de las mujeres en «Lorenzo» y su apropiación del espacio público.

Como cuenta Soto Villagrán, la antropología ha trabajado mucho la distribución diferenciada del espacio y los comportamientos que tanto hombres como mujeres adoptan en uno u otro espacio. Tres son los trabajos que resalta Soto Villagrán (2003: 89-90) y que a mí me parece que aportan un buen ejemplo de cómo se interpreta culturalmente la división espacial.

El primero sería la aportación de autoras como Michelle Rosaldo (1979) y Sherry Ortner (1979), quienes coinciden en considerar que la identificación simbólica de la mujer con la naturaleza y del hombre con la cultura, lleva a considerar que la mujer estará relegada al ámbito doméstico y subordinada al hombre quien domina el ámbito público. El segundo es la

separación de hombres y mujeres en las formas de habitar la casa kabila que describe Bourdieu (1991); describe cómo la disposición de los espacios dentro de la casa se consigue a través de la asignación a uno u otro sexo de actividades, espacios, tiempos e instrumentos. El tercer texto que resalta Villagrán es el de Henrietta Moore (1986), en el cual la autora, a partir de su trabajo de campo con los Marawett de Kenia, relata que, para éstos, el espacio doméstico es como un texto, producto de prácticas representadas, las cuales se negocian continuamente.

Pero fue desde el feminismo desde donde se comenzó a trabajar la asignación jerárquica de espacios a hombres y mujeres, y se sostuvo que tal asignación tenía por objetivo el mantenimiento del orden social y la dominación de las mujeres. Esta discusión no es en absoluto nueva, ya desde Engels¹⁸² se viene discutiendo que esta asignación del espacio doméstico a las mujeres es la clave de la subordinación de éstas, al igual que el trabajo doméstico es una forma encubierta de explotación; continúa diciendo Harris que con el capitalismo la esfera doméstica se convierte en un ámbito separado y privatizado, lo cual facilita el control de las mujeres y se le da un carácter natural, lo cual asegura la subordinación de estas mujeres (Harris, 1986: 200-18).

Esta división entre «dentro» y «fuera» del hogar, está acompañada del reconocimiento de las actividades masculinas como «actividades productivas» y las femeninas como «actividades reproductivas», siendo estas últimas las menos valoradas y consideradas menos importantes. Al respecto nos dice Henrietta Moore que «Si el trabajo se entiende normalmente como trabajo remunerado fuera del hogar, entonces las labores domésticas y de subsistencia desempeñadas por la mujer quedan infravaloradas» (Moore, 1999: 60). Pero no sólo eso, las mujeres también se ocupan de actividades productivas las cuales no sólo no son reconocidas, sino que además se invisibilizan. Al respecto habría que llamar la atención sobre cómo el colonialismo y el capitalismo impactaron y reestructuraron tiempo y espacio, pero también las economías tradicionales, propiciando esta invisibilidad:

[A]sí como la desigualdad en la forma de producción y distribución del espacio responde y se apoya en un sistema de producción capitalista, también en la forma de cómo se asigna, utiliza, distribuye y transfiere el espacio entre los hombres y las mujeres, y en la forma de conceptualización, asignación y experimentación del tiempo, se construye y se manifiesta el género. (Del Valle, 1991: 225)

¹⁸² «La gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo» (1972:75). Para Engels el surgimiento de la «familia monogámica» –entendiendo monogamia sólo exigida a la mujer y su fidelidad a ésta– supuso la esclavización de la mujer por parte del hombre y la primera opresión de clases.

La clara separación que existe teóricamente entre público y privado, productivo y reproductivo, no se da en la práctica, corresponde a un ideal, lo que no significa que no sean categorías muy útiles para analizar las herramientas de dominación y domesticación de las mujeres. En la práctica cotidiana esta división es más confusa. Los espacios responden a temporalidades, es decir hay momentos del día en que las mujeres se apropian de los espacios públicos y los feminizan y a la inversa; en todos los lugares hay mujeres que se ocupan de actividades productivas dentro y fuera del hogar (Moore, 1999: 60).

Por tanto para trabajar este tema voy a partir del análisis que hace Teresa del Valle (1991) sobre lo «privado» y lo «público», lo «interior» y lo «exterior»; retomo sus categorías para explicar la ambigüedad y la complejidad que se da en la práctica a la hora de definir un espacio como «privado» o como «público» y separarlos de los conceptos «interior» o «exterior»:

[...] se ha visto que las mujeres privatizan a veces el espacio público al relacionarlo con la esfera de lo doméstico, y a asumir comportamientos más propios de lo privado que de lo público. Los hombres al contrario publicitan lo privado y con frecuencia usurpan aquello que reconocen como válido y que pueden capitalizarlo fuera de su contexto originario. (Del Valle, 1991: 234)

Este continuo transitar de lo público a lo privado (doméstico), del trabajo reproductivo al trabajo productivo, es lo que me propongo explicar a través del uso de los espacios y los tiempos por hombres y mujeres en «Lorenzo.»

5.1.1. USO DE LOS ESPACIOS EN «LORENZO»: DE LO «DOMÉSTICO» A LO «COMUNITARIO» Y DE LO «REPRODUCTIVO» A LO «PRODUCTIVO»

El día para la mayoría de los hombres comienza a las seis de la mañana, esto también varía según la edad: los mayores son los que antes se levantan, los más jóvenes son los más «dormilones» (nadie suele levantarse más tarde de las siete u ocho); entre las seis y las siete comienza el día para los hombres de la comunidad: se visten, desayunan y esperan que les pasen a recoger (es habitual que el patrón o dueño del papayal pase a recoger a sus trabajadores) y, si necesitan algún refresco para el día, suelen mandar a sus hijos o a su mujer a que vaya a comprárselo.

La mujer, que suele levantarse antes que el hombre, normalmente ya ha ido a moler el maíz al molino y mientras, su marido se viste y prepara lo que se va a llevar; si ya está listo, espera al patrón charlando con algún familiar o vecino, mientras ella le prepara las tortillas y algo para *echarle a las tortillas* (como dicen en la zona). Los chicos jóvenes, tanto los casados como los solteros, llevan a cabo el mismo «ritual» con la diferencia de que si no están casados,

el desayuno y el almuerzo se lo preparará su madre. Los mayores¹⁸³, quienes ya no van a trabajar al campo como asalariados, normalmente salen de casa al amanecer para trabajar en su *terrenito* (la mayoría tienen pequeñas milpas donde siembran su maíz, ajonjolí, limón, algún *palo de mango*, etcétera), limpiar el terreno y recoger *zacate*¹⁸⁴ para dar de comer al ganado o a los caballos¹⁸⁵. Estos hombres mayores suelen estar de vuelta en la casa a media mañana donde permanecerán, formando parte junto con las mujeres, de los pobladores de la comunidad durante el día; algunos vuelven a sus terrenos al atardecer, pero esta vez estarán fuera menos tiempo que en las mañanas.

El papá de Dora, Pedro, ya estaba de regreso cuando yo me levantaba sobre las siete o siete y media de la mañana. Cuando regresaba lo primero que hacía era sentarse junto a su puerta y poner alguno de sus Cd's favoritos a todo volumen, lo cual solía constituir mi despertador; Pedro fue músico de joven y pasa la mayor parte del tiempo que está en la unidad doméstica escuchando música, pese a los regaños de María y otros miembros de la familia por lo alto del volumen. Es habitual que las vecinas que se dirigen al centro, atraviesen los terrenos supuestamente «privados», suelen pasar, saludar y sentarse a charlar un rato antes de proseguir su camino; éstos también son atravesados por las vendedoras e, incluso, por gente que se dirige a su casa, para acortar el camino. Teresa del Valle (1991: 227) critica la definición de García Martín, cuando se refiere a que es el espacio exterior, identificándolo con el espacio público, el que facilita las relaciones sociales. La autora dice que esta visión es reduccionista ya que como vemos, cuando se presta atención a las prácticas y a los casos concretos, en el espacio interior también pueden, y de hecho así se da, activarse las relaciones sociales; éste es el caso de «Lorenzo», donde estos espacios «interiores» de patios y porches son escenarios de visitas, intercambios comerciales, presencias políticas o celebraciones rituales.

183 Por «mayores» me referiré a las personas mayores de cincuenta años que, con excepción de alguno que nunca se «juntó», son abuelos; por «chicos», a los adolescentes solteros; y por «casados», a chicos y hombres mayores que están casados (esto lo explicaré también cuando hable de las etapas de la vida y su importancia social). Todas ellas son categorías emic, a las que habría que añadir la de «hombres solteros.»

184 Es una gramínea perenne nativa del Este de África que se encuentra principalmente en la costa del Golfo y en la costa del Pacífico. Se cultiva para alimentar al ganado y a los caballos, crece muy rápidamente.

185 Esta zona históricamente se convirtió en lugar de grandes haciendas ganaderas donde la población morena era «utilizada» por los españoles como capataces y guardianes del ganado, siendo muy diestros a lomos de un caballo. Esto se ha mantenido y, desde bien jóvenes, se habitúan a andar en caballo. En la actualidad no es normal ver a mujeres sobre un caballo, pero me contaban las mujeres mayores, abuelas, que cuando ellas eran niñas e incluso de «muchachas» todavía iban en caballo.

El tiempo que pasa Pedro en el porche de su casa sentado, lo hace escuchando música, jugando con sus nietos o charlando con vecinas o compadres que pasan por el camino y se sientan un rato a conversar con él y con María. Es habitual que hombres y mujeres, ya ancianos (a partir de los sesenta años, según la clasificación local de las etapas del curso de vida) se sienten a conversar juntos. Analizaré más tarde cómo la interacción social entre hombres y mujeres varía según las edades o, más bien, según las etapas de la vida (el estatus que se ocupa socialmente en la comunidad varía según la etapa de la vida en la que se esté) y según los espacios y tiempos del día.

Hay que tener muy presente que tanto los espacios como los tiempos están definidos por las prácticas sociales que hombres y mujeres llevan a cabo; los hombres que permanecen en la comunidad durante el día, que como ya he dicho antes suelen ser ancianos, algunos chicos jóvenes que no consiguieron trabajo ese día y los niños, a media mañana, sobre las doce o una ya esperan el almuerzo, que por regla les hace la mujer o la madre (en caso de no tener mujer). Los hombres que salieron al campo (hay quienes trabajan en la construcción o en otros servicios, pero son los menos) a trabajar en la mañana regresan a partir de las cinco de la tarde; los camiones que traen a los jornaleros de los campos de papaya entran en el pueblo por la clínica y van dejando a cada uno en su casa.

Normalmente lo primero que hacen es bañarse, jugar con los hijos pequeños (si es que los tienen) y tumbarse en la hamaca a ver la novela o a charlar con vecinos o familiares que pasen por el espacio doméstico; en realidad, de lunes a sábado los hombres adultos interactúan mucho menos que las mujeres en las unidades domésticas, ya que una vez que llegan, se bañan y suelen quedarse descansando en la hamaca. Es decir suele ser con la puesta del sol y el anochecer que se empieza a ver a hombres en las casas. El sábado, la jornada laboral termina antes, hacia las dos o tres, y se cobra *la raya* que es el sueldo semanal, por lo que muchas veces los hombres ni pasan por casa, se van directamente con los amigos a las cantinas o a tiendas¹⁸⁶ que vendan alcohol en *el centro* (término usado para referirse al espacio del pueblo donde están los edificios más importantes u oficiales, la Municipalidad, la casa del Pueblo, una de las canchas, la Iglesia de la Santa Cruz, etcétera). El paisaje habitual el fin de semana será el de los hombres siempre

¹⁸⁶ Tiendas a las que llaman «depósitos», a veces se habla de ellas como cantinas encubiertas, donde se vende alcohol y que disponen de un espacio para sentarse y beber allí mismo. Muchas de las cantinas comenzaron siendo depósitos-tiendas, antes de conseguir permisos y acomodar el espacio para convertirlo en cantina; otras se conservan siendo tiendas y depósitos. Ésta de la que hablo es así, está en medio de la plaza del centro, los hombres compran cerveza y se sientan fuera a beberla, normalmente los domingos.

cerca de cantinas y lugares donde se pueda beber; también acuden los domingos y algunos sábados por la tarde al campo de fútbol, situado en los límites del pueblo. Los hombres no suelen estar muy cómodos pasando mucho tiempo en el espacio doméstico, por eso muchos dicen que se aburren cuando no tienen que trabajar. Pasan la mayor parte de su tiempo, exceptuando cuando regresan a sus casas en la tarde-noche, en espacios masculinos o masculinizados con su presencia (como el campo, cantina o la cancha). Esto perfila cómo se construye y ejerce la masculinidad en ciertos espacios, como dice Mara Viveros Vigoya:

Una dimensión importante de la masculinidad es su expresión en los espacios públicos, espacios simbólicos del poder, del que las mujeres no han formado parte tradicionalmente [...] en el mundo contemporáneo [...] una parte de los varones transcurre en lugares monosexuados, es decir en espacios cuyo uso o presencia se le atribuye en forma casi exclusiva. (Viveros Vigoya, 2002: 98-99).

El domingo normalmente en las casas es día de reunión femenina, mientras el o los hombres pasan la *cruda*¹⁸⁷ en la hamaca a base de agua, Coca-Cola y baños de agua fría. Las mujeres se reúnen en casa de una familiar, charlan, pasan la tarde contando los «chismes», comentando lo que ha ocurrido durante la semana y atendiendo a sus maridos. Es decir, los hombres, el domingo, seguirán rondando las cantinas o estarán en el espacio doméstico, pero desapercibidos. Ya se van vislumbrando las diferentes formas de socialización entre hombres y mujeres, y el papel que juegan en la comunidad.

Las mujeres como ya decía antes se suelen levantar antes que los hombres, ya que deben ir al molino a moler el maíz para hacer las tortillas; sobre las seis o siete de la mañana se ven mujeres en dirección al molino, allí se encuentran y conversan mientras unas y otras van moliendo su masa. Después de eso cada una vuelve a su cocina, que está normalmente fuera de la casa (el comal para hacer las tortillas, elemento central de la cocina, necesita una ventilación espacial, ya que el humo debe salir por las paredes y el techo). Este espacio común femenino es compartido con las demás mujeres de la casa y es tan importante que la construcción de una cocina aparte o la compra de una estufa por parte de alguna mujer del grupo doméstico es un mensaje claro y contundente de independencia y de alejamiento del resto de las mujeres. Considero a las cocinas como un «espacio puente»¹⁸⁸:

¹⁸⁷ La «cruda» es lo que en España llamamos resaca, es decir, el malestar sufrido después una borrachera.

¹⁸⁸ “Los espacios puente ofrecen unas características diferenciadas de los espacios interiores, exteriores y públicos. Tienen cierto anclaje en los interiores y en los públicos, pero su objetivo principal está en ser apoyaduras del cambio; [...] De aquí que las diseñadoras de estos espacios sean las protagonistas. Ellas los conciben, los diseñan y los llevan a cabo. [...] En este proceso es necesario estar alerta para que los saberes contenidos en la construcción de estos espacios no les sean usurpados y presentados como formas de estar en el espacio público.” (Del Valle, 1991: 232)

[...] aquellos espacios donde se da una socialización de tareas que recaen principalmente sobre las mujeres: adquisición y elaboración de la comida; organización de la práctica cotidiana de la vida doméstica en cuanto aprovisionamiento, mantenimiento; cuidado cotidiano de los vástagos menores: cuidados de personas enfermas y o ancianas. (Del Valle, 1991: 231)

Aunque ya hay dos tortillerías en el pueblo, la mayoría de las mujeres prefieren hacer ellas mismas las tortillas (además muchos hombres se niegan a comer las tortillas de la tortillería). Hacer tortillas es un rasgo muy importante que define a la mujer en la costa, al igual que en la mayoría de comunidades «indígenas»; desde bien pequeñas las niñas aprenden a *tortillar o golpear* (como se le dice a la acción de preparar la masa de maíz para elaborar las tortillas y la elaboración de éstas), pasan mucho tiempo con las mujeres de su familia en la cocina y comienzan a copiar lo que hacen las adultas. Así mientras sus madres, tías y abuelas van elaborando las tortillas, ellas se sitúan a un lado para ver cómo lo hacen y comienzan a imitarlas. Una mujer que no hace tortillas no es muy bien valorada: «[...] es bien floja, no le gusta ni *golpear* y ahora pura tortilla de tortillería. Es una mujer que nunca le ha gustado hacer oficio» (Dora).

Culturalmente hacer tortillas es una obligación de la mujer que se da por sentada, no se discute; por esta misma razón, esta obligación puede ser utilizada como «arma» de protesta o resistencia, es decir, una negación a cocinar, a mantener relaciones sexuales o a *hacer oficio* pueden ser manifestaciones de resistencia frente a los maridos Sin duda es una clase de resistencia cotidiana femenina (Moore, 1999: 213); sobre las resistencias cotidianas volveré más tarde.

5.1.2. COCINAS: Un espacio femenino sin hombres

En las unidades domésticas es habitual encontrar una cocina compartida por todas las mujeres que viven en ella. Donde yo vivía hay dos cocinas, ya que Dora se construyó una para ella (lo que fue un claro mensaje de independencia, como ya decía antes); a pesar de tener una propia, muchas veces Dora va a *tortillar* a la cocina que utilizan su madre y su cuñada Esther.



Ilustración 15. Cocina I. Fuente: Autora

Es un tiempo y un espacio, el que dedican a ir a moler y luego a tortillear, en el que las mujeres¹⁸⁹ se reúnen en la cocina, se sientan a charlar, a comer, «un ritual de intimidad» como dice bell hooks refiriéndose al ritual del planchado de pelo: «Un ritual de la cultura de las mujeres “negras” de intimidad» (hooks, 2005: 4):

It was as important a world as that of the male barber shop-mysteriuous, secret. It was a world where the images constructed as barriers between one's self and the world were briefly let go, before they were made again. It was a moment of creativity, a moment of change. (hooks, 1988)

Traigo a colación esta cita porque al leer la descripción que hace hooks del ritual de cada sábado en el que mujeres «negras» se planchaban el pelo unas a otras, conversaban y reían, me vino a la cabeza la imagen de las reuniones en las cocinas de unas u otras para hacer tortillas. Me parece muy similar a la descripción que en este texto la autora hace del deseo de las niñas por llegar a formar parte de ese ritual, ya que supone el paso a ser mujer¹⁹⁰. También ocurre esto con las niñas en «Lorenzo»: durante la infancia van aprendiendo a *golpear* viendo a las mujeres adultas, pero el paso de niña a mujer se da cuando ya *tortillean* para una celebración o para su marido; en estos «rituales» no hay cabida para los hombres. Dice hooks:

¹⁸⁹ Tanto de mujeres que están tortilleano y cocinando, como de jóvenes que se sientan a charlar o de niñas que juegan e imitan a sus madres; en las reuniones que describe hooks también se da esta variedad generacional.

¹⁹⁰ Hooks está hablando de las mujeres «negras» norteamericanas, de una realidad culturalmente distinta a la de las mujeres «morenas» de la Costa Chica, pero el significado de estos rituales para las mujeres es muy similar: constituyen espacios, propiamente femeninos, de enseñanzas de las mayores a las pequeñas; son lugares donde las mujeres pueden compartir experiencias con otras mujeres: «[...]it was expanded so that it became a real space of black woman bonding through ritualized, shared experience» (hooks, 1988). Éstas se mantienen a pesar de la introducción de tortillerías industriales, el capitalismo introduce estos pequeños cambios que tienen repercusiones en el ámbito femenino, como puede ser, en nuestro caso, la desaparición de estos momentos-reuniones. Algo similar nos describe hooks con la aparición de productos para el cabello «afro» por parte de las marcas comerciales de peluquería y estética, fruto del «supremacist capitalist patriarchy» (hooks, 1988).

There is a deeper intimacy in the kitchen on Saturdays when hair is pressed, when fish is fried, when sodas are passed around, when soul music drifts over the talk. It is a time without men. It is a time when we work as women to meet each other's needs, to make each other feel good inside, a time of laughter and outrageous talk. (hooks, 1988)

Es un tiempo sin hombres dice hooks; yo añadiría que también es un espacio sin hombres. Dice la autora que la cocina donde se planchan el pelo las mujeres es como la barbería para los hombres; en el caso de «Lorenzo», la barbería sería la cantina.

Mientras ellas están en la cocina es muy raro que algún hombre entre, pasará cerca, saludará o se quedará fuera hablando, pero enseguida dirá que tiene que hacer algo que le exija marcharse. Considero que estos espacios que describe hooks también supondrían «espacios puente»; en las cocinas se pueden juntar todas las generaciones de mujeres, desde las *chamacas*¹⁹¹ hasta las mujeres ancianas. Al pasar prácticamente toda la mañana en la cocina, las mujeres toman una o dos tacitas de café soluble junto con un pan dulce o unas galletas (ése suele ser el desayuno nada más levantarse); una vez que comiencen a *tortillear* irán comiendo tortillas con algún guiso que hayan cocinado o incluso con chile y sal (el almuerzo, a media mañana). Después se suele descansar un rato en la hamaca, ya que es la hora más calurosa.

Durante la mañana, suelen pasar por las unidades o espacios domésticos, numerosas personas (como ya decíamos anteriormente): desde los chicos que venden el agua, hombres que pasan por parcelas vecinas para acortar camino, mujeres que van o vienen a comprar, que llevan a los niños al kínder o vendedoras de verduras, frutas, pescados, panes, ropa, etcétera.

¹⁹¹ «Chamaca» o «chamaco» es el modo de referirse a las niñas y niños pequeños.



Ilustración 16. Cocina II. Fuente: Autora

Lo que me interesa de esto es la interacción entre mujeres, tanto si son vecinas o familiares, como si son vendedoras, lo normal es que lleguen y se sienten a charlar un rato. Si son vendedoras gritarán desde el camino por si alguna mujer quiere comprar algo; otras llegan hasta las puertas de las casas, lo habitual es ofrecer una silla, preguntar si quieren algo de beber y comenzar la charla. Durante la mañana se atenderá a estas visitas en la cocina, es decir, estas mujeres podrán incluso entrar y sentarse dentro, pero si llega gente en la tarde, se sentarán a la sombra de algún árbol para resguardarse del calor. Siempre se comienza haciendo alusión al calor que hace y a que necesitan descansar un poco o a que se sientan pero sólo un ratito porque tienen mucha prisa por continuar sus «obligaciones», (estas serán, en el caso de las vendedoras, terminar de vender; en el caso de vecinas y familiares, ir a comprar, a recoger a los niños al kínder o a la primaria, o ir a terminar *el oficio*; pero siempre dejan claro que están de paso y que tienen mucho por hacer todavía). Esto me recordaba a cuando Teresa del Valle explica cómo:

Es frecuente observar que las salidas que hacen las mujeres a las mañanas en esas horas que destinan 'a la casa' están mediatizadas por límites de tiempo y espacio. Cuando salen parece que van de prisa y están ocupadas por la premura de la vuelta. En los ratos o

momentos de espera en las tiendas y comercios se oyen referencias que describen lo que se han dejado. (Del Valle, 1991: 229)

Me fascinó desde el principio, me recordaba a los veranos que pasaba en el pueblo de mis abuelos; ambos lugares comparten la misma dinámica. Por las mañanas las mujeres, entre ellas mi abuela, a la cual me gustaba acompañar, salían a comprar; esas salidas podían durar horas porque siempre que pasábamos por delante de la casa de una vecina había que pararse un ratito para charlar. Esa excusa daba pie a conversar sobre las novedades del pueblo, chismes, dolores, penas y preocupaciones de una. La mujer de la casa abandonaba lo que estuviera haciendo durante un rato y se sentaba con nosotras *al fresco*. Todo esto responde a un «ritual» de socialización femenina (mientras los hombres estaban trabajando) similar al de «Lorenzo». En la tarde (con la puesta del sol) y ya con los hombres en casa, tanto hombres como mujeres acostumbraban a salirse a la puerta a *tomar el fresco* y a ir charlar con los vecinos que pasan y se sientan en la puerta (normalmente hombres con hombres y mujeres con mujeres). Esos primeros días en «Lorenzo» me trasladaron mentalmente a estos veranos de mi infancia y adolescencia...

Volviendo a las actividades diarias y cotidianas de las mujeres, normalmente se *tortillea* dos o tres veces al día, sobre todo las mujeres casadas; las que no tienen compañero suelen hacer tortillas en la mañana y ya sólo tendrán que calentarlas en la noche en el comal. En la mañana también se aprovecha para barrer alrededor y dentro de la casa, lavar la ropa (que son las actividades más pesadas) mientras hay sombra en el lavadero (el cual está fuera de la casa y donde se lavan la ropa y los *trastes*); las mujeres suelen lavar en la mañana, a primera hora antes que el sol caliente o en la tarde cuando ya ha bajado un poco el sol. Se aprovecha la ausencia de los hombres para recoger la ropa y poner un poco de orden en la casa. En «Lorenzo» normalmente las visitas suelen entrar en la cocina (si son personas muy cercanas), quedarse en el terreno exterior (terreno común de la unidad doméstica) o en los porches; no es habitual que las visitas pasen al interior de la casa. Al destinarse el espacio exterior a la vivienda como espacio «público», es éste el que suele estar más cuidado, recogido y limpio (las mujeres cuidan mucho más la limpieza corporal y la de su ropa que el orden y limpieza de su casa). En general se tiene otro concepto del orden y la limpieza al que, por ejemplo, se tiene en España, por ejemplo se puede estar comiendo en la hamaca y tirar la basura al suelo de la vivienda o por la ventana. Luego en otro momento cuando se barra el terreno exterior, se recogerá. También es normal que los niños pequeñitos que suelen ir sin *calzón*, orinen y defequen donde tengan ganas (dentro de la vivienda, en la cocina, en el patio, etcétera). No ocurre como en el sur de España donde, nos dice Francisco Sánchez Pérez, en su estudio de los espacios en un pueblo

malagueño, que se da una importante relación entre orden y limpieza de la casa, y decencia y honradez de la mujer:

Las ideas de limpieza y orden aparecen así indisolublemente ligadas a los atributos de decencia y honradez, cualidades que son, como van poniendo de manifiesto los testimonios precedentes, consustanciales a la identidad moral femenina. Es así que el mayor o menor orden de la casa emite mensajes relativos al grado de honradez de la mujer. (Sánchez Pérez, 1990: 68)

Normalmente mientras están en terreno doméstico, visten ropa sucia y a veces rota porque están en un ámbito privado haciendo actividades que las pueden ensuciar, mojar, etc. Una tarde estábamos conversando junto a la casa de Pina, sentadas en unas sillas Acapulco¹⁹², Dora, María y yo.

Dora comenzó a regañar a su madre, María, porque ésta llevaba un vestido demasiado corto para su edad (por encima de la rodilla); Dora le reclamaba que se cambiase porque «estaba feo» a lo que María contestó que ella estaba en su casa y que en su casa se ponía lo que a ella le daba la gana, que a quien no le gustara que no la mirara. Es decir por un lado tenemos el temor de Pina de que hablen de su madre mal por no estar correctamente vestida, ya que está en un espacio visible, y por otro la molestia de María, que a pesar de poder ser vista por cualquier persona que pase por allí (es un terreno bastante transitado) reclama el poder estar en «su casa» como quiera. Se da una relación entre espacio privado y a la vez exterior por lo que en cierta forma se convierte en público, sin dejar de ser privado.

Pero para *salir de la casa*, a comprar, a una reunión, a recoger a los niños, etcétera, se bañan y se cambian de ropa; puede ser que en un día una mujer se bañe dos veces y se cambie de ropa también dos o tres veces. Las chicas adolescentes son las que más se cambian de ropa, por lo que es muy importante comprarse ropa nueva; cada semana llegan al pueblo personas que vienen de Pinotepa o Acapulco vendiendo ropa. Las mujeres pueden llegar a gastar lo ganado en una semana por sus maridos¹⁹³ en ropa, normalmente para sus hijas e hijos, pero sobre todo para las hijas adolescentes (para quienes es importantísimo estar constantemente estrenando ropa y

¹⁹² El diseño de estas sillas surgió en los 50, y se hicieron muy famosas en Acapulco, Costa Chica de Guerrero (en esta década este lugar era el elegido por numerosas estrellas de Hollywood).

¹⁹³ Teniendo en cuenta los salarios de los hombres, la mayoría se dedica a la recogida de la papaya. Si son trabajadores fijos (muy pocos lo son) suelen ganar 800 o 900 pesos a la semana; si cobran por día, ganaran 200 pesos al día, pero no tienen asegurado el trabajo. Las mujeres que se dedican al comercio, a la venta de frutas y comidas preparadas, suelen ganar bastante menos, aunque se quejan de lo *gastonas* que son las jóvenes, lo entienden, ya que consideran que «están en la edad» de arreglarse.

zapatos); así cada vez que hay reunión de Oportunidades, programa estatal del cual hablaré más tarde (momento en que les dan a las mujeres su pago) o se celebra la feria, llegan puestos de ropa y zapatos al *centro*.

Durante el día se ven por el pueblo a mujeres que van a comprar, hablando en las calles, unas fuera de las casas de otras conversando, de visita a las hermanas, tías, madres o abuelas; en general hay bastante bullicio ya que las mujeres de «Lorenzo» son bastante escandalosas¹⁹⁴, gritonas, mandonas y muy trabajadoras, tienen un carácter muy jovial, alegre y *alburero*¹⁹⁵. La clínica también es un lugar de presencia femenina, porque el personal médico es mayoritariamente femenino (el doctor es el único hombre) y porque los hombres apenas acuden a la clínica: las tres cuartas partes de los pacientes son mujeres, van tanto para sus padecimientos como para los de sus hijos o maridos, quienes prefieren no ir:

Las mujeres son las que más vienen a consulta, la mera verdad... será por el programa que tienen de Oportunidades, no se... Los señores que si no quieren perder tiempo... no acuden casi por sus padecimientos. Los señores se automedican, una o dos pastillas y ya se van a trabajar. (Doctor Emiliano)¹⁹⁶

La mayoría de las tienditas que hay en el pueblo son atendidas por mujeres. Si una va a la Municipalidad será recibida y atendida por la secretaria del agente municipal. Incluso en las cantinas, durante el día, sólo hay mujeres. Puede que haya algún o algunos hombres que no fueron a trabajar o que no trabajan ya (y beben desde la mañana), pero normalmente si se visita una cantina entre semana y durante el día, tan sólo se encontrará a la dueña de la cantina y a las chicas que trabajan en ella. Este aspecto será desarrollado al final del capítulo.

También se pueden encontrar grupos de mujeres alrededor de la escuela, ya que llevan a sus hijos, luego regresan a llevarles de comer y de nuevo a recogerles; algunas se esperan charlando con amigas desde el descanso hasta que salen sus hijos, para no estar yendo y viniendo. Los niños tienen mucha libertad e independencia, muchos van y regresan solos de la escuela a sus casas o se quedan en casa de amigos y familiares (*no hay pierde*¹⁹⁷, dirían algunos

¹⁹⁴ Así se autodefinen muchas de estas mujeres, comparándose con las mujeres indígenas de las cuales dicen que son mucho más tímidas y calladitas, que «aguantan más». También son consideradas así por personas de otros grupos, sobre todo por personas de origen «mixteco».

¹⁹⁵ Es una forma dialectal que da lugar a un juego de palabras que consiste en hacer frases con un doble sentido, casi siempre relacionado con aspectos sexuales.

¹⁹⁶ Es el único doctor en la clínica de San Lorenzo.

padres); muchos de estos niños salen de la escuela y se van a jugar con algún familiar o vecino toda la tarde hasta que van a buscarles (a veces las madres van a buscarles antes de que lleguen los padres de trabajar o son éstos los que mandan a sus esposas o hijas mayores a buscar a los más pequeños). Los niños y niñas son requeridos por las madres para ser bañados y para darles de cenar.



Ilustración 17. Vendedoras. Fuente: Autora

Muchas mujeres, además de esta rutina diaria, hacen tamales, pozole y otros platillos para vender y ganarse su dinero, *hacen su lucha*¹⁹⁸ (como dicen en «Lorenzo» a «buscarse la vida»), «quien no lava y plancha ajeno, sale a vender verduras o cocina y vende enchiladas, tamales y los platillos que comemos acá». Dora vende quesos, carne enchilada, chorizo, bolis¹⁹⁹. La hermana pequeña de Dora, Mafe, vende tamales verdes, de rajas y de chileajo; también hacen pozole los domingos para vender. Como ellas muchas mujeres venden comida, pescado (que traen de la costa) y panes dulces. Todo esto significa mucho trabajo, ya que las que se dedican al

¹⁹⁷ No hay dónde perderse en el pueblo: si no están en un sitio, están en otro.

¹⁹⁸ Suelen venderse en el mismo pueblo, a las y los vecinos. En general los productos se venden a un precio muy asequible, por lo que la mayoría de pobladores participan en el consumo de todo tipo de alimentos, «platillos» preparados, dulces, frutas, verduras, etcétera. Las diferencias económicas en «Lorenzo» no son muy grandes, pero sí hay quien tiene familiares en el «norte» y gozan de un plus con las remesas que les envían. Históricamente los Bautista y los Smith, eran los dueños de tierras y recursos, como la fábrica de limones, pero en los últimos años ha habido familias que han sobresalido económicamente gracias a la producción de papaya.

¹⁹⁹ Aguas de sabor (también pueden ser de leche) contenidas en unas bolsitas que luego congelan; son muy dulces y refrescantes y gustan mucho.

pequeño comercio y trabajan fuera de la casa (a pesar de que toda la elaboración de los productos se realiza en el espacio doméstico) no están exentas del trabajo doméstico, las que venden en la casa deben compaginar las labores domésticas consideradas como actividades reproductoras con las productivas, lo cual según Moore: «ha puesto al alcance de la mujer una fuente adicional de ingresos sin salir de casa y sin alterar la división sexual del trabajo ni la naturaleza de género» (Moore, 1999: 110); por otro lado, MacGaffey afirma que este tipo de actividad paralela, invisible de algún modo y no registrada legalmente, supone un escape al control masculino (MacGaffey, 1986: 171).



