

Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n. 32 - ago. / ago. / aug. 2019 - pp.40-64 / Gómez, L. & Quintal, R. / www.sexualidadsaludysociedad.org

Reflexiones sobre los cuerpos negados: mujeres mayas contemporáneas en Tahdziú, México

Liliana María Gómez Montes¹

> danzadenube@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0304-9163

Rocío Quintal López²

> rocio.lopez@correo.uady.mx

ORCID: 0000-0003-3879-3360

¹ Universidad Autónoma de Yucatán
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (UADY/CONACyT)
Mérida, Yucatán

² Universidad Autónoma de Yucatán
Centro de Investigaciones Regionales (UADY/CIR)
Mérida, Yucatán

Copyright © 2019 Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Resumen: En este artículo se presenta un análisis de los relatos de mujeres mayas contemporáneas, que narran sus experiencias cotidianas acerca de su sexualidad y vida afectiva. A partir de las entrevistas a profundidad aplicadas en el municipio de Tahdziú en Yucatán, México, realizamos una lectura feminista decolonial, tejiendo las categorías de género, clase social y etnia, en un contexto histórico y social específico. Observamos cómo se materializa la cultura patriarcal y se configuran subjetividades, roles e identidades en las formas de habitar el cuerpo femenino. Nos interesa dar voz a las mujeres mayas, que han vivido sus experiencias como cuerpo negado y silenciado, e intentar comprenderlas en su contexto, partiendo de la comprensión del cuerpo como resultado de un constructo histórico social.

Palabras clave: sexualidad; género; narrativas; mujeres mayas; feminismo decolonial

Reflections about the negated bodies: contemporary Mayan women in Tahdziú, México

Abstract: This article presents an analysis of the stories of contemporary Mayan women, who narrate their daily experiences about sexuality and affective life. From the in-depth interviews applied in the municipality of Tahdziú in Yucatán, Mexico, we conducted a decolonial feminist reading, weaving the categories of gender, social class and ethnicity, in a specific historical and social context. We observe how the patriarchal culture materializes and how subjectivities, roles and identities are configured in the ways of inhabiting the female body. We are interested in giving voice to the Mayan women, who have lived their experiences as a denied and silenced body, and try to understand them in context, based on the understanding of their body as a result of a social historical construct.

Keywords: sexuality; gender; mayan women; narratives; decolonial feminism

Reflexões sobre os corpos negados: mulheres maias contemporâneas em Tahdziú, México

Resumo: Este artigo apresenta uma análise das histórias de mulheres maias contemporâneas, que narram suas experiências cotidianas sobre sexualidade e vida afetiva. A partir de entrevistas em profundidade realizadas no município de Tahdziú, em Yucatán, México, realizamos uma leitura feminista decolonial, tecendo as categorias de gênero, classe social e etnia, em um contexto histórico e social específico. Observamos como a cultura patriarcal se materializa e as subjetividades, papéis e identidades se configuram nos modos de habitar o corpo feminino. Interessamos dar voz às mulheres Maias, que viveram suas experiências como um corpo negado e silenciado, e tentar entendê-las em contexto, com base na compreensão do corpo, como resultado de um construto histórico social.

Palavras-chave: sexualidade; gênero; narrativa; mulheres maias; feminismo decolonial

Reflexiones sobre los cuerpos negados: mujeres mayas contemporáneas en Tahdziú, México

*Mujer, tu lengua materna
es el silencio.*

Introducción

Este artículo es resultado de una lectura decolonial de datos obtenidos en la investigación: “Prevalencia del VIH/Sida y factores socio culturales asociados, para el desarrollo de estrategias de prevención entre migrantes mayas yucatecos”, en México.¹ El primer grupo de investigadoras, que desde 2011 trabajó en ello, se enfocó en los temas de salud y migración.² Nosotras encontramos, en nuestro análisis durante una estancia posdoctoral en 2018 - 2019, que hay tal riqueza en las entrevistas a profundidad que resultaron de dicha investigación, en sus relatos, que nos ha permitido reflexionar acerca de los cuerpos y sus historias, tejiendo las categorías de género, etnia y clase social. Como señala Javiera Cubillos (2014), raza/clase social/género son herramientas conceptuales y analíticas que nos ayudan a comprender situaciones específicas de opresión vs. privilegio, que no se comprenden por separado.

Leeremos estas narraciones destacando que se trata de voces que no suelen ser escuchadas, como sucede con frecuencia a las mujeres, en especial a las indígenas y a las pobres. Nos parece importante releer y analizar las experiencias y visiones de mundo de las mujeres mayas, para hacerlas emerger y visibilizarlas. Esto puede contribuir a ampliar nuestra comprensión de diversos saberes con los que coexistimos.