Ilustración 18. Vendedora descansando. Fuente: Autora

Según mis observaciones y datos recogidos, en la Costa Chica este tipo de actividades constituirían para las mujeres un «escape» del control masculino, en cuanto les hace tener una autosuficiencia económica, pero como dice Moore, sin alterar la división sexual del trabajo. Aunque es muy importante tener en cuenta que realizar estas actividades en el ámbito doméstico les facilita el cumplimiento con todas «sus obligaciones» de género, ya que si no pudieran compaginarlo, seguramente tendrían que abandonar las actividades remuneradas (productivas), aunque la economía familiar se viera afectada:

Al mencionar que la mujer sale de la casa (espacio interior), se está recalcando su incorporación a la vida activa de la ciudad mientras en realidad –como veremos más tarde– es frecuente que la actuación de la mujer en el exterior reafirme su pertenencia al primero. Lo mismo sucede al no tratar de identificar y matizar las gradaciones que existen tanto en los espacios cómo en la forma de estar, actuar y permanecer en cada unos de ellos. (Del Valle, 1991: 227)

Las generaciones más jóvenes trabajan en el ámbito doméstico bastante menos que sus madres o abuelas; justifican no tener tiempo por tener tarea para la escuela, y dicen necesitar ir a un *cyber* (sólo hay dos en todo el pueblo) a buscar datos y terminar sus *tareas*. Las madres y

abuelas alegan que las nuevas generaciones «son flojas, no les gusta trabajar, sólo estar en la calle y mover el culo... ¡ahh eso sí!». Las chicas jóvenes hacen un mayor uso de la «calle», es decir, del espacio exterior y público; aprovechan cualquier *mandado* que hay que hacer para ir ellas y así pasar a visitar a alguna amiga, ir con ella al *centro*, donde seguramente se encuentren con algún muchacho y se queden bromeando con él. La chicas adolescentes que no están *huidas*, es decir que no tienen marido, son cuestionadas continuamente, por pasar demasiado tiempo en la calle, sobre todo si ya ha oscurecido, por hablar con muchachos que no son del pueblo, por cómo se visten, por si van muy maquilladas, si se meten en una pelea, etcétera, lo cual me contaban constituía una lucha intergeneracional histórica (que antes salían más al monte o al río a lavar, recoger limones etcétera, pero que siempre vigiladas o acompañadas de alguien).

5.1.3. PROHIBICIONES DE LA CALLE

Durante mi estancia de campo en la comunidad pude observar en numerosas ocasiones a Pedro ir, «presuntamente»²⁰⁰ a pasear al centro, a ver si se encontraba con su nieta Yessica y poder traérsela a casa. Un día, incluso, me contaba Yessica, que, estando ella hablando con un amigo de Collantes (un pueblo cercano), llegó su abuelo, Pedro, y le dijo, «¿y qué, no me vas a presentar a tu amante?», delante de él, lo cual hizo que Yessica *se muriera de pena* (así me dijo ella).

En mi segunda visita a la comunidad Yessica y su hermana Desiré estaban viviendo en la casita pegada a los abuelos, Pedro y María, es decir en la misma unidad doméstica que yo. Me contaron al llegar, que su madre Mafe había discutido con su marido Fede (ya que éste se había enfadado con Yessica y le había hecho *un gran alboroto* cuando se enteró de que tenía una cuenta de Facebook) y se vino a casa de sus padres, con sus hijas y su hijo; después de insistir un mes para que volvieran, Mafe cedió y regresó a su casa (con sus hijos más pequeños, hijos también de Fede); las hijas mayores de su anterior pareja, sin embargo, le dijeron que ellas no pensaban volver y le recriminaron que cediera ante Fede.

En esta última estancia compartí mucho tiempo con Yessica y me contó que Fede apenas le permitía salir de la casa, le molestaba que la llamaran, que la escribieran mensajes al teléfono móvil, a pesar de que todos los días, ella, le acompañaba, antes de ir a la escuela, a vender carne a Santa María Huazolotitlán. Una vez en «Huazolo» (así lo llaman coloquialmente), Fede se iba a beber y Yessica se encargaba de recorrer el pueblo vendiendo la carne hasta que ésta se

²⁰⁰ Digo *presuntamente* porque él decía que iba a pasear, pero sus nietas decían estar seguras de que iba a vigilarlas.

hubiera acabado (en este caso él si le permitía andar «libremente»²⁰¹ por el pueblo). La estrategia utilizada por Fede, a saber: separar a las mujeres de otras mujeres, recluirlas en un espacio doméstico, sin apenas contacto exterior a pesar de vender en la calle, se debe a considerarla como una extensión del espacio privado:

Puede ser y de hecho lo es un espacio abierto, en muchos casos la calle, una plaza pero en el que se está de paso, mientras se espera a alguien que vaya a regresar al espacio interior, y a pesar de que se está fuera no se rompen los lazos con las actividades y responsabilidades del espacio interior. Es más, para mucha gente supone una extensión de su espacio. (Del Valle, 1991: 128)

Es una herramienta muy eficaz para controlar y domesticar a las mujeres y generar una mayor dependencia hacia el hombre, algo bastante frecuente en las relaciones de los padres con sus hijas. Me contaba Dora cómo Pedro siempre *ha celado*²⁰² a las mujeres de su familia (lo cual ya apunté en el capítulo anterior), incluso a sus nietas, vigilando cuando hablaban con chicos o si las veía bailando con alguno; siempre se tenían que esconder de él para que no las regañara y pegara. Hablando de este tema con Dora, ésta me contó que Mafe había vuelto con su marido porque decía que estaba joven y que cómo iba a hacer ella sola. Sobre esta idea de que no se puede «vivir» sin un hombre volveré más tarde.

Lo importante aquí es que tanto Yessica como Desiré podían ahora hacer un uso del espacio propio de su edad. Según la ideología imperante en «Lorenzo», siempre van a ser más cuestionadas y vigiladas las chicas que los chicos (siendo de la misma edad), quienes pueden ocupar tanto el espacio público como privado a cualquier hora del día (ya que no es tan molesto que durante el día ande un chico joven por el espacio doméstico, como si lo hiciera un hombre adulto y casado); es decir, son los que mayor libertad tienen para «jugar» con el espacio y el tiempo.

Con la llegada de los hombres a las casas, todo se «calma». Sobre esto Francisco Sánchez Pérez (hablando de un pueblo del sur de España) dice:

El mundo del pueblo se expande y se contrae a lo largo del ciclo del día: si los hombres salen al campo, las mujeres salen a la calle a los recados, y si los hombre vuelven del campo y salen a la calle a los bares, las mujeres se repliegan a casa, hasta el momento de máxima contracción del pueblo, por la noche, cuando todos duermen en los dormitorios, las habitaciones más interiores e íntimas de la casa (Sánchez Péres, 1990: 117-118).

²⁰¹ Lo entrecomillo porque esta actitud es muy ambigua, según él ella debía relacionarse con la gente lo justo y necesario para conseguir vender la carne.

²⁰² Es una expresión que significa que Pedro siempre ha estado celoso de los hombres o chicos que se acercaban o se relacionaban de algún modo con las mujeres de su familia (esposa, hijas y nietas).

Normalmente cuando el hombre llega a casa, está cansado y llega a que *lo atiendan*, se dará un baño y se irá directamente a la hamaca. Desde la hamaca jugará con sus hijos²⁰³, conversará con la familia pero no mucho más, suelen ver la tele y descansar, esperando la cena y que comience la *novela*: «La presencia del varón va a marcar la instauración de un centro distinto del que disfruta la mujer en su ausencia, y se pasará a una redistribución de los espacios, al tiempo que se distinguirán formas de irradiación diferenciadas» (Del Valle, 1991: 230).

Los hombres más jóvenes, llegan a sus casas, se bañan y salen a la calle con sus amigos. Se ve menos gente por las calles, hay menos trasiego de unos y otros; comienza a oscurecer y es «la hora de la novela», el momento en el cual tanto mujeres como hombres se recogen en sus casas o en los porches de estas para ver la *novela* en la televisión. Quiero dedicarle unas líneas a las telenovelas, ya que su influencia en la ideología de género y en la construcción de una moralidad determinada es muy importante. Las telenovelas son vistas mayoritariamente por mujeres pero también por hombres; generan una violencia simbólica a través de la imposición de unos modelos de ser mujer y de ser hombre, modelos de relaciones de género y de clase, un modo de ver el campo y de ver la ciudad muy estereotipada que no se ajusta a la realidad pero que sutilmente marca el camino hacia lo que tienen que llegar a ser, generando un sentimiento de frustración al no alcanzar el modelo de lo que «deben ser»:

La producción, transmisión y recepción de la telenovela ha significado en las culturas latinas un acontecimiento de importancia en la vida cotidiana de sus audiencias, en la construcción de imaginarios individuales y colectivos, en la validación de creencias y expectativas y en la reconfiguración reiterada de esas identidades volátiles, que no obstante dejan sedimentos que perduran por décadas y afloran en los sentires y en los modos de relacionarse unos con otros en los países latinoamericanos. (Orozco Gómez, 2006: 12)

Así la telenovela latinoamericana condensa, como dice Orozco, lo popular con lo melodramático como ningún otro género televisivo, calando en sectores populares, sin mucha educación formal y con pocos recursos económicos de manera profunda; a pesar de que no representa la vida en las comunidades, tampoco presenta modelos con los cuales, en mi opinión, las personas de «Lorenzo» pudieran identificarse. En cualquier caso, lo que se busca al ver la *novela* es desconectarse durante una hora o dos de la realidad cotidiana e introducirse en un mundo que no es el suyo, en unos problemas que no son los suyos y que no les afectan directamente.

²⁰³ Los hombres suelen ser muy cariñosos y pasar mucho tiempo con sus hijos cuando éstos son muy pequeños; a partir de los cinco o seis años, a medida que el niño adquiere mayor independencia, el trato con el padre es cada vez menor.

En caso que el hombre necesite, algo mandará a su mujer a pedirlo o a comprarlo dejándole claro que debe tardar poco, es decir, que no se debe entretener por el camino: debe ir y regresar rápido, no está bien visto que una mujer ande por la calle de noche, menos si su marido está en casa. Debe ir rápido a por el encargo y volver a la casa, no deben llegar comentarios de que la vieron pararse para hablar con uno u otro. La mamá de Esther me dijo que ella no quería problemas y que por eso no tenía apenas amigas y menos amigos, que a ella no le gustaba ir de casa en casa: «platicando con unos y con otros, ni pararse a hablar con algún hombre, porque luego ya andan diciendo que si me vieron con fulano o mengano. Yo directita pa mi casa, acá me puede encontrar quien me busque».

Siempre se castigará más a una mujer callejera que a un hombre demasiado casero: «[...] la severidad con la que se reprueba a la mujer callejera es mucho más rigurosa que la que se dirige al hombre casero que, fuera de las horas de trabajo, gusta quedarse en casa» (Sánchez Pérez, 1990: 76).

Por lo que acabo de describir se puede deducir que los hombres pasan la mayor parte del día con otros hombres, con quienes coinciden en el campo, en la calle o en la cantina. Las relaciones entre maridos y esposas son bastante distantes, las parejas no tienen muestras públicas de cariño (no se besan, no se abrazan, no se agarran de la mano) ni suelen hacer actividades juntos; los ámbitos masculinos y los femeninos están muy delimitados (esto cambia ligeramente en las parejas más jóvenes, aunque no mucho). Las chicas pasarán el día prácticamente con su suegra, familiares femeninas, vecinas y amigas, y el hombre con sus amigos y compañeros de trabajo. En la noche, ya en el espacio doméstico, compartirán algo de tiempo juntos, aunque muchas veces, estas jóvenes parejas pasan los primeros años en la vivienda de la familia de él.

Esta situación está bastante asumida y cada cual tiene su lugar, su espacio y su tiempo; a las mujeres incluso les perturba que el hombre ande mucho en casa, porque dicen que les molesta, que estorba y no hace nada. Muchas veces me dijeron que preferían que estuviese trabajando o en la calle. El hombre tampoco disfruta mucho de su tiempo libre, me decían: «ya quiero que sea lunes para chambear, yo los domingos me aburro, no encuentro que hacerle». Como dice Sánchez Pérez:

Sobrepasar en exceso los límites espacio-temporales establecidos, siempre y cuando no sea mayor o esté enfermo, comporta una transgresión de los patrones de conducta territorial. No

debe ser, pues, que el varón pase más o menos tiempo en su casa lo que le hace infringir las pautas territoriales, sino el que permanezca en el mismo espacio que la mujer. (Sánchez Pérez, 1990: 56)

No significa que la mujer deba estar en la casa y el hombre en la calle, sino que la presencia demasiado larga del hombre en el espacio feminizado y apropiado por la mujer se considera una intromisión, tanto por unas como por otros.

5.1.4. MASCULINIZACIÓN DEL CAMPO

No todos los hombres trabajan en el campo, también hay quienes trabajan en la construcción o son conductores de *pasajera*. La migración, que comenzó en esta zona más tarde que en otras²⁰⁴, ha ido en aumento en los últimos años debido a la crisis en el campo y a la falta de trabajo en la zona. Me contaban que antes se cultivaba tamarindo, cacahuete, limón y ajonjolí, que se iba al campo a la quema y a la roza, a recoger y desgranar el maíz, que había una fábrica de aceite de limón donde trabajaban muchas personas. Hoy ya no queda ni la fábrica de limón (cerró dos años atrás) y sólo quedan algunos palos de limón para el menudeo; estos cultivos se sustituyeron por papaya y por plátano y son, principalmente, para exportación (no para el autoconsumo):

Y para esto casi sólo hombres van, ya no va tanta mujer a trabajar al campo. No como antes, que se trabajaba como puro hombre. Ahora la mujer va sobre todo a lavar papaya, a envolverla y ya, pero no más. Ahora las mujeres se quedan más en casa, cocinan, lavan, venden. (Aurora, jornalera)

No quiero desarrollar mucho cómo y porqué se han producido estos cambios, pero el capitalismo y las políticas neoliberales han contribuido mucho, impactando enormemente en la actividad económica de las mujeres:

La reestructuración impuesta por el colonialismo y el capitalismo en las economías tradicionales tuvo un fuerte impacto en la actividad económica de la mujer, en la división sexual del trabajo y en el tipo de opciones sociales y políticas abiertas a la mujer. (Moore, 1999: 84)

Moore habla de la teoría de la «feminización» de la agricultura de subsistencia para referirse a una de las consecuencias de la transformación capitalista²⁰⁵. En el caso de «Lorenzo»,

²⁰⁴ La migración en la Costa Chica comenzó en torno a los años sesenta, cuando fue construida la carretera Miguel Alemán y fue en aumento hasta los años ochenta, cuando, debido a crisis económicas y políticas neoliberales en todo el país, la migración se convirtió en masiva. La mayoría de los emigrantes son varones de edades entre los 18 y los 30 años, la mayoría solteros y algunos padres de familia jóvenes; últimamente han comenzado a emigrar también las mujeres, aunque en menor número.

²⁰⁵ A partir de los años noventa comienzan a surgir numerosos estudios que analizan el impacto y las consecuencias de los planes de ajuste estructural impuestos por la nueva economía neoliberal, en particular: cómo éstos han afectado

además de otras consecuencias, provocó que la mujer dejara de trabajar en el campo por lo que actualmente la mayoría de chicas jóvenes casadas no trabajan fuera de casa (aunque como ya dije antes, el ámbito doméstico-reproductivo se suele utilizar para actividades productivas por las mujeres) o emigran. La «masculinización» de la agricultura de subsistencia se da junto con esta «retirada» de la mujer del trabajo agrícola, lo cual es un proceso muy importante dado que este tipo de agricultura prácticamente ha desaparecido en la zona. La especialización de la producción de casi única y exclusivamente la papaya hizo que se «masculinizara» también la agricultura de exportación, lo que puede explicarse por una cada vez mayor imposición de la ideología en la que la mujer no debe trabajar en el campo («re-familiarización» de tareas, lo que hace a muchas mujeres dependientes de un nuevo «patriarcado privado»²⁰⁶, convirtiendo al campo en un espacio masculino).

Por esta razón, cada vez más personas quieren emigrar. Un gran número de hombres que emigraron al «norte» (EE.UU.) y fueron deportados ahora se encuentran de nuevo en «Lorenzo» (éstos son los únicos hombres entre veinticinco y treinta y cinco años que están solteros, ya que normalmente a los veinte años ya se está casado y con algún hijo). También hay muchos hombres en Tijuana, un lugar donde muchos emigran, y en el D.F. Las mujeres han comenzado a emigrar muy recientemente y no suelen hacerlo solas (las que emigran solas van a reunirse con sus maridos o con algún familiar), sino junto a sus maridos. Se percibe un aumento del deseo de los jóvenes (tanto de chicas como de chicos) por *irse al norte*, donde muchos tienen familiares. Algunos de estos jóvenes no le ven sentido a seguir estudiando y, en cuanto pueden, abandonan la preparatoria para viajar con algún familiar. Acerca de los chicos que dejan los estudios porque quieren emigrar, me hablaba el maestro Miguel Rodríguez: «Y además está en el imaginario de los jóvenes, decir: bueno mira, fulano de tal tiene dinero y no sabe leer, yo que ya

particularmente a las mujeres, tanto en el ámbito rural como en el urbano (Hirata y Le Doaré, 1998; Wichterich, 1999; Kofmann, 2001; Walby, 1990; Sassen 1991). Me parece muy interesante, y estrechamente relacionado con lo que se trabaja en esta tesis, la explicación de Marisol Cruz e Irma Acosta: «La realización y ejecución de diversas actividades de la mujer rural con o sin remuneración, es una necesidad fundamental para la valorización del capital, aunque su actividad que efectúa tanto en la esfera doméstica y extra-doméstica haya sido interpretada sólo como *estrategias de sobrevivencia*» (Cruz y Acosta, 2010: 4), a lo que me gustaría contribuir que no tiene que ser uno u otro sino que en el caso que nos ocupa conviven ambas explicaciones, es una necesidad básica para el capital al mismo tiempo que constituye una estrategia de sobrevivencia.

²⁰⁶ El aporte, sumamente interesante, de la británica Sylvia Walby al explicar cómo estos planes de ajuste estructural condujeron a una re-familiarización de muchas tareas e hizo a las mujeres dependientes de un nuevo «patriarcado privado». Es decir, vuelven a ser trasladadas de un «patriarcado público» (al que el «Estado de Bienestar» les había conducido, sacándolas del «patriarcado privado») a un nuevo «patriarcado privado», siendo así (usadas sin escrúpulos) la amortiguación de la crisis económica (Walby, 1997: 9; Falquet, 2014: 141).

tengo prepa pues, yo creo que eso ha hecho mella en los jóvenes y como que le ha truncado el deseo de seguir con sus estudios».

El objetivo de emigrar suele ser ahorrar una suma de dinero que les permita construirse una casa en la comunidad y proporcionar una ayuda económica a la familia. Muchos hombres prefieren hacerlo solos, mientras sus mujeres se quedan en la comunidad cuidando de los hijos; muchas mujeres también quieren ir con sus maridos, pero éstos les dicen que mejor no, que en el norte se trabaja mucho y apenas hay tiempo. Los hombres que dejan a sus esposas en la comunidad suelen volver después de un tiempo, aunque hay excepciones: los que comienzan una nueva relación en el «norte» y ya no vuelven; las parejas que emigran juntas vuelven porque normalmente dejaron a sus hijos con las abuelas, pero los jóvenes que emigran siendo solteros suelen comenzar una nueva vida en los lugares a los cuales llegan por lo que suele ser muy poco probable que regresen a vivir a la comunidad (regresarán sólo de visita), exceptuando los que son deportados.

Al preguntarle a Octavio, marido de Sofía, y a los vecinos de la familia Gutiérrez, sobre las razones por las que no dejó que Sofía se fuera con él «al norte» cuando ésta se lo pidió, me respondió que no quería porque cruzar al otro era muy peligroso y que además su hijo era muy pequeño para pasar por todo eso. Me contó que su patrón le decía que se los llevara, que él podía pagar al coyote y que luego se lo podían ir devolviendo, poco a poco, que aprovechara que ya tenía casa y carro.

Pero a medida que le iba preguntando más datos sobre su estancia en Estados Unidos, el discurso también iba cambiando y me dijo que no quería que Sofía fuera allí porque, según él, en el norte las parejas se rompen; contó que le tocó ver muchas parejas que al poco de llegar se dejaron, según él porque la mujer «se hace más independiente, tiene ambición [...] Allí la mujer trabaja. Uno trabaja en un sitio y otro en otro lado. Luego los hombres son bien cabrones, cuando un hombre se propone conquistar a una mujer, de un modo u otro la termina conquistando». En esta explicación, se deja claro la concepción que se tiene de la mujer: como un ser sin agencia, sin poder de oposición o de negación ante la insistencia de un hombre, como un ser que, tarde o temprano terminará cediendo y «rindiéndose» ante ésta insistencia del hombre.

Explicaba Octavio cómo el hombre²⁰⁷, casi siempre un amigo del marido, ya que así es más fácil porque goza de la confianza de éste y no caben sospechas, aprovecha que el marido esté trabajando para llevar a la mujer al trabajo o a comprar, incluso le tocó ver cómo emborrachaban a un amigo para *meterse con su mujer*: «¡Claro! los maridos también tienen sus palenques²⁰⁸ pero eso es normal». Según él, el hombre sale y puede que se encuentre, o no, con una mujer, pero la mujer *sale a lo seguro*, «ella según queda con sus amigas, éstas llaman al chavo y éste la está esperando». Me contó que él estuvo con mujeres pero nunca para llevarlas a vivir con él, porque: «yo me encariño mucho, y no voy a dejar a mi mujer que llevo diez años con ella, y me ha aguantado y ¡no! Además sé que ella no se va a buscar a otro, por cuestiones que no vamos a entrar, más íntimas»²⁰⁹.

Aunque Octavio afirme que ella no va a buscar a otro, tiene la inseguridad de llevársela con él al norte. Sabe que en el pueblo hay un gran control social y que a Sofía le sería mucho más difícil dejarlo, porque tiene muy pocas alternativas. Además del control social hay una gran dependencia simbólica hacia los hombres; se ha generado y mantenido la idea de que sin un hombre al lado no se puede salir adelante («¿cómo hacerle sin un hombre?»). Antes las mujeres trabajaban en el campo igual que los hombres, como decíamos, pero entre las generaciones más jóvenes (entre los quince y los treinta años) se ha ido imponiendo la idea de que las mujeres deben, una vez que se *juntan* y se quedan embarazadas (algo que suele pasar al poco tiempo de *juntarse*), quedarse en casa (haciéndose responsable del mantenimiento de esta, del marido y de los hijos), lo cual termina siendo inviable por causas económicas: «Ya las muchachas no trabajan en el campo, a los maridos no les gusta... que hay mucho cabrón, dicen» (Leo).

Las chicas suelen estudiar hasta que son *robadas*, momento en el que generalmente abandonan los estudios. Para ellas las alternativas son muy limitadas, no hay muchas opciones entre las que puedan elegir. Resulta muy interesante el comentario de Octavio sobre la ambición de las mujeres que van al norte, ambición que se traduce en alternativas de vida; y lo más importante, el gran temor de los hombres cuando sus mujeres también emigran y éstas

²⁰⁷ Octavio se refiere «al hombre» común y corriente, es decir, el hombre es así por naturaleza: siempre que pueda intentará seducir a la mujer de otro, normalmente de un amigo.

²⁰⁸ «Palenque» se refiere a aventuras amorosas, a escarceos, su espacio de libertad, como los palenques que constituían los «negros» esclavos que se escapaban buscando la libertad.

²⁰⁹ Fueron varias las veces que los hombres hicieron referencia a su «vigor sexual» y capacidades «masculinas» en las conversaciones que tuvimos.

comprueban que son autosuficientes, encontrando así el modo de «hacerle sin un hombre», escapando de la dominación simbólica ejercida por éstos. Esto fue lo que me decían dos mujeres que habían vuelto (de visita) de Estados Unidos. Una llevaba cinco años y la otra diez. Me contaban lo duro que había sido al principio cuando llegaron, pero cómo habían salido adelante y lo bien que les había hecho sentir que podían trabajar en otro país, ser independientes y mantener a sus familias; pero, sobre todo, lo que ambas resaltaron fue el hecho de no haber dependido de ningún hombre para conseguir esto. Comprueban que pueden ganar dinero necesario para mantenerse (ellas y sus hijos) y rehacer sus vida solas o con otra pareja.

Estas limitaciones generan una violencia simbólica que, como dice Bourdieu:

Impone una coerción que se instituye por medio del reconocimiento extorsionado que el dominado no puede dejar de prestar al dominante al no disponer, para pensarlo y pensarse, más que instrumentos de conocimiento que tiene en común con él y que no son otra cosa que la forma incorporada de la relación de dominio. (Bourdieu, 2005: 6)

Este dominio se presenta a través de sistemas de percepciones, pensamientos y acciones constituidas en el imaginario colectivo como normales. Foucault estructurará el problema de la obediencia como parte del problema de la normalización del discurso, es decir, del control tanto de las conductas como de lo que se dice o no se dice, en definitiva, de la imposición de la verdad a través del poder (Foucault, 2008). Convirtiéndose, esta «verdad», en la mejor herramienta de dominación. Cuando lo que debe o no debe hacer una mujer, dónde debe estar y dónde no, el trabajo que debe hacer o el que no debe hacer, con quién debe hablar o con quién no... se constituye a través de un discurso normativo, se naturaliza, se esencializa y se convierte en verdad, sin capacidad (aparente) de ser cuestionado y cambiado, se convierte como dice Foucault, en un arma muy efectiva y sutil de dominación hasta que comienza a desobedecerse por las circunstancias que sea (muchas por necesidad) y se comprueba que sí hay otras verdades. Este dominio no necesita de una violencia física sino que se ejerce de modo simbólico configurando las mentes y los cuerpos en su acción cotidiana.

Se asume que el hombre debe ser el proveedor económico, quien aporta el monto que mantendrá a la unidad familiar y de esta asunción nace la frase: «cómo hacerle sin un hombre». Cómo le haríamos sin ellos, me decían, son los que traen el dinero (la *raya* como se le llama al sueldo) a la casa. Pero después de pasar un tiempo en la comunidad comencé a darme cuenta de la cantidad de mujeres que sacaban adelante a sus familias, «que hacen su lucha» unas porque no tienen pareja y otras porque sus maridos se gastan lo que ganan en las cantinas, en

*sexoservidoras*²¹⁰ o en sus *queridas*. Esto forma parte de los requerimientos sociales de ser hombre, de la masculinidad; es decir el gastarse parte de su sueldo (o a veces todo, lo cual provoca conflictos familiares) en lo que él quiera sin dar explicaciones.

En teoría y como mandato social se supone que el hombre debe ser el principal proveedor de recursos económicos en la unidad doméstica. Al asignar esta obligación al hombre, éste deja el resto de tareas asociadas a la reproducción cotidiana de la mano de la mujer, quien será la encargada de «gestionar la pobreza», ya que está mejor «dotadas para enfrentarse al empobrecimiento que produce las crisis agrícolas o de tierras» (Bastos, 1997: 166; Moore, 1999: 107). Uno de estos modos de gestión consiste, como veíamos, en compaginar la actividad reproductora y la productora; a parte de esto, deben soportar que, a veces, sus maridos las descalifiquen por trabajar fuera del espacio doméstico (incluso cuando el aporte económico del marido no es suficiente para la manutención familiar), ya que se está rompiendo con un orden simbólico en el que cada género debe satisfacer un rol (en este caso el de proveedor le correspondería al hombre):

La presión social y familiar que se ejerce sobre las mujeres cuando estas se salen de los espacios y roles en los que habitualmente se desenvuelven y que implican cierto grado de violencia, imposibilita que tanto ellas como sus familias puedan tener acceso a mejores condiciones económicas originadas de los trabajos y esfuerzos femeninos²¹¹ (Sesia, 2011: 173-174).

Me comentaba Carlos al respecto: «¡Los maridos no las dejan trabajar! No quieren los maridos, son... no por machismo ¡eh! no es machismo, eh, pero también es la ley de... todo, como todo pues, el hombre en el trabajo... es la costumbre ¡que así es pues!» (Carlos).

Me decía que el marido gana el dinero y que le da a la mujer lo que él cree conveniente. Pero que si se va a beber y se gasta *la raya*:

Pues la mujer se enoja, ¡se molesta! Hay mujeres que cuando el marido se chupa el dinero pues no le da de comer, ni de lavar ni nada... pero mejor no enojarse porque ¡hasta las pegan sus maridos!
Mira, en el pueblo las mujeres son flojas, te vas de tu casa, y de ahí sales de estar con tus papás. Ellos no quieren que trabajes y entonces ¡no tienen superación! ¡nunca tienen

²¹⁰ Prostitutas.

²¹¹ En los casos que yo estudié, esto se da sobre todo con las mujeres jóvenes que están casadas; como decía antes el control sobre sus movimientos, cuerpo y sexualidad es mucho mayor que en las mujeres casadas ya mayores. Ésta es parte de mi hipótesis, cómo las mujeres «solas» se apropian de sus movimientos, cuerpo y sexualidad, a pesar de las presiones sociales.

superación! y es por eso que siempre las mujeres están endeudadas, ¡que pa cobrarte de zapatos, que pa cobrarte de esto, de lo otro! Porque el marido no la deja trabajar.

Y las que salen adelante son las que tienen negocio, las que no les importa lo que piense el marido... quieren trabajar y tener dinero aunque sea no sea para ellas, aunque sea para sus hijos. Porque cuando ya tienen hijos, ¡pues ya! O que sus maridos sean profesionistas o bien pagados (Carlos).

Esta apreciación bastante generalizada entre los jóvenes, de que las mujeres son flojas se refiere a las mujeres jóvenes, a las generaciones actuales, no a la generación de sus madres (con las cuales son comparadas). Estos comentarios también los oí de las madres refiriéndose a sus hijas.

Sí, jajajaja, ¡más las que son jóvenes!! Si a veces ni tienen marido, pero ya empiezan a endeudar. Pero la mayoría de las veces no son para ellas, son que salen y quieren conquistar a un novio y salen y ellas les dan porque son donativas! sí, si les gusta un muchacho, en vez que el muchacho les regale, ella les regalan! (Dora)

Es común escuchar comentarios sobre la flojera de las mujeres jóvenes, sin embargo, según mis observaciones pude constatar cómo muchas mujeres no quieren que sus hijas hagan las faenas de la casa (las hacen ellas), ni que hagan tortillas o laven etcétera; al mismo tiempo, se quejan de que son unas flojas. También es cierto que antes las mujeres trabajaban desde niñas, sobre todo en el campo y salían cada día a vender los productos que recogían del campo.

En el comentario anterior advertimos cómo las mujeres son criticadas por endeudarse, sin analizar las razones de ese endeudamiento o sin cuestionar que son ellas quienes gestionan la economía familiar; si no se les permite salir a trabajar, dependerán de lo que el marido les quiera dar, y el endeudamiento no será tan sólo responsabilidad de la mujer. Así que queda claro que tanto la buena como la mala gestión es responsabilidad de las mujeres (parte de las responsabilidades domésticas femeninas).

Cuando los hombres viven separados de las mujeres no pueden controlarlas directamente (aunque siempre hay recursos de control en la distancia) y, sin querer, les pueden proporcionar los símbolos y los recursos sociales con los que montar «su propia sociedad» (Rosaldo, 1979: 23), entendiendo aquí sociedad como sus propias redes de cooperación, intercambio y compañía.

Éste es el caso de la nuera de Ramona, Toña, la cual se fue al «norte» con su marido dejando a sus dos hijos (por ese entonces, apenas bebés) con la madre de su marido (Ramona). Ella decidió volver por sus hijos; en un principio el plan era recogerlos y llevárselos a Estados Unidos. Cuando yo la conocí acababa de llegar a «Lorenzo» y vivía con su suegra, pero no se

sentía bien (ya que al estar en la unidad familiar de su marido, pero sin él, estaba constantemente controlada; a estos mecanismos me refería antes cuando hablaba de los recursos de control en la distancia), así que, como ellos habían estado mandando dinero a la familia de su marido para que les construyeran una casita, decidió irse con sus hijos a vivir allí (a su propia casa). Ella tenía dinero ahorrado y puso en la entrada de su casa una pequeña tienda de abarrotes donde vendía un poco de todo, incluso cervezas. Varias veces nos reunimos en su porche a beber cervezas con Mafe, que vive al lado (ésta un poco a escondidas por si llegaba su marido, Fede), y nos decía que ya no quería volver a Estados Unidos, que se había dado cuenta que en su casita, con sus hijos y sin su marido estaba muy bien, se sentía *libre*.

He intentado, a partir de la descripción de las actividades cotidianas, mostrar cómo se feminiza tanto el espacio privado, en este caso la unidad doméstica, como el espacio público, el pueblo, durante el día y en ausencia de los hombres. Continuaré hablando de esto en el siguiente punto.

5.1.5. LA UNIDAD DOMÉSTICA. Ambigüedades espaciales

Ahora me gustaría prestarle algo más de atención a la casa, parte de la unidad doméstica. Introduzco una cita de Bonavides sobre la estructura urbana como síntesis de las relaciones espaciales y genéricas. En el caso de «Lorenzo» me parece que este papel lo cumpliría la unidad doméstica, en la cual se situaría la vivienda:

La estructura urbana (y yo añadiría doméstica) no es en realidad sino la traducción arquitectónica de un orden social específico en el que las relaciones entre lo exterior y lo interior, entre lo de afuera y lo de dentro, entre lo público y lo privado, lo masculino y lo femenino, se hallan reglamentadas con la mayor precisión y severidad. (Bonavides Mateos, 2000: 100)

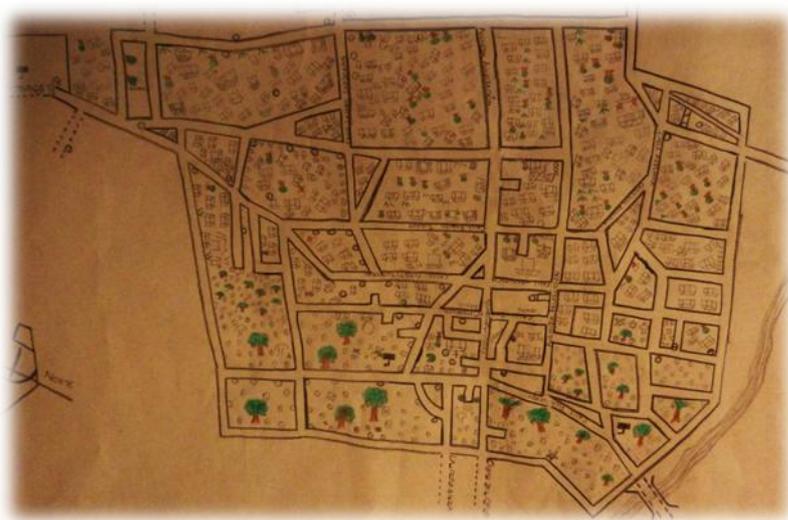


Ilustración 19. Mapa de “San Lorenzo” en la Clínica. Fuente: Autora.

Las casas no suelen estar separadas por muros o vallas de otras casas; son terrenos abiertos y muy a la vista de todo el mundo. Por ejemplo tanto la casa de Dora como la de Pedro y María o la de Manuel y Esther se sitúan frente a un camino principal por donde continuamente están pasando personas, camino que lleva a la escuela primaria, al molino de maíz, al camino que va a las costa; en definitiva, un camino muy transitado por donde pasan vecinas, niños y vendedores continuamente.

Las casas suelen tener uno o dos espacios como mucho, en su interior, donde están las camas, equipos de música, televisión, alguna hamaca y algún armario. Normalmente el baño suele ser letrina y está fuera, separado de la casa, como también lo está una pequeña construcción para bañarse. Las cocinas también son construcciones aparte y suelen compartirse por las mujeres de la unidad familiar, es donde se encuentra el comal para hacer las tortillas y por tanto donde pasarán gran parte del día haciendo tortillas. Como decía, las cocinas son espacios totalmente feminizados muy importantes en las dinámicas sociales que juegan una función elemental en las redes de solidaridad y cooperación de las mujeres. Además, a través de ellas, «la mirada femenina está siempre presente en el exterior», como dice Sánchez Pérez para referirse a la función que juegan las persianas en las casas del pueblo malagueño que él estudia. Sigue diciendo, «hay, no obstante una manera de estar fuera sin necesidad de exponerse, gracias a la existencia de las persianas en las ventanas. Ofrece la posibilidad de tener presencia en la calle sin necesidad de correr riesgos» (Sánchez Pérez, 1990: 74). Es lo mismo que ocurre en «Lorenzo», al estar normalmente al lado de los lugares de paso y, por su forma de construcción, las cocinas permiten ver sin ser visto, permiten a las mujeres estar al corriente de lo que ocurre en el exterior sin tener que moverse de la cocina.

También cada casa suele tener un fregadero donde se lavan los *trastes*, la ropa y, a veces, a los niños pequeños. Todas las casas tienen un pequeño porche donde suele haber una o varias hamacas colgadas; estas hamacas son fundamentales ya que en ellas se descansa, se come, se ve la televisión, se conversa: se pasa gran parte del día en las hamacas.

Ésta es la «norma», pero poco a poco se van dando cambios en las unidades domésticas, la mayoría de las veces debido a la migración. En el caso de Dora, que tiene a un hijo en Tijuana que le manda dinero, tiene su propia cocina de gas, aunque sigue usando la familiar para tortear y socializar. Es muy habitual que las personas que están tanto en el norte de México, como en Estados Unidos, manden dinero a sus familiares para que éstos les vayan construyendo una casa

en la que supuestamente vivirán cuando regresen a la comunidad. Estas casas suelen tener muro de separación (para tener más intimidad), vidrios en las ventanas, varios espacios en su interior, y un baño y cocina dentro. Forman parte de lo que se ha denominado «arquitectura de remesas»²¹² y están cambiando la organización y estructuras de las casas en la zona (y por tanto los usos sociales que se le dan a los espacios, ya que normalmente en la comunidad apenas se pasa tiempo en el interior de las casa, prácticamente todo se hace en el exterior), lo que conlleva un cambio en el uso de los espacios: se da más importancia al interior de la casa, lo que puede conducir a un aumento del aislamiento y la domesticidad.



Ilustración 20. Casa de migrante. Fuente: Autora

También es habitual que las parejas jóvenes que emigraron y regresan a la comunidad ya no se queden en el terreno familiar sino que se «independicen», es decir, se compran un terreno para ellos solos donde construirán su casa (de este modo se van debilitando las redes familiares y sociales, aunque por mi experiencia esto puede suponer un empoderamiento de la mujer dentro de la pareja²¹³, pero también un mayor aislamiento y por tanto mayor

²¹² Este término se usó para describir el efecto de las remesas económicas y sociales de emigrantes centroamericanos en la edificación, la familia y la comunidad de sus países de origen: Honduras, El Salvador y Guatemala. De otro modo, podría aplicarse a todos los cambios en la arquitectura doméstica que se dan fruto de las experiencias migrantes.

²¹³ Al no estar constantemente sometida al control y vigilancia de la familia de su marido y poder gestionar los problemas que se dan en la pareja sin intromisiones partidarias.

vulnerabilidad en caso de violencia por parte de su pareja). Esto da lugar a lo que Teresa del Valle denomina «límites»: «[...] la situación primordial de cierre cultural según Zulaika se da al acotar un terreno y esto se lleva a cabo mediante vallas, setos» (Del Valle, 1991: 229).

Como ya comencé a describir antes, las mujeres comienzan el día antes que los hombres y lo suelen acabar también después de ellos. Además de todas las actividades y el trabajo realizado en el espacio doméstico, cocinar, lavar los *trastes*, lavar la ropa, vestir a los hijos/as, barrer el patio, moler el maíz, cocinar para salir a vender tamales, carne enchilada, *bolis*²¹⁴, tortillas o quesos, etcétera, también trabajan fuera del ámbito doméstico, es decir: comprar, llevar, salir a vender los platillos cocinados en la casa, las verduras y frutas recogidas en el campo, vender el pescado, *lavar ajeno* o hacer tortillas y *totopos*²¹⁵ para vender. Algunas mujeres, como ya dije antes, van a trabajar al campo, a recoger papaya, pero son la minoría; esto ha ido cambiando ya que, tal y como algunas mujeres (de unos cuarenta o cincuenta años) me decían, cuando ellas eran pequeñas salían a vender, si no eran *nanchis* (una fruta), eran limones y si no, otra cosa.

María trabajó casi toda su juventud en el campo, desde que era niña, al igual que su hija Dora. Me decían que todos los miembros del grupo doméstico debían colaborar como fuerza de trabajo para el beneficio común del grupo. Son las nuevas generaciones, las chicas de treinta años y menores las que ya no trabajan en el campo.

Todo ha cambiado porque estas mujeres ya han ido a la escuela, no como las mujeres de antes: «Mis papás no nos llevaban a la escuela porque teníamos que ayudarles en la casa y en el campo». Muchas mujeres de la treintena han trabajado, cuando dejaron la escuela (la mayoría no terminó la secundaria), en casa de la familia Smith o Bautista²¹⁶, limpiando o cocinando.

²¹⁴ Helados de sabores congelados en bolsas de plástico.

²¹⁵ Tortillas de maíz muy hechas, crujientes, asadas en comal o fritas; pueden ser «en blanco», es decir, sólo de maíz o se le puede añadir canela y piloncillo, y hacerlos dulces, de coco, etcétera.

²¹⁶ Los Bautista llegaron a la zona huyendo de la Guerra Civil española. Eran arrieros, se dedicaban a comprar mercancías: coco, ajonjolí, chile, cerdo o chivo, y tomaban el avión en Jamiltepec o en Tututepec, porque allí había un aeropuerto, hasta allí llevaban sus mercancías en mula (por las que las cambiaban). Uno de los nietos del primer Bautista que llegó a esta zona me contaba la historia de cómo llegaron tanto los Smith como su familia a esa zona:

Después de eso ellos se mudaron para cá, hay un lugar ahí en Tututepec, en un lugar compraron 100 hectáreas de terreno que todavía es parte de nuestras propiedades, de la familia. Y ahí sembraron limón, pusieron una fábrica de aceite de limón. Incluso aquí, mi papá fue el que empezó con la gente a enseñarles a sembrar limón, y no sólo les enseñó a sembrar sino que les puso una industria, o sea el

También las adolescentes que están estudiando, cuando tienen fiesta en la escuela, van con algún familiar que tenga papayales a trabajar; por el día trabajado pagan doscientos pesos y ese dinero lo ahorran para sus gastos (que suelen ser ropa, zapatos y complementos). Pero las madres siempre critican que sus hijas son: «bien flojas, no les gusta trabajar, todo el día tiradas en la hamaca... ahhh eso sí, cuando llega el baile, las primeritas!»

Lo habitual es que las mujeres vayan (a vender) solas o acompañadas de sus hijas o nietas, las cuales les ayudan en la venta, les cuidan la mercancía, ofertan la mercancía por las casas, adquiriendo confianza y práctica en este trabajo; de igual modo, las niñas se van sintiendo cada vez más seguras y van aprendiendo el «oficio», que probablemente también deban ejercer para ayudar a sus familias.

De este modo las mujeres que se dedican al pequeño comercio, van haciendo suyos determinados espacios y controlando ciertas redes sociales, lo que les empodera en sus prácticas. Prácticas que son de continua cooperación por lo que no dejan de generar más redes de solidaridad y colaboración mutua. Estas mujeres disfrutan de mayor respaldo frente a la sociedad que las que permanecen más en el ámbito doméstico y son objeto de una mayor vigilancia y control. Este control se ejerce más en los primeros años de matrimonio, mientras la mujer tiene sus primeros hijos; durante estos primeros años no es muy común que las mujeres puedan dedicarse al pequeño comercio ni transitar tan libremente por la comunidad. Lo que suelen hacer las chicas es reclamar el poder ir a ver a sus madres o a familiares (ya que al *huirse* se trasladan a la unidad doméstica de la familia del marido), lo que es usado como estrategia de resistencia para poder andar por el espacio público sin «castigo». Pero normalmente son las mujeres *solas* las que crean más este tipo de redes y lazos ya que necesitan más ayuda para afrontar la subsistencia. Como aparece en el *Diagnóstico sobre mujeres afrodescendientes en la Costa Chica*, editado por Sesia (2011):

producto se los compraba, porque el comercializaba, incluso exportaba el aceite de limón a los EE.UU.

La familia Smith (familia de su mamá) estaba asentada en Pinotepa Nacional, no se sabe si eran españoles, o alemanes o ingleses, bueno españoles no, definitivamente. Pero no lo sé a ciencia cierta porque estoy más apegado a la familia de mi papá que a la de mi mamá. Lo que sí sé es que se asentaron en Pinotepa Nacional y de ahí vienen los Smith que hay en la región. Igual, mi abuelo también se dedicaba al comercio y a la ganadería. Y ahí se emparentaron las dos familias, la familia Smith y la familia Bautista. En ese momento las dos familias se dedicaban prácticamente a lo mismo, vivían en el mismo lugar, no fue un matrimonio convenido entre las familias.

La contribución de las mujeres se da sobre todo en la comercialización del producto tanto en el mercado local como regional. En Collantes²¹⁷, se destaca el jornaleo agrícola de las mujeres en las plantaciones de papaya, principalmente de aquéllas sin pareja o madres solteras. En la pesca, una actividad exclusiva de las mujeres es la comercialización del pescado fresco y seco. Más generalizada es la crianza de animales de traspatio (aves y cerdos) tanto para el autoconsumo como para su venta local. (Sesia, 2011: 194)

El pequeño comercio es una actividad casi exclusivamente del ámbito femenino; las mujeres son las encargadas de la economía doméstica y del intercambio. Algunas mujeres me decían: «a los hombres les da pena salir a vender» (quiere decir que a los hombres les da vergüenza salir a la calle a vender de casa en casa). Por tanto me parece muy importante analizar no sólo el valor económico del trabajo, sino también su valor social²¹⁸. Además esta actividad les otorga una gran movilidad. Existe una complicada red de opciones de autogeneración de empleo o de ingresos que están en relación con las redes de intercambio y de trabajo (Quiroz Malca, 1998: 157). Aquí podríamos introducir la definición, de la autora Ana Meiggs, de poder en términos del control de recursos significativos. Recursos, estos, definidos no sólo como económicos, sino también como conocimientos, rituales, herramientas especiales y acceso a la información.

El pequeño comercio también incluye pequeñas tiendas y abarrotes familiares, los cuales suelen ser atendidos, en su mayoría, por mujeres o los hijos e hijas de éstas; si la tienda está junto a la casa o forma parte de ella, puede atenderla cualquier familiar que se encuentre cerca. Las que no quieren ir acompañadas por sus hijas, mientras van de casa en casa vendiendo, cuentan con una gran red de solidaridad femenina formada a partir de la unidad doméstica que es la base social y cultural organizativa de estos grupos.

Esto les concede a las mujeres una gran movilidad, ya que, en caso de que no puedan o no quieran trasladarse con sus hijos, tienen la opción de dejarlos con miembros de estas redes

²¹⁷ Pertenece al Municipio de Santiago Pinotepa Nacional y está a ocho kilómetros de «Lorenzo». Para llegar desde «Lorenzo» hasta Collantes se debe cruzar el río (en época seca no tiene agua y se puede cruzar incluso en carro, pero en época de lluvias, sólo se puede cruzar en barca); en mi última visita se estaba construyendo un puente, ya son frecuentes las caídas de la barca e incluso que haya personas que en estado de embriaguez lo intente cruzar a nado y se ahoguen. Prácticamente todas las familias de «Lorenzo» tienen familiares en Collantes, muchos incluso son de esta comunidad.

²¹⁸ Al ser el hombre el que asume el papel de proveedor de la familia, el trabajo de la mujer queda invisibilizado, lo que la mantiene en una posición de subordinación (tanto por parte de los hombres como por parte de ella misma, que incorpora esta ideología como «natural»). A esto se añade la consideración de que este trabajo tiene escaso valor económico, y que supone una pequeña ayuda al trabajo principal: el del marido. Así el trabajo de la mujer casada en «Lorenzo» permanece sub-valorado, lo cual no ocurre en el caso de las mujeres *solas* que comprueban cómo su trabajo permite mantener tanto a sus hijos como a ellas y a veces ayudar a sus padres, no sólo controlan recursos económicos sino también simbólicos. Esto es muy importante porque si tal vez, es verdad que no ganan tanto dinero como los hombres, lo gestionan mucho mejor.

femeninas; se genera así una gran solidaridad colectiva con relación a los niños, y se les concede, a estos adultos, la posibilidad de intervenir con la misma autoridad que tendrían los padres. Sobre cómo la red de parentesco asume la crianza de hijos (tanto propios como ajenos) como si fueran propios (tanto de modo afectivo, como económico) y sobre el cuidado de familiares, Begoña Leyra expone que:

Las tareas de cuidado que desempeña la red familiar y de parentesco no presuponen que sean desarrolladas en un momento concreto de la vida (como ocurre con la crianza), sino que se puede extrapolar a cualquier época o etapa vital, dándose también entre personas mayores (si tienen alguna incapacidad temporal o permanente) o adolescentes que están generando conflictos familiares (como un castigo para que corrija su comportamiento rebelde) o bien en momentos de crisis intrafamiliar en la que se procede a intervenir para evitar males mayores (procesos de separación entre padre y madre, casos de enfermedades terminales, dependencias, violencias...), mostrando cómo la red de parentesco es determinante en los procesos vitales: por un lado, respecto a la toma de decisiones, que nunca será unilateral (por ejemplo, para poder enviar a una hija con la abuela primero habrá que someterlo a consulta familiar) y por otro, respecto a las consecuencias de esas decisiones (que cambiarán la dinámica familiar, con una persona más o menos en el domicilio, generando nuevas relaciones y también posibles nuevos conflictos). (Leyra Fatou, 2012: 137)

La explicación que nos da Leyra para el caso de la Ciudad de México se puede aplicar a «Lorenzo», en el que la red de parentesco establece variadas alternativas laborales.

Presento el pequeño comercio como una forma de ocupar espacios y feminizarlos, a la vez que un modo de estar presentes en la esfera productiva, lo cual les hace resistir a una «domesticación» y reclusión de la mujer cada vez mayor. La resistencia a estas estrategias, se apoya necesariamente en la formación y mantenimiento de redes de cooperación y solidaridad femenina; también en la participación de las mujeres en, prácticamente, todas las esferas rituales y festivas de la comunidad.

Considero que esto es posible gracias a la amplia red de relaciones comunitarias que se forma a partir de la institución del compadrazgo y del comadrazgo, la cual está en continuo crecimiento. Las mujeres al ser, como decíamos antes, parafraseando a Santiago Bastos, las «gestionadoras de la pobreza» o, como dice Fauné: «gestoras y articuladoras de las estrategias de sobrevivencia» (1994: 132-133). También se apoyan en las redes creadas por mujeres de diferentes generaciones para los momentos de más necesidad (crisis económicas, violencias, familiares, etcétera).

5.2. COOPERACIÓN, SOLIDARIDAD Y FESTIVIDAD

Dice Moore que:

Se sostiene generalmente que en muchas sociedades, si no en todas, las relaciones de parentesco proporcionan los vínculos básicos fuera del hogar, a través de los cuales puede activarse una amplia red de procesos, desde la sucesión de cargos públicos y la herencia de bienes y títulos, hasta las más diversas formas de lealtad, apoyo y ayuda mutua. La literatura antropológica está llena de ejemplos de relaciones de parentesco reivindicadas, creadas o invocadas al margen de cualquier relación biológica, con objeto de cimentar o legitimar determinados lazos sociales. (Moore, 1999: 80)

Tanto Henrietta Moore como Olivia Harris subrayan la importancia en las redes domésticas entre hogares, las cuales son mayoritariamente redes de cooperación y solidaridad femenina para la subsistencia, el cuidado y la socialización comunitaria (Moore, 1999: 84; Harris, 1981: 63). Sobre este tema también ha escrito Dolores Juliano, quien ha trabajado las diferentes asociaciones entre mujeres, tanto familiares como extrafamiliares, siendo éstas consideradas básicas para la supervivencia del sistema social (Alborch, 2003; Juliano, 1998). Este asociacionismo y dicha creación de redes y alianzas femeninas ha sido siempre considerado peligroso desde la ideología patriarcal. Por tanto y respondiendo al lema «divide y vencerás», la mujer ha sido separada de las «suyas» a través de numerosas estrategias, como la «expulsión» a través de la residencia patrilocal o el «encierro» respaldado por la ideología de la «domesticidad» (Alborch, 2002).

En el caso de «Lorenzo», estas redes familiares, domésticas, comunitarias y simbólicas son básicas; gracias a ellas las mujeres se resisten a la domesticación masculina, ya que ésta es más fácil de lograr cuanto más aislada esté una mujer y cuantas menos redes domésticas tenga; en «Lorenzo» son básicas las relaciones entre mujeres (entre hombres también existen pero no son tan importantes para el funcionamiento social, ya que los hombres no tienen tanto protagonismo en el desarrollo comunitario ni a nivel doméstico, ni socio-ritual) y continuamente aumentan y se fortalecen:

Las redes familiares podrían llegar a adoptar la forma de colectividades de resistencia que amortiguan los efectos destructivos de la globalización y abren el camino para una reconciliación de la vida laboral y familiar de las mujeres y de los hombres sobre nuevas bases sociales. (Guadarrama, 2006: 77)

Estas redes de solidaridad se basan principalmente en relaciones tanto consanguíneas (familiares) como rituales, siendo las de compadrazgo, comadrazgo, padrinzago y madrinazgo, relaciones que dan lugar a la figura del compadre y a la de la comadre que es la que más nos interesa aquí. Montes del Castillo señala, por ejemplo, que: «el compadrazgo es una institución

que se ha ido desarrollando en todas las áreas culturales de influencia de la religión católica, aunque en distinta intensidad y bajo formas empíricas diferentes en los distintos contextos sociales» (Montes del Castillo, 1984: 151).

Por otro lado, teóricos como Mintz y Wolf (1950) señalan que el compadrazgo es una institución que fomenta la solidaridad social, tanto en su forma horizontal, uniendo miembros de una misma clase social (lo que suele darse en comunidades igualitarias y homogéneas), como en su forma vertical, relacionando clases sociales diferentes (comunidades que contienen varias clases interactuantes). Según el contexto, el compadrazgo estructura relaciones horizontales o verticales, en sociedades homogéneas y estratificadas (Montes del Castillo, 1984: 159). La autora Mendoza Ontiveros al respecto, cita la teoría de Foster sobre las relaciones de compadrazgo:

Foster subraya que mientras en España se pone el acento en la diada padrino-ahijado, en América Latina se pone en la diada compadre-compadre. Aquí Foster deja entrever la posibilidad de que la aceptación de la institución católica-hispánica haya sido posible por la existencia en tiempos pasados de sistemas clánicos, y que, por ejemplo, la cooperación laboral sea una expresión social de éstos. (Mendoza Ontiveros, 2010: 143)

A este respecto me parece muy acertado la crítica que hace Julian Pitt-Rivers (1979) del concepto «parentesco ficticio», ya que dice que el parentesco ritual tiene una operatividad efectiva dentro de los hechos parentales debido a que, para los sujetos implicados, no hay ninguna ficción en él. En su lugar propone el término «pseudoparentesco» para referirse a la hermandad de sangre, la adopción y el compadrazgo, distinguiéndolos del parentesco biológico (Pitt-Rivers, 1979: 596-597). Hago referencia a esta proposición de Pitt-Rivers ya que en el área estudiada se dan los tres tipos de relación de «pseudoparentesco», siendo muy importante sobre todo la adopción y el uso de términos de parentesco (como es el de «tío» o «tía») para mostrar respeto a las personas de la generación de los padres o abuelos.

Me llama la atención no haber encontrado ningún texto sobre padrinzago en población afrodescendiente y ninguno sobre comadrazgo²¹⁹. En la Costa Chica, según mis observaciones y vivencias, tiene mayor peso el comadrazgo que el compadrazgo. Prácticamente cada momento de la vida, incluso el matrimonio, es celebrado con padrino y madrina; a los cuarenta días de haber nacido el bebé, se hace la salida oficial, la presentación y, para ello, se pide una misa por

²¹⁹ Comadrazgo se refiere a una relación pseudofamiliar en la que una mujer es madrina de un niño o una niña, generando lazos de parentesco social con sus padres, así ésta será la madrina del hijo/a y comadre de la madre y del padre (éste será su compadre). Las relaciones de comadrazgo son muy importantes en la zona y establecen redes femeninas iguales a las familiares.

la cual los padres buscarán a siete padrinos/madrinas. La siguiente celebración es el bautizo, en el que ya sólo se buscará un padrino y una madrina, seguirán las clausuras escolares²²⁰ y ya la última celebración con padrino y madrina será la boda. Desde pequeños a los niños se les integra en estas redes de parentesco ritual y relaciones familiares, estableciendo una serie de comportamientos con ciertas personas, sobre todo si son relaciones intergeneracionales. Por ejemplo los niños y niñas deben saludar con respeto a sus padrinos y madrinas, esto lo harán colocándose la mano de éstos en la frente, si no lo hacen sus padres o familiares mayores les dirán «¡saluda a tu padrino, saluda a tu madrina, la mano!», y los niños dirán «la mano padrino, la mano madrina», a lo cual se les responderá «Dios te bendiga».

Yo misma fui madrina de un bebé y pude comprobar cómo, más importante que la relación madrina-ahijado/a o padrino-ahijado/a, es la que se establece entre comadres, es decir, entre la madre del amadrinado y la madrina. En mi caso se fortaleció la relación que había entre la que se convirtió en mi comadre, y yo, incluso con su pareja, quien se convirtió en mi compadre. Las comadres establecen unos vínculos y unas redes de solidaridad y ayuda mutua que nada tienen que envidiar a las existentes entre familiares consanguíneos (a veces hay más respeto entre comadres que entre hermanas). No he estudiado en profundidad el fenómeno del comadrazgo pero por los datos que pude obtener de mi trabajo de campo y la información que me dieron acerca de estas relaciones rituales puedo afirmar que la importancia que tiene esta figura ritual y pseudofamiliar (como enuncia Pitt-Rivers) en esta área es una de las características de la población afrodescendiente y costeña, en contraposición de la importancia que adquiere el compadrazgo en la población «indígena» y «mestiza» (entre la cual la figura principal en las relaciones rituales la adquiere el compadre). Ya resaltaba la importancia de estas relaciones Aguirre Beltrán en su etnografía sobre Cuijla (actualmente Cuajinicuilapa, pueblo de la Costa Chica de Guerrero) donde defendía estas relaciones como los principales nexos de unión grupal (Aguirre Beltrán, 1989: 125).

5.2.1. LOS RITUALES CREAN LAZOS SOCIALES

Al principio de mi llegada a «Lorenzo», una de las cosas que más me llamó la atención fue la cantidad de celebraciones que se hacían; no exagero si afirmo que cada semana se podían celebrar una media de tres o cuatro. Éstas podían ser desde un cumpleaños, una muerte, una boda a un bautizo... lo que muestra la importancia que adquieren los lazos familiares, vecinales

²²⁰ Se celebra cada fin de ciclo (desde el kínder hasta terminar la secundaria) y en cada cambio se debe elegir padrino y madrina, aunque muchas veces repiten los mismos.

y entre unidades domésticas, y cómo estas celebraciones se encargan de reforzar estos lazos. El proceso de «producción» de cada una es muy parecido, tanto el de boda como el del cabo de año²²¹, el de la novena²²² y el del bautizo. Constan de una ritualidad basada en el intercambio, es decir, en casi todos los eventos, excepto en los que se celebran por muerte, se buscan padrino y madrina. Después que las personas elegidas han aceptado, se manda a unos mensajeros a su casa para que les lleven regalos como comida, bebida, textiles, etcétera; el padrino y la madrina, a su vez, invitan a los «mensajeros» a comer y beber, les ofrecen refresco, cerveza y *botella*²²³. Una vez que padrino y madrina aceptan, éstos tendrán como obligación hacer un regalo a la persona festejada. Normalmente la familia que va a festejar manda a un hijo, primo o sobrino joven a que vaya de casa en casa repartiendo las invitaciones o simplemente avisando a las personas que están invitadas, que se les espera, el día elegido para la celebración, en su casa. También puede ser alguna mujer adulta, de la familia que festeja, la que lleve las invitaciones. Mucho menos habitual (nunca lo presencié) es que sea un hombre adulto de la familia que festeja el que vaya casa por casa avisando de la celebración.

La primera vez que fui a una celebración, me mandaron de mensajera. Primero estuvimos haciendo tamales de *chileajo* para llevar junto con otros regalos a la madrina. Fuimos dos mujeres y dos niñas. Al llegar a su casa le dimos los regalos y ella nos sacó cerveza y *botella*; es habitual que en estas ocasiones hasta las niñas beban un poco *pa que prueben* dicen. El día del evento, me levanté a las siete de la mañana, cuando salí al patio me encontré con que frente a la casa, alrededor de un árbol, había un carnero amarrado. Alrededor, se encontraban «los hombres de la familia»: Pedro, Manuel, Fede y el padre de éste (se festejaba el bautizo de la hija de Fede y Mafe). El padre de la festejada y el abuelo paterno son carniceros y los que se habían de matar al carnero y en ese momento lo estaban desollando y descuartizando.

²²¹ Se celebra el primer aniversario del fallecimiento de alguien, se suele hacer una misa en su honor y se invita a familiares y amigos a comer y beber.

²²² Rezos que duran nueve días y que comienzan al día siguiente del entierro. Son eventos principalmente femeninos, es decir, serán las mujeres las que se reúnan a rezar el rosario y eso dará pie a que una vez terminado el rezo se queden charlando y «poniendo al día» de los sucesos familiares, mientras se hace compañía a la familia del fallecido.

²²³ Suele ser algún alcohol de alta graduación o aguardiente.



Ilustración 21. Preparando la barbacoa. Fuente: Autora

Mientras, las mujeres fuimos llegando a casa de Mafe desde temprano para enchilar la carne y preparar la menudencia²²⁴. Una vez se ha puesto a cocinar la barbacoa (que tardará horas en estar lista), se sirve la menudencia y se almuerza. Desde ese momento, los hombres, que se han ido sentando aparte y en círculo, ya no pararán de beber y no se levantarán más que para ir al servicio (exceptuando la ayuda que prestarán para cargar y colocar las mesas y sillas) y regresar a su casa (excepcionalmente he visto a hombres servir comida y bebida a los invitados²²⁵, si acaso reparten las cervezas).

²²⁴ Es habitual que, mientras se prepara la carne enchilada, se prepare también un guiso con las tripas, guiso que come la gente que está ayudando para almorzar.

²²⁵ En mi última visita a la comunidad, fui invitada a una boda a la que asistí con Dora, María y Pedro; algo que comentamos al día siguiente, ya que nos llamó la atención, fue que los hombres de la familia del novio (los cuales no eran de la zona, «son del norte», me dijeron) estuvieron atendiendo a los invitados como el resto de las mujeres, sirviendo la bebida, los platos e incluso me dijeron que «lavando los trastes».



Ilustración 22. Hombres descansando. Fuente: Autora

En mi última visita a la comunidad, se celebró la fiesta de San Gerardo, patrón del barrio en el cual vivía. Me contaron que es un santo tan querido que no sólo acuden a festejarlo las personas del barrio donde se encuentra la Iglesia, sino que llega gente de todos los barrios de «Lorenzo» e incluso de otros pueblos. Se le festeja durante tres días, el 22 de abril, el 23, que es el propio día del santo y el 24. Cada día patrocina la comida un mayordomo distinto. El día comienza pronto: las mujeres deben (un tipo de deber social, forma parte de la reciprocidad y solidaridad) ir a casa de los mayordomos a ayudar a las mujeres de esta familia a hacer la barbacoa, las tortillas y a lavar *trastes*.

Mientras, se da una misa en honor al santo, para ello los hombres del barrio han construido una ramada, es decir, una especie de porche de palma para que las personas que no quepan en la iglesia se resguarden del sol; dentro de la iglesia suelen estar las mujeres y hombres (aunque la mayoría son mujeres) más «devotas» que forman parte de la comunidad eclesiástica. En el exterior de la iglesia, bajo la ramada, se sitúa el resto, siempre colocándose delante las mujeres y algunos hombres ancianos (sentados) y en el fondo el resto de los hombres, normalmente de pie.



Ilustración 23. Misa de San Gerardo. Fuente: Autora

Al terminar la misa, se lanzan unos cohetes en honor al santo y las personas (que estaban en la misa) comienzan a dirigirse a casa de los mayordomos. Según van llegando a la casa se irán sentando en las mesas vacías o esperarán que la familia anfitriona les coloque en una u otra mesa; el resto espera de pie o en sillas que la familia va sacando para los que llegan. Son las mujeres de la familia o sus comadres las que normalmente atienden las mesas llevando los platos de comida y rellenando las jarras de agua fresca²²⁶. Las personas son exigentes con la atención que les dan las personas que están sirviendo tanto la comida como la bebida, es decir, si no les traen la comida rápido, se quejan, al igual que si se acaba el agua o las tortillas, les llamarán la atención. Los invitados juzgarán el servicio, la calidad de la comida y la organización, lo que alimentará el chisme. Las familias que celebran suelen esforzarse mucho para que todo salga bien y la gente quede contenta, las mujeres que han estado ayudando a la mayordoma durante la mañana no suelen sentarse en las mesas como invitadas, comen en la parte de la cocina o del patio donde han estado *tortilleando*²²⁷. Es muy habitual que estas

²²⁶ Lo habitual es que se dé de comer barbacoa (cordero asado en salsa de chile), salsa verde (ajo, chile verde y tomate verde), pasta (con crema) o también dependiendo de la importancia de lo que se celebre o las posibilidades de la familia, mole o tamales de iguana, res o tamales de chileajo. Las aguas suelen ser aguas de Jamaica, avena, tamarindo u otras frutas con una gran cantidad de azúcar. Algo que no puede faltar son las tortillas: siempre tiene que haber suficientes y tienen que estar calientes.

²²⁷ No porque se les prohíba o se vea mal que coman con el resto de invitados, sino porque ellas lo prefieren así: «aquí estamos más tranquilas nosotras, podemos hacer y deshacer, decir y maldecir... jajajaj, nadie se fija si comemos más o menos...».

mujeres se lleven varios platos de comida a casa para los padres y maridos que no han acudido a la celebración (normalmente suele hacerse en casi todas las celebraciones).



Ilustración 24. San Gerardo (cohetes). Fuente: Autora

Los preparativos para las tortillas, es decir, conseguir el maíz e ir al molino a molerlo, se realizan el mismo día de la celebración o el día antes. Cuando son muchas las mujeres que quieren ir a ayudar a la mayordoma, para que sea más cómodo, se reúnen por grupos en diferentes casas y tortillean; se van turnando para hacer las tortillas que llevarán más tarde a la casa de los mayordomos. Mientras unas trabajan en el comal, otras están fuera de la cocina charlando, haciendo chistes e incluso comiendo algún platillo que les han traído de la casa de los mayordomos.

El día veintitrés es el día de San Gerardo. Ese día fui a la misa con María y sus nietas, ya que las hijas y nuera de ésta estaba en la casa de los mayordomos ayudando a hacer tortillas. Después de la misa nos dirigimos a casa de los mayordomos y allí nos llevaron a la parte trasera de la casa donde estaba un grupo grande de mujeres tortilleando, comiendo, contando chistes y haciendo bromas. Comimos con ellas y estuvimos ayudando también a hacer tortillas (María no, porque habiendo tantas chicas jóvenes no se considera correcto decidle a una mujer mayor que se ponga a hacer tortillas). Mientras, la gente iba llegando y les iban acomodando en la parte delantera de la casa, donde les iban sirviendo la comida y la bebida. Pero era allí, «detrás de bastidores», la cual constituía la «región posterior»²²⁸ (Goffman, 1997: 123) donde se oían los discursos ocultos y donde la información fluía. Esta información no se oirá en el escenario (el cual equivaldría al área de las mesas donde se sientan los invitados), en la «región anterior» (Goffman, 1997: 118), sino que va a permanecer en este lugar trasero representado por la cocina: lugar de exclusividad, libertad y resistencia femenina. Son las diferentes interacciones entre la zona delantera y la zona trasera lo que me interesa. El día veinticuatro después de dos días de celebración, las mujeres de la familia Gutiérrez tuvieron que ir a casa de Leonor, junto con otras mujeres del mismo barrio a hacer las tortillas que iban a llevar a la casa de los mayordomos, ya que en esta casa ya había mucha gente y no cabían. Cuando yo llegué me acercaron una silla, me dieron mole de iguana que les habían llevado desde la casa de los mayordomos y me senté con ellas a conversar; se estaban turnando para tortillar, mientras unas estaban alrededor del comal haciendo tortillas, las demás conversaban sobre asuntos del pueblo, bromeaban, se contaban chismes de unos y otras y se ponían al día: «Como por lo general las regiones posteriores están separadas de los miembros del auditorio es allí donde podemos suponer que la familiaridad recíproca determine el carácter de la relación social» (Goffman, 1997: 139). Estas reuniones son muy importantes en la socialización femenina y en la creación de vínculos entre estas mujeres (como decía anteriormente relacionándolo con el texto de hooks). Normalmente estas obligaciones sociales comienzan cuando una mujer se *huye*, éste sería el paso a la adultez, independientemente de la edad que se tenga.

5.2.2. ESTA NOCHE HAY BAILE

Las celebraciones son excelentes a nivel etnográfico para observar las dinámicas entre comadres y para ver cómo funcionan las redes femeninas. Muchas de estas celebraciones terminan en

²²⁸ Es en esta parte en la cual se acepta «la vulgaridad, los comentarios sexuales descarados, los apretones disfrazados [...] el ir vestido con ropa informal y corriente, el sentarse o estar de pie ‘con indolencia’, utilizar argot o hablar mal, farfullar y gritar, ser atrevido en broma y “tomar el pelo”, mostrarse desconsiderado con los demás en detalles menores que, sin embargo, pueden tener una importancia simbólica, o tener una cierta participación en algo a base de canturrear, silbar, comer chicle, mordisquear, eructar o soltar gases» (Goffman, 1997: 139).

baile, por tanto es muy frecuente que cada fin de semana haya bailes, en la comunidad o en otras cercanas.

La dinámica para acudir a los bailes como ya comencé a explicar anteriormente, depende de la situación de cada mujer (de la etapa de la vida en la que se encuentre), es decir, no es lo mismo si se es recién casada, que si se es soltera sin hijos, soltera con hijos o ya se está en una edad «no reproductiva»²²⁹.