Los temas acerca del cuerpo, la vida amorosa y sexual de las mujeres indígenas en México, han sido menos estudiados que otros. Deseamos contribuir a la reflexión acerca de las mujeres mayas actuales, destacando algunos elementos de su contexto histórico y tejiendo nuestra lectura desde una postura que María Lugones (2011) propone como “feminista decolonial”. En esa línea comprendemos las relaciones de género, como resultado de la intersubjetividad historizada y encarnada,

¹ El proyecto fue realizado por un equipo de investigadoras de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY); y financiado con recursos FOMIX – CONACyT, 2011 (Fondos Mixtos, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México).

² Se trata de familias de trabajadores migrantes pendulares, pues unos días están en el trabajo y otros en sus pueblos; regresan los fines de semana a descansar junto con sus familias, o cada dos o tres semanas, según la distancia de su lugar de trabajo, dentro de la península de Yucatán.

desde donde -pensamos- los relatos de las mujeres mayas participan de la herencia de la tradición y normas aprendidas, en la familia y escuela, y que son resultado de la tradición occidental colonial, eurocéntrica, que se actualiza constantemente, en México y América Latina.

El cuerpo como construcción social

Podemos comprender el cuerpo como una categoría de análisis, que tiene un resultado material, a partir de la dinámica histórica social y cultural, que es atravesada por la experiencia subjetiva de los individuos. La definición, usos y formas en relación con el cuerpo, suelen ser aprendidos y regulados socialmente desde nuestro nacimiento. La socialización deja evidentes marcas en cómo nos expresamos corporalmente, regulando lo que se nos permite y lo que se nos prohíbe.

El cuerpo es lo primero que observamos cuando estamos ante el otro; es el puente que permite el contacto con otros individuos. También es la puerta para la configuración de las identidades, desde la subjetividad de quienes se observan a sí mismos/as en su contexto, como poseedores de un cuerpo específico. A su vez, es un instrumento de relación objetiva y subjetiva, material y simbólica, que está cargado de sentidos, aprendidos para vivir en sociedad. El cuerpo es privado e individual y, a la vez, es público y colectivo. Instituciones como la Iglesia católica, la escuela y la familia participan de manera dominante en la educación del cuerpo y su sexualidad, en sus experiencias y formas de expresarse. Aceptando y censurando estas instituciones, han marcado los comportamientos de los individuos, quienes aprenden y repiten; aunque a veces puedan modificar sus conductas y relaciones.

Hay un consenso social dentro de las sociedades patriarcales acerca de cómo deben ser los roles y las identidades, a partir del aspecto sexual de los individuos, divididos en mujeres y hombres. Existen mecanismos sutiles y obvios para que cada uno cumpla con las heteronormas. Y podemos observar que los cuerpos se expresan como resultado de los códigos aprendidos y asumidos, aunque haya matices de comportamientos regionales e individuales.

El sexo es una de las primeras características con las que se nos define como seres sociales: todos en el entorno definen si eres niño o niña, con lo que implica para el grupo familiar. El género se configura a partir de esa experiencia. La configuración del género para los individuos, sus identidades y roles, serán el resultado de la historia, la educación y la cultura, que cada sociedad le atribuye a lo masculino/femenino y le irá reafirmando a lo largo de su vida

Sin duda es determinante el peso de la historia y cultura individuales, para comprender cómo los parámetros sociales con los que convivimos han hecho que nues-

tros hábitos, diferenciados entre mujeres y hombres, se muestren como naturales y a-históricos. Desde una lectura feminista decolonial, hemos de entender que el género, como la raza, han sido constitutivos de la episteme moderna colonial. Son categorías cargadas de sentido histórico y de aprendizajes de muchas generaciones, desde la Colonia española, actualizada en “la colonialidad contemporánea” (Curiel, 2014:57).

Los discursos de la diferencia heteronormativa entre hombres y mujeres se han sostenido con vigor en narraciones que naturalizan y normalizan lo que es producto de la socialización y sus aprendizajes, aunque esto no siempre sea evidente. Así, las representaciones de los géneros resultan ser asimétricas, a partir de discursos que los naturalizan, pues se encuentran inmersas en una dinámica de dominación ideológica androcéntrica, que responde a una construcción social aprendida.

Con el concepto de hábito o *habitus*, Pierre Bourdieu nos alerta sobre la engañosa familiaridad de transformar lo social en biológico para justificar la inequidad o la opresión:

(...) las apariencias biológicas y los efectos indudablemente reales que ha producido, en los cuerpos y en las almas, un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y biologización de lo social que se conjugan para invertir la relación entre las causas y los efectos, y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los géneros en cuanto hábitos sexuales), como el fundamento natural de la división arbitraria que está en el principio tanto de la realidad, como de la representación de la realidad (1998:14).