Las adolescentes suelen quedar en casa de alguna de ellas o en algún lugar a medio camino para llegar juntas al baile, es una de las mejores ocasiones que tienen para conocer a chicos de otras comunidades o si ya tienen novio, de verse a solas, ya que aunque estén bajo la mirada de familiares y amigos adultos, siempre encontrarán el momento y el lugar donde poder intimar. Sólo las que ya tienen novio, se encontrarán bajo cierto control social, por un lado de familiares que vigilarán que no se vaya con él a *lo oscuro*²³⁰, y por otro, si él no pudo ir, de los amigos de este, que vigilarán que la chica no se vaya con otro (las interacciones entre chicos y chicas solteras suelen ser una mezcla de provocación y enfrentamiento, suelen ser relaciones de «tira y afloja»). En «Lorenzo» pasa como dice Martha de Abreu Esteves, respecto a las chicas que estudia: dice que estas chicas eran asertivas, incluso agresivas en el coqueteo y el flirteo, el cual solía ser en la plaza y espacio público. Las chicas jóvenes en «Lorenzo» también tienen este tipo de actitud respecto a los chicos, es una especie de juego, en el que por un lado están coqueteando y por otro medio agrediéndoles. Un juego que siempre es realizado en la «arena pública»; esta actitud se mantiene mientras se está frente a otros, mientras se encuentran en la cancha o en el baile (sería la región delantera de la que hablábamos antes).

Si se es recién casada, lo habitual será que *la lleven al baile*, es decir que o bien sea su marido o si este ha quedado con los amigos para ir con ellos, será su suegra la que vaya con ella, si su suegra no quiere ir al baile, las dos se quedaran en casa.

²²⁹ Este estadio de la vida es central para mi hipótesis y por tanto lo repetiré a lo largo de la tesis. Las mujeres que ya pasaron la edad reproductiva escapan del control de los hombres y por tanto son mucho más libres de hacer lo que quieran sin contar con el consentimiento del marido, en caso de tenerlo.

²³⁰ Esta última vez que estuve en la comunidad me contaron que había una nueva ley según la cual los policías, que habían empezado a pasear en las noches por el pueblo, podían detener a una pareja en caso de encontrarlos en un lugar oscuro.

Por el contrario las mujeres adultas solteras sin hijos y las madres solteras o *fracasadas* tienen mucha más libertad, éstas quedan entre ellas, con sus comadres, al igual que las mujeres mayores, abuelas. Las adolescentes también quedan en pasarse a buscar por la casa o en verse en algún lugar intermedio y así llegar juntas al baile.

En el caso de las mujeres mayores (me refiero a las que superan los cincuenta años) puede que estén casadas, pero sus maridos muchas veces van al baile por su lado o ni siquiera van, se quedan en casa.

A pesar de que siempre hay hombres en los bailes, la impresión que da es que son espacios femeninos, ya que éstas bailan mucho más que los hombres. Suelen bailar en parejas (también las adolescentes) formadas por comadres y lo habitual es que si una va con su comadre ésta será su pareja de baile toda la noche; aunque alguna vez cambien y bailen con otra de sus comadres, con la que ha llegado a la fiesta será como su «pareja oficial».

En las celebraciones y eventos rituales es normal y está permitido socialmente que las mujeres beban e incluso se emborrachen. Sobre todo si son mujeres *solas*, así me decía Amanda, una tía de mi amigo Carlos. Una tarde fui a saludarle y estaban festejando el cumpleaños de un familiar. Allí estaba esta mujer (de unos cincuenta y tantos años), la cual me llamó la atención desde que llegué, por lo que decidí sentarme a su lado. Amanda estaba recostada en una silla con un vestido hermoso, muy escotado y ajustado (algo normal en las fiestas en «Lorenzo», las mujeres se arreglan mucho, usan prendas de licra muy apretadas, normalmente con bastante escote): «A las mujeres morenas nos gusta beber, ¡anda! tómate una fría²³¹». Le pregunté si estaba casada y me dijo que sí, que se había «juído» a los quince años: «Bien chamaquita estaba, yo de quince y él de dieciséis, al año siguientes nos casamos, fuimos a las dos semanas a pedir el parecer y el perdón». Me contó que la boda por lo civil es en el pueblo de la novia y la religiosa en el del novio. Le pregunté que dónde estaba su marido y me dijo que en el norte, donde llevaba quince años. A pesar del tiempo que ha pasado desde que el decidió irse, ella le sigue siendo fiel (así me dijo):

Yo le quiero mucho, yo me enamoré mucho de mi marido, yo le espero, a mi no me importa que tenga vieja... el sí, ¡uh!, el anda con viejas, ¡sí!
Yo aquí salgo, hago lo que quiero, luego hay unas que tienen que pedir permiso, que no las dejan... Yo no, ah, yo nunca, cuando estaba aquí mi esposo, el no, ese hombre no me decía.
Yo le decía me voy, si quieres te traigo, si no que te vaya bien.

²³¹ Así le dicen a veces a la cerveza.

Yo no hago nada, mi suegra me dice, pero yo le digo, nooo, no hago nada malo, sólo me tomo mis dos o mis tres bien frías y bailo, uyyy, yo bailo mucho, pero no con hombres, puro con mujeres, yo mujer con mujer, sí, sí. (Amanda)

Me contaba que se fue al norte a buscar a su marido pero no se encontró bien allí:

Yo me fui con él, él no quería, no me dejaba salir porque decía que allá le roban a uno la mujer, y ¡sí es cierto! Pero no me hallaba yo. Cuando yo llegué él tenía vieja, yo duré seis meses, pero no me gustaba y le dije, ahí me voy pero si quieres mujer segura ¡me mandas eh! (me hace el gesto del dinero con la mano), si no, no tienes mujer segura. Y él sí, el me mandaba, que se quedara esa vieja con él, ¡ella más vieja que yo! ¡ya era abuela! Mira yo me hice mi cerca, tengo mis tierras, mis vacas. Yo trabajo, voy al campo con mi hijo.

En este testimonio podemos ver varias cosas, como la libertad que tienen algunas mujeres frente a otras; como ya decía en el capítulo anterior suelen ser las mujeres *solas* las que transitan por los espacios más libremente. Amanda es una mujer casada, pero su marido no está y por tanto actúa como una mujer *sola*, la única persona que le sanciona es su suegra pero ella le dice que no hace nada malo. Por el contrario su marido vive con una mujer en Estados Unidos, pero también quiere mantener a su esposa, por lo que un requerimiento clave es mantener a Amanda económicamente si quiere que esta le espere. En este aspecto la situación de Amanda se asemejaría a la de una mujer cuyo marido tiene *querida*, pero mejor²³² porque tanto el marido como la *querida* están en otro país. Nos decía Amanda cómo el marido tenía miedo de que ésta fuera con él por si la robaban; este es el mismo argumento que daba Octavio cuando me hablaba de porque no quería que Sofía fuera con él. Los dos estaban con otras mujeres al argumentar esto, es curioso.

Por un lado los hombres no quieren que sus mujeres vayan al «norte» porque así ellos tienen mayor libertad para comenzar relaciones de amantazgo, e incluso relaciones serias con otras mujeres (pudiendo en ocasiones dejar a su primera mujer, con las consecuencias económicas que esto conlleva) y por otro el argumento para convencerlas de que no vayan, se basa en lo *cabrones* que son los hombres, de los cuales deben guardarse. También vemos en lo que nos dice, cómo para ella no es malo ir a los bailes porque sólo baila mujer con mujer y se bebe dos o tres *frías*. Pero Amanda habla de su «libertad» porque ya es una mujer madura, situada fuera de la etapa reproductiva, lo cual marca una frontera en la vida de una mujer en «Lorenzo» (entre estar bajo control, tener que dar explicaciones, ser criticada o estar bajo

²³² Esto es un juicio de valor personal. Desde fuera a mi me parece que es mejor su situación aunque ella dice no opinar así, por lo menos en su discurso: quiere que vuelva, aunque luego las explicaciones de cómo vive y de sus actividades se contradicen con este deseo; más que mujer casada, «debe» querer que él esté con ella, pero ya se acostumbró a vivir sin él y le gusta, mientras él le siga mandando dinero, eso sí.

vigilancia y tomar en cierta forma las riendas de su vida y tener un poder basado en la experiencia que permite aconsejar y criticar a otras mujeres más jóvenes).

También está más aceptado que sean las mujeres mayores las que más beban (junto con las adolescentes solteras, aunque estas lo hacen de modo secreto), también pueden ir a las cantinas sin ser juzgadas, como lo sería una mujer casada y en edad reproductiva que fuera a emborracharse a la cantina con su comadre o mucho más si lo hiciera sola (esto no lo he visto nunca y no creo que pase). De todos modos como ya dije anteriormente se llegó a prohibir que las mujeres acudieran a las cantinas por el alto índice de situaciones violentas que se dan en estos espacios. Pero no sólo en las cantinas, la mayoría de eventos festivos suelen terminar con algún enfrentamiento, normalmente protagonizado por hombres: «Apúrese señora, apúrese, porque ya, dice, se agarraron, ya fue uno, dice, a traer arma [...] se lo llevaron, y al ratito ya andaba vendiendo cerveza, llegó uno y ya prontito le sacaron la sangría» (Dora).

Al día siguiente de los bailes siempre había una historia con algún hombre del pueblo o algún grupo de chicos que se habían peleado con un grupo de otro pueblo. Las mujeres normalmente, cuando los que se pelean son muchachos, suelen interceder, ya que éstos son familiares, o vecinos. Estas siempre participan separando o mediando.

Tanto los hombres del barrio en el cual vivía yo, como los chicos más jóvenes, son famosos por *bravos* y *peleones* (así me dijo una cantinera cuando le dije en que barrio vivía). Normalmente se suelen pelear con grupos de la Boquilla o de Collantes. En mi última visita me decían que ahora los chicos del barrio donde yo vivía, se juntan mucho con los de Collantes por tener redes familiares con gente de esta comunidad (hermanas que se han casado con chicos de Collantes, padres o madres que son de este pueblo, o por salir con chicas del mismo), lo cual hace que estén enfrentados con los de La Boquilla (pueblo situado entre «Lorenzo» y Collantes) y que cada vez que hay baile, jaripeo o cualquier celebración en la que unos vayan al pueblo de los otros, terminen peleándose. En estas peleas muchas veces intervienen las chicas, las cuales intercederán por unos o por otros según sean sus vínculos. Esto a veces es motivo de pelea entre familiares ya que se echará en cara que no se tomó partido por los de su barrio (o pueblo). Así me contaba Yessica cómo su primo Óscar no le hablaba mucho por haber defendido a los de la Boquilla (entre los cuales Yessica tiene amigos y un medio novio) en vez de a ellos, que son sus primos y vecinos.

Lo que he pretendido aquí es mostrar la gran presencia y protagonismo de las mujeres en los espacios festivos. La mayoría de los bailes son celebrados en la cancha, un espacio al cual me gustaría prestarle algo de atención ya que considero que es uno de los principales espacios comunitarios. Me gustaría contraponerlo a la casa, a la unidad doméstica. Creo que ambos se superponen: a veces uno representaría al espacio público y el otro al espacio privado, uno al exterior y otro al interior. Pero como hemos visto y como explico a continuación, siempre dependiendo de momentos del día, de los tiempos, y sobre todo de las prácticas que se realizan en cada uno de ellos. Siendo la cantina el espacio «intersección» de los dos.

5.2.3. CANCHA: Espacio de unión, negociación y disfrute

A la hora de hablar sobre relaciones de solidaridad y cooperación no se nos puede olvidar el espacio de la cancha. La cancha es un lugar que siempre me pareció muy interesante desde el punto de vista de las relaciones de género e interacciones sociales.



Ilustración 25. Cancha I (clausuras de la preparatoria). Fuente: Autora

La cancha es principalmente para jugar al baloncesto, deporte que gusta mucho tanto a chicos como a chicas, de hecho hay un campeonato femenino y otro masculino en el que compiten con equipos de otros pueblos. Pero cumple una gran función social, sería una especie de plaza del pueblo (en algunos pueblos españoles), o de frontón (en otros), donde tanto mayores como jóvenes interactúan según unos tiempos organizados y controlados socialmente. Es decir, no es habitual que las mujeres de El Arenal un día cualquiera en la noche se vayan a juntar para charlar en la cancha, como si lo es entre chicos y chicas adolescentes (chicas solteras). Los hombres que suelen juntarse en la cancha suelen ser jóvenes y solteros o incluso algún joven casado (pero es menos frecuente).



Ilustración 26. Cancha II. Clausuras del kínder. Fuente: Autora

De día es donde se realizan las reuniones del Programa Oportunidades²³³, las clausuras, encuentros de personas mayores que se sientan a charlar, donde aparcan los transportistas que se

²³³ De los programas gubernamentales presentes en los municipios de estudio, los que benefician especialmente a mujeres son: el programa Oportunidades, que beneficia a madres de familia con hijos e hijas en primaria, secundaria y bachillerato; la nueva modalidad de este programa (PAL) que beneficia a madres jóvenes con hijos pequeños; 70 y más para las mujeres de edad avanzada; y Piso Firme, en el que, aunque, generalmente son los hombres los que se registran como beneficiarios y jefes del hogar, algunas mujeres están dadas de alta como beneficiarias (Sesia, 2011)). Oportunidades es un programa (principal programa para combatir la pobreza) federal mexicano para el desarrollo humano de la población en pobreza extrema que brinda apoyos en educación, salud, nutrición e ingresos.. A principios del 2002 el gobierno federal anunció la transformación de Progresá al programa Oportunidades al que definen como un programa intersectorial en el que participan las Secretaría de Educación Pública (SEP), Salud (SS), Hacienda y Crédito Público (SHCP) y Desarrollo Social (Sedesol) con el objetivo central de reducir la desigualdad de accesos a la educación, salud y bienestar social (Carola Conde, 2003: 59). En mi opinión y de acuerdo con Darcy Tetreault:

Este programa es una trampa, una moneda de dos caras: por un lado, los resultados de corto plazo incluyen una población infantil más saludable y jóvenes con mayores niveles educativos; por otro lado, las deficiencias en la prestación de servicios básicos en las áreas de salud y educación, especialmente en zonas rurales, combinado con mercados laborales estancados, tienden a socavar la meta fundamental de erradicar la pobreza. (Tetreault, 2012: 45).

Además generan prácticas de dependencia hacia estos programas y un gran control de las personas beneficiarias, normalmente mujeres, por parte del gobierno estatal. A pesar de que a corto plazo el Programa tiene resultados beneficiosos, a la larga este espacio de beneficios se agota al permanecer los problemas estructurales de pobreza asociados al modelo neoliberal; al respecto nos continúa diciendo Tetreault:

[...] parece haber contribuido poco o nada a reducir la desnutrición, mejorar las habilidades cognitivas de los alumnos beneficiarios o a reducir la incidencia de pobreza por ingresos en el corto y mediano plazo. La pobre calidad y saturación de los servicios básicos de salud y educación, especialmente en zonas rurales, tienden a socavar las metas más amplias. Además, el Programa impone en las mujeres un papel tradicional, las sobrecarga con compromisos que les cuesta tiempo y es difícil que las mujeres que trabajan fuera del hogar accedan a él (Tetreault, 2012: 68).

llevarán las papayas recogidas por jornaleros/as de «Lorenzo», donde les pagan y donde el patrón invita a los trabajadores a unas cervezas después una dura jornada.

La primera cancha que uno se encuentra al llegar al pueblo, es la que está en el «centro», situada prácticamente en la entrada del pueblo, en esta es en la que se hacen la mayoría de bailes, también las reuniones de «Oportunidades». La otra es la que está en el barrio donde yo vivía, ya saliendo dirección a la costa, a la La Boquilla y Collantes. Son dos ejes generadores de relaciones sociales, de encuentros, de disputas y peleas, de intercambios económicos y de transacciones. El «día de Oportunidades» es muy esperado por todas las familias, en particular por las madres de familia, que son las que disponen de esta ayuda para hacer frente a los gastos familiares. Tanto las ayudas de «Oportunidades» como de «70 y Más» (programa de pensión para adultos mayores de setenta años), son ayudas de las que principalmente las mujeres han comenzado a depender.



Ilustración 27. Cancha III. Día del niño. Fuente: Autora

Desde pronto comienzan a acudir de todos los barrios de la comunidad a la cancha. Como todavía no están los chicos y chicas del «Programa», las mujeres conversan (es un momento de reunión y encuentro) y pasean viendo los puestos de ropa, artículos de cocina, zapatos, puestos de comida, que desde el día anterior han ido llegando junto a la cancha (estos comerciantes van pueblo por pueblo según las fechas de «Oportunidades», ya que saben que tras ser repartidas las ayudas, las mujeres comprarán en los puestos). La mayoría de personas que

acuden al reparto de las ayudas económicas son mujeres. También se puede encontrar a algunos hombres ya ancianos. Además las ayudas de «Oportunidades» están dirigidas a las madres²³⁴, es decir es una ayuda que va destinada a los gastos domésticos y escolares, siendo éstos, responsabilidad de las mujeres según los roles de género que se articulan en la comunidad. Ella se debe de ocupar de abastecer a los hijos de los útiles escolares, los uniformes, hacerles el desayuno y el almuerzo, llevarles a la escuela y recogerlos. Por lo tanto aunque estas actividades (ir a por el pago de «Oportunidades») sean actividades públicas, en un espacio público, como es la cancha, en realidad constituyen una extensión de la vida doméstica, de las actividades de cuidados que las mujeres «deben» realizar. Aquí sucedería como dice Sánchez Pérez, que «en ciertos momentos del día, así como en determinadas situaciones, la calle se hace casa, convirtiéndose en un espacio *quasi* femenino, y como tal, privado» (Sánchez Pérez, 1990: 123), es decir, de nuevo el espacio público se feminiza. También Teresa del Valle nos habla de esta privatización del espacio público: «Los espacios exteriores son muchas veces ambiguos ya que pueden ser públicos desde el punto de vista de la propiedad en sí pero tener al mismo tiempo esa referencia fuerte hacia la casa» (Del Valle, 1991; 128).

Varias son las condiciones que tienen que cumplir las mujeres para poder disfrutar del «Programa de Oportunidades»: que las mujeres mantengan a sus hijos/as en la escuela, que cumplan con la cita mensual en la clínica, donde les imparten talleres y charlas (de sexualidad, cuidado corporal, relaciones de género, prevención de violencia familiar). Me contaban que así fue al principio, pero que luego cambiaron a la enfermera que les daba *las pláticas* (las charlas informativas) y estas citas mensuales se convirtieron en un mero trámite (sin contenido alguno). Me contaban que una vez que llegaban a la clínica, las anotaban como que habían acudido (constituyendo una forma de control), pero que ya apenas les daban charlas o formación. Si no acuden a la cita les ponen falta y a la tercera falta se les retira la ayuda de «Oportunidades». Estas ayudas son lo más parecido a un salario (salario que emplean casi por completo a sufragar los gastos familiares) propio que las mujeres llegan a tener, aunque conlleva un gran control de estas por parte del estado. En este punto debemos tener en cuenta el «valor simbólico del gasto» como dice Leyra Fatou:

El hombre trabaja y aporta a la familia dándole a la mujer para «su gasto» como si este fuera exclusivo de ella, sin reconocer que el uso de ese dinero repercutirá en toda la familia e incluso en el hombre y cuando la mujer trabaja y aporta, simplemente se da por sentado que el dinero se utilizará para la familia. (Leyra Fatou, 2012: 108)

²³⁴ Le da preferencia a mujeres y niñas.

Cuando hay clausuras, las cuales se celebran tanto en una cancha como en otra, primero se decoran las canchas, se ponen en un extremo las mesas donde se sentarán las autoridades y luego van acudiendo los familiares y amigos. Estos se van sentando en las gradas a medida que llegan, los que no lleguen a tiempo para sentarse en las gradas se quedarán de pie. Son eventos muy largos y a veces, como me dijeron, se hacen pesados para las personas mayores, porque hace mucho calor, pega el sol y no todo el mundo puede estar sentado. Cuando da comienzo la ceremonia, van saliendo de una en una las alumnas y alumnos con su respectivo padrino y madrina (estos serán los padrinos de clausura), cuando es clausura de secundaria o bachillerato serán, los padrinos, elegidos por el o la egresada. Estas relaciones de pseudo-parentesco son muy importantes en la comunidad y en la región, y se mantienen de por vida.

Los bailes también son celebrados en las canchas, pero más en la del centro que en la que está en el barrio donde yo vivía. En un extremo de la cancha se coloca la orquesta, grupo o banda y alrededor de la cancha está la gente apelotonada esperando que comience la canción para salir a bailar. Normalmente las que más bailan son las chicas adolescentes, que aún están solteras, y las señoras, éstas lo hacen con sus amigas o comadres (hay mujeres que no tienen marido, *queridas* o *solas* que a veces tienen como pareja de baile a su compadre). También hay parejas aunque estas constituyen una minoría; los hombres son los que menos bailan y no suelen hacerlo con otros hombres. Esto es algo que me llamó mucho la atención, que la mayoría de mujeres bailaran sin parar durante toda la noche con su comadre, dejando claro que ésta era su pareja de baile. Las mujeres ya en edad adulta, madres, muchas de ellas sin marido, quedan en un lugar concreto para encontrarse y de ahí ir juntas al baile. Suelen quedar con las hermanas, cuñadas o con las comadres, como ya explicaba anteriormente. Muchas veces las hijas adolescentes van con sus madres hasta la cancha y una vez allí se separan con sus amigas, con las cuales permanecerá todo el baile. Otras veces, las hijas van a buscar a primas y amigas y llegan todas juntas a la cancha.

En ocasiones, en estos bailes los hombres llevan a sus queridas o amantes, en vez de a sus mujeres. Me contaba María, cómo Pedro que siempre andaba en la calle y borracho, era bien mujeriego: «Ay, bien mujeriego era, ¡uy! así de viejas tenía», ya le habían dicho (a María) las vecinas que andaba de novio con una, y el contestaba siempre que no, que: «puros chismes de la gente que te quieren hacer muina», así que un día decidió comprobarlo y ver si de verdad eran puros chismes. Cuando Pedro le preguntó si iba a ir al baile ella dijo que no (pero estaba mintiendo), durmió a sus hijas, cerró la casa y se fue para la cancha:

Jaa, ahí estaban, así (les imita con la cara pegadita) bien pegaditos y embobados. Así que me fui entre la gente y le agarré del cuello a él, le agarré del cuello a ella, y le di su trompaso a él y su trompaso a ella! ‘Así que eran puros chismes ¡eh! ¡te espero en la casa cabrón!’

Y me fui con un palo, le estuve esperando, él como siempre bebía y llegaba echando versos y chingaderas y alboroto, ¡pero mirá! Esa noche, silensito, silensito ¡oye! Así que llegó y se durmió, pero yo con una cosa aquí (en la garganta) de rabia! (María)

Como ya dije en el capítulo anterior se tiene la idea de que la mujer debe estar en casa y la querida en la calle, es una metáfora que define la concepción sobre los espacios que algunas personas tienen en «Lorenzo». En mi última visita a la comunidad, me contaba Sofía cómo su cuñado, el marido de su hermana Teresa, quien vive en otro pueblo cercano con su *querida*, llamó al teléfono de Teresa. Como ésta no estaba, contestó Sofía y él no se dio cuenta que no era su mujer, y le dijo:

¿Qué verga, andas desvelada? (marido de Teresa, porque él se había enterado que ella había ido a un baile la noche anterior)

¿Tú qué verga cabrón, así le hablas tú a mi hermana?, ¡bonito eh cómo le hablas! ¿Y qué si se desvela? (Sofía)

Eh... perdón pensé que era Teresa... ¡pos no me pidió permiso pa ir!(marido de Teresa)

A pesar de que él vive con su *querida*, entiende y piensa que tiene la autoridad para pedir explicaciones sobre lo que hace su mujer y reclamar si no le pide permiso. Esto da una idea de las relaciones de género respecto a las salidas públicas.

Entre los jóvenes también es más frecuente que sean las chicas las que bailen y que los chicos se queden en los límites de la cancha mirando, comentando, haciendo bromas, o que se sitúen en las partes oscuras (viendo sin ser vistos), fuera de la cancha para fumar marihuana o beber apoyados en los carros. Esto me llamaba la atención porque parecía que eran las mujeres las «dueñas de la pista»²³⁵, es decir se apropiaban del espacio de la cancha a través del baile, de un modo que ensombrecía a los hombres por completo. También hay hombres que bailan («hay hombres que son muy bailongos», me decían, y bailan con sus mujeres), pero los menos, y normalmente esto pasa cuando ya están borrachos. E incluso hay hombres casados que bailan con sus comadres o las comadres de sus esposas (como ya apunté anteriormente).

En mi última visita acudí a una fiesta de «quince años»²³⁶ con toda la familia Gutiérrez. Gracias a esto pude ver una forma de festejar diferente a la que había visto hasta entonces. En

²³⁵ Muchas veces las chicas jóvenes les «bailan» a los chicos, es decir, el baile forma parte del coqueteo.

²³⁶ Fiesta muy celebrada en América Latina que consiste en la presentación de la chica, que cumple quince años, en sociedad; puede tener orientación religiosa, católica, o ser laica.

esta ocasión todo el mundo acudió con su familia, a medida que entraba cada grupo de personas, que solían formar parte de la misma familia, les iban colocando en una mesa. A la hora de bailar, la mayoría de mujeres que habían acudido con sus maridos (algo que no es muy común) bailaban con ellos (es la vez que más hombres he visto bailando). Las mujeres que iban, como el caso de Dora y Leonor, sin maridos (son mujeres *solas*) bailaban entre ellas. Esto suele darse más en celebraciones de tipo familiar como en este caso, cumpleaños, bodas, pero era la primera vez que presenciaba una fiesta tan familiar y con tanta presencia de parejas juntas.

Los bailes también suelen ser el escenario para conocer e intimar con posibles novios y novias con los que más tarde, y seguramente aprovechando también un baile, *huyan* (es decir son momentos aprovechados por los jóvenes para concertar el «robo simbólico»).

Los hombres, si van con sus mujeres, suelen interactuar más con otras mujeres, hombres, etcétera, pero es muy frecuente que los hombres (más jóvenes) vayan por su lado o en un momento determinado se vayan con sus amigos o familiares a beber a las cantinas o *cantabares*²³⁷ (los más jóvenes). Los *cantabares* serían los lugares donde irían los jóvenes, desde adolescentes hasta parejas recién casadas. Estas parejas pueden ir juntas al *cantabar* y una vez ahí la chica juntarse con sus amigas y él con sus amigos o directamente la chica puede quedar con sus amigas e ir juntas y una vez ahí juntarse o no con su marido. El *cantabar* también tiene cuartos donde según el hombre que dirige este lugar los fines de semana, entran hombres con mujeres que normalmente no son de «Lorenzo». Yessica me contaba que a este espacio van jóvenes desde los quince y dieciséis años hasta los cuarenta, aunque también van mujeres mayores con sus comadres, pero que éstas suelen llegar cuando ya van *picadas* (borrachas). Hablando con otra antropóloga que trabaja también en «Lorenzo» (y que nunca había estado en el *cantabar*) me dijo que en su opinión este lugar estaba bastante satanizado por las personas mayores, por lo menos que había oído algunos comentarios malos acerca de este lugar.

²³⁷ Los cantabares son bares-karaokes donde los/as jóvenes van a beber, cantar y coquetear; a veces en estos cantabares hay chicas que cumplirían la función de cantineras, con las que uno se puede ir, siempre y cuando la pague y la chica quiera.

Otro uso de la cancha, es el que le dan los *papayeros*²³⁸. Estos se reúnen en la cancha, junto a una tienda que tiene una báscula²³⁹ para pesar los camiones de papaya. Normalmente se refieren a este lugar como: «donde la báscula». Allí, los trailereros que llevarán los trailers de papayas a diferentes lugares de la república y a Estados Unidos, esperan a que los camiones de papayas lleguen. Una vez que están todos los camiones, los pesan y cargan las papayas en sus trailers. Después los patrones (dueños de los papayales) pagan el día a los trabajadores-jornaleros que fueron a recoger papaya. Como ya he mencionado, hay personas que trabajan de forma fija, es decir están contratados semanalmente por la misma persona y cobran cada ocho días, y personas que pueden ser requeridos cada día por un *papayero* diferente, por lo que cobrará por día trabajado. A veces, el *papayero* invita a «sus» trabajadores a beber unas cervezas, una vez que ya han descargado los camiones. A veces son las chicas más jóvenes (que trabajan cuando tienen vacaciones o cuando quieren comprarse algo y necesitan dinero) las que se quedan a beber cervezas con los chicos y hombres en la cancha (siempre medio a escondidas).

En la cancha de El Arenal también se hacen peleas de gallos, las cuales son muy populares en toda la zona. Estas pueden durar toda la noche o incluso un fin de semana, se cobra entrada y los hombres pasan viendo las peleas y bebiendo todo el día (y puede que la noche). A su vez, es el lugar dónde las madres (jóvenes, con niños pequeños) de El Arenal se reúnen dos sábados al mes para hacer actividades con los niños. Estas actividades, propulsadas y organizadas por unas monitoras que vienen desde Santa María Huazolotitlán, son parte de un programa estatal de intervención y atención a la infancia.

Es fantástico observar cómo la cancha se transforma según los tiempos del día y según las actividades que son realizadas en ella. Por ejemplo, un sábado, en la mañana, puede ser un espacio ocupado por las madres y sus hijos para realizar talleres, juegos y actividades como la celebración del «Día del Niño». Se convierte en un espacio donde las madres discuten acerca de las actividades a realizar, preparan eventos, organizan quién hará qué y juegan con sus hijos. Mientras muy cerca de donde están las madres, monitoras y niños, los hombres andan preparando todo para que en la noche se lleve a cabo las peleas de gallos (las cuales durarán toda la noche).

²³⁸ Transportistas que esperan los camiones llenos de papaya para pesarlos en la báscula tras la cancha del «Arenal» y que distribuirán las papayas por la República y EE.UU.

²³⁹ Es una gran báscula frente a la tienda, donde los trailereros pesan los camiones con papaya.

Las dos canchas que hay en el pueblo están cerca de pequeñas tiendas en las cuales se encuentra prácticamente de todo y en las cuales se puede comprar las *caguamas* (litros de cerveza) o los «six» (pacs de seis cervezas). Un miembro del grupo va a comprarlos y los demás le esperan sentados en las gradas. Finalizada ya la jornada laboral y siendo invitados por el patrón, los jornaleros disfrutaban de la cerveza, la charla y las risas.

Así es como fui descubriendo lo importante que es la cancha como espacio de socialización²⁴⁰, ahí es donde se celebran las reuniones, las clausuras, los bailes, los partidos de básquet y, en las noches donde se encuentran chicos y chicas, es un espacio de cierta libertad. En la cancha es donde los jóvenes coquetean, discuten y hacen bromas, donde las mujeres bailan con sus comadres o con sus maridos toda la noche, es donde los hombres bailan con sus *queridas* sabiendo que sus mujeres están en casa, donde los *putos*²⁴¹ (a veces denominados *mayates*), chicos «afeminados»²⁴², explotan su carácter ambiguo en fiestas y bailes- debo aclarar que no todos son homosexuales-. A través del baile se convierten en «las reinas de la pista», suelen ser los que mejor bailan, por lo que las chicas jóvenes quieren incluirles en sus círculos de baile, aprender sus pasos y que les digan cómo le hacen para mover así la cadera. La cancha se convierte en microcosmos social, en pequeño reflejo de las relaciones sociales comunitarias, de las relaciones domésticas y cotidianas. Es un espacio en el cual se da la interacción social como una actuación, siguiendo a Goffman (1997), en el cual se representa un papel frente a una audiencia. Es decir en el pensamiento de Goffman, la vida sería una especie de representación teatral en la que se dan representaciones a modo de «performances», en esta representación hay unos que son actores y otros que son el público: «Los actores realizan actuaciones en la sociedad de acuerdo con un guión. Así los actores pueden hacer un uso estratégico tanto de los contenidos de su comunicación como de los factores contextuales donde ésta ocurre» (Chihu y López, 2002: 246).

²⁴⁰ Fue el primer lugar al que acudí cuando llegué, la primera noche que pasé en «Lorenzo», la hija y sobrinas de Pina me llevaron a la cancha de El Arenal.

²⁴¹ Como dice Dolores Juliano, «en el caso de los hombres, el modelo positivo de conducta sexual será el heterosexual y se centra la desvalorización en los homosexuales, es decir, en aquéllos que se relacionan conceptualmente con la feminidad. Acercar la conducta al polo social desvalorizado (es decir, el femenino) se ha visto en nuestra cultura como muy estigmatizante para el hombre» (Juliano, 2002; 42).

²⁴² Esto ya lo expliqué en el primer punto, son considerados como femeninos por su corporalidad (gestos, modo de andar, tono de voz) y por su forma de vestir; se les relaciona con prácticas homoeróticas, en un papel pasivo.

Como he dicho varias veces a lo largo de este capítulo, las mujeres están presentes en casi todos los espacios de la comunidad. Participan en prácticamente todos los comités a nivel local²⁴³. Coordinan y dirigen las cocinas comunitarias del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF)²⁴⁴ (teniendo, en algunos municipios, un sueldo). Todos estos cargos y participaciones en comités (educación, iglesia, etcétera) suelen depender de la adscripción de estas mujeres a uno u otro partido. Esta zona está enormemente politizada, es muy bipartidista, lo que hace que las comunidades estén divididas entre dos de los principales partidos. En el caso de «Lorenzo», es entre priistas y perredistas²⁴⁵. Esto provoca en numerosas ocasiones una ruptura de las redes femeninas, lo cual me hace dudar si tanta politización empodera a las mujeres o las utiliza²⁴⁶, ambigüedad que también muestra el *Diagnóstico de la situación de las mujeres afrodescendientes en la Costa Chica* (2011), que ya nombramos anteriormente:

En todos los municipios las mujeres señalaron su participación mayoritaria con respecto a los hombres, en las campañas políticas partidistas. Sin embargo, llama la atención que no ubican este tipo de participación dentro del rubro de actividades comunitarias, marcando una diferenciación importante que probablemente deriva de una visión compartida de la comunidad como un colectivo y de la política como una esfera que divide en lugar de cohesionar. (Sesia, 2011:197)

Las mujeres también han creado las cajas de ahorro, las cuales son un ejemplo de economía alternativa muy interesante que se da en muchos lugares con economías precarias y a nivel micro; estas cajas de ahorro forman parte de las estrategias de desarrollo, junto con el crédito, en muchas zonas rurales. También se han considerado como estrategias de

²⁴³ «La participación de las mujeres en estos comités en muchos casos es obligatoria y no por libre elección. A las mujeres se les conceden cargos de acuerdo con sus roles tradicionales de género como proveedoras de la alimentación del hogar (cocinas comunitarias), encargadas de la educación y de la salud de los hijos (comités de las escuelas y comités de los centros de salud), reproduciendo estereotipos y atributos diferenciados sobre la base del género en asignaciones de responsabilidades y tareas concretas. Aún si es una contribución comunitaria, su participación representa una carga adicional, muchas mujeres participan en cajas de crédito y en organizaciones de tipo productivo». (Sesia, 2011: 161, 162)

²⁴⁴ Organismo público que se encarga de gestionar y aplicar las políticas públicas en el ámbito de la Asistencia Social.

²⁴⁵ «Priistas» se les llamaría a las personas partidarias y votantes del PRI, y «perredistas» serían las personas partidarias y votantes del PRD.

²⁴⁶ «El uso que se hace de la participación de las mujeres en el espacio público político, y del que ellas mismas hacen al llevar lo “político” a sus escasas iniciativas de organización social, tiende a fragmentar el tejido o las incipientes redes sociales, en lugar de fortalecerlas. Estas redes podrían apoyar en subsanar su situación socioeconómica de marginación y pobreza y podrían impulsar su inclusión en la toma de decisiones que las beneficie. Como ya se mencionó al principio de este diagnóstico la conflictividad social derivada de las pugnas entre partidos políticos con fuertes raíces caciquiles, es característica de esta región costera». (Sesia, 2011: 216)

empoderamiento para las mujeres, ya que les permiten acceder a recursos para desarrollar proyectos, así como encabezar alternativas económicas (en las economías familiares, la mayoría de sobrevivencia).

En «Lorenzo» se organizan por barrios y las personas que organizan los grupos y que los coordinan son mujeres; hay algunas mixtas, pero la mayoría son sólo de mujeres.

Estas cajas de ahorro se suelen formar por mujeres de un mismo barrio (vecinas y familiares). Cada socia da un dinero que quiere que le guarden por un año. Se elige a una presidenta, a una secretaria y a una tesorera. Este dinero será guardado por la tesorera. Si una de las socias o alguna persona (de preferencia mujer) quiere pedir dinero prestado, le deben informar a la presidenta, ésta dirá si hay dinero para prestar o no. Una vez que se presta se formará un pagaré por la persona que pidió el dinero donde se especificará en cuanto tiempo se devolverá el dinero. Mientras tanto deberá pagar un interés y una vez que se venza el plazo, devolverá el dinero. No es necesario que se informe a las socias para prestar el dinero. Al final el dinero de los intereses se repartirá entre las socias. Cada grupo de ahorro o crédito tiene un nombre. Todas estas reuniones se realizan en el espacio doméstico, el cual, simbólicamente, se convierte en un espacio público.

De este modo se puede ver la relación entre la ideología y la práctica espacial. Es decir, aunque en los discursos y en las conversaciones se haga alusión al lugar que le corresponde a hombres y mujeres y se estigmatice, sobre todo, que las mujeres ocupen los espacios masculinos (es más una prohibición de ocupar los espacios masculinos en los tiempos que no les corresponde), en la práctica vemos que apenas hay espacios propiamente masculinos, ya que siendo éste el público, según la ideología comunitaria, las mujeres se apropian continuamente de él y lo resignifican a partir de sus prácticas y tiempos. A pesar de que la autoridad en esos espacios la siga manteniendo el hombre²⁴⁷. Son los tiempos los que determinarán la ocupación por unas y otros.

Tras mi análisis encuentro que espacios propiamente masculinos sólo serían el agrícola y la cantina, pero incluso éstos tienen sus ambigüedades y sus características que les hacen no ser tan claramente masculino o femeninos. Pasaría algo similar a lo que explica Sánchez Pérez

²⁴⁷ Aunque la casa no sea un espacio propiamente masculino (más bien, al contrario), cuando el hombre está en casa, él es la autoridad.

cuando dice que «el paisaje urbano constituye un ámbito de signo femenino (excepción hecha del reducto de los bares), mientras que las tierras agrícolas circundantes están revestidas de contenidos opuestos» (Sánchez Pérez, 1990: 127).

El pulso entre ideología y práctica espacial tiene muchos limitantes, ya que en una economía rural, bastante limitada a la producción de papaya y en la que no existen muchos recursos más de subsistencia, aparte de emigrar, la mujer no puede limitarse a un ámbito privado y limitar su actividad al ámbito reproductivo. Pero las mujeres de la costa no se limitan a estos espacios. Son protagonistas activas de la política y la economía comunitaria, son el «motor» que permite que las relaciones familiares, sociopolíticas y culturales marchen.

5.3. LA CANTINA: Espacio para prácticas y experimentos de la identidad

*La cantina es, pues, la fiesta prohibida del pueblo,
liberándose de tensiones sexuales y laborales,
liberándose del «mundo ordenado», del «mundo humano».
Sobre ella está el estigma, se le sabe marginal, se le sabe «desviada»,
donde ocurren excesos condenados por la norma²⁴⁸.*

Mi interés por las cantinas es anterior a mi trabajo de campo. Siempre me han gustado los pequeños bares de barrio, donde van las mismas personas día tras día, donde el dueño/a y el camarero/a ya te conocen y no tienes que decirles qué quieres porque cuando entras, al saludo le sigue la pregunta «¿lo de siempre?»; donde si quieres puedes sentarte junto a alguien para conversar de tu día o de cómo está la política o si prefieres puedes sentarte sola y leer el periódico mientras te tomas una «caña» acompañada de un aperitivo. Me podía quedar horas y horas observando las interacciones entre hombres y mujeres, hombres y hombres, clientes y camarero... me parece algo interesantísimo desde el punto de vista de la interacción que desarrolla Goffman. También es muy informativo de las relaciones de género y de clase. Pero sobre todo me interesaba cómo estos lugares, tanto los bares de barrio, como en México las cantinas, son espacios donde las personas se dan licencias que no se dan en otros espacios de la vida cotidiana. Las cantinas de las que voy a hablar son lugares a los que apenas entran las mujeres «decentes»; estos constituyen un espacio de intimidad masculina, donde los hombres interactúan con códigos que solamente comparten ellos y las mujeres que allí trabajan, las cuales son masculinizadas simbólicamente.

248 <http://rompiendoelcristal.blogspot.mx/2010/05/kantina.html>. Sociologika - hacia una poética de la cantina (miércoles, 19 de mayo del 2010).

Brian Stross dice al respecto que «una de las razones primordiales por las que una persona entra en una cantina, es la necesidad de interactuar con otras personas a través de comportamientos socioculturales que no serían aceptados en otros contextos» (Stross, 1991: 284). Algo similar a lo que ocurre con el ritual de la borrachera, así borrachera, sexualidad y cantina irían siempre de la mano.

Cuando llegué a la comunidad me llamó la atención la cantidad de cantinas y expendios de alcohol que había en el pueblo (un porcentaje altísimo para la población que hay en «Lorenzo»), pero lo que realmente me despertó la curiosidad y las ganas de indagar más fue el que las dueñas de prácticamente todas las cantinas (exceptuando una o dos) fueran mujeres, la mayoría mujeres *solas*.

Me llamó la atención porque la mayoría de las cantinas que he visitado y que conozco en México (sobre todo en la Ciudad de México) son regentadas por hombres (no sé si porque es más seguro para un hombre tratar con otros hombres que pueden ponerse *pesados*, como me decían, o por la prohibición, que existió durante mucho tiempo para las mujeres, de entrar en las cantinas... «ni mujeres ni hombres uniformados» se podía leer en la entrada de muchas cantinas), exceptuando algunas cantinas con ficheras o prostitutas que si son regentadas por mujeres. Este espacio forma parte de un imaginario muy particular, muchas veces relacionado con la marginalidad: «Popularmente identificado con el ámbito de la delincuencia, el vicio, la oscuridad, la periferia, el placer, la sexualidad, el cuerpo y la embriaguez, el espacio de la cantina actúa bajo la imagen de una inversión simbólica del ordenamiento político» (Mondol y Mondol, 2009: 8).

En «Lorenzo» todas las cantinas están junto a la casa de la dueña, suelen situarse en el mismo espacio o terreno, por lo que en realidad es una continuación del espacio doméstico y privado. Desde este punto de vista se constituiría como un espacio femenino, ya que sería una prolongación de la casa de la dueña, por tanto interior, pero al mismo tiempo público. En la mayoría de las cantinas suele haber *chicas*, las cuales van de pueblo en pueblo, es decir según la temporada va a unas cantinas u otras, serían una especie de «*cantineras* nómadas». Muchas vuelven a la misma cantina cada año. La mayoría son chicas pero también hay transexuales y chicos (*putos-mayates*) que sirven las cervezas y se sientan con los clientes para que estos *les disparen unas chelitas* (les inviten a unas cervezas), conversan con ellos, pueden incluso bailar y algunas se irán con algún cliente (el que las chicas se vayan con los clientes y mantengan

relaciones sexuales con ellos, depende de ellas). Esto nos pone ante la aceptación de la cantina como prolongación del espacio doméstico, que sería el espacio de la mujer «decente», pero a la vez como espacio en el que como dice un saber popular «las mujeres decentes no deben entrar», mucho menos trabajar en él (por la carga de marginalidad que tiene en el imaginario simbólico, como decíamos al principio del apartado).

No es mi propósito situar en el mismo plano a la dueña de la cantina y a las *cantineras*²⁴⁹. Mi propósito es analizar la figura de la cantinera como la representación de la mujer «a-normal» o que se sale de la norma. Presentarla como una autoridad femenina en un espacio privado pero con uso público y ocupado por hombres, lo cual hace que ese lugar se masculinize en determinados momentos del día. Es decir, discutir la imagen social que se tiene de la cantina como un lugar únicamente público y masculino.

Se pregunta Amparo Sevilla: «¿Cómo explicar la existencia de lugares públicos que sólo adquieren reconocimiento social en la medida en la cual ofrecen un ambiente privado y/o familiar?» y al respecto nos dice: «Dentro de ellos (lugares públicos) existen aún, y a pesar del actual proceso de modernización, espacios en los que se genera un sentido de comunidad o pertenencia social, esto es, son espacios de interacción social y de construcción de identidades» (Sevilla, 1996: 33). Además nos dice Sevilla que es gracias a esta combinación entre espacio público y privado que se propicia que los clientes se sientan entre el anonimato y el reconocimiento (Sevilla, 1996: 39).

En efecto es junto con el campo (las tierras de cultivo) el único espacio que los hombres consideran como propiamente masculino, como suyo. Pero al contrario que las tierras de cultivo, la cantina constituye una realidad aparte, de ocio y transgresora. Como dice Bataille, refiriéndose a la fiesta, es un espacio donde se viola la lógica productiva: «Desde una consideración económica, la fiesta consume en su prodigalidad sin medida los recursos acumulados durante el tiempo del trabajo» (Bataille, 2007: 50). Es lo mismo que ocurre con la cantina, lo cual la sitúa frente a los campos de papaya, espacio este en el que se siguen las lógicas productivas:

El cuerpo en la cantina es esencialmente un cuerpo político en la medida en que comporta una energía liberadora de la libido cultural y las opresiones socio-históricas que lo rigen. Aspectos como la risa, los gestos, el baile, la mirada, y los fluidos corporales que se desarrollan en la dinámica carnavalesca de las cantinas articulan en su conjunto un sentido

²⁴⁹ Me referiré en cursiva a las *cantineras* (chicas que trabajan en la cantina) para diferenciarlas de las cantineras (dueñas de la cantina).

políticamente transgresivo en relación con el cuerpo histórico y disciplinario de la cultura. (Mondol y Mondol, 2009: 13)

Esto coincide con la defensa que realizan Bajtin (1998) y Juliano (1992), de la risa como arma contra el poder normalizador y disciplinador.

Por todo esto la presento (a la cantina) como lugar de intersección entre la cocina y la cancha. En la cantina, al igual que ocurre en la cocina con las mujeres, los hombres discuten, ríen, se hacen confidencias, lloran, confiesan debilidades y problemas personales o conyugales, se relajan, bromean, se pelean e incluso se matan (esto no pasa en las cocinas). A este espacio, la cantina, y a estos cuerpos, los de los hombres y los de las *cantineras*, hay que añadirles una acción, un ritual muy masculino, el de beber alcohol en exceso, el de emborracharse. Aunque me queda la duda de si éste como muchos otros rituales sirve para el mantenimiento del orden social. Es decir si en realidad supone una válvula de escape que permite que todo se mantenga igual o que todo siga funcionando de la misma manera, una vez se sale de la cantina.

5.3.1. DESENCANTADOS DE LA NORMALIDAD

Stross nos dice que son tres las intenciones que los hombres buscan al ir a la cantina, una sería beber, otra la interacción íntima²⁵⁰ con las *cantineras*, y la tercera que sería la interacción íntima con acompañantes masculinos. Es decir, vemos que es un espacio donde se busca una interacción y un contacto íntimo y cercano, algo que fuera de este espacio podría incluso ofender. También es un lugar donde se permite el contacto físico y la expresión de sentimientos personales, algo que no es muy frecuente en los demás espacios cotidianos. Es por esto que se ha comparado la función de la cantina para los hombres con la del templo para las mujeres, un lugar donde confesarse ante la decepción y el sufrimiento.

Algo clave en toda esta reflexión es que esto no pasaría sin la participación del alcohol, el cual da licencia para todos estos comportamientos los cuales, si no fuera porque se dan en un estado de ebriedad, no se aceptarían sino que, por el contrario se censurarían. Por tanto podemos afirmar que la cantina constituye una especie de válvula de escape (al igual que la fiesta):

La cantina crea un mundo aparte, festivo y transgresor -a veces hasta lo insoportable-, no tanto por los efectos embriagadores del alcohol, sino por la significación social que carga el lugar [...] en la fiesta reniega de su humanidad, se animaliza, se da su tiempo de exceso, de

²⁵⁰ Esta intimidad va desde sentarse juntos para beber, charlar sobre aspectos personales, sentarse uno sobre el otro o bailar hasta mantener relaciones sexuales e, incluso, irse a vivir juntos (como ha pasado alguna vez).

excepción, la fiesta sirve para salir de la rutina, para escapar de la seriedad. (Memetika, 2010)

Sobre la relación entre el alcohol y la identidad masculina Stanley Brandes afirma:

La bebida está dentro de los tipos de encuentros ritualizados en los que los hombres participan con bastante frecuencia [...] la bebida forma parte del comportamiento masculino típico. Si bien es posible que las mujeres tomen un poco en las fiestas, es difícil que lleguen al punto de la intoxicación y, si llegaran a hacerlo, por lo general sería lejos de la vista de los hombres más importantes de sus vidas. Muy por el contrario, los hombres pueden tomar en forma copiosa en las fiestas, durante el Carnaval, los fines de semana o prácticamente en cualquier momento. (Brandes, 2002: 6)

En la comunidad es muy frecuente que las mujeres beban, pero normalmente lo hacen en celebraciones y fiestas, esto no es cuestionado ni sancionado. Sí lo está que una chica joven soltera y más si es casada se vaya con sus amigas a emborracharse a una cantina o al cantabar. En los bailes las chicas jóvenes (solteras) se suelen esconder de sus familiares para poder beber con sus amigas y amigos sin censura, pero si son descubiertas se las regañará y criticará. Los chicos jóvenes no tienen este problema, no se suele criticar que los jóvenes salgan a beber con sus amigos (incluso se ve normal):

Esta tarde fui con Esther a comprar, donde la cruz (es una cruz situada en un cruce de caminos en el barrio donde yo vivía, y constituye un punto de encuentro), una caja de cervezas, porque llegaron a la casa unos familiares del Jote (los sobrinos de Dora y Manuel, nietos de María y Pedro), los cuales viven la mayor parte del año en Querétaro, de donde son sus esposas. Al llegar junto a la puerta, nos encontramos con el sobrino de Esther (tiene diecinueve años) y dos de sus amigos sentados en unas sillas, a un lado del camino. Los tres andaban borrachos y el sobrino de Esther, le dijo a ésta que quería hablar conmigo (yo me quedé retirada, mientras Esther se acercaba a saludar), y que me acercara donde estaban. Cuando Esther me lo dijo, le respondí que si él era quien quería hablar conmigo que se acercara él. Finalmente se acercó y me dijo que quería *platicar* conmigo, que si nos íbamos a pasear. Le respondí que no, que si me quería hablar, habláramos ahí donde estábamos. Esther, que observaba la situación, no dijo nada sólo se reía. Cuando regresábamos a la casa le comenté que me extrañaba que se hubiera acercado a mí su sobrino, porque normalmente ni me saludaba, que debía ser porque iba borracho. Y ella me dijo que si, riéndose, que normalmente los domingos lo pasan así *chupando*. Me lo dijo sin mayor preocupación. (Diario de Campo).

Tampoco se suele criticar que las mujeres mayores (fuera de la edad reproductiva) y sin marido vayan a beber con sus comadres a las cantinas o que se emborrachen en fiestas o celebraciones:

Pues no, pero pues hay personas que ya les gusta andar en las cantinas, mujeres que ya han andado y pues ya les vale lo que los hombres piensen. Mujeres de valor, les podría decir yo porque, pues porque no todas las mujeres tienen el valor de ir a las cantinas y lidiar con los hombres porque... este... los hombres ya borrachos se pelean y ellas ya les gusta (se arriesgan dice su primo). Pero las mujeres mayores, no tienen miedo a que otras personas mayores las juzguen pues, porque ellas van a divertirse. (Carlos)

A pesar de estar fuera de censura no es muy normal ver a estas mujeres bebiendo de modo cotidiano. Y evidentemente el alcohol no es algo que se relacione con la identidad femenina, al contrario de lo que ocurre con la masculina:

Desde el punto de vista ideológico y a partir de la conducta observable, se puede inferir que para los hombres, o al menos para la gran mayoría de los hombres pertenecientes a la clase trabajadora mexicana, la ingesta de alcohol y la embriaguez están estrechamente relacionadas con la identidad masculina. (Brandes, 2002: 7)

Como ya decía en el punto anterior, en esta zona los mecanismos para mantener la solidaridad y la cooperación son principalmente las ceremonias (tanto las civiles, como las religiosas), las cuales a su vez crean relaciones de pseudoparentesco (compadrazgo y madrinazgo). Todas estas estrategias sociales de cohesión comunitaria son llevadas a la práctica a través de las celebraciones, las cuales son constantes y en las cuales está siempre presente el alcohol. Normalmente en cada celebración a la que he acudido, aparte del agua de fruta que se sirve en las mesas para acompañar la comida, los hombres o los chicos jóvenes de la familia que festeja, suelen ir por las mesas repartiendo cervezas, las reparten tanto a hombres como a mujeres y muy pocas personas las rechazan. Normalmente yo acudía a las celebraciones con Dora y su madre María y tanto una como otra se beben las cervezas que les dan. María me contaba que cuando era más joven a ella le gustaba también la *botella* (ron, aguardiente, etcétera). Eso sí, nadie beberá una cerveza si no está muy fría, *la cerveza caliente amarga* dicen, esto hace que se acostumbren a beber muy rápido para evitar que se caliente y por tanto que se embriaguen con rapidez. Cuando acudía a fiestas era normal que se burlasen de mí por beber tan despacio, ya que decían que se me acumulaban las cervezas, pero esto evitó que llegase a estar ebria (algo que siempre les sorprendía, «es imposible tumbar a la güera», decían).

Pero a pesar de que parece que el alcohol no tiene ninguna consecuencia social en la comunidad, no es así. Constituye un grave problema, como constata Luis Berruecos en su estudio sobre una zona indígena del «México rural»:

El alcohol desempeña un papel fundamental en el grupo: sirve tanto para convalidar una situación social, como para provocar una relación problemática entre las personas; el alcohol cohesionaba a la población al ingerirse en una festividad religiosa, pero también puede ser causa de violencia y crimen. (Berruecos, 2013: 67)

El que los hombres relacionen su tiempo libre con tiempo para beber, hace que el día y medio que tienen libre sin trabajo lo pasen cantineando, o bebiendo con los compadres y amigos. Esto tiene consecuencias muy graves que pueden ir desde el gastarse parte o incluso todo el sueldo semanal en bebida (y en *sexoservicios*) hasta el empleo de la violencia contra la familia. Si la borrachera ha sido un domingo o un día entre semana, lo más común es que al día

siguiente, el hombre no vaya a trabajar debido al malestar que sufrirá (por lo cual no cobrará ese día de trabajo). Esto repercute en los gastos familiares y en la gestión de estos gastos de los cuales se encarga la mujer:

Cada ocho días van a la cantina, y lo malo que a veces una no tiene para comprar ni comida y él bebiendo. Así pasé tres días y él bebiendo, así que fui donde mi suegro y le pedí dinero y le dije que su hijo andaba bebiendo y yo sin dinero. Y que se le ocurra a una ir a buscarle... (Mafe)

Además normalmente al estar borrachos se liberan de los tabúes sociales y esto se refleja en actitudes, o violentas o de desinhibición sexual.

Me decía María que a veces, cuando Pedro llegaba del baile borracho, con ganas de sexo y María le decía que no (me contaba que después del último parto la tuvieron que operar y «se le fueron las ganas»), él insistía e insistía hasta que se enfadaba, le acusaba de que tenía a otro y por eso no quería con él.

Normalmente cuando se emborrachan los hombres suelen ser muy agresivos con «sus» mujeres. Varias veces me ha comentado mi comadre Marta, cómo cada vez que su compañero, José, se emborracha, la empieza a atacar: «uyyy si vieras cómo se pone, me dice bien feo... ya el otro día le estaba por dejar e irme a México». Mi comadre Marta sufrió varios años mucha violencia por parte de su primer compañero y padre de su primera hija y no está dispuesta, me decía, a volver a soportar una situación así.

Por otra parte yo he experimentado la desinhibición que provoca el alcohol en los hombres, llegando a sufrir acoso por un hombre que se encontraba en estado de ebriedad. Al día siguiente no suelen acordarse de nada. Esto tiene consecuencias muy graves para las mujeres tanto a nivel físico como emocional y económico. Normalmente el alcohol ayuda a liberar tensiones y presiones sociales, pero a su vez provoca muchos conflictos, no sólo a nivel familiar y económico sino también puede provocar situaciones de mucha violencia hacia otros hombres:

El principal factor asociado al problema de la violencia doméstica hacia las mujeres es el alcoholismo de los hombres ya que bajo los efectos del alcohol se tornan violentos hacia sus parejas. El alcoholismo es una problemática de salud importante en todos los municipios que afecta principalmente a los hombres adultos, y a las mujeres en menor medida. (Sesia, 2011: 175)

Son los sujetos más constreñidos, por cualquier tipo de rigidez, sexual, económica, laboral, etcétera, los que más se exceden en su ebriedad, una ebriedad que les hace perder el autocontrol. También se pierde la censura hacia comportamientos y actitudes homosexuales.

Muchos hombres, que cotidianamente marcan su hipermasculinidad, tienen relaciones sexuales con otros hombres (normalmente los que denominan como *mayates*) estando borrachos, por lo cual no se les estigmatiza o condena. No es estigmatizado porque en muchos lugares de Latinoamérica no se considera una práctica homosexual el adoptar un papel activo en estos encuentros, al contrario, puede ser algo de lo que se presume para acentuar su masculinidad (lo que históricamente se ha castigado, es la «pasividad»). En estos encuentros sexuales, el homosexual o *puto* como se les denomina coloquialmente en la comunidad es el llamado *mayate*, es decir, el que adopta el papel pasivo. La cantina también es un espacio donde el hombre puede adquirir actitudes consideradas femeninas, como ser tierno con otros hombres, contar sus preocupaciones y desgracias, e incluso llorar. Por tanto el espacio de la cantina se muestra como un espacio de deconstrucción de las masculinidades, de liberación de la tensión que supone «ser un hombre». Las rígidas normas que estructuran el ser hombre necesitan su punto de fuga, «mientras la rutina olvida la vida en nombre de la humanidad, la cantina es el desenfreno, el hombre viviendo para sí su rebelión» (Memetika, 2010).

Pueden dejar de actuar como hombres esposos, padres e hijos, en la puerta de la cantina abandonan su rol social dentro de la comunidad. Pero a la vez esto se mantiene porque a la vez que se deconstruye, también se está continuamente construyendo la masculinidad: «La cantina funciona como un ‘rito de iniciación’ hacia la masculinidad y como un área de práctica» (Stross, 1991: 299), es decir el hombre va a la cantina a beber, a ser atendido por mujeres que le servirán la bebida, comida y que le satisfacerán sexualmente, siempre que les paguen lo que ellas le digan²⁵¹.

²⁵¹ Nos dice Dolores Juliano en *El cuerpo fluido. Una visión desde la antropología*, que las «mujeres malas» eran las que cobraban por el sexo, el cual debían (así se consideraba) dar gratis (2010: 156). Me parece muy interesante anotar esto, porque, como explico, estas mujeres atienden a los hombres (como se considera que debe hacer una mujer) pero les cobran por ello, marcando una gran diferencia con lo que sería la «mujer buena», es decir, sus esposas.



Ilustración 28. Cantina I. Fuente: Autora

5.3.2. HACIENDO SU LUCHA: DUEÑAS Y CANTINERAS

En el discurso comunitario se permite, e incluso es valorado, que las mujeres *solas* salgan a trabajar, que ocupen los espacios públicos y que se vayan a *cantinear*, porque al fin y al cabo están *haciendo su lucha*. No así la mujer casada, cuyo marido trabaja, aunque apenas aporte dinero a los gastos familiares.



Ilustración 29. Cantinas al aire libre (3 mayo). Fuente: Autora.

La opinión que tienen hombres y mujeres sobre las dueñas de las cantinas es de *luchonas*, de mujeres *que hacen su lucha* (por ellas y sobre todo por sus hijos): «Que son más libres. ¡Dicen que ellas se dan a valer! Los hombres las ven bien, porque ellas no dependen de nadie, ellas demuestran, y es verdad, que ¡no necesitan de ningún hombre para salir adelante! por el trabajo o por lo que sean, porque ¡ellas luchan!» (Carlos).

Este argumento de no depender de los hombres, de no querer que ningún hombre las mande y de querer divertirse, es muy recurrente en los discursos de mujeres que decidieron quedarse *solas*, como es el caso de la mayoría de las *cantineras*. Muchas de estas *cantineras*, que en su juventud viajaron, trabajando en diferentes lugares, *divirtiéndose* (como dicen ellas); son las que más tarde decidieron poner una cantina, son las dueñas de las cantinas, o si no son dueñas son las regentes, es decir: el lugar es propiedad de otra persona y ellas lo rentan. No todas las mujeres que dirigen una cantina fueron *cantineras*:

Cómo iniciaron las cantinas ¡te voy a decir! Ellas, las mujeres, las señoras, son personas que ¡les gusta beber! pues ellas beben y pues ya llega la banda, y se arma la banda y empiezan a beber y ahí pues ¡surgen las cantinas! Ya después empieza a comprar cervezas para negocio, ya no para convivencia... y ya de ahí se hace, se hace, va teniendo éxito y ya ¡huhu cantinazo! (Carlos)

Sí, son mujeres... Aha, mujeres que no tienen marido, ¡mujeres que les vale! Aha, mujeres que les vale, ¡exacto! Mujeres que nadie les puede decir nada... (Primo de Carlos).

A continuación presento y desarrollo el tema de la cantina y de la cantinera como lugares y agentes a medio camino entre lo femenino y lo masculino, entre lo feminizado y lo masculinizado. Lo hago a través de fragmentos de sus historias de vida; esta forma de contar sobre otros, a través de sus experiencias y de cómo expresan el modo en el que viven sus vidas; me parece la mejor forma de comprender cómo han ido construyendo su subjetividad e identidad como mujeres en un determinado contexto histórico y geográfico. A mi parecer se trata de un método de análisis que des-homogeneiza y des-esencializa a estas mujeres, a través de sus historias personales, mismas que nos dejan ver las capacidades y agencias.

- **Los tres amigos - Diana Cruz**

Mire lo que pasa que esto jué con unos amigos. Yo en ese tiempo, cuando mi esposo falleció, yo me vine, estaba na más a la mitad. Le dije yo, un día me eché unas copas, estaba yo cansada de todo...

Estábamos un día con unos amigos, tenía yo... pero sí después volví todavía al pan, pero ya no de lleno como antes, trabajaba mi cuñada conmigo, yo hacía uno que otro pastel... Un

día con unos amigos como ahorita, ¡oye! dice, aquí deberías poner mejor un bar, ¡no mames! que a mí no me gusta estar con borrachos, diario con los borrachos yo no!
Yo les digo, mejor me tomo mi cervecita pero yo no le doy lata a nadie...
Noo, me decía mi vecino de allá los de la cantina la Cangrena, ¡ponte una cantina! ¡nooo pué ahí la tienes tú!! ¿Y qué tiene pué? ¡tú ponte la tuya! Sí le digo, un día pues llegaron unos amigos estábamos tomando una cerveza y ¡oye! ¿Por qué no ponemos una cantina??
¡Nooo, le digo, en la cantina hay borrachos! El borracho es muy chocante.
¡Nosotros mandamos dice! nos asociamos los tres, nos asociamos, los tres amigos, todavía seguimos de amigos, nunca nos peleamos, seguimos. Si, ya después uno se quiso salir, se le dio lo que había aportado. Al principio le decían las tres viudas (a la cantina). (Diana)

Diana se quedó viuda bastante joven, después de haber estado cuidando de su marido, el cual estuvo mucho tiempo enfermo; siempre había trabajado, pero después de la muerte de su marido y con tres hijos, tuvo que *hacer su lucha*:

Era yo pastelera, cuando mi marido murió yo me dediqué al pastel, al pan. Yo tomé un curso de un año en México porque yo viví en México. Y agarré trabajando, yo surtía a La Boquilla, Collantes, al Chivo, el Jiote. Me iba a entregar pan, trabajaba con mis hijos, mi cuñada, me ayudaban a trabajar, sí. Y nos íbamos, yo agarraba, para mí no había un día de descanso. De por si yo siempre he trabajado, allá en México trabajaba duro también. (Diana)

A esto me refería al principio del capítulo cuando discutíamos sobre la práctica de la división entre lo público y lo privado. En la cotidianidad y práctica rural y campesina de las mujeres *solas* esta dicotomía es impensable; las mujeres deben trabajar tanto fuera como dentro del espacio doméstico. Y no sólo las mujeres *solas*, como hemos visto: incluso las mujeres casadas, a pesar de la presión de sus maridos, deben muchas veces *buscárselas*, como se dice coloquialmente. La mayoría de las mujeres que han estado casadas y se separan o enviudan, tras comprobar que pueden ser independientes económicamente, después de gozar de la libertad de no tener que pedir permiso, de «ser dueñas de su vida», no quieren volver a comprometerse; muchas incluso renuncian a tener relaciones sexuales, ya que podrían tener una relación con algún hombre casado, como *queridas*; pero algunas ni así quieren, opinan que algunos hombres incluso así te toman el pelo: «¿Así, que me estuviera probando y que venga a la casa sólo cuando él quiera? Yo noo. Además para hacer muina con su mujer, no, no...» (Dora).

Lo que ocurre es que después de superar la fase de verse *solas*, sin un hombre y de romper la dependencia simbólica, comprueban que están mejor, que son autosuficientes, que son capaces de sacar a sus hijos adelante y que éstos, una vez que han crecido y pueden comenzar a trabajar o emigrar, ayudarán a su madre económicamente. Son estas mujeres las que mejoran su nivel de vida, las que buscan préstamos para comenzar un negocio, para mejorar su casa, conseguir un terreno, etcétera:

Ya después seguí trabajando yo aquí, ya trabajaba aquí, empecé a trabajar en el corredor de mi casa, después me vine a trabajar aquí, con los pasteles, después de los pasteles... trabajé un buen tiempo, mi hijo se fue al norte... ayyy mamá decía, aquí es todo puro fiado, puro fiado, no sale nada, yooo... mi viejo me dejó todavía bien surtido para trabajar, seguí trabajando y seguí también yo... dice ¡mamá esto no deja nada! Mejor me voy pal norte, me voy con mi hermano. Le digo pué si tu quieres ir, ¡órale! Lo mejor que te vas con mi consentimiento y te vas con tu hermano. Si quieres irte te vas con tu hermano, hemos trabajado juntos y ya estamos mirándonos. Y ya se jué, ya me empezaron a mandar, ya acabé. Después me enfermé de las manos, mis manos estaban tiesas, de tanto amasar, tocaba el horno caliente, el refrigerador frío, tenía que hacer los panes, el pastel... ¡nooo! era una friega dura. Así que paré por tres meses porque mis manos estaban así, me estuve atendiendo. Ya después volví, ¡ahhh estaba yo bien! Ya a veces me echaba mis... mis cervezas. (Diana)

Así le pasó a Diana hasta que hizo realidad lo que parecía un proyecto de borrachos; al poco tiempo sus dos socios decidieron dejar el proyecto común. Las razones que le dieron me parecieron esclarecedoras acerca de por qué los hombres no abren cantinas:

Y pos sí, seguimos con el trabajo hasta que después de un tiempo ‘pué es que ya no quiero trabajar en esto’, dice Ángel, ‘¡yo no quiero trabajar ya! vaaa y cómo voy a seguir atendiendo yo hombres, hombre y atendiendo a otro hombre... ¡noooo ya nooo! denme lo mío y ya me salgo’ ¡órale pué ahí te va! (Diana)

¿Cómo un hombre va a atender, a servir, a otro hombre? Ésa era la clave de no encontrar cantinas regentadas por hombres, algo que me hizo reflexionar sobre la cantina como continuación de la esfera doméstica pero esta vez bajo la autoridad femenina, aunque esta autoridad sirva a los hombres, lo hará como un trabajo productivo, es decir bajo la condición de un pago por este servicio, rompiendo la obligación asumida de la mujer de atender a un hombre como parte de su rol de género. La mujer puede trabajar en el campo, puede masculinizarse en cierto modo al ocupar un espacio, que actualmente (no olvidemos que hace unos años casi todas las mujeres trabajaban también en el campo), es masculino. Pero para un hombre es más difícil ocupar el espacio femenino de la cocina; como ya veíamos a principios del capítulo, incluso las mujeres reprueban que el hombre esté en este espacio. A su vez, este, no es capaz de transgredir y jugar con su rol genérico, mucho menos de servir a otro hombre. Esto sí lo feminizaría, lo que le supondría cierto castigo social. Juliano nos aporta una reflexión, acerca de la homosexualidad masculina, muy útil para explicar este miedo de los hombres hacia cualquier práctica que les pueda feminizar (en el imaginario simbólico de la comunidad):

Acercar la conducta al polo social desvalorizado (es decir, el femenino) se ha visto en nuestra cultura como muy estigmatizante para el hombre [...] En el caso de las mujeres, la homosexualidad ha resultado menos visible socialmente y ha implicado menos carga desvalorizadora, probablemente porque suponía aproximar imaginariamente la mujer a las conductas asignadas al modelo de prestigio masculino, y por consiguiente consideradas normales. (Juliano: 2002: 42)

En este caso, a los hombres de la comunidad, no les ha interesado o quizá no han conseguido construir la imagen que les permite romper con las normas del orden establecido sin causar ofensas, algo que las mujeres sí, como dice Stross que han hecho algunos meseros: «“el alegre mesero” tiene un mecanismo incorporado para el mantenimiento de la distancia social específica de la situación, así como para el propósito de preservar el orden y la satisfacción» (Stross, 1991: 289-290), por tanto los únicos hombres que trabajarán en una cantina o en un cantabar son hombres feminizados, de sexualidad ambigua (los homosexuales), los cuales no temen poner en riesgo su masculinidad al ocupar el lugar asignado a la mujer.

Estas mujeres de las que estoy hablando, sin embargo, son mujeres a las cuales no les dio miedo romper con el lugar que les habían asignado otros para vivir, es decir, son mujeres muy trabajadoras que han luchado para conseguir tener sus propiedades, darles a sus hijos una vida mejor y ser respetadas por los hombres.