En México, como en Yucatán y sus pueblos, encontramos la huella del patriarcado occidental y colonial, como un sistema que organiza jerárquicamente a los géneros, posicionando lo masculino sobre lo femenino, con especificidades en cada sector social, cultural o educativo. Cada persona, sea femenina o masculina, se expresa y describe su experiencia como cuerpo en su contexto. Para la mujer hay específicos valores, normas y estereotipos que condicionan fuertemente su vivencia corporal. No sólo está presente dentro de las comunidades indígenas en México, también está presente en las sociedades urbanas, de México, de América Latina o de Europa, aunque algunas de éstas hayan tenido logros más equitativos en los derechos de género. El patriarcado es un sistema de visión del mundo largamente cultivado por las sociedades. La identidad de las mujeres ha partido de los mandatos sociales dominantes, aunque haya matices históricos, sociales y económicos dentro de las diversidades. Las feministas han logrado dar cuenta de que hay demandas específicas para mujeres urbanas y otras para mujeres indígenas, para sociedades más desiguales y para sociedades más equitativas. Ha sido difícil lograr permear la comprensión crítica en las diversas sociedades, pues la ideología dominante y sus prácticas pueden ser recreadas constantemente, tanto por hombres como por mujeres.

Como afirma Foucault (1987), los discursos sobre la sexualidad se esconden y a la vez, están muy presentes en la mirada y formas de construir las relaciones sociales. Aunque él no ahondara en la perspectiva de género, sus principios aplican adecuadamente a estas relaciones de poder. Los discursos sobre el cuerpo y la sexualidad dentro del hogar suelen estar, de forma tímida, dentro de la conversación familiar. No se habla sobre el propio cuerpo, a menos de que se considere necesario hacerlo, lo que pocas veces sucede. Por otro lado, las habladurías de los otros acerca de las formas en que los sujetos viven sus sexualidades y expresan su cuerpo, su identidad, su género, da lugar a lo que llaman chisme, una práctica social que inhibe comportamientos y, con frecuencia, logra controlar posibles transgresiones de los sujetos. Resultan paradójicas la censura, la falta de educación clara en las escuelas, en las familias, o en los centros de salud; es notable cómo la sexualidad pertenece a los silencios, cuando a su vez, se habla mucho del sexo en la moda, el cine, la televisión o los videos que se pueden tener al alcance del teléfono celular.

Las formas de configurar y percibir lo que se vive también son resultado de la historia subjetiva y cultural asumida. Así leeremos las narrativas de las mujeres mayas contemporáneas acerca de sus cuerpos y sus vivencias, como resultado de una experiencia colectiva de socialización, en la que las mujeres participan, aprendiéndola, reproduciéndola y también como punto de partida, para romperla de alguna forma, cuando así lo deciden.

En las mujeres mayas contemporáneas podremos observar cómo estos procesos se materializan a través de sus relatos, cómo es que la visión de mundo de los discursos colonizadores ha sido apropiada por ellas. Al observar la narrativa sobre el cuerpo, a partir de las entrevistas, haremos emerger algunas huellas histórico-sociales, y las haremos dialogar con categorías de análisis como el género, la etnia y la clase social, que también se encarnan.

Las mujeres entrevistadas en Tahdziú

Para este artículo analizamos las entrevistas realizadas a las mujeres de Tahdziú, que son ocho, entre los 21 y 33 años. Ellas nacieron en el municipio de Tahdziú y sus esposos también, quienes son trabajadores migrantes pendulares. La elección de estas familias respondió al perfil de parejas con hombres migrantes, por los objetivos de la investigación inicial.

Desde que se casan o comienzan a vivir en unión libre,³ las mujeres habitan

³ Recién cuando registran a su primer hijo/a, el Estado obliga a que se formalice su matrimonio.

dentro del espacio de la familia del esposo, muy cerca de su suegra y las cuñadas/os. Esto implica que en tanto los esposos –que son migrantes pendulares– están fuera del municipio trabajando, la mayor parte del tiempo la esposa se queda habiendo en el espacio patrilocal, bajo la autoridad de la madre de él, es decir su suegra, quien custodia sus movimientos. Hemos de destacar que cuando se realizaron las entrevistas, en algunos casos la suegra estaba presente a ratos.

Dos entrevistadas estaban separadas (Amanda y Martha), en el momento de la investigación.

Cuadro 1

Nombre	Edad	...al casarse	#hijos	Escolaridad	Lenguas
Daniela	42	17	8	4° primaria	Monolingüe
Amanda	40	19	11	4° primaria	Bilingüe
Juliana	33	21	3	4° primaria	Monolingüe
Lucy	33	17	3	6° primaria	Bilingüe
Juana	29	23	2	Secundaria	Bilingüe
Martha	28	19	4	Secundaria	Bilingüe
Carolina	23	20	Aún no	Secundaria	Bilingüe
Dalila	21	16	2	Secundaria	Bilingüe

Tahdziú es un municipio que se encuentra en la región sur del Estado de Yucatán, en México, donde su población habla predominantemente el maya: hay monolingües (67.8%) y bilingües (con español, 32.2%). Tahdziú significa, lugar del pájaro *dziú*. Para realizar las entrevistas a las mujeres de esta región, siempre se contó con una intérprete de maya y español, para una mejor comprensión.

Tahdziú es calificado por SEDESOL/CONEVAL (2015) como el municipio más pobre de Yucatán, llevando el triste segundo lugar en la escala a nivel nacional. El promedio de escolaridad es de 4,5 años. Sólo hay un bachillerato intercultural a distancia y Adriana Leona Rosales (2014) señala en su investigación sobre proyectos educativos en Tahdziú, que se consideraba “impropio que sus hijas fueran a la preparatoria en otra localidad” (2014:196), lo que limita definitivamente que las mujeres de este municipio vayan más allá de la secundaria. Este ejemplo nos recuerda que la división de roles e identidades de género marca todos los aspectos de la vida social, como sucede con las pocas oportunidades de educación para las mujeres de esta región.

Dentro de nuestro universo de estudio, observamos que es inverso a la media regional, ya que sólo dos mujeres son monolingües y seis son bilingües. En nuestro

grupo de mujeres, también hay una tendencia a mayor escolaridad. Cuatro estudiaron sólo la primaria y las otras cuatro estudiaron hasta la secundaria, sobre la media municipal de 4,5 años. Podemos identificar en el Cuadro 1 que las mujeres mayores son quienes tienen más hijos y que, en la generación siguiente, la tendencia es al control del número de hijos, no pasando de 4.

En su mayoría, son mujeres que no han salido de su municipio, que conocieron a su marido ya porque era su vecino, o porque estaban en la misma escuela. Todas se casaron sin haber tenido antes una relación sexual, ni caricias, ni besos previos. Para ellas resultaba improbable tener relaciones sexuales antes de formalizar su unión, pues como ellas afirman, tenían que cuidarse de los chismes: si a las mujeres las ven muy cerca de los chicos, pueden empezar a hablar de ellas; o incluso el marido podría echarles en cara, en el futuro, si ellas lo hubieran permitido.

Nuestras informantes son mujeres que se abrieron, para hablar de ellas, de su sexualidad, sus miedos e ilusiones, dándonos su tiempo y su confianza, lo que valoramos en gran medida, pues sabemos que se trataron temas considerados íntimos, que antes no habían contado a nadie, pues no acostumbran a hablarlo ni con amigas o hermanas, ni con su marido.

Contexto histórico

Las mujeres de Tahdziú son parte de la historia y cultura maya, que reconocemos como una de las civilizaciones más destacadas dentro de la historia mesoamericana; por otro lado, como todo pueblo indígena de México, ha padecido un largo proceso de colonización. Si bien la Colonia comenzó con la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI, una vez que se dio el proceso independentista de México, en 1810, el final del colonialismo político del siglo XIX no significó el fin del colonialismo interno, dentro de sus relaciones sociales, raciales y religiosas, pues se ha preservado la misma posición ideológica dominante. Como afirma Boaventura de Souza, “(...) en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y la epistemología (...) por el contrario se siguió reproduciendo de modo endógeno” (2010:8). Identificamos que habitamos un país colonizado, a la manera del siglo XXI, y nos proponemos participar en la reflexión acerca de la descolonización de los saberes. En este apartado intentamos darles un contexto histórico-cultural a la racialización y opresión como género de estas mujeres mayas del sur.

Yucatán tiene una singular historia de coloniaje moderno, dentro de la historia del país. Después de la época virreinal y la llamada independencia de 1810, en Yucatán se extendió la explotación del trabajo indígena, a través de las haciendas y las plantaciones henequeneras principalmente, aunque también se desarrollaron

haciendas de ganado y de caña de azúcar. Esto se prolongó hasta la primera década del siglo XX. Los hacendados generaron una prolongada situación de abuso e incluso esclavitud disfrazada, con un rostro de peonaje en eterna deuda. El henequén es un agave originario de esta región, muy resistente a las condiciones del suelo con mucha piedra y poca lluvia, que los mayas desde la antigüedad sembraban en sus milpas, para sacar hilos para diversos usos. Los yucatecos mestizos y los criollos del siglo XIX comenzaron a sembrarlo intensivamente en la parte norte de la península, logrando el enriquecimiento de las nuevas élites, dada la alta demanda de su fibra en el comercio internacional. En “1833 se fundó la primera planta comercial (...) Para 1846, la planta ocupaba el segundo lugar en valor de exportación, empleaba más mano de obra que ninguna otra industria” (Reed 2018:20).