Me contaba Diana que después de que sus hijos se fueran, siguió trabajando:

Sííí ya después se fueron ellos y me quedé yo sola, me iba yo mucho a México, regresaba... y ¡así estaba yo! Hasta que ya después, ¡ahh! me busqué un macho, un hombre, anduve con él un tiempo, después de ese tiempo nos dejamos. El no me ayudaba, es que yo soy... de que el hombre a mí ¡no me va a quitar! Ahora estoy viviendo con otro, con él estamos trabajando, toma, si toma y agarra la cerveza, pero luego tiene el dinero y dice aquí está. Y le digo mi trabajo es mi trabajo y son cosas que ellos no me pusieron, las puse yo. ¡Noo! porque cuando él llegó, yo ya la tenía (la cantina). Cuando nos conocimos, fuimos novios de jóvenes, antes de casarme con el papá de mis hijos, yo me casé dos veces. ¡Nooo! yo mi vida ha sido dura, ¡ahaa! y le digo ¡a mí no me doblega nadie! No ha nacido un maricón que va a venir a darme lo mío. Me casé dos veces, con el que se murió pues, el segundo, tuve tres hijos.

Me asocié con mi compañero, si somos socios, ¡uyy! porque a mí me encantaaaa, ¡sííí! los retos. Si me asocié, hemos plantado como una hectárea (de papaya). Y ahorita le digo ¡nooo, le echamos ganas! Dicen mis hijos, ya no trabajes mamá... ¡noooo! hay que trabajar les digo, cuando la gente se muere entonces ya descansas, si no pué quién sabe... Pues la cantina ¡ahí está! no deja mucho pero cuando se trabaja pué sí. (Diana).

Decíamos que no todas las dueñas de cantinas fueron *cantineras*, pero otras muchas sí lo fueron y *vivieron la vida* (dicen ellas). Me contaba Carlos al respecto sobre su amiga Rosi:

Cuando fueron jóvenes, este... anduvieron... ahora sí que disfrutando de la vida con los hombres! jajajaj... ya no les importa que las denigren, pué!

¡Aha, putas pué! jajajaja, así como que se metían con un hombre y con otro pues y ¡otro y otro!

¡Sííí! ellas ya sabían que venían a trabajar y pues, ahí en la cantina no se les exige prostituirse, simplemente trabajar y pues ya! ya quedaba de ellas si se acostaban con un hombre o no! Y en Oaxaca, sus familias sabían que iban a conocer la costa, porque yo tengo una amiga que se llama Rosi, ella es ¡prostituta profesional! jajajajajaj, ella es de Oaxaca, ¡de Oaxaca! Se llama Rosi y ella viene cada quince... ¡es la más famosa!, Y ella viene cada quince días o una vez por mes, porque ahora está en Puerto, Huatulco y

«Lorenzo» ¡ella anda de tour! ella va cantineando, ella tiene hija y está con su familia, ¡es madre soltera! (Carlos)

Fue Diana la primera que me explicó la dinámica de las *cantineras*, las chicas como les dicen ellas:

Pero yo ¡no!, no voy a buscar mujeres, a veces vienen solas, de las que venían, vienen con otra amiga, esa amiga trae otra y así. Ellas me ayudan a atender el negocio, no creas que todas se van, hay muchachas que ellas no entran en los cuartos, ellas na más fichan, cobran su cerveza y están ahí, platicando, pero ellas a los cuartos no entran, algunas que sí, algunas que no.

Aquí se dice, ‘¿se toma una cerveza conmigo?’ Y la cerveza te la cobro como una ficha, lo que valga la ficha, cuarenta pesos, según lo que quieras cobrárselo. Yo se la cobro a doce, y ella la está cobrando a cuarenta. Ya lo que queda es de ella. (Diana)

- **«La cantina más famosa es la de la Tía Vicenta» - Vicenta Gómez**

¡Noo, no, no! yo les dije a ellos, oigan saben qué... ¡yo no me voy a casar! ¡Sí, sí, sí! digo yo quiero divertirme. Entonces no había carro hasta Acapulco, me fui en avión. A andar, allá, hacer desmadre en Acapulco. Sí, y gracias a Dios no me pasó nada. Llegué bien con mis hijos, tengo ocho hijos, cinco mujeres y tres hombres.’

En Acapulco trabajaba en casas, ¡aha! sí, trabajaba yo en una tienda de abarrotes y mataba yo veinticinco gallinas, diario, al día. ¡Trabajé mucho!

Ahaa y así es como llegué yo acá, yo soy de un pueblo que se llama Rancho Nuevo, rumbo a Cuaji, delante de la Estancia, es Oaxaca. Me vine yo de mi pueblo así con carpas²⁵², así por la fiesta del 3 de mayo, yo andaba divirtiéndome! Ahaa allá ponía yo la carpa, allí, bebida! Acá en mi pueblo empecé, empecé de veinte años, tengo, mañana cumpla setenta y tres. Cincuenta y tantos años de cantinera y gracias a Dios estoy sana.

Yo les dije a mis padres, yo quiero hacer con mi vida lo que yo pueda hacer y gracias a dios aquí estoy. Noooo, yo soy así desde chamaca! sí, sí, yo les hablaba con la verdad y les decía yo, noo y ya, se acostumbraron, me dejaron ¡pué! no me decían nada, dijeron: pos ella quería así...(Vicenta)

Desde pequeña Vicenta supo que quería *ser libre*, que no quería estar dentro de la norma, quería divertirse; para eso no tenía por qué renunciar a ser madre, algo que marca el ser «mujer» en la Costa Chica: ella también *haría su lucha* para sacarlos adelante y esto no suponía tener que depender de un marido:

Yo nunca busqué compañero ¡para que me mandara! na más yo rempujaba para hacer mis hijos y ¡ya! Yo nunca tuve compañero, nooo, ¡nunca!, ¡yo quería estar libre pué! yo quise andar con muchos hombres, ¡ayy chingaos voy a estar yo lavando ahí... la ropa! no manita, noo, yo no. Y mira soy feliz. Yo no me enamoré de ninguno, ¡nunca! no yo no, porque dije después me enamoro y voy a estar pendejeando y no voy a hacer nada, ahora los hombres ni quieren mantener a las mujeres, y yo no, yo dije yo voy a hacerle pa hacer mi casita. (Vicenta)

²⁵² El día 3 de mayo es comienzo la feria en «Lorenzo», es el día grande. Una semana antes comienzan a llegar los puestos de venta de ropa, de batidos de sabores, de calzado, y las dueñas de las cantinas comienzan a montar pequeñas carpas, unas al lado de otras dónde trasladarán sus cantinas, es decir, durante esos días cerrarán sus cantinas y se trasladarán a este nuevo espacio. A estas carpas llegan chicas de diversos lugares para trabajar como *cantineras*.

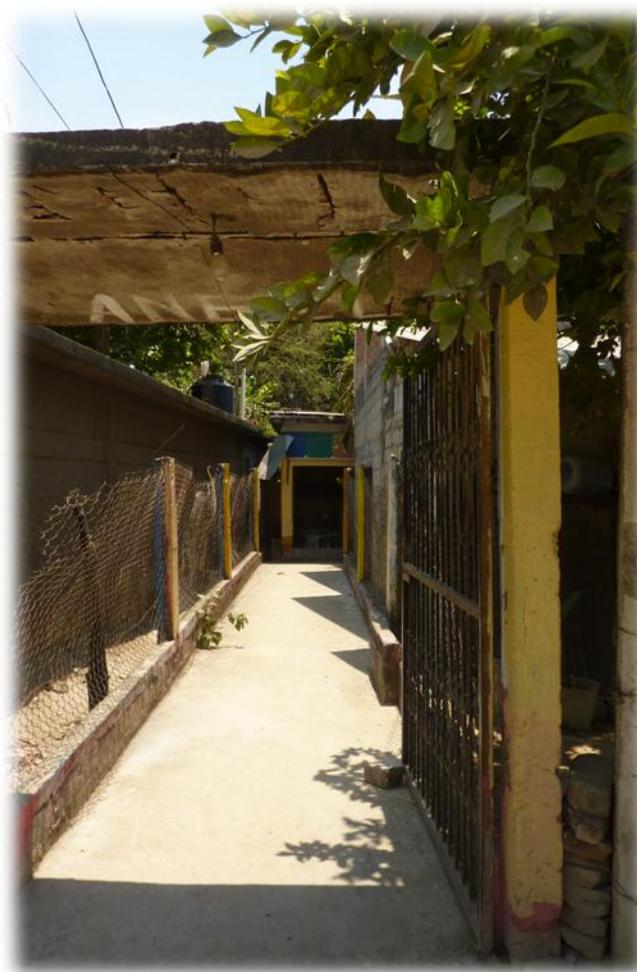


Ilustración 30. Cantina II. Cantina de Vicenta. Fuente: Autora

Estas mujeres saben que serán juzgadas, estarán en el centro de los comentarios por no seguir la norma, por no acatar los mandatos sociales que deben seguir las mujeres y por resistirse a estar bajo el dominio y control de los hombres; serán, como dije ya anteriormente, castigadas por transgredir tanto la moral como el espacio femenino y entrar en el masculino, pero en este castigo social está implícita la envidia y la admiración por su valentía al hacerlo, por no querer ser «mujeres decentes». Dice Stross que la mujer de cantina es el opuesto a la mujer decente: «Tiene uno o más hijos ilegítimos que mantener; bebe, fuma, blasfema, vende su cuerpo, coquetea sexualmente con hombres sin sentir vergüenza, se pelea y a menudo se burla» (Stross, 1991: 290).

Me gustaría recordar que entre las mujeres morenas estas actitudes no son tan «indecentes» y no llaman la atención (como podría ocurrir entre mujeres «mixtecas») ya que muchas mujeres morenas de la Costa beben, fuman, blasfeman, se burlan, gritan y se pelean; lo que transgrediría las normas sería decidir no estar bajo el control y las normas masculinas.

Pero como ya decía en el caso de Diana, estas mujeres son sumamente trabajadoras, el que no quieran *hacerle oficio a un hombre*, no quiere decir que sean *mujeres flojas*.

Yo siempre era la dueña y nunca me junté con alguien, compañera ¡Vamos a trabajar ahorita! ¡No! Yo si ganaba solita bien. Tengo mi casa, tengo casa en mi pueblo, tengo mis parcelas, mis solares. Si ¡trabajando así! Aquí estoy los fines de semana y ya me voy los martes para mi pueblo. Allá trabajo con el machete. Cierro aquí y me voy. (Vicenta)

Lo cierto es que cuando se las acusa de inmorales por tener relaciones sexuales con muchos hombres y por cobrar por ello, se les está acusando realmente por atreverse a ser dueñas de su vida y usar su sexualidad para ello (y como ya decía antes, según Juliano, se las castiga porque cobran por algo que las «buenas mujeres» harían gratis). No quiero idealizar la vida de la cantinera, ni poner como modelo de libertad la prostitución, pero la realidad es que son estas mujeres las que consiguen tener sus propiedades, sacar adelante a sus hijos y transitar de los espacios femeninos a los masculinos según sus intereses: «Habiendo trabajado, una se aliviana. Nada de que me vaya a echar un hombre que me tenga que dar el dinero y luego ni me llega, ¡no...! Mejor que estar con el hombre que tienes que estar... a veces no puedes comer muchas cosas porque se te acaba...».

Si analizamos las relaciones que se dan entre maridos y esposas en el pueblo, vemos que también éstas están estructuradas alrededor de intercambios sexuales y económicos pero con el añadido de que la mujer al aceptar esta transacción acepta estar bajo control masculino, algo a lo que se niega Vicenta. A pesar de no atenerse a este ritual de género, siempre se la ha respetado.

Sí, me respetaron, si, si me respetaban ¡porque me di mi lugar! Y andaba de borracha con los hombres, ahí en la cantina, ¡en la fiesta! andaba yo con el montón de hombres, a mi me cargaban, me salía yo de la cantina, me iba a otra, y se me pegaban los hombres, ya me iba yo a repujar y me sacaba yo pa vivir. Me pagaban los hombres. Y ¡con eso hice lo que hice! (Vicenta)

Pero como ya hemos visto a lo largo de la tesis, la maternidad en la Costa Chica es fundamental para «ser mujer», la identidad de género de las mujeres se forma alrededor de «ser madre», antes que cualquier otra cosa.

Yo estoy solita. Tengo mis hijos, tengo... tenía yo nueve, me queda ocho, si apenas se me murió una hija.
Sí yo fui mamá soltera pues... porque no quise tener compromisos, yo me divertía así, me divertí, fui muy feliz. Yo quería tener muchos hijos pero así. Y los saqué adelante, no son groseros, soy bien con mis hijos.
Yo pegada con mis hijos, trabajando para mis hijos. Yo les dejaba con mi mamá. Los dejaba allá, me salía yo y ya llegaba con el dinerito! Me ayudó bastante mi mamá.
Yo quiero mucho a mis hijos, me respetan, me están agradecidos que los eduqué y los saqué adelante. Tuve muchos hijos, con distintos apellidos, pero son míos. Mis hijos eran

míos, que me iban a decir ‘¿Por qué cargas a esa muchachita?’ ¡nooo! la cargo porque es mía. Porque me conocían que era muy picuda, ¡a mí no me movían! (Vicenta)

Algo que considero muy importante resaltar aquí es la solidaridad femenina que se da en estos lugares. Se podría pensar que entre las *cantineras* se da cierta competencia que las hace estar en disputa, pero no es así; se desarrolla una solidaridad y unos cuidados que crea dinámicas familiares, de cuidado y protección (como una madre haría con sus hijas):

La mujer vale mucho mi amor, vale mucho, hay que hacerse de valer... que te diga una broma uno y ya te vas a estar riendo... ¡nada! ¡Con respeto! Una mujer vale mucho, nada que me vayas a jalar, porque me vas a jalar... ¡síí!

Y aquí, cuando están aquí, ni modo que la griten, oye tu esto... ¡ehh no!, ¿qué te pasa? ¡Es una mujer! ¡Aquí no! ¡cuidaoooo, yo soy una chingona! Cómo la va a tratar mal, no, ¡la mujer se merece un respeto! (Vicenta)

Vicenta me contaba cómo ella cuida a los hijos de las chicas que van a trabajar a su cantina, que los considera como sus nietos; éstas llegan y le preguntan si pueden trabajar en ese espacio; ella les cobra por las habitaciones y por la comida.

Aquí las chicas están contentas porque las cobro 30 pesos de renta por la habitación, con la luz. Y las tengo bien, comidas, a la hora que quieran, yo cocino y ellas comen cuando quieren, a la hora que sea, la media noche... que se sirvan ellas lo que quieran, lo que guiso, es para todas. Yo soy solita, aquí vivo yo solita. Las chicas vienen y se van.

¡Uhh! aquí dormimos a la hora que quieran, nos levantamos la hora que quieran, yo no las ando ¡levantense! ¡no! que descansen!

Por eso Dios me ayuda, porque yo ayudo mucho a las mujeres, ¡porque yo fui así! (Vicenta)

- **La cantina que se llevó el río - Luisa Robles**

«Nos sacaron con riatas, con cables, ya la fuerza no poemos... nooo hombre bien feo estuvo el arroyo. Tenía mi olla de pozole, se la llevó, tenía pozole yo, y ¡se la llevó todo todo! Yo... la cacerola de mole, todo, ¡todo se llevó!» (Luisa)

La cantina de Luisa, así la llaman coloquialmente, es la primera cantina que visité en la comunidad; fue la primera porque en ella estuvo trabajando durante un tiempo Dora hasta que la diagnosticaron diabetes y dejó de trabajar con Luisa. Dora ayudaba a Luisa a cocinar; además son comadres y de la misma generación.

Fue Dora la que me aconsejó que hablara con Luisa: «¡Sí! Dora trabajó muchos años conmigo, ¡aquí estuvimos luchando las dos!». La entrevista se la hice justo después de que el río, que cruza «Lorenzo», se desbordara. Esto ocurrió a finales de agosto del 2010, después de un temporal de lluvias que arrasó gran parte de los estados de Oaxaca, Chiapas y Veracruz,

quedando, estos, prácticamente inundados; este supuso una tragedia para las personas que vivían cerca del río, ya que al desbordarse se llevó todo lo que encontró a su paso, incluida la cantina y casa de Luisa, las cuales están pegadas.

A continuación una muestra de lo que comentaba anteriormente al presentar la cantina como una prolongación de la casa:

Nada más venía yo a llorar manita, llegaba porque ni las puertas se podían abrir, decía yo ayy diosss mio, tenía yo tres cajas de pollos, como vendo yo pollo, se lo llevó, los cartones de cerveza... ¡ahhh! ¡como todos los viernes surto! Todos los cartones iban arriba... decían ¡Leti! ahí va la cerveza, y ¿qué le hago? toodo, todo, todo, mira ¡la televisión! ¡todo! todo el dinero... todo se llevó, ropa, zapatos, nos quedamos sin nada... pura ropa que nos regalaron tenemos... ¡sin nada manita! (Luisa)

Luisa empezó como la mayoría de cantinas, primero vendiendo comida; luego introduciendo la venta de cerveza junto a la comida (la mayoría de cantinas comienzan siendo expendio de cerveza); y, por último, pidiendo un permiso para poder abrir la cantina:

Ya tengo varios años aquí... yo empecé vendiendo comida, comida en mi casa. Yo me vine, soy de aquí, nací en Acapulco, ¡pero aquí crecí! mi mamá es de aquí y mi papá de Acapulco. Pero yo chiquita me fui para México, con 14 años me fui, allá estuve 15 años, llegué ya de 29 años.

Allá me junté con un muchacho, allá tuve a mis dos hijas, tuve a dos hijas y ahora ya me vine. Y me vine y me puse a trabajar con mi mamá, porque yo no tenía mi casa. Me puse a trabajar a vender tostaditas, taquitos. Ya después hice mi cabañita y me puse a vender comidas, guisos y empecé a meter la cerveza y de ahí me jui, me jui, y después... mi mamá como era tan celosa ¡me corría a los clientes hermanita!

Y a mí no me dejaba salir, ¡a mí me cuidaba como una señorita! ¡Ya tenía dos hijas, yo! ¡ya tenía 30 años! noo, así que a lo último yo me dije ¡noo!, me voy a salir a rentar y pa comprar mi casa, porque la verdad ¡yo no tenía nada! no tenía ni casa ni nada, yo vivía con mi mamá, porque yo a mi mamá la ayudé a hacer la casa y todo, por eso yo ahí llegué por la confianza ¡pero no podía hacer nadaaaa! Era celosa manita...

Noo, era celosa porque me sentaba yo con los muchachos a beber, jajajajajajaja... y uno ¡con tal de vender! jaajaaa. ¡Sí, mi mamá me corría a los clientes cuando ya estaban borrachos! o yo que me ponía a convivir con un cliente... ¡me lo corría! jajajajajaajj. (Luisa)

La mamá de Luisa, nunca aceptó que su hija no actuara según las normas de las mujeres decentes, las cuales no deben sentarse a beber con hombres y menos, convivir con borrachos. La madre de Luisa todavía confiaba o tenía la esperanza que Luisa pudiera encontrar un hombre con el que casarse, como si fuera «señorita», algo bastante difícil para una mujer que ya convivió con un hombre y que tiene hijos de éste, es decir, para una mujer *fracasada*; las mujeres fracasadas, como ya dije en el capítulo anterior, suelen tener relaciones con hombres casados, suelen ser *queridas*. No sólo porque a la hora de casarse todavía se sigue valorando la virginidad, sino porque las mujeres *fracasadas* no suelen estar dispuestas a mantenerse bajo los mandatos masculinos, son mujeres que han tenido que luchar mucho para sacar a sus hijos adelante, muchas veces enfrentándose a sus familias las cuales no veían bien que su hija fuera

madre soltera, y por tanto, estas mujeres, suelen preferir a hombres casados. Eso sí, una premisa de las queridas es que sus compañeros las apoyen económicamente, aunque no siempre sucede así.

Ocho años con el papá de mis hijos (tuvo dos), ocho años estuve con él y no me ayudó... su mujer sabía... sí sabía porque nos dábamos unos grandes rawns! jajajajajaj, sii, pero ¡como no lo iba a cargar yo...! y asíii hermanita... me puse a trabajar y a ¡trabajar! que vendía tostadas, que daba de comer a los maestros... uhuuuuu, ¡yo no descansaba! de antes... ¡cómo vendía, me amanecía! empezaba yo desde el viernes, me amanecía el sábado, del sábado me amanecía el domingo, acababa yo toda rosada... jajajaj, pero con tal de pagar mi casa mana... y ahora me lo llevo más tranquila mana, me llegó otro, mana, me llegó otro... jajajajajajja

Ahaaaa, me cansé, estaba aquí y llegó ya borracho y le dije 'aquí ya no cabes manito, mueve tus nalgas y vete pa tu casa! si manito, así buena onda... imagínate ya te esperé ocho años, cuántos años que te espero, ¡yo te dije! que la carga era grande para mí porque los niños estaban creciendo... y había más gasto, y ¿qué dijiste tu? que no había problema, y ¿qué pasa?, ¡no me ayudas!, ¡mira tú! o con tu vicio, o pa tu casa, yo no te digo que dejes con hambre a aquellos para que me des pero un poquito... de lo que te gastas, en vez de bebertelo vinieras y se lo dieras a tus hijos. Yo no te digo que dejes a tu familia con hambre. ¡Nooo! Que... na que nadaaa así que ¡sacá tus nalgas y vete!'

Hasta que por fin después ya me encontré a otro ¡porque no faltan! ¡Y este sí! me ha echado la mano, me ayudó a hacer aquí, ¡fíjate! esto era de pura madera y él me hizo todo esto.

¡Tiene mujer! pero por lo menos es más responsable y no quiero un soltero, ¡no quiero hombre en mi casa! yo na más un ratito y que ¡se vayan! yo no quiero hombre en mi casa... una porque tengo mis hijas y son mujeres y ¡ayyy nooo, yo soy desconfiada! Y así un ratito viene, hacemos lo que hacemos, lo que te vaya a tocar hacer y ¡vetee papá! y sí viene y este sí me ha echado la mano, sí, me ha echado la mano... (Luisa)

Luisa fue la primera en hablarme sobre la relación entre *querida* y esposa, me contó cómo ella siempre se preguntaba por qué el hombre teniendo esposa busca a otras mujeres, y que la esposa de su actual compañero tiene todo su respeto; eso no quiere decir que ella no siga manteniendo una relación con él, porque al igual que él, ella piensa que cada una tiene su lugar, y que mientras él pueda mantener a las dos todo está bien.

Sííí, pues fíjate que sí... yo no sé qué busca acá hermanita... jajajajaj, ¡yo no sé qué busca acá! y su esposa es más recatada ella no anda como la otra (la de su anterior compañero)... ¡no! su esposa muu silencita, nos encontramos y ella como si no me conociera ¡Síí! nos vamos en la camionesita, y ella sabe y yo también sé... no pero te digo que no, ella sería y yo sería también! nunca me ha dicho una mala palabra... y le digo un día, papi y si me rechingo a tu mujer o nos agarramos (de broma), me dice ¡me chingo a las dos! me las rechingo a las dos, porque cada cual tiene su lugar, ella tiene su lugar allá y tú tienes tu lugar acá, cada quién, ¡yo a ninguna dejo con hambre! (Luisa)

Al igual que el resto de dueñas de cantinas, Luisa hace mucho énfasis en cómo siempre se ha hecho respetar, cómo nunca ningún hombre en la cantina le ha faltado al respeto.

Pues fíjate, yo desde que empecé, tengo tres años trabajando yo así con cerveza, nunca se han agarrado, porque yo cuando quiera ¿sabé que?? ¡bájese!... ¡soy groseraa! ¡sáquense a la verga! les saco... les vacío toda la cerveza y órale... y me hago respetar, fíjate que me ha costado de que, de ganarme el respeto! Cómo yo le digo el respeto no se compra, ¡ese se gana!

Y yo ¡cuántos años!...a mí ¡todos me respetan aquí! No porque yo venda una... ¡no, no! que digan ¡pinche! ya sabes cómo es el de la costa de malhablado y ¡aquí no! A mí me han respetado. Ya que están borrachos los saco, ¡sí! no se haga una agarrasón y los saco... y ¡se van!..no, no, manita, mis respetos y se van. (Luisa)

El respeto es algo muy importante para estas mujeres, ya que no cumplen con el modelo de mujer respetable, casada y que sigue los mandatos del hombre. Al ser mujeres que transgreden los espacios y normas impuestas para las mujeres, corren el peligro de que se las estigmatice y se las arrebatte el derecho de ser respetadas. Además estas mujeres «públicas» y que escapan en cierta forma al control masculino, suponen un peligro para el resto de mujeres que sí viven bajo este dominio. Las cuales deben ser buenas, dóciles, desarrollar el culto a la maternidad y la administración de la esfera doméstica como fines.

Dice Dolores Juliano para hablar del rechazo a las prostitutas, que éste no se daba sólo por el acto en sí, sino por lo que conllevaban las transgresiones de estas mujeres al dominio masculino en cuanto al comportamiento que debían seguir según los códigos de su tiempo: «En general, la acusación de prostitución no se ha relacionado con la actividad sexual misma, sino con el hecho que ciertas mujeres ganaran su sustento autónomamente, separadas del control de los hombres de su familia» (Juliano, 2002: 23). Me parece muy interesante todo el análisis que se hace alrededor de la estigmatización de la prostitución, porque aunque las dueñas de las cantinas no sean prostitutas (a las cuales yo he llamado *cantineras*), muchas veces se las relaciona con éstas, siendo muy delgada la línea que separa a unas y otras; de hecho, como veíamos con Vicenta, muchas de las dueñas de las cantinas fueron en su juventud *cantineras*.

Muchas veces las críticas son las mismas para unas y para otras, las mujeres se cuestionan la razón por la que estas mujeres deciden aguantar a hombres borrachos, «andar» con ellos, y se castiga socialmente que esto se haga por un intercambio económico, es decir, que aguanten todo eso por dinero. Es algo que a mí siempre me ha llamado la atención, cuando según mi experiencia y mis observaciones, muchas veces (o la mayoría) las mujeres «decentes» lo aguantan pero por obligación moral, porque son sus maridos o compañeros. Según mi trabajo de campo opino que también en las relaciones matrimoniales o de queridato se da un intercambio económico. Para G. Petherson, la: «diferencia legal entre matrimonio y prostitución es la diferencia entre la apropiación pública y privada de las mujeres» (Petherson, 2000: 21). Como dice Elvira Villa Camarma, Petherson, Juliano, Osborne y otras autoras feministas del «empoderamiento»: «Critican a las instituciones sociales legitimadas para las relaciones sexuales entre hombre y mujeres (como el matrimonio y el noviazgo), ya que también podrían

ser consideradas en términos de un intercambio económico por servicios sexuales y domésticos» (Villa Camarma, 2010: 175).

A parte de la carga puritana y moral que hay detrás de las posibles críticas que se hacen en la comunidad hacia estas mujeres, las cuales son históricamente interiorizadas y mantenidas por el poder patriarcal, lo que suele ocurrir es que se llega a esencializar la actividad económica realizada por estas mujeres, es decir, ellas pasan a ser prostitutas como parte de su ser mujer:

Había, y hay, una doble traslación o resbalamiento conceptual: lo que era una conducta puntual o una opción laboral se transformaba en un atributo permanente (pasaje de lo que se hace a lo que se es) y al mismo tiempo esta esencia asignada se transformaba en definitiva del conjunto de características personales de la estigmatizada. (Juliano, 2002: 45)

Algo muy interesante en la comunidad es que en el estigma se evidencia por el hecho de ser mujeres que se salen de la norma: cuando se habla de las *cantineras*, se dice de ellas que *son flojas*, que se dieron a la *vida fácil*²⁵³, que prefirieron *poner sus nalgas que hacer oficio*. Aquí también se vislumbra el castigo por ser dueñas de su cuerpo y su sexualidad. Como dicen algunas autoras:

El desprestigio social de la prostitución no se relaciona con la actividad misma que implica, sino con el hecho de que constituye un medio más o menos autónomo de supervivencia de las mujeres y, desde ese punto de vista, un espacio que permitiría ciertos niveles de autonomía que se inutilizan precisamente a través de la fuerte presión social estigmatizadora [...] la prostitución está desvalorizada también y principalmente porque las que la realizan son mayormente mujeres de los sectores populares. (Juliano, 2002: 35)

Dice Villa Camarma que:

La utilización del cuerpo y la sexualidad marcan una frontera simbólica que divide a hombres y mujeres: mientras que a *unos* los «engrandece» (aumenta su poder y estatus dentro del grupo) a *otras* las «empequeñece» (disminuye su poder y estatus dentro del cuerpo social). Ellos quedan «limpios» «ensuciando» a ellas. (Villa Camarma, 2010: 164)

Al igual que pasa con las *cantineras*, las dueñas de cantinas son castigadas por salirse de la norma, por trabajar en un ámbito de hombres y por tener autoridad sobre éstos en este espacio, algo de lo que no gozan sus esposas (aunque puedan tener y ejercer poder, como explicábamos en el segundo capítulo, no tienen autoridad), lo que las dota de un poder que alimenta el estigma. Además, según los datos expuestos, concluyo que también se castiga envidia que estas mujeres sean las que conviven con los hombres diariamente, testigos de sus miserias, confidentes de sus penas y desgracias, y las más «respetadas» por éstos: «En realidad

²⁵³ Unas veces el discurso es de castigo por elegir la «vida fácil» y otras de admiración por ser capaces de dedicarse al «cantineo» para salir adelante.

nadie idealiza menos a los hombres, ni tiene una imagen tan negativa de ellos como las prostitutas, que son testigos constantes de sus debilidades y miserias, y confidentes de sus fracasos» (Juliano, 2002: 33).

Siguiendo la sociología de Goffman y su teoría sobre las interacciones, Stéphanie Pryen (1999) habla del ritual que siguen las prostitutas con los clientes, refiriéndose a esto como una puesta en escena. Lo que a mí me interesa son los roles que juegan constantemente las prostitutas. El primero sería el de compañera sexual y el segundo es el de confidente, es decir, es una persona que escucha, que aconseja; muchas veces el orden de los roles se intercambia, normalmente en la comunidad lo habitual es que primero se sea confidente, que primero se «conviva», cumpliendo así una cierta «misión social» (Pryen, 1999: 133-151). Pryen, en su análisis de la interacción de las prostitutas llega a la conclusión de que éstas son capaces de compaginar el mantenimiento de cierta distancia con su vida privada, al mismo tiempo que expresan al cliente su compromiso en la relación afectiva-sexual que establecen con éste, manteniendo separada la esfera profesional y la privada.

La imagen de las dueñas de cantinas, está centrada en el respeto por ellas mismas y hacia los clientes, lo cual hace referencia a lo que exponíamos antes sobre el hincapié por hacerse respetar.

Dice también Petherson en su libro lo que una trabajadora de Nairobi señaló sobre los clientes casados: «sólo se portan mal con sus mujeres» (Petherson, 1992: 376); esto ocurre también en cierta forma con las *queridas* y, aunque no es siempre así (como veíamos en el testimonio de Luisa, a ella su anterior pareja no le ayudaba económicamente), las *queridas* tienen más derecho a exigir, reprochar y castigar al hombre que no *cumple* o que las trata mal que sus esposas.

Algo similar fue lo que ocurrió conmigo, respecto a cómo me consideraban. Al estar fuera de las normas sociales de dominación masculina, al escapar de esto, por un lado cargaba sobre mí un estigma de «mujer fácil» (alimentado también por el hecho de ser extranjera), de ser sexualmente más libre; por el otro, gozaba del beneficio de tener un trato de igual a igual con los hombres, de poder sentarme un día a beber con ellos, de ser tratada como una especie de «cantinera». Esto no quiere decir que yo, al igual que estas mujeres, dueñas de cantinas y *cantineras*, escapemos a todos los mecanismos de control y subordinación; es decir, la prostitución en sí misma es «consecuencia de la subordinación social y económica de las

mujeres» (Villa Camarma, 2010: 176). Por tanto no estoy defendiendo que es a través de la prostitución como se va a romper con el sistema hegemónico. Dentro de este sistema normativo hegemónico, en particular en la comunidad, tanto las mujeres dueñas de cantinas como las chicas que trabajan en ellas y que se dedican a la prostitución marcan una ruptura con la normalidad de ser mujer; adoptan estrategias de supervivencia y, en algunos casos, de resistencia castigadas por ser un potencial de autonomía económica y gestión sobre sus propios cuerpos (algo que normalmente ha sido controlado externamente) al margen del control de los hombres.

He comenzado este capítulo con algunos aportes teóricos sobre la construcción genérica del espacio y la organización de éste a través de prohibiciones y normas; para ello nos hemos adentrado en el día a día de un pueblo de la Costa Chica, cuya población es mayoritariamente «morena», en su cotidianidad marcada por los tiempos y los espacios tanto femeninos como masculinos.

Para poder ver este juego entre discurso y práctica y las verdaderas dinámicas que se dan entre hombres y mujeres apuesto por la perspectiva de género, sin la cual no podremos darnos cuenta de cómo se viven diferencialmente (para hombres y para mujeres) los espacios, qué significado tiene para unas y otros un mismo lugar y cómo se relacionan en él. Dicen, respecto a este tema, Verónica Rodríguez Cabrera y Roberto Diego Quintana, que:

Las conquistas femeninas en los espacios privados y públicos rurales no suelen ser muy vistosas, de hecho, muchos de sus «grandes» logros al subvertir lo que es considerado localmente como un comportamiento aceptable y bien visto y lo que no lo es, suelen pasar desapercibidos para los fuereños, ajenos a los férreos controles sociales familiares y comunitarios. (Rodríguez Cabrera y Quintana, 2002: 144)

Los mismos espacios pueden tener significados diferentes para las mujeres y para los hombres, y unas los pueden vivir y conceptualizar de un modo y los otros de modo diferente, pudiendo llevar incluso a conflictos por el diferente significado o por el diferente aporte de un lugar a mujeres y a hombres. Algo que se acentúa cuando vemos la cantidad de mujeres *solas* que hay en el pueblo y cómo estas *hacen su lucha* y encuentran cómo *hacerle sin un hombre*.

Como hemos visto, la casa o la unidad doméstica también puede cumplir una función pública afianzando los lazos femeninos, el vínculo y la organización entre las mujeres (lugar de reunión donde se hablan y tratan las cuestiones importantes, como organización de rituales, reuniones políticas, creación de cajas o de algún proyecto, sobre las ayudas económicas a mujeres, etcétera).

A pesar que las cosas están cambiando, todavía se relaciona estrechamente el comportamiento de las mujeres con la etapa en la que se sitúan del ciclo vital: tanto la maternidad como el tener marido son dos elementos que marcan el uso de tiempos y espacios por parte de las mujeres. Mientras dura la etapa reproductiva, los cuerpos de las mujeres serán vigilados y sometidos a unas normas y unas restricciones, exceptuando las mujeres que estén *solas* por diferentes circunstancias. Estas mujeres marcan una ruptura con la normalidad de ser mujer y generalmente adoptan unas estrategias de supervivencia y, en algunos casos, de resistencia castigados por ser un potencial de autonomía económica y gestión sobre sus propios cuerpos (algo que normalmente ha sido controlado externamente), al margen del control de los hombres. Esta ruptura pasa por la ocupación de prácticamente todos los espacios, de la presencia en las actividades productivas y en la feminización tanto de los espacios como de las actividades.