Como tuvieron tanto éxito las haciendas henequeneras, se fueron adentrando en la parte sur del estado, alcanzando a formar asentamientos donde ahora hay pueblos, como son el municipio de Peto y el mismo Tahdziú, donde está la Exhacienda Xtabay. Como señalan Bartolomé y Barabás: “para la mitad del siglo XIX ya había en la península 1388 haciendas y 2040 plantaciones; (...) llegaron a tener poblaciones de hasta 5000 habitantes” (1977:21).

Las mujeres mayas (así como algunas migrantes forzadas, de origen yaqui), se resistieron en diversas ocasiones a las exigencias de los hacendados y la Iglesia, que procuraban se casasen con el fin de que tuvieran hijos y aumentaran la fuerza de trabajo, en beneficio de la hacienda. Por ejemplo, como lo destaca Peniche Rivero: “la yaqui Dominga Ramírez recordaba que su madre tuvo que trabajar en los planteles de henequén como un hombre por no haber querido casarse con un maya, a pesar de la insistencia del capataz” (2010:126); todavía en 1904 se registran excesos como los que padeció Feliciano, mujer de origen maya, quien sería secuestrada por órdenes del propietario de la hacienda San Antonio, Manuel Rodríguez, para que la llevaran a la finca, con el fin de casarla e integrarla a la dinámica de la hacienda, a lo que ella se defendió afirmando que “no quería ir ni (en) pedazos” (Peniche Rivero, 2010:129).

Como lo señala el investigador Mario Humberto Ruz (2010)

Pese a lo que nos han hecho creer (...), las mujeres que habitaron en el mundo maya a lo largo del dominio colonial no siempre se mostraron sumisas, resignadas, y conformes con las directrices que les imponían las sociedades patriarcales en que les tocó vivir (2010:13).

Ha sido una larga historia de sometimiento y resistencia que, como el colonialismo y el sistema patriarcal, aún no han terminado. A partir de la Revolución de 1910, México entra a un proceso modernizador y se elaboraron nuevos decretos

que propician cambios importantes en Yucatán, como la liberación de los mayas de la larga esclavitud, al cancelar la legalidad de la mano de obra endeudada, que había estado cautiva por generaciones, en las haciendas henequeneras. A pesar de la resistencia de los hacendados, por fin “seis mil mayas con sus familias quedaban en libertad y la esclavitud de trescientos cincuenta años había terminado” (Reed, 2018:254). Aunque la visión de mundo racializada y sexista, que implantó la colonia, siguió actualizándose.

Desde que inventaron a los nativos de América o Abya Yala (siglo XVI), como un todo homogéneo, extraño, exótico, como unos otros, existen los mayas como indígenas, a los que el discurso dominante ha ninguneado, para borrar los siglos de su historia. Añadiendo el peso del sexismo para las mujeres, el racismo marca sus relaciones. Dominará por largo tiempo, y en ciertos grupos sociales de blancos y mestizos, la propaganda negativa sobre los indígenas como holgazanes y ladrones. La identidad indígena será asumida y transmitida a las siguientes generaciones de manera negativa, tal como lo afirma Darcy Ribeiro: “la internalización de parte del indígena, de la ideología discriminatoria (...), les hace ver en su “inferioridad” la justificación de la opresión, debilitando su capacidad de oposición” (apud Barabás & Bartolomé, 1977:13).

En Tahdziú, después de las haciendas, nunca se generaron empresas que permitieran a la gente profesionalizarse en algún oficio o quehacer, y no se desarrollaron proyectos exitosos que les permitieran mejorar su condición de vida. La fuerza de trabajo será liberada de las haciendas, para ahora ser explotada con la modalidad capitalista del nuevo proyecto globalizador. Rotas las antiguas redes sociales indígenas, sus mecanismos de comercio y antigua producción, los trabajadores agrícolas mexicanos, sean mayas o de otros grupos étnicos, serán expulsados de sus comunidades por las condiciones de marginalidad y pobreza cada vez mayores, para ofrecer su fuerza de trabajo en ciudades, con una economía más dinámica. Sea dentro de México o hacia Estados Unidos de Norte América, empezará la migración moderna del pueblo maya.

Las mujeres mayas, como las de Tahdziú en la actualidad, mientras sus hombres viajan a las ciudades en busca de empleo y dinero, quedan en sus comunidades, a expensas de una pequeña parcela para autoconsumo, y un hilar hipiles, que apenas les darán unos pesos; además de los programas asistencialistas y clientelares, que el Estado mexicano ha generado hace más de treinta años.