Esta gestión tanto de sus recursos como de sus cuerpos se da a partir de la menopausia, es entonces cuando comienza una nueva etapa que lleva a la vejez y que constituye una condición muy próxima a la del hombre (como decíamos antes): «Pero las mujeres mayores, no tienen miedo a que otras personas mayores las juzguen pues, porque ellas van a divertirse, pero...» (Carlos). Es entonces cuando las mujeres tanto las que están *solas* como las que están casadas, gozan de mayor movilidad y libertad de acción y decisión:

«Menopáusica y abuela, en revancha, queda liberada de esas obligaciones y se desarrolla socialmente, adquiere una autoridad que le era negada en tanto esposa y madre. Viuda e incapaz de procrear, su condición se aproxima a la del hombre a quien puede sustituir».
(Meillassoux, 1999: 112)

CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES

¡Noo, no, no! yo les dije a ellos, oigan saben qué... ¡Yo no me voy a casar! ¡Sí, sí, sí! Digo, yo quiero divertirme. Entonces no había carro hasta Acapulco, me fui en avión. A andar, allá, a hacer desmadre en Acapulco. Sí, y gracias a Dios no me pasó nada. Llegué bien, con mis hijos, tengo ocho hijos, cinco mujeres y tres hombres.'

Yo nunca busqué compañero ¿para que me mandara? na más yo rempujaba para hacer mis hijos y ¡ya! Yo nunca tuve compañero, nooo, ¡nunca!, ¡yo quería estar libre pué! yo quise andar con muchos hombres, ¡ayy chingaos voy a estar yo lavando ahí...la ropa! no manita, noo, yo no. Y mira soy feliz. Yo no me enamoré de ninguno, ¡nunca! No, yo no, porque dije, después me enamoro y voy a estar pendejeando y no voy a hacer nada, ahora los hombres ni quieren mantener a las mujeres, y yo no, yo dije yo voy a hacerle pa hacer mi casita. (Vicenta)

Esta cita la retomaré al final de las conclusiones cuando retomemos el tema de las mujeres *solas*, que son la columna vertebral de esta tesis.

A partir del análisis de la cotidianidad (discursiva y práctica), nos hemos ido adentrando en el día a día de «Lorenzo», nos hemos ido dejando llevar por sus tiempos y espacios. Dimensión, esta, espacio-temporal, que no hubiese sido posible comprender y analizar sin el enfoque de género, el cual nos permite observar cómo estos espacios y tiempos se viven diferencialmente por hombres y mujeres. Este enfoque es esencial a la hora de poder ver las distintas construcciones de género que se dan en la comunidad. Una construcción de género que se sustenta y mantiene gracias a la relación entre la «acción-discurso» y la «acción-práctica», como dos caras de la misma moneda. Siendo esto una de las cosas que más me llamaron la atención y que menos entendía en un principio. Pero analizar las relaciones de género teniendo en cuenta la relación de hombres y mujeres con el espacio y el tiempo tiene un objetivo más profundo, que es desenmascarar las relaciones de poder y desigualdad que se dan en la comunidad, y comprender cómo las dominaciones y las resistencias son construidas. Al fin y al cabo, es sobre lo que hablo a lo largo de la tesis. Estas relaciones las podemos ir descubriendo a partir de cómo se perciben, entienden y distribuyen los espacios, qué se entiende por espacio interior y exterior, por privado y público. Cómo los resignifican mujeres y hombres, dándoles nuevos significados o empoderándose en espacios históricamente de sumisión.

Ya expliqué al inicio de esta tesis, cómo mi tema de investigación iba por otros rumbos, cuando llegué a «Lorenzo», y cómo las circunstancias particulares del contexto de la Costa Chica y en concreto de las mujeres de esta zona, me fueron llevando a interesarme por temas alejados de mi objetivo inicial. Fue la presencia que mostraban las mujeres en casi todos los ámbitos

comunitarios, su fuerte carácter, esa actitud tan alejada del recato, esas formas de expresarse tan escandalosas y *groseras*, las que me hicieron interesarme por esta relación que se da entre la acción de decir y la acción de hacer. Podría parecer por algunas de mis descripciones, que las mujeres tienen el poder en la comunidad, frente a los hombres, que son ellas las que toman las decisiones claves, pero no es así. Estamos ante una sociedad muy patriarcal, en la que se siguen dando estrategias de control y vigilancia, tanto sobre las acciones y ocupaciones espaciales de las mujeres, como sobre sus cuerpos y sexualidad. Lo que ocurre es que ante estas formas de control y autoridad hacia las mujeres, en esta zona se han ido construyendo, o algunas mujeres han ido creando, formas que, justificadas discursivamente como *necesidad, supervivencia*, rompen de algún modo, a través de las prácticas cotidianas, este control masculino. Estas prácticas no generan autoridad sobre los hombres, pero sí diferentes tipos de poder que las permiten escabullirse de este control.

Poder acercarme a estas formas y acciones fue posible gracias a la gran aceptación que tuve por la mayoría de mujeres de la comunidad²⁵⁴, lo cual me permitió acudir a reuniones, celebraciones, estar en conversaciones personales e íntimas, ser invitada a casas y cocinas, etcétera. Esta cercanía que adoptaron conmigo y que me permitieron adoptar con ellas, hizo posible la realización de una muy rica e interesante etnografía, lo cual considero que es uno de los mayores aportes de esta tesis. Considero a la etnografía como una de las mejores herramientas para pensar y analizar las luchas y micro-políticas de las mujeres en contextos de gran marginalidad y necesidad, por tanto en esta tesis es el elemento clave.

He intentado, a lo largo de la tesis, ir concluyendo cada capítulo con una serie de consideraciones o conclusiones, que fueran cerrando la estructura construida en cada uno de ellos. Por tanto, estas consideraciones finales consistirán en una recopilación de las ideas más importantes de la tesis, destacando las discusiones y aportes que considero más interesantes.

Esto lo haré a partir del título que da nombre a esta investigación, *Sobre normas, prácticas y discursos. Control social y uso de los espacios por las mujeres «morenas» de la Costa Chica*.

Antes de empezar y partiendo de un cuestionamiento de la unicidad de la identidad genérica, propongo prestar mucha atención a las diferentes experiencias de las mujeres y a lo que supone ser mujer en diferentes contextos. Pero incluso en un contexto similar hay una gran diferencia entre unas mujeres y otras. Es decir, no es lo mismo ser mujer en la familia Bautista o Smith, que en la Gutiérrez. Por todo esto hay que tener cuidado a la hora de hacer generalizaciones y ser minuciosas a la hora de estudiar y analizar realidades concretas, atendiendo a un tiempo y espacio específico. Nunca nos podremos olvidar del contexto histórico y geográfico. Considero

²⁵⁴ También de los hombres, pero con éstos las relaciones fueron más complicadas al considerarme como un posible objetivo a conquistar.

que en el caso que nos ocupa este contexto es clave, al ser la Costa Chica un área, como ya desarrollé al principio de la tesis, con una historia marcada por las conquistas, las relaciones conflictivas entre «españoles», «negros» e «indígenas», las políticas de invisibilización de la población *morena* y por distintos tipos de violencia e inseguridad. Sin tener todo esto en cuenta es imposible comprender la realidad de esta zona y llevar a cabo un buen análisis social.

Comencemos con uno de los aspectos más importantes en esta tesis: la creación y uso de la NORMA como herramienta necesaria en el mantenimiento del orden; un orden basado en la costumbre, lo conocido, lo seguro. Orden demandado por una sociedad disciplinaria²⁵⁵, que como muy bien define McClintock (1995), va a disciplinar el espacio doméstico, a racionalizar el tiempo y a normalizar los cuerpos.

Esto es lo que desarrollé en el segundo capítulo: el control de las formas de subjetividad y conocimiento a partir de la “norma”, la cual va creando unas subjetividades hegemónicas que habrá que seguir y adoptar. Parto de que éstas siempre van a ser más tiránicas con las mujeres que con los hombres. Como vimos en el segundo capítulo esto se hizo, en el caso de las mujeres, a través de la normativización, que buscaba clasificar y así poder controlar.

¿Y por qué tanto interés en la «norma»? ¿Qué tiene que ver esta con las mujeres *solas* de «Lorenzo»? Tiene mucho que ver. Históricamente, la «norma» sirvió para crear unos modelos de personas aceptable y otro no aceptados o a-normales. Se comienza a construir unos “otros”, personas que no encajan o que no están dentro de ese patrón normalizado que impone el “dominante”. Este irá construyendo y haciendo verdad a través de las prácticas sociales, a un «otro». A través de todo tipo de explicaciones y análisis (biológicos, culturales, sociales, morales, etcétera), se legitima la existencia de este «otro» diferente, pero ante todo desigual. Sería el «subalterno» del que nos habla Spivak (1998, 2003). Pero sobre todo nos habla de la existencia de unas «otras» dentro de los «otros», es decir las subalternas de los subalternos. Por eso el segundo capítulo, a partir de ofrecer una visión histórico-teórica sobre cómo se construye la «norma», para qué se utiliza y cómo es que se configura como herramienta clave para la normalización, clasificación y control de los cuerpos y poblaciones, da un repaso a cómo se construyó estas «otras» en Nuevo México durante los siglos XVII-XVIII.

Estas «otras», en nuestro caso fueron las mujeres «negras» y «mulatas». Unas mujeres que no se ajustaron a la «norma» de cómo debía ser una mujer, de cómo debía comportarse, hablar, vestir, etcétera. Que no ocuparon los espacios que se les asignaban a las mujeres, siendo estos principalmente el doméstico, sino que transitaron y ocuparon los espacios masculinos, no sólo los materiales sino también los simbólicos, unas veces por *necesidad*, y otras por elección

²⁵⁵ Sociedad disciplinaria, que según Foucault (2009), surgiría a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y que se caracterizaría, entre otras cosas, por construir o fabricar cuerpos dóciles, sometidos, domesticados (2009: 159).

personal o desafío a las restricciones que tenían. Por todo ello, fueron consideradas como atrevidas, groseras, machas, brujas y castigadas por ello.

Estos estereotipos se han mantenido hasta nuestros días, en la zona de la Costa Chica para describir a las mujeres «morenas». Los estereotipos arrastrados desde la colonia también afectaron a los hombres, pero en el caso de estos fue diferente. Los hombres no fueron discriminados y definidos como violentos, agresivos y macheteadores por salirse de la «norma», sino por constituir el «brazo armado» de los españoles. Éstos les utilizaron de capataces de sus haciendas, de mantenedores del orden frente a la población «indígena», contra los que ejercían gran violencia. También se les relacionó con el pillaje y el robo. A partir de estas actitudes se va generando lo que algunos autores han denominado como «ethos violento», es decir, una cualidad cuasi genética.

Aún hoy se mantiene esa imagen de los hombres «morenos» y los discursos sobre su gusto a las armas y al asesinato. DISCURSO del cual, los «morenos» se han apropiado y usan en corridos y versos con orgullo. Discursos que históricamente han ejercido un gran poder de control sobre los individuos, limitando la capacidad de acción o cambio por parte de estos (pero no anulándola). Estos discursos sociales son de gran importancia a la hora de narrar y construir experiencias. Pero también a la hora de construir códigos morales y normatividades. Respecto a esto Ana Amuchástegui (1998) nos dice que mandato y transgresiones son inseparables, es decir por un lado se da la severidad discursiva que en nuestro caso se adecuaría más a la «norma» expresada en los discursos y por otro una permisividad práctica, basada en la experiencia corporal y que yo he denominado como práctica. Ambos constituirían dos tipos de discurso o dos tipos de prácticas. Retomando a Scott, estos discursos serían de dos tipos: discurso público y discurso oculto; o el de poder y el subyugado, como Amuchástegui los denomina. Este aspecto es muy interesante, porque como he desarrollado a lo largo de la tesis, las mujeres hacen un uso estratégico de las distintas prácticas sociales, es decir, hemos visto cómo en determinadas situaciones saben que deben reproducir el discurso normativo para después poder actuar contradiciendo a este. Esto es clave para que las mujeres *solas* puedan ejercer los poderes de los que hablábamos antes. En el caso de las mujeres casadas esto no ocurre, el haber optado por tener a un hombre al lado, hace que se tenga que renunciar a este juego estratégico.

Este discurso (público o del poder) trabaja en un ámbito ideológico y simbólico creando y reproduciendo la «norma», a través de las prácticas. Y es mantenido por una «cultura patriarcal» que constituye un orden cultural de dominio masculino sobre las mujeres, el cual se da por sentado y es aceptado. Como explico en el cuarto capítulo, esta «norma» que ha creado un modelo de ser mujer en «Lorenzo» se mantiene a través de ciertas herramientas, como son el chisme y la violencia hacia las mujeres. Este modelo que se intenta mantener no tiene en cuenta

las características y particularidades sociales y económicas que se dan en el contexto de la Costa Chica.

La «norma» constituye una forma de control social ejercido sobre las mujeres. Este control social es ejercido a través del chisme y la violencia, o la amenaza de violencia. Uno tiene como protagonistas y ejecutoras a las mujeres y la otra a los hombres. Tanto en un caso como en el otro, se establecen redes y complicidades. Es decir los chismes se crean y mantienen gracias a que se pueden difundir y compartir. En el caso de la violencia, a pesar que las mujeres se ofrecen ayuda mutua en muchas ocasiones y asistencia en caso de violencia, esta se mantiene y funciona gracias a la complicidad de los hombres, y muchas veces incluso de las mujeres. Así me contaban cómo repetidas veces unas mujeres (las que me hablaron sobre esto son mujeres *solas*) intentan convencer a otras víctimas de violencia, que se vayan de sus casas, que abandonen al marido, que no lo permitan. A su vez varias veces escuché comentarios que justificaban alguna práctica violenta, o bien porque se consideraba necesaria para mantener la «norma» o bien porque no era muy grave, consecuencia del alcohol, o de alguna «mala actitud» de la mujer. Pero como vengo argumentando durante toda la tesis, esta normatividad no es respetada y mantenida por muchas mujeres. Prácticamente todas las mujeres son educadas dentro de esta «norma», en la que deben encontrar un hombre con el que *huirse* y tener hijos cuanto antes. Esto es lo que se espera, pero las prácticas tanto de mujeres como de hombres, dan como resultado otro tipo de relaciones. La mayoría de las veces así sucede, las chicas y los chicos *huyen* muy jóvenes, pero muchos también se separan después de los primeros años. La movilidad emocional es muy común. No se conciben de modo dramático las separaciones y nuevas uniones.

En el caso de «Lorenzo» vemos cómo las mujeres compaginan estos modelos normativos de ser mujer con las estrategias que mejor les vienen a ellas y que mejor calidad de vida les aporta, tanto a ellas como a sus hijos. Por tanto habrá mujeres que elijan u opten por salirse de la «norma» y generar otros modelos de ser mujer en la costa. Estas mujeres *solas* (fracasadas, solteras y queridas) van a servirse del concepto *necesidad* para justificar sus prácticas y relaciones a-normales. No significa que no tengan relaciones con hombres, aunque hay quien opta por no tenerlas, sino mantener relaciones diferentes a las normativizadas (que se basan principalmente en cumplir con sus roles-papeles como esposas y madres). De este modo rompen con la exclusividad, con la «norma», el sentido normativo, a través de «otras» prácticas se constituyen como «otras» mujeres. Asumen como propias esta otredad (construida históricamente por personas ajenas a ellas) y la resignifican.

Tomo estas prácticas como el mejor ejemplo para analizar la dialéctica que se establece entre poder y resistencia. Me interesan las formas de resistencia que implican algunas actitudes

y actividades cotidianas, no las organizadas política y militarmente. Las formas de poder y resistencia cotidianas son difíciles de observar y analizar, ya que suelen estar enmascaradas en otras concepciones y actividades, que pasan desapercibidas. En el caso que nos ocupa, esta resistencia a la normalización y por tanto al poder masculino se realiza a través de prácticas de ocupación y feminización de espacios. Mi objetivo en el quinto capítulo fue mostrar, a través de la etnografía y la descripción del día a día tanto de hombres como de mujeres, cómo mientras se dicen unas cosas, se hacen otras y por qué ocurre esto. Y cómo, para poder hacer estas otras cosas, hay que decir lo establecido en la «norma». Cómo las mujeres *solas* son las que rompen este control masculino y *hacen su lucha*, lo cual conlleva ocupar los espacios y los tiempos asignados a los hombres, los que están prohibidos a las mujeres casadas o las jóvenes en edad de *huirse*. Me propuse mostrar la resistencia que genera la creación de redes de solidaridad y apoyo mutuo a la domesticación y aislamiento al que están sometidas algunas mujeres, sobre todo en los primeros años de matrimonio. Y cómo, a pesar de ser algo que empecé a observar al final de mi trabajo de campo y no está desarrollado en la tesis, las nuevas formas de socialización y los modelos que impone el capitalismo están llevando a que las jóvenes parejas se aislen de cierta forma. Este aislamiento lo sufren principalmente las mujeres. El vivir con la familia del marido y por tanto en contacto y relación con otras mujeres puede ser un generador de problemas, pero también de apoyos y redes. Hace que los abusos y violencias se colectivicen de cierta forma, pudiendo obtener ayuda más fácilmente que cuando se vive aisladamente. Por un lado las mujeres lo prefieren porque así no tienen que lidiar con la suegra o nuera, pero por otro son más fácilmente controlables por sus maridos. Es decir, al igual que explica Abu-Lughod en su etnografía, se convierte en una forma de resistencia generacional, pero introduce a las mujeres en otros tipos de dominación al depender exclusivamente de sus maridos, para prácticamente todo.

Por tanto, propongo la creación de redes, comadrazgos y apoyos que se dan entre las mujeres a la hora de realizar eventos políticos, rituales, etcétera, como forma de micro-resistencia. Como muestro a través de viñetas etnográficas, la feminización tanto del espacio doméstico (cocina), como del público (cancha), sobre todo por las mujeres *solas*, las cuales no dependen del permiso de un hombre para ocupar los espacios, son las prácticas que sitúan a estas mujeres en una posición de poder (siempre relativo). Hemos visto cómo, a pesar de ser un espacio históricamente asignado a las mujeres y relacionado con la sumisión y la dominación de esta (Del Valle, 1991: 234), las cocinas también pueden cumplir otro papel. En «Lorenzo», son espacios de reunión femenina, de gestión de negocios, de organización de eventos, es donde se dan consejos, se discuten asuntos familiares de gran importancia, donde se convence a vecinas o

familiares a abandonar a sus maridos, y sobre todo son lugares donde los hombres no tienen cabida. Estos no son bien recibidos en las cocinas.

Finalizo con un cuestionamiento de la socialización masculina en torno al alcohol y aterrizo ese tema en el espacio de la cantina y el papel de la cantinera (dueña de cantina) como transgresora tanto de espacios como de tiempos asignados a las mujeres, en definitiva de la “norma”: «Sí, son mujeres... Aha, mujeres que no tienen marido, ¡mujeres que les vale! Aha, mujeres que les vale, ¡exacto! Mujeres que nadie les puede decir nada...»

Repito esta cita del primo de Carlos, la cual creo que muestra a la perfección el carácter político que tienen estas mujeres. De lo que representan, esa mezcla entre estigma por no adecuarse a las “norma” y transgresión, al hacer las cosas a su manera, en su beneficio y vivir libremente. Como dicen ellas.

Retomo esta cita, al igual que con la que comencé las conclusiones, procedentes del quinto capítulo, para mostrar de nuevo lo recurrente del argumento de no depender de los hombres (de no querer que ningún hombre las mande y de querer divertirse), en los discursos de mujeres que decidieron o se encontraron siendo mujeres *solas*. En esta tesis se ha analizado a partir de la vida cotidiana de mujeres y hombres, cómo se construye el «ser mujer» entre las mujeres «morenas», de la Costa Chica de Oaxaca, México. Cómo a partir de la norma se construyen unos discursos, que las mujeres reproducen, siendo esto lo que se espera de ellas. Y cómo la práctica de estas mujeres *solas* va contradiciendo estos discursos. Para que esta norma se mantenga se hace uso de determinados recursos tanto discursivos como prácticos (chisme y violencia). Esta norma también afecta a los espacios y tiempos. He mostrado cómo se construye genéricamente los espacios y cómo estos son organizados a través de prohibiciones y adscripciones. Estas mujeres *solas*, haciendo caso omiso a algunas de estas prohibiciones y recurriendo a la *necesidad*, ocupan prácticamente todos los espacios y los feminizan. Para ello tejen y construyen redes y apoyos solidarios y de ayuda mutua. Así van ejerciendo formas particulares de resistencia, una resistencia que se desarrolla en la cotidianidad y que otorga un poder informal a estas mujeres.

Pero, ¿quiénes son las mujeres de las que se habla en este texto? Son mujeres que yo denomino como *solas*: solteras, *fracasadas* y *queridas*. Es decir mujeres que se salen de la «norma» en cuanto que no responden al modelo ideal de mujer casada que vive con un hombre y tiene hijos, sino que, por unas circunstancias u otras son cabeza de familia y «hacen su lucha» para mantenerse a sí mismas y a sus familias. Estas mujeres marcan una ruptura (a través de sus prácticas y acciones cotidianas) con la normalidad de ser mujer, con la normatividad impuesta, ya que lideran prácticamente todos los eventos rituales, tanto civiles como religiosos, trabajan tanto en el ámbito reproductivo-doméstico, como en el productivo y adoptan estrategias de

supervivencia, que se convierten en un potencial de autonomía económica y gestión sobre sus propios cuerpos (algo que normalmente ha estado fuera de su control) al margen del control de los hombres. Esta ruptura pasa por la ocupación de prácticamente todos los espacios y de la presencia en las actividades productivas, feminizando tanto unos, como otras. Y por el ejercicio de estas prácticas a-normales.

Son mujeres indisciplinadas, «desviadas», que van creando e imponiendo otro modo de hacer, de estar y de actuar. Estas prácticas demuestran que hay otras formas de hacer, de actuar en el espacio, de ser mujer y de salir adelante siendo mujeres y madres a-normales.

Pero como todo proceso de construcción, esta investigación es un proceso inacabado, en el que, a pesar de haber ido construyendo desde los cimientos siempre se dejarán unas varillas para tener posibilidad de construir un piso más. Me parece sugerente y muy necesario el indagar más en cómo el capitalismo, en su fase neoliberal está afectando de un modo u otro a las formas de socialización femeninas y en la construcción de nuevas masculinidades, sobre todo en el ámbito rural; las consecuencias que esto está teniendo a la hora de sumir a las mujeres en nuevas formas de dominación y opresión, a la vez que conlleva una mayor precarización de la vida, tanto para hombres como para mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, L. (1990). Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women, *American Ethnologist*, 17, 41-55.
- Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. En R.G. Fox (Ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp.137-62), Santa Fe: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, L. (2000). Locating ethnography. *Ethnography*, 1(2), 261-267.
- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(19), 129-157.
- Aguirre Beltrán, G. (1989a). *La población negra de México. Estudio Etnohistórico*. Veracruz, México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre Beltrán, G. (1989b). *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Veracruz, México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre Beltrán, G. (1994). *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Albert Batista, C. (1990). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo, República Dominicana: CEDEE.
- Alberti Manzanares, P. (1999). La identidad de género y la etnia. Un modelo de análisis. *Nueva Antropología*. 16(55), 105-130.
- Alborch, C. (2002). *Malas. Rivalidad y complicidad entre mujeres*. Madrid, España: El País Aguilar.
- Allen, P. (1986). *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, USA: Beacon Press.
- Allen, S. (1994). Cultural identity and diáspora. *Anthro* 251.
- Althusser, L. (1988[1970]). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado del Estado, Freud y Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nueva Visión.
- Altork, K. (1995). Walking the fire line: the erotic dimensión of the fieldwork experience. En D. Kulick y M. Wilson (Ed.), *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (pp. 107-140). USA: Routledge.

- Amuchástegui Herrera, A. (1998). La dimensión moral de la sexualidad y de la virginidad en las culturas híbridas mexicanas, *Relaciones* 74 (19), 102-133.
- Amuchástegui Herrera, A. (1998). Virginidad e iniciación sexual en México: la sobrevivencia de saberes sexuales subyugados frente a la modernidad *Debate Feminista*, 18(9), 131-151.
- Amuchástegui Herrera, A. (2000). *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*. México: Edamex/Population Council.
- Añorve Zapata, E. (2007). Afromexicanos: entre negros y mestizos. Suplemento del Boletín *Diario de Campo*, 110-127.
- Anzaldúa, G. (1988). La Prieta. En Ch. Moraga, A. Castillo y N. Alarcón (Ed.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas*, (pp.156-168). San Francisco, USA: Ism Press.
- Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, USA: Annt Lute Books.
- Aranda, J. (1989). *Matrimonio, géneros y subordinación de las mujeres. El caso de Santo Tomás Jaliez*. (Tesis de Maestría). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Atristaín, D. (1917). *Notas de un rancho. Relación y documentos relativos a los acontecimientos ocurridos en una parte de la Costa Chica, de febrero de 1911 a marzo de 1916*. México: Librería de la Vida de Ch. Bouret.
- Bajtín, M. (1998). *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Barabas, A. y Bartolomé, M. (1986). *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: Colección Regiones-CNCA.
- Bari, M. C. (2002). La cuestión étnica: aproximaciones a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, (16), 149-163.
- Barnes, S. T. (1990). Women, Property, and Power. En P. Reeves Sanday y R. Gallagher Goodenough (Ed.), *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender* (pp. 253-280). Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press

- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, R. (1969). *Las américas negras*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Bastos, S. (1998). Desbordando patrones: el comportamiento doméstico de los hombres. *La Ventana*, 1(7), 166-224.
- Bastos, S. (2000). *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad de Guatemala*. (Tesis Doctoral). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Bataille, G. (2007). *El erotismo*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Batista, C. A. (1990). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo, República Dominicana: Ediciones CEDEE.
- Bell, D. (1993). Introduction: The context. En Bell, D., Caplan, P., & Karim, W. J. *Gendered fields: Women, men and ethnography*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Benedict, R. (1934a). Anthropology and the abnormal. Recuperado de http://homepage.westmont.edu/hoeckley/readings/symposium/pdf/101_200/184.pdf.
- Benedict, R. (1934b). *Patterns of culture*, Boston-New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Benjamin D., P. (1953). Interview Techniques and Field Relationships. En A. L. Kroeber (Ed.), *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, (pp. 430-439). Chicago, USA: The University of Chicago Press.
- Beriain, J. (2002). Modernidades múltiples y encuentros de civilizaciones. *Paper*, 68, 31-63.
- Berruecos, L. (2013). El consumo excesivo de alcohol y el alcoholismo en una zona indígena del México rural. *Psiquis*, 22(2), 53-72.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantiales.
- Bidegain, A. M. (2005). Sexualidad, Estado, Sociedad y Religión: Los controles de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano. *Revista de Estudos da Religião*, 3, 40-62.
- Bierstedt, R. (1963). *The Social Order*, New York: McGraw-Hill Book Co.

- Blackwell, M. (2008). Las hijas de Cuauhtemoc: Feminismo Chicano y Prensa Cultural 1968-1973. En R.A. Hernández Castillo y L. Suárez Navaz (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teoría y práctica desde los márgenes*, (pp. 351-406). Barcelona, España: Cátedra
- Bonavides Mateos, E. (2000). *Mujer y Espacio en el Islam*. La ciudad. *Acta Poética*, 21, 99-108.
- Bordo, S. (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, 14, 7-81.
- Bordo, S. (2003). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. (Tenth Anniversary Edition). Los Angeles, USA: California University
- Bourdieu P. y Wacquant, L. (2005 [1992]). *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. (1977). *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona, España: Laia.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Barcelona, España: Taurus Ediciones.
- Brandes, S. (2002). Bebida, abstinencia e identidad masculina en la Ciudad de México. *Alteridades*, 12(23), 5-18.
- Broom, L. y Selznick, P. (1963). *Sociology*, New York, USA: Harper & Row.
- Brossi, L. (2012). La paradoja de la resistencia. *Revista Sociedad y Equidad*, 3, 6-21.
- Burke, P. (1991), *La Cultura Popular en la Europa Moderna*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296-314.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Calonge, F. (2011). La práctica del hogar: Espacios ambivalentes para identidades ambivalentes, *La Ventana. Revista de estudios de género*, 4(34), 69-108.
- Campos Muñoz, L. E. (1999). Negros y morenos. La población afroamericana de la Costa Chica. En A. M. Barabás y M. A. Bartolomé (Ed.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías: Mesoetnias*. (2, pp.145-182). México D.F, México: INI.
- Camus, M. (Ed.), (2006). *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Guatemala: CIRMA.
- Cancian, F. M. (1975). *What are norms?: a study of beliefs and action in a Maya community*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Cárdenas, L. A. (2002). Lo maravilloso y la vida cotidiana. Mujeres de origen africano en Acapulco, siglo XVII. *Desacatos*, 72-88
- Cardoso de Oliveira, R. (1971). Identidad étnica, identificación y manipulación. *América Indígena*, 31 (4), 923-953.
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y Estructura Social*. México: CIESAS-UAM-Universidad Iberoamericana.
- Carneiro, S., Falquet, J., Masson, S. (Coord.). (2005). Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. *Nouvelle Questions Féministes*, 24 (2).
- Carroll, P J. y Lamb, J. N. (1995). Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la “Raza Cósmica”: una perspectiva regional. *Historia mexicana*, 403-438.
- Caso, A. (1996). *Reyes y Reinos de la Mixteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo Gómez, A.A. (2000). *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afroestizos en Pinotepa Nacional, Oaxaca*(Tesis de licenciatura). ENAH, México.
- Castro Gómez y S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. En Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Coord.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitalismo global* (pp. 9-25). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.

- Castro Gómez, S. (1998). Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano”. La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. En F. Follari y R. Lanz. (Ed.). *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*, 155-182.
- Castro Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Caulfield, S. (1993). Women of Vice and Rebellion: New Studies of Representation of female in Latin America. *Latin America Research Review*, 28 (2), 163-174.
- Cervantes Carson, A. (1993). Entretejiendo consensos: reflexiones sobre la dimensión social de la identidad de género de la mujer. *Estudios Sociológicos*, 11 (31), 237-264.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Chatterjee, P. (1997). *Our Modernity*, Rotterdam/Dakar: Sepsis Codestria.
- Chávez Arellano, M.E., Vázquez García, V. y de la Rosa Regalado, A. (2007). El chisme y las representaciones sociales de género y sexualidad en estudiantes adolescentes. *Perfiles Educativos*, 29(115), 21-48.
- Chihu Amparán, A. y López Gallegos, A. (2002). El enfoque dramático en Erving Goffman. Recuperado de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/20002/.../pr14.pdf>
- Citro, S. (2010). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Argentina: Buenos Aires.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, España: Gedisa.
- Cocco, M. (2003). *Las identidades en tiempos de globalización. Comunidades imaginadas, representaciones colectivas y comunicación*, 129. Costa Rica: FLACSO.
- Collier J. y Yanagisako, S. (1987), Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis. En R. Borofsky (Ed.), *Assessing Cultural Anthropology*. Hawaii Pacific University (pp. 190-203). California: Mc Graw-Hill, Inc.

- Collier, J. (1968). *Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, México*. Nueva Orleans, USA: Middle American Research Institute, Tulane University.
- Collier, J. (1974). Women in politics. En Rosaldo M. Z. y L. Lamphere L. (Ed.), *Women, Culture and Society* (pp. 89-96). California: Standford University Press.
- Collins, P. H. (2000). Black Feminist Thought. En L. Back L. y Solomos J., (Ed.), *Theories of Race and Racism* (pp. 404- 420). Londres– Nueva York: Routledge.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Theory, ethnography, historiography*. Boulder, Colorado, USA: Westview Press.
- Conde Bonfil, C. (2003). Oportunidades: el nuevo programa de combate a la pobreza. *Revista de Administración Pública*, 109, 59- 73
- Corcuff, P. (2008). Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas. *Cultura y representaciones sociales*, 2(4), 9-41.
- Córdova Plaza, R. (2003). De por qué los hombres soportan los “cuernos”: género y moral sexual en familias campesinas. En D. Robichaux (Ed.), *El matrimonio en mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas* (pp. 291-311). México: Universidad Iberoamericana
- Córdova Plaza, R. (2003). *Los peligros del cuerpo: género y sexualidad en el centro de Veracruz*. México: Plaza y Valdés.
- Corona Páez, S. A. (2008) El “robo de la novia”, una costumbre de raigambre colonial en la Comarca Lagunera. *Mensajero*, 120, 4-10
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Cruz, M y Acosta, I. L. (15 al 19 de noviembre del 2010). Contribución de las mujeres del campo a la acumulación capitalista en México neoliberal. En el VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural “América Latina: realineamientos políticos y proyectos en disputa”. Porto de Galinhas, Pernambuco-Brasil.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26, 92-101.
- Curiel, O. (2005). Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras. En G. E. B. Candelario (Comp), *Mujeres*

Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio. Santo Domingo, República Dominicana: INTEC.

- D'Aubeterre, M. E., Marroni, M. D. G., y Rivermar, M. L. (2003). La feminización de la vida rural en el contexto de la migración masculina a los Estados Unidos en el estado de Puebla. Una perspectiva comparativa. *Anales de Antropología*, 37(1), 205-228.
- D'Aubeterre, M. E. (2000). *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla.* México: El Colegio de Michoacán, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Dahl, R. (1957). Concepts of Power. *Behavioral Science*, 2, 201-215.
- De Abreu, M. (1989). *Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Epoque.* Rio de Janeiro, Brasil: Editora Paz e Terra.
- De Ajofrín, F. (1964). *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el p. Fray Francisco de Ajofrín.* México: Instituto Cultural Hispano Mexicano.
- De Barbieri, T. (1991). Los ámbitos de acción de las mujeres. *Revista Mexicana de Sociología*, 53(1), 203-224.
- De Barbieri, T. (1992). Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica. *Revista Interamericana de Sociología*, 5, 2-3.
- De Beauvoir, S. (1974). *The Second Sex.* Nueva York, USA: Vintage.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender,* Bloomington e Indianápolis, USA: Indiana University Press.
- De Lauretis, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction.* London: Mcmillan Press.
- Dehouve, D. (1978). Parente et mariage dans une communauté nahuatl de l'état de Guerrero (Mexique). *Journal de la Société des americanistes*, Maison de Sciences de l'Homme, 65, 173-208.
- Del Olmo, M. (2008). El trabajo de campo etnográfico. Una introducción para los que no lo han hecho nunca. En J. A. Téllez (Ed.), *Educación intercultural. Miradas multidisciplinares* (pp. 83-96). Madrid: La Catarata.
- Del Valle, T. (1991). El espacio y el tiempo en las relaciones de género. *KOBIE*, 5, 223-236.