Los programas asistencialistas y clientelares del Estado, desde el llamado “Solidaridad”, que se concentró en apoyos a infraestructura familiar rural durante el gobierno de Salinas de Gortari (1988-1994), al final del sexenio, tendría la desastrosa cifra de un 52,4% de la población en situación de pobreza. Así, en el siguiente gobierno, de Ernesto Zedillo (1994-2000), se crea “Progresá”, en el que

se apoyan además rubros como educación, salud y alimentación. El resultado fue que se cerraría la gestión con un índice de pobreza de un 53,6% de la población. Más tarde, los gobiernos conservadores de los panistas Vicente Fox (2000–2006) y Felipe Calderón (2006–2012), con el programa de “Oportunidades”, incluirían también a las familias pobres de las zonas urbanas. Se comprometió a las familias a que cumplieran con las revisiones médicas y con llevar a sus hijos a la escuela, para poder disfrutar del pequeño apoyo que se les daría. Se incrementó el presupuesto en un 70% durante el gobierno de Fox, siendo el resultado, al final de su gobierno, de un 42,9% de pobres. Con Calderón se incrementa el monto de apoyo, pero el resultado para 2012 indicaría un 52,3% de pobres. Llegamos finalmente a “Prospera”, el programa del gobierno de Peña Nieto (2012–2018), con más de 53,4% de pobres, según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). Ninguno de los programas gubernamentales logró cambiar la vida de los pueblos marginados de México y darles bienestar.

Estos procesos históricos, que han ido configurando los sistemas de opresión del poder colonizador a lo largo de los siglos, trazaron una fuerte frontera clasista, racial y sexista, que se reproduce permanentemente. Desde que se propagaron los discursos dominantes del colonizador, acerca de la superioridad masculina blanca, los indígenas fueron desposeídos también de su identidad, por parte de la visión colonialista, constructora de una clasificación que inferiorizó a los pueblos y los excluyó de los beneficios de la vida moderna. Como señalan las feministas de las diversidades latinoamericanas, “lo descolonial es más un proceso vivo que una teoría cerrada o escuela de pensamiento” (Millán 2014:11). La raza, el género y la clase social son herramientas de análisis, que nos van ayudando a comprender situaciones de opresión y privilegio en sus contextos histórico-sociales.

El género en la tradición maya

Las comunidades mayas contemporáneas realizan un ritual de iniciación social diferenciado, para cada género de los bebés. El *hetzmek* para los varones es a los cuatro meses de edad; para las niñas, a los tres meses. El número cuatro es masculino, como las cuatro esquinas de la milpa; y el tres, es femenino, porque tres son las piedras del fogón. Este ritual es rico en significados modernos y antiguos. La celebración de este ritual fortalece lazos de compadrazgo, a la vez que se presenta al bebé en sociedad, enfatizando sus características como niña o como niño.

El ritual inicia cuando la madrina o el padrino levantan al bebé de la hamaca, como si lo sacaran de la matriz y lo trajeran al mundo. Lo cargan de lado, sobre la cadera, abriendo sus piernas para que le rodeen a su madrina o padrino. Dicen

que es para que caminen bien por la vida. Y se empieza a caminar alrededor de una mesa especial, bellamente adornada. Si es niña, alrededor de la mesa adornada se darán 9 vueltas, en el sentido del reloj y en sentido inverso también; para los niños serán 13 vueltas, hacia uno y otro lados.

La mesa estará en el centro de la ceremonia, como eje del mundo, representando a la gran Ceiba primigenia, que es el eje del rito. Estará adornada con un mantel bordado, flores, maíz, pepita de calabaza molida y objetos de uso cotidiano, que darán a los bebés durante el ritual: para los niños, instrumentos para trabajar el campo; para la niña, objetos para bordar la tela. Es claro que dicha cosmovisión refuerza las identidades y roles de género heteronormativos. Recientemente se han incorporado cuadernos y lápices para niñas y niños, para que sean buenos estudiantes. También se empiezan a incluir celulares y computadoras de juguete (Villanueva & Prieto, 2009).

Puede o no haber alguna imagen religiosa católica sobre la mesa central. Este ritual lo celebran las familias mayas de Tahdziú, sean católicos o de algún otro grupo cristiano. Como señala Adriana Rosales Mendoza, “hay puntos de encuentro que permiten compartir lazos identitarios” (2014:195), y reforzar su pertenencia a la comunidad maya, por sobre sus diferencias religiosas.

A las familias mayas les gusta vivirlo y simplemente celebrarlo, y lo hacen sin interpretarlo, como nosotras lo hacemos. Identificamos los contenidos rituales propios de la cultura maya antigua y su numerología sagrada actualizada, tejidos con la visión heteronormativa colonial. El tres femenino y el cuatro masculino lo hemos ya señalado; el número 9, que son las vueltas que dan a la mesa cuando se tiene a una niña, están asociadas a Xibalbá, al inframundo, a la oscuridad y lo húmedo, donde la semilla se entierra y luego emerge florecida. El 13, número relacionado con los niños, representa los niveles del cielo y las 13 constelaciones; se asocia con lo alto, lo elevado y lo erecto. Resulta, desde nuestra lectura, una forma de “topografía sexual del cuerpo socializado”, como le denominaría Bourdieu.