- Delevaux, M. (2011). *Lo afroperuano. Emergencia y significado de un proyecto identitario afr.* En XXI Congreso Nacional Extraordinario (ó) X Congreso Internacional de Folklore “José María Arguedas”, Lima, Perú.
- Díaz de Rada, A. (2012). *Cultura, antropología y otras tonterías.* España: Editorial Trotta.
- Díaz Pérez, M. C. (2003). *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Douglas, M., (1975). *Impliciting Meaning.* Londres, Reino Unido: Routledge and Keagan Paul.
- Dubisch, J. (1986). *Gender & Power in Rural Greece,* Nueva Jersey, USA: Princeton University Press.
- Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista. Antología.* La Paz, Bolivia: Oxfam
- Elias, N. (1998). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Emerson, R. (1962). Power-Dependence Relationship. *American Sociological Review* 27, 31-41.
- Engels, F. (1972). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Bogotá: Ican.
- Etienne, E. y Leacock, E. (Ed.). (1980). *Women and Colonization.* Nueva York: Praeger.
- Facio, A. y Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia: revista sobre enseñanza del derecho de Buenos Aires*, 3(6), 259-294.
- Faguetti, A. (2006). *Mujeres Anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida.* Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Falquet, J. (2014). Hacia un análisis feminista y dialéctico de la globalización neoliberal: el peso del complejo militar- industrial sobre las “mujeres globales”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 9, 139-148.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra.* México, DF: Fondo de Cultura Económica.

- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Fauné, M. A. (1994). Cambios en las familias en Centroamérica. *Familias Siglo XXI*, 20, 107-149.
- Federici, S. (2013). *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficante de sueños.
- Fernández, J.M. (2005). La noción de violencia en la obra de Pierre Bourdieu. Una aproximación crítica. *Cuadernos de Trabajo social*, 18, 7-31.
- Fiorentini, N. (2011). Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI. *Dimensión Antropológica*, 52, 31-56.
- Flanet, V. (1977). *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. México: INI/CONACULTA.
- Forcinito, A. (2004). *Memorias y nomadías. Géneros y cuerpos en los márgenes del posfeminismo*. Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Foucault, M. (1981). La Gubernamentalidad. En R., Castel, J., Donzelot, M., Foucault, J.P, Gaudemar, C., Grignon y F., Muel, *Espacios de poder* (pp. 9-27), Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1989). *Historia de la sexualidad. Vol. I La voluntad de saber*. Madrid, España: siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros escritos afines*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2008). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Fredrickson, G. (1987). *The Black Image in the White Mind*. Hannover, Alemania: Wesleyan University Press.
- Friedl, E., (1967). The Position of Women: Appearance and Reality, *Anthropological Quarterly*, 40(3), 97-108.
- Fritz, H. (1999). Mujeres Rurales y sus representaciones de la realidad: un acercamiento a la construcción de la identidad de género femenina. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 3, 109-120.

- Gabayet, N. (2002). *El nagualismo: una institución mesoamericana entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. (Tesis de licenciatura no publicada). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Gaonkar, D. P. (1999). On Alternative Modernities. *Public Culture*, 11 (1), 1-18
- García, C. A. (2010). Nociones de Honor, Género y Raza: La Regulación del Cuerpo Femenino en Cuba en los Contextos Históricos Coloniales y Neocoloniales. *Revista Sexología y Sociedad*, 15(42). Recuperado de <http://www.cenesex.sld.cu/webs/honor.htm>
- García, J. L. (1973). Contribución de la antropología cultural de las sociedades 'arcaicas' al estudio de la personalidad. En L. Cencillo, y J.L. García, *Antropología Cultural y Psicológica*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Complutense.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Gil, M. (2012). Poder, verdad y normalidad: genealogía del hombre moderno a través de la lectura de M. Foucault. *Cuadernos de Materiales*, 21. Recuperado de http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_28.html
- Jiménez G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México: Consejo Nacional de la Cultura y de las Artes.
- Gluckman, M. (1963). Gossip and scandal. *Current Anthropology*, 4, 307-316.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gómez, G. O. (2006). La telenovela en México: ¿de una expresión cultural a un simple producto para la mercadotecnia? *Comunicación y sociedad*, 6, 11-35.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (1998). *Familia y orden colonial*. México: El Colegio de México.
- González Casanova, P. (2006). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gorosito Kramer, A. (1992). Identidad étnica y manipulación. En C. Hidalgo y L. Tamango (Comps) *Etnicidad e identidad* (pp. 143-167). Buenos Aires: CEAL.
- Gramsci, A. (2011). *¿Qué es la cultura popular?*. Valencia, España: Universitat de Valencia, Servei de Publicacions.
- Green, D. (1984). Classified Subjects- Photography and Anthropology: The Technology of Power. *Ten* 8, 14.

- Gregorio Gil, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 22-39.
- Grimson, A. (2010). Culture and Identity: to different notions. *Social Identities*, 16 (1), 63-79.
- Grosfoguel, R. y Castro Gómez, S. (2007). Prólogo. En S, Castro Gómez. y R, Grosfoguel, (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitalismo global*, (pp. 9-25). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Guadarrama, R. (2006). Identidades, resistencias y conflicto en las cadenas globales: las trabajadoras de la industria maquiladora de la confección en Costa Rica. *Desacatos*, 21, 67-82.
- Guendouzi, J. (2001). You'll think we're always bitching: The functions of cooperativity and competition in women's gossip. *Discourse Studies*, 3(1), 29-51.
- Guerra, D. y Skewes, J.C. (1992). La historia de vida como contra discurso: pliegues y repliegues de una mujer. *Proposiciones*, 29. Recuperado de <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=481>
- Guha, R. (1997). La prosa de contra-insurgencia. En S. Rivera y R. Barragán, (Eds.), *Debates post-Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Bolivia: SEPHIS.
- Gutiérrez, M. A. (1988). *Corrido y Violencia entre los afroestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Guerrero, México: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Gutmann, M. C. (1999). Traficando con hombres. Antropología de la masculinidad. *Horizontes Antropológicos*, 5(10), 245-286.
- Gutmann, M. C. (2002). Etnicidad, alcohol y aculturación. *Revista Alteridades*, 12 (23), 19-34.
- Habermas, J. (1987). *La Acción Comunicativa. Tomo I*. Madrid, España: Editorial Taurus.
- Hall, S. (2006). Estudios culturales: dos paradigmas. *Revista Colombiana de Sociología*, 27, 233-254.

- Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.). Colombia, Ecuador y Perú: Evió Editores, Universidad Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos.
- Hall, S. (2013). Occidente y el resto: discurso y poder. En R. Soto Sulca (Ed.), *Discurso y Poder* (pp. 49-113). Perú: Huancayo.
- Hamme, M., y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, España: Paidós.
- Haraway, D. J. (1988). Situated knowledge: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist studies*, 14(3), 575-599.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Valencia, España: Universitat de Valencia.
- Harris, O. (1986). La unidad doméstica como unidad natural. *Nueva Antropología*, 8(30), 199-222.
- Hayden, D. (1980). What would a non-sexist city be like? Speculations on housing, urban design, and human work. *Signs: Journal of women in culture and society*, 5(3), 170-187.
- Héritier, F. (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona, España: Ariel.
- Hernández Bolaños, I. (2010). *Manuel Martínez Gracida y su visión del indio oaxaqueño*. (Tesis de Maestría no publicada). Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Hernández Castillo, R. A. y Suárez Navaz, L. (2008). *Descolonizando el feminismo. Teoría y práctica desde los márgenes*. Madrid, España: Cátedra.
- Hernández Hernández, M. (2009). *La lengua como símbolo de identidad en Santiago Jamiltepec, Oaxaca*. (Tesis de Licenciatura no publicada). UNAM, México.
- Hernández Moreno, T. (1996). Los armeros en la historia agraria de la Costa Chica. *Amate, arte, sociedad y cultura de Guerrero*. Guerrero, México: Gobierno del Estado de Guerrero.
- hook, b. (1996). Devorar al otro: deseo y resistencia. *Debate Feminista*, 13, 17-39.
- hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En Talpade Mohanty, Chandra, et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-51). Madrid: Traficantes de sueños.

- hooks, b. (2005). Alisando nuestro pelo. *La Gaceta de Cuba*, 1, 70-73.
- Hidalgo, N. (2002). *Género, empoderamiento y microfinanzas. Un estudio de caso en el norte de México*. México: INMUJERES.
- Hill, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M, Jabardo, (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 97-135). Madrid: Traficantes de sueños.
- Hoffmann, O. (2006). Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*, 68 (1), 103-135.
- Hoffmann, O., Pardo, M. y Mosquera, C. (Eds). (2002). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Homans, G. (1961). *Social Behavior: Its Elementary Forms*. Nueva York, USA: Harcourt, Brace & Co.
- Horswell, M. (2003). Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity. En P. Sigal, *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*, (pp. 25-69). País??: The University of Chicago Press.
- Jacques, S. (1956). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaggar, A. M. (1989). Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. En A. M. Jaggar y S. R. Bordo (Ed.), *Gender/ Body/ Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (pp. 141- 171). New Brunswick, USA: Rutgers University Press.
- Jameson, F. (2004). *Una mirada singular. Ensayo sobre ontología del presente*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa
- Jiménez Sedano, L. (11 al 13 de abril de 2012). El fantasma del racismo en las aulas: escuelas del más allá, niños que dan miedo y maestros cazafantasmas. En VII Congreso: *Migraciones Internacionales en España. Movilidad humana y diversidad social*, Bilbao, España.
- Jociles Rubio, M^a. I. (1999). Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico. *Gazeta de Antropología*, (15), 1-26.
- Jones, D. (2010). *Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: CICCUS/CLACSO.

- Jones, D. (29 de septiembre al 2 de octubre de 2009). *Putas y puteríos. Chismes y control social de la sexualidad entre adolescentes*. En VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR (RAM), Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina.
- Juliano Corregido, M. D. (2010). El cuerpo fluido. Una visión desde la antropología. *Quaderns de Psicologia*, 12 (2), 149-160.
- Juliano, D. (2002). *La prostitución: El espejo oscuro*. Barcelona, España: Icaria
- Juliano, M. D. (1989). Las mujeres y el folklore. El laberinto de los mensajes disfrazados. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 21(53), 33-42.
- Juliano, M. D. (1992). *El juego de la astucia: Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y Horas.
- Juliano, M. D. (1998). *Las que saben. Subculturas de mujeres*. Madrid, España: Horas y Horas.
- Kontopoulos, K. (1993). *The Logic of Social Structures*. Cambridge, Reino Unido: University Press
- Konvalinka, N. (2008). *La transmisión de valores en un pueblo leonés: agentes, procesos y resultados*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.
- Konvalinka, N. (2013). *Gender, work and property. An ethnographic study of value in a spanish village*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag.
- Krieger, P. (2004). La deconstrucción de Jacques Derrida (1930- 2004). *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 84, 179-188.
- Krotz, E. (1993). La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas e interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-12.
- Krotz, E. (2005). Anthropologies of the South: Their rise, their silencing, their characteristics. *Journal of the World Anthropology Network*, 1, 147-159
- Kulick, D. y Wilson, M. (1995). *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. USA: Routledge.
- Lagarde, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Siglo XXI
- Lagarde, M., (1987). El chisme. *FEM*, 11 (53), 28-33.

- Lahire, B. (2012). De la teoría del habitus a una sociología psicológica. *Revista de Investigación Educativa*, 14, 75-105.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría de “género”. *Nueva Antropología*, 8(30), 174-198.
- Lara, G. (2007). El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de inclusión política. El caso de Pinotepa Nacional, Oaxaca. En O. Hoffman y M.T. Rodríguez (Eds.). *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, (pp. 81-110). México: CIESAS.
- Laviña, J. (1994). Somos indios, somos negros, somos mexicanos: la población afro mestiza de la costa de Guerrero. *Historia y Fuente Oral*, 11, 97-106.
- Lazos, E. y Godínez, L. (1996). Dinámica familiar y el inicio de la ganadería en tierras campesinas del sur de Veracruz. En L. Paré y M. J. Sánchez (Coords.), *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales* (pp. 243-253). México: Plazas y Valdés
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva División.
- Lee, B. y Taylor, Ch. (1998). *Multiple Modernities: Modernity and Difference*. Chicago, USA: Centre for Transcultural Studies.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción de espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lewis, L. (2000). Blacks, black Indians, Afromexicans: The dynamics of race, nation and identity in a Mexican *Moreno* community (Guerrero). *American Ethnologist* 27(4), 898-926.
- Leyra Fatou, B. (2012). *Las niñas trabajadoras. El caso de México*. Madrid, España: Los libros de la catarata.
- Lins, G., y Escobar, A. (2006). World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power. En G. Lins Ribeiro y A. Escobar (Eds.). *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*, (pp.1-25). Oxford, Reino Unido: Berg.
- Lins, G. y Escobar, A. (2006). Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder. *Universitas Humanísticas*, 61, 15-29.
- Lorde, A. 2003. *La hermana, la extranjera*. Madrid: Editorial Horas y Horas.

- Losonczy, A. M. (1997). Du corps- diaspora au corps nationalize: ritual et gestuelle dans la corporéité negro- colombienne. *Cahiers d'Etudes Africaines*. XXXVII(4), 891-906.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- MacGaffey, J. (1986). Women and class formation in a dependent economy: Kinsagany entrepreneurs. En C. Robertson y I. Berger (Eds), *Women and Class in Africa*, (pp. 161-77), Nueva York, USA: Africana Publishing Company.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.
- Marcús, J. (2011). Apuntes sobre el concepto de identidad. *Intersticio. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 5 (1), 107-114.
- Mardones, J. M. (1988). *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, España: Sal Terrae.
- Marín Hernández, J.J. (2001). *Nuevas tendencias para el estudio de la marginalidad y la prostitución*. En Memorias del IV Simposio Panamericano de Historia. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- Markus G., (1980), Die Welt menschlicher Objekte: Zum Problem der Konstitution in Marxismus. En A. Honneth, U. Jaeggi (Eds), *Arbeit* (pp. 12-136). Frankfurt, Alemania: Handlung, Norvativität.
- Martínez Gracida, M. (1883). *Colección de "cuadros sinópticos" de los pueblos, haciendas y ranchos del estado libre y soberano de Oaxaca*. Vol. I. Oaxaca, México: Imprenta del Estado.
- Martínez- Herrera, M. (2007). La construcción de la feminidad: la mujer como sujeto de la historia y como sujeto de deseo. *Actualidades en psicología*, 21(108), 79-95.
- Martinez Montiel, L. M. (1998). La población negra en el Pacífico Sur. *Tierra Adentro*, 92.
- Martínez Montiel, L. M. (2005). *Afroamérica. La Tercera Raíz*. Madrid, España: Instituto Histórico Tavera.
- Martínez-Vergne, T. (1999). *Shaping the Discourse on Space: Charity and its Wards in Nineteenth-Century San Juan, Puerto Rico*. Austin, USA: University of Texas Press.

- Mauss, M. (1979 [1950]). *Sociología y Antropología*, Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Mayobre, P. (2006). Marco conceptual en la socialización de género. *Una mirada desde la filosofía*, 16.
- Mayobre, P. (2007). La formación de la identidad de género una mirada desde la filosofía. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 35-62.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest*. Nueva York y Londres: Routledge.
- McDowell, J. (2000). *Poetry and Violence: The Ballad Tradition of Mexico's Costa Chica*. Urbana and Chicago, USA: University of Illinois Press
- McDowell, J. H. (2000). *Poetry and Violence: The Ballad Tradition of Mexico's Costa Chica*. Urbana and Chicago, USA: University of Illinois Press.
- Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona, España: Laia.
- Meiggs, A. (1990) Multiple Gender Ideologies and statuses. En P. Reeves Sanday y G. Goodenough (Eds.), *Beyond the Second Sex: new directions in the Anthropology of Gender*. USA: The University of Pennsylvania Press.
- Meillassoux, C. (1999). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- Memetika, (2010). *Sociologika. Hacia una poética de la cantina*. Recuperado de <http://rompiendoelcristal.blogspot.mx/2010/05/kantina.html>.
- Méndez Lorenzo, E. (2003). *Perspectiva de género desde la cosmovisión indígena*. México: Pan para el Mundo-Xilótl .
- Mendez, L. (2007). *Antropología feminista*. Madrid, España: Síntesis
- Méndez, Y. (2009). *La prostitución en la urbe matancera decimonónica: conceptos importantes para su estudio*. Monografías. Cuba: Universidad de Matanzas “Camilo Cienfuegos”.
- Mendoza Ontiveros M.M. (2010). El compadrazgo desde la perspectiva antropológica. *Alteridades*, 20(40), 141-147.
- Mignolo, W. (1996) Herencias coloniales y teorías postcoloniales. En S. González, *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el Saber Académico*, (pp.99-136). Venezuela: Nueva Sociedad.
- Millett, K. (1975). *Política sexua.*, México: Aguilar.

- Miranda Reyes, M. (2012). *Soy la negra de la costa. La reconfiguración de la identidad de género de mujeres afromexicanas de la Costa Chica.* (Tesis de Maestría no publicada)., FLACSO, México.
- Moedano Navarro, G. (1997). *Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: el caso de la tradición oral en la Costa Chica en Pacífico Sur. ¿Una región, cultural?.* México: Coordinación Nacional de Descentralización. Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur.
- Moisala, P. (2001). Gender performance in a finnish dance restaurant: reflections on a multicultural fieldwork experiment. *Nar. Umjet*, 38(1), 7-19
- Mondol, M. y Mondol, L. (22-24 de abril de 2009). *Espacios y cuerpos carnavalescos: un estudio desde las cantinas urbanas costarricenses.* En Segundo Congreso Centroamericano de Estudios Culturales, San José, Costa Rica.
- Mondragon Barrios, L. (1999). *Esclavos africanos en la Ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI.* México: Ediciones Euroamericanas.
- Monsem, J. (2002). The double paradox. En P. Mohammed. (Ed.), *Gender Realities: Essays in Caribbean Feminist Thought*, (pp. 44-56). Barbados: University of the West Indies Press.
- Montes del Castillo, A. (2010). *La percepción teórica del padrinazgo y compadrazgo en la cultura andina boliviana.* Disponible en <http://laescobaescultural.wordpress.com/2010/05/19/la-percepcion-teorica-del-padrinazgo-y-compadrazgo/>
- Moore Henrietta L. (1999). *Antropología y Feminismo.* Valencia, España: Cátedra.
- Moore, H. (1986). *Space, Text, and Gender.* New Cork Nueva York, USA: The Guildford Press.
- Moreno, E. (1995). Rape in the field: reflections from a survivor. En D. Kulick y M. Willson, *Taboo. Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (pp. 219-251). Londres y Nueva York: Routledge.
- Morton, H. (1995). My 'chastity belt': avoid seduction in Tonga. En D. Kulick y M. Willson, *Taboo. Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (pp.168-186). Londres y Nueva York: Routledge.

- Motta Sánchez, J. A. (2006). Tras la heteroidentificación. El “movimiento negro” costachiquense y la selección de marbetes étnicos. *Dimensión Antropológica*, 38, 115- 150.
- Motta Sánchez, J. A. (2008). *Vicisitudes del mestizaje en población negra del Estado de Oaxaca, una rápida semblanza*. Oaxaca, México: Siglo XXI.
- Motta Sánchez, J. A. y Correa Duró E. (1996). Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca. Recuperado de <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1443>
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, España: Paidós.
- Narotzky, S. (2004). *Antropología económica. Nuevas tendencias*. España: Melusina.
- Navarrete, F. (2004). *Relaciones Inter-étnicas en México*. México:UNAM.
- Naveda Chávez-Hita, A. (comp.). (2001). *Pardos, mulatos y libertos*. Sexto encuentro de afro- mexicanistas. Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana.
- Núñez, G. (2011). *Esta es la única puerta que se abre en sentido contrario. Relaciones de género: desacatos en el pueblo La Concepción*. (Tesis de Licenciatura no publicada). Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.
- Oakley, A. (1977). *La mujer discriminada: biología y sociedad*. Madrid: Editorial Debate.
- Oehmichen, C. (2000). Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios, *Alteridades*, 10(19), 89-98.
- Okely, J. (1992). Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge. En J. Okely y H. Callaw (Eds.). *Anthropology and Autobiography*, (pp. 1-29), Londres, Reino Unido: Routledge.
- Orozco Gómez, G. (2006). La telenovela en México: ¿De una expresión cultural a un simple producto para la mercadotecnia?, *Nueva época*, 6, 11-35.
- Ortiz, R. (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ortner, S y Whitehead, H. (1981). *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge,Reino Unido: Cambridge University Press.

- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Kate Young y Olivia Harris (Comp.), *Antropología y feminismo* (pp. 109-131). Madrid, España: Ediciones Anagrama.
- Ortner, S. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166.
- Ortner, S. (1995). Society for Comparative Studies and History Resistance and the Problem of Ethnographic. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1) 173-193.
- Osuna Nevado, C. (2011). Perspectivas actuales de la educación intercultural en Bolivia, (Tesis de Doctoral). Universidad Nacional de Educación a Distancia: Madrid.
- Oyewumi, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- Paredes, J. (2012). Las trampas del patriarcado. En *Pensando los feminismos en Bolivia*, (pp.89-113). La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Vol. 1. Madrid, España: Guadarrama.
- Payno, M., y Riva, V. (1989). El libro rojo (1870). México: Conaculta,
- Pérez, J. (2012). Las relaciones ilícitas en la Nueva Granada entre la norma y los derechos. *Credencial Historia*, 270. **Recuperado de** <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/junio2012/relacion-es-ilicitas-en-la-nueva-granada>
- Petherson, G. (2000). *El prisma de la prostitución*. Madrid, España: Talasa.
- Pitt- Rivers, J. (1979). Seudoparentesco. En D. Sills (Ed.), *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales* (pp. 596-601), Vol. VII. Madrid: Aguilar.
- Planella, J. (2006). Corpografías: dar la palabra al cuerpo. *Artnodes. Revista de intersecciones entre artes, ciencias y tecnologías*, 6, 13-23.
- Pons, C. (2014). Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudios Feministas*, 22(3), 965-986.
- Portman, J. (2001). *In Defense of Sin*. Nueva York, USA : Palgrave
- Pryen, S. (1999). *Stigmaté et métier. Une approche sociologique de la prostitution de rue*. Rennes, Francia: Press Universitaires de Rennes.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quiroz Malca, H. C. (1998a). *Las mujeres y los hombres de la sal. Un proceso de producción y reproducción cultural en la Costa Chica de Guerrero*. (Tesis de Doctorado), Universidad Iberoamericana, México.
- Quiroz Malca, H. C. (1998b). La sal de la vida: las bodas una forma de expresión de los modelos de reciprocidad e intercambio. En Robichaux, David (Comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas* (pp. 185-204). México: Universidad Iberoamericana.
- Quiroz Malca, H.C. (2002). Limpieza de sangre, limpieza de cultura. *Investigaciones Sociales*, 6 (9), 37-49.
- Reartes, D., y Castañeda, E. (2001). Reseña de “Tabú: Sexo, identidad y subjetividad erótica en la antropología” de Don Kulick y Margaret Wilson (Eds.). *Desacatos*, 6, 200-203.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En S. Castro- Gómez S. y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289-305). Colombia: Siglo del Hombre Editores
- Rey, G. (2004). Un mundo encantado. Las dimensiones sociales de la fiesta. En O. P. Mallarino, L. Jaramillo y G. Rey. *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social* (pp.103-116). Colombia: Convenio Andrés Bello.
- Reynoso Medina, A. (2005). Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España. *Revista CESLA*, 7.
- Richard, T. M. (1956). A Typology of Norms. *American Sociological Review*, 21(5), pags?.
- Riegelhaupt, J. F. (1967). Saloio Women: An Analysis of informal and Formal Political and Economy. Roles of Portuguese Peasant Women. *Anthropological Quarterly*, 40(3), 109-126.

- Rivera Cusicanqui, S. (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Santander, España: Otramérica.
- Robichaux, D. (2002). *El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: un régimen demográfico en el México indígena*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rodríguez, M. (2010). Representando a mi raza. Los cuerpos femeninos afrodescendientes en el candombe. En S. Citro (Ed.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 277-99). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Rodríguez Cabrera, V. y Quintana, R. D. (2002). Paradojas conceptuales del género en procesos de cambio de mujeres indígenas y campesinas en el México rural. *Cinta de Moebio*, 13.
- Rogers, S. C. (1975). Female Forms of Power and the Myth of Males Dominance, *American Ethnologist*, 2(4), 727-756.
- Rojas, M. (2012). *Imaginarios de nuestra América. Construcción de la alteridad, la identidad y el poder*. México: El Colegio de Jalisco.
- Romero, E. (2007). *Danzas de Oaxaca: Danza de las mascaritas*. Recuperado de <http://www.monografias.com/trabajos15/danzas-oaxaca/danzas-oaxaca.shtml#mascaritas#ixzz3JBwmR5QB>
- Rosaldo, M. (1974). Women, Culture and Society: A Theoretical Overview. En Rosaldo y Lamphere (Eds.), *Women, Culture and Society* (pp. 17-43). California, USA: Stanford University Press.
- Rosaldo, M. (1979). Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica. En O. Harris y K. Young (Eds), *Antropología y feminismo* (pp.153-181). Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad*. México: Grijalbo
- Ross, E. (1908). *Social Control*. Nueva York, USA: Macmillan Press.
- Rubin, G. (1984). Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies. A Reader*, 100-133.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 30, 95-145.

- Ruíz, C. (2007). Estudios entorno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balance y propuestas. *Revista Transcultural de Música*, 11, 1-24.
- Sabido, O. (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Madrid: Edit. Sequitur.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Sánchez C. (2003). Voces y escritura: la reflexividad en el texto etnográfico. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58(1), 71-84.
- Sánchez Pérez, F. (1990), *La liturgia del espacio. Antropología de la arquitectura y el género*. Madrid: Ediciones Nerea.
- Santa Cruz, M., Gianella, A., Bach, A., Femenias, y M., Roulet, M. (1992) Teoría de género y filosofía. *Feminaria*, 9, 24-26.
- Sarti, C.. (1995). Morality and transgression among Brazilian poor families: exploring the ambiguities. En D. J. Hess y R. A. DaMatta (Eds.), *The Brazilian puzzle. Culture on the borderlands of the Western World* (pp. 114-133). Nueva York, USA: Columbia University Press.
- Sassen, S. (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. NJ, USA: Princeton.
- Scott, J. (1976). *The Moral Economy of the Peasant and Subsistence in South Asia*. New Haven, USA: Yale University Press.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. USA: Yale University Press
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era.
- Scott, J. (2001). Experiencia. *La Ventana*, 13, 42-73.
- Scott, J. (2013). *Elogio del anarquismo*. España: Grupo Planeta (GBS).
- Scott, J. (2014). Explotación normal, resistencia normal/Normal Exploitation, Normal Resistance. *Relaciones Internacionales*, 26, 85-104.
- Segato, R. L. (2003), Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. *Série Antropología*, 334.
- Segato, R. L. (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado*, 29(2).
- Serna, Moreno, J. M. (2015). *Interculturalidad y relaciones interétnicas en Afroindoamérica*. México: CIALC-UNAM.

- Serret, E. (1998). Subordinación de las mujeres e identidad femenina. Diferencias y conexiones. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 43(174), 145-158
- Sesia, P.M. (Ed.). (2011). *Diagnóstico de la situación de las mujeres afrodescendientes en la Costa Chica*. Oaxaca: CIESAS- Pacífico Sur.
- Sevilla, A. (1996). Aquí se siente uno como en su casa: los salones de baile popular de la ciudad de México. *Alteridades*, 6 (11), 33-41.
- Sigal, P. (2003). *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press
- Smith, C. A. (2013). Race- class- gender ideology in Guatemala: Modern and anti-modern forms. En B. Williams (Ed.), *Women out of place: The gender of agency and the race of nationality* (pp. 50-78). Nueva York, USA: Routledge.
- Sotlcke, V. (2004). La vieja Europa en proceso de unificación está erigiendo fronteras impermeables. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 35.
- Soto Villagrán, P. (2003). Sobre género y espacio: una aproximación teórica. *Revista GenEros*, 88-93.
- Spivak, G. (1985). The Rani of Sirmur. En F. Baker (Ed.), *Europe and its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature July 1984* (pp. 128-151). Colchester, UK: University of Essex.
- Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 1-44
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar lo subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39.
- Spivak, G. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Steck, D. (2004). *Jamiltepec y sus alrededores. Historia, geografía y cultura regional*. México: Palabra en vuelo.
- Stoler, A. L. (1995). *Race and the education of desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham, USA: Duke University Press.
- Strathern, M. (1987). An awkward relationship: The case of feminism and anthropology. *Signs*, 12(2), 276-292.
- Stross, B. (1991). La cantina mexicana como lugar de interacción. En Menéndez, E. (Ed.) *Antropología del alcohol en México. Los límites culturales de la economía política (1930-79)*. México: CIESAS.

- Suárez Navaz, L. (2008). Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En Suárez Navaz, L. y R.A. Hernández Castillo, R. A. (Eds.). *Descolonizando el feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp 24-68). Madrid, España: Cátedra.
- Suárez-Findlay , E. J. (1999). *Imposing Decency: The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920*. Durham, USA: Duke University Press.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. y Lee, B. (1998). *Multiple Modernities: Modernity and Difference*, Chicago, USA: Centre for Transcultural Studies.
- Tedlock, B. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47 (1), 69-94.
- Tetreault, D. V. (2012). La política social y los programas para combatir la pobreza en México ¿Oportunidades para quiénes?. *Estudios críticos del desarrollo*, 2(2), 41-74
- Thomas/ Quadratín, L. (20 de Abril de 2014). Tata Chú resiste los siglos. *El Univer*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/estados/2014/impreso/cada-quien-su-cristo-94511.html>
- Thurén, B. M. (1988). *Left hand left behind: The changing gender system of a barrio in Valencia, Spain* (Vol. 22). Suecia: Department of Social Anthropology, University of Stockholm.
- Torres, V. F. (1995). *Gonzalo Aguirre Beltrán y Nuestra Tercera Raíz*. Recuperado de <http://espartaco.azc.uam.mx/UAM/TyV/6/221697.pdf>
- Trouillot, M. R. (2003). *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. Nueva York, USA: Palgrave Macmillan.
- Tuirán, R. (2001). Estructura familiar y trayectorias de vida en México. En C. Gomes (Comp.), *Procesos sociales, población y familia. Alternativas teóricas y empíricas de la investigación sobre vida doméstica* (pp. 23-65). México: FLACSO/Porrúa.

- Turnbull, C. (1986). Sex and gender: The role of subjectivity in field research. En T. L. Whitehead y M.E. Conaway (Eds.), *Self, sex, and gender in cross- Cultural fieldwork* (pp. 17- 27). Urbana, USA: University of Illinois Press.
- Turner, R. (1989). Deconstructing the field. *The politics of field research: Sociology beyond enlightenment*, 13-29.
- Turner, V. (2008). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New Brunswick, Canadá: Aldine Transaction Press.
- Turner, V. (1974). *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. USA: Cornell University Press.
- Twinam, A. (2004). Estrategias de resistencia: Manipulación de los espacios privado y público por mujeres latinoamericanas de la época colonial. En I. A. Cuartero, P.G. Aizpuru y B. A. Queija (Eds.). *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (pp. 251-271). Sevilla, España: CSIC
- Urrea, F. y Reyes J. I. (28-30 de abril 2009). Familias, sexualidades, clases subalternas y grupos étnico-raciales en el suroccidente colombiano. En el III Seminario Internacional: *Familia y el Reto de la Diversidad*, Departamento de Estudios de Familia, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- Valdés, T., y Olavarría, J. (Eds.). (1998). *Masculinidades ¿u? equidad de género*. Chile: FLACSO, UNFPA.
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.
- Vázquez Fernández, S. (2008). Las raíces del olvido. Un estado de la cuestión sobre el estudio de las poblaciones de origen africano en México. En G. Lechini (Ed.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro* (pp. 187-211). Córdoba, Buenos Aires: CLACSO y CEA-UNC.
- Vázquez García, V. (2007). El chisme y la violencia de género. En búsqueda de vínculos. En R. Castro e I. Casique (Eds.). *Estudios sobre la cultura, género y violencia contra las mujeres* (pp. 139-172). México: UNAM/CRIM.
- Velasco García, B. A. (2014). *Esbozo monográfico de Pinotepa Nacional. (Historia, tradición y cultura). Danza de los tejorones*. Recuperado de

<http://pinodebate.blogspot.mx/2014/03/la-danza-de-los-tejorones-cuerudos-de.html>

- Velasco Maíllo, H. y Díaz de Rada, A. (1997). “*El trabajo de campo*”. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Ed. Trotta.
- Velázquez, M. E. (2001). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. (Tesis de Doctorado no publicada). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, México.
- Velázquez, M. E. y Correa, E. (2007). Negros, morenos y chinos en Acapulco colonial: diversidad cultural y perspectivas de análisis. *Diario de Campo. Boletín interno de los Investigadores del área de Antropología Social*, 42, 22-29
- Velázquez, M. E., y Correa, E. (1993). *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: INAH.
- Villa Camarma, E. (2010), Estudio antropológico en torno a la prostitución. *Revista Cuicuilco*, 49, 157-179.
- Vinson, B. y Vaughn, B. (Eds.). (2004a). *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: Fondo de Cultura Económica/CIDE.
- Vinson, B. y Vaughn, B. (2004b). *Afroméxico. Herramientas para la historia*. México: Fondo de Cultura Económica/CIDE.
- Viola Recasens, A. (2008). Usos y abusos del concepto de *Resistencia*. Balance crítico del debate en torno a la obra de James C. Scott. En J. Laviña y G. Orobitg (Eds.) *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas* (pp. 63-83). Barcelona, España: Universidad de Barcelona.
- Viveros Vigoya, M. (2002), *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia- Fundación Ford- Profamilia.
- Viveros Vigoya, M. (2002). Dionysian blacks: sexuality, body, and racial order in Colombia. *Latin American Perspectives*, 29(2), 60-77.
- Wachtel, N. (1992). Note sur le problème des identités collectives dans les Andes meridionales. *L'Homme*, 39-52.

- Wade, P. (1997). *Race and ethnicity in Latin America* (Vol. 3). Londres, Reino Unido: Pluto Press.
- Wade, P., Urrea F. y Viveros M. (Eds.). (2008). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y Multiculturalismo en América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Walby, S. (1997). *Gender Transformations*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad*. México- Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, M. (1995). Afterword. Perspective and difference: sexualization, the field, and the ethnographer. En D. Kulick y M. Wilson (Eds.), *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (pp. 251- 276). USA: Routledge
- Wolf, E. R. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, M. (1968) *The House of Lim: A Study of a Chinese Family*. Nueva York, USA: Appleton-Century.
- Woolf, V. (1986). *Una habitación propia*. México: Seix Barral.
- Yanagisako, S. J. (1979). Family and Household: the analisis of Domestic Group. *Annual Review of Anthropology*, 8, 161-205.
- Young, R. J. C. (2010), ¿Qué es la crítica poscolonial? *Pensamiento Jurídico*, 27, 281-294.
- Yusta, M. (2005). Las mujeres en la resistencia antifranquista. *Arenal*, 12(1), 5-34.
- Zimbalist Rosaldo, M. (1979). Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica, En O. Harris, y K. Young. (Comp.), *Antropología y feminismo* (pp. 153-181). Barcelona, España: Editorial Anagrama.