Las narraciones de los cuerpos sexuados

Presentaremos en los próximos apartados los resultados de las entrevistas, en voz de las mujeres mayas de Tahdziú. Para hablar del cuerpo sexuado y sus experiencias, comenzaremos por la vivencia de la menstruación, como una de las primeras evidencias para ellas de su ser mujer, de estar en un cuerpo de sexo femenino y reproductor; continuaremos con el relato acerca de la forma de conocer al que sería su marido, su relación con éste y la vida familiar. Iremos encontrando muchas semejanzas entre ellas, como resultado de un historia y visión de mundo

compartidas, y a su vez, mostraremos algunas diferencias entre sus biografías, que enriquecen las preguntas de investigación a lo largo de este artículo.

a) Los silencios

Por básico que pudiera parecer que las mujeres debieran conocer sobre la menstruación antes de que ésta llegara, sólo algunas de las mujeres de esta muestra accedieron a información oportunamente. Sólo las que llegaron al nivel educativo secundario, vieron vagamente algo en la escuela. Martha dice: “Sí me espanté (...), sentí que me ensuciaba, agarraba otra ropa y yo pensé que al cambiarme se me iba a pasar”. En las diversas respuestas, observamos que suele ser confuso y hasta angustiante, cuando se desconoce la razón de ese sangrando entre las piernas. No comprender la menstruación en su dimensión biológica abrirá la posibilidad de aceptar cualquier fantasía, idea equivocada, temor o prejuicio.

Nos cuenta Lucy que cuando menstruó también se asustó y fue con su mamá... “me dijeron puro en maya cómo voy a cuidar (...) te puedes embarazar (...) no te vas a dejar que te besen por ningún chavito ... si no, puedes encargar”.

Y así mismo, sin entender cómo sucede la fecundación en su cuerpo, la primera vez que tuvieron relaciones sexuales con su marido, tampoco tenían información clara de cómo podía ser. Si bien considerar la menstruación como evidencia de la posible fertilidad es correcto, las formas censuradas de hablar del tema acrecentaban los miedos, ante las experiencias del deseo y el placer por el contacto con la pareja. Amanda dice:

(...) mi mamá nunca me dijo nada, desde que comencé a crecer. Vio mi regla y ya no me dejaban salir a moler. Mi mamá me decía: que ya comen-zaste a ver, una mujer cuando le baja la regla... has escuchado que a los toreros los cornean, (...) hasta los toreros se cuidan para no ser embestidos. Si no te cuidas y dejas que un hombre te abrace...⁴

Amanda, al igual que otras mujeres, llegó a la primera noche con su marido sin entender cómo iban a tener relaciones sexuales: “Así me lo dijeron: si un hombre me abrazaba, dejaba de tener mi regla. Si dejas de tener tu regla, lo que vas a ver después será un niño”.

Tanto sus madres, como sus hermanas mayores –cuando las había–, les sen-

⁴ En la respuesta metafórica de Amanda sobre los toros y toreros, identificamos la experiencia familiar en las tradicionales fiestas patronales de Yucatán, llamadas vaquerías. En cada pueblo se tiene una fecha importante para celebrar su vaquería, para la que se hace un ruedo, hay un toro y toreros improvisados, música, baile, trajes, “cuetes” y alcohol.

tenciaron que debían evitar cualquier contacto físico con un hombre a partir de la menstruación, sin explicarles de qué manera podía producirse un embarazo. Las respuestas que recibieron el resto de las mujeres del grupo de estudio, cuando comenzaron a menstruar, fue configurada de la misma manera: se asocia la menstruación con la prohibición de contacto con un hombre, a través del temor al embarazo, lo que servirá de mecanismo de control. Observamos que estas mujeres comparten, en su desarrollo sexual, una vida poblada de omisiones y silencios, con la ausencia de información clara y oportuna.

Ellas no suelen ir a la clínica de salud antes de casarse, ya que no es práctica común la planeación de los embarazos al inicio de una relación matrimonial. Hasta que se acercan a las clínicas de salud que llegan a sus municipios, cuando ya tienen un hijo por lo menos, estas mujeres empiezan a saber más acerca de los procesos del cuerpo, sea la planificación familiar o las enfermedades de transmisión sexual, entre otros temas.

b) Algo de la vida sexual

Se nos narran las experiencias afectivas y sexuadas en Tahdziú, habitadas en el sigilo, en el mundo de lo privado; pero a la vez, están muy presentes en las miradas atentas de los otros, ante cualquier transgresión a las formas heterosociales permitidas en este contexto. “Aquí en el pueblo no puedes hacer nada, porque si haces algo, todos se llegan a enterar y ya luego, a los cuatro días estás en la boca del pueblo”, dice Dalila. Cuando expresa que “no puedes hacer nada”, se refiere a una práctica sexuada, desde una caricia un beso, o una mayor intimidad. Ellas nos cuentan, de manera unánime, que le temen al rechazo social o a ser señaladas; que a los hombres de Tahdziú, no les gusta que su esposa haya sido *tocada* por otro hombre. Las respetan más si se resisten a tener sexo antes de casarse o vivir formalmente en unión: “Los hombres (...) cuando te entregas por primera vez te lo echan en cara, cuando están tomados”, aclararía Lucy.

En el proceso de empezar a gustarse con algún muchacho, ellas evitan cualquier movimiento que pueda “malinterpretarse” en su comunidad. Cuando Lucy empezó a platicar con quien fuera su vecino y, más adelante, su esposo, para evitar el chisme y un mal momento a sus padres, le dijo a su mamá; y le preguntó si le daba permiso de que saliera a platicar con él, “y yo salí –dice–, porque aquí lo encierran a uno así, no lo dejan salir y no es pa’que tu salgas y regreses, es diferente”. Lucy, como el resto de mujeres del grupo, asumen la norma y participan de los comportamientos colectivos aceptados. La reputación de las mujeres se finca en los usos de sus cuerpos; y entender el código social es relevante para ellas, ya que así participan en su contexto, como el sujeto moral que quieren ser.

Daniela también ha sentido la presión social y nos dice: “...si ya tienes a al-

guien, hay chisme... si tienes sexo con el muchacho, te fichan, te ponen nombre de cualquiera y –añade– yo he oído que en otros pueblos pueden ir a hoteles, dormir juntos, aquí no”.

Lucy, al igual que Daniela y Dalila, tiene conocimiento de que hay otros modos de comportarse en las relaciones de pareja, que son distintos a los de su comunidad; lo expresan cuando afirman que en Tahdziú no es como en otros lugares. Así que las jóvenes han de aprender a desarrollar relaciones que serán a la vista de todos y con distancia física entre los integrantes de la pareja, así sea que compartan la escuela o el vecindario.

Destacamos que ellas no usan la palabra *noviazgo* en las entrevistas; es una denominación no usual. Para definir el inicio de una relación de pareja, ellas se refieren como “sólo plática”. Estos procesos de seducción y platicar, suelen durar menos de seis meses. Lo más frecuente es que se casarán o unirán con el primero con el que se permiten “platicar”, tal como lo confirman en sus entrevistas.

La idea de una sexualidad que se vincula al placer, a la exploración, el conocimiento de sí y del otro, no aparecen en su narrativa. Por lo que es relevante cuando Amanda se pregunta: “Muchas mujeres actualmente no quieren tener hijos; si no quieren tener hijos, ¿por qué se casan pronto?”

Y aunque para nosotras, investigadoras urbanas, la sexualidad puede habitar de una manera relevante en la construcción de vínculos y nos permite descubrir una experiencia placentera para el hombre y para la mujer, la experiencia del cuerpo sexuado, que desea y puede gozar el contacto, que posee dimensiones biopsico-sociales, así como espirituales, es distinta en cada contexto social.

Cuando se les pide que relaten cómo fue su primera noche con su marido, si es que les gustó el inicio de su vida sexual, si era como ellas se lo imaginaban, no se tuvieron respuestas explícitas. A veces sólo algunas respuestas cortas, tímidas, casi como susurro, en sus: “ajá”, “Ja... sí”, o “mmmhh sí”. Monosílabos que no revelan imágenes posibles; entendemos que dicha experiencia participa de los silencios, del pudor y la censura.

Aunque Juliana afirma a través de la traductora, que: “(...) fue una ilusión estar así con él (...) la trató bien (...) le salieron unas manchitas de sangre y le preguntó a su suegra”. La suegra, hemos visto, se convierte en una autoridad mayor que la de la propia madre, una vez que ha entrado a vivir con el hombre dentro del espacio patrilocal.

Martha, por su parte, de manera excepcional nos dice: “no me gustaba estar con él”. Recuerda la experiencia de violencia con la que empezó vivir su relación. A los pocos días de casada, ya la golpeaba e insultaba; aceptaba tener sexo con él sintiéndose forzada, cuando él así lo quería. Hasta que un día se atrevió a romper, después de cuatro hijos y ahora está separada. “No sé qué me pasó, por qué tardé tanto en decirle a mi papá”.

Las narraciones de sus experiencias afectivas y sexuales son diversas. Hay quienes dicen estar contentas y quienes no. Dependerá de los vínculos familiares y las formas de relacionarse con la pareja. Lo que no es diferente entre ellas, y se presenta como un código estricto, es la importancia de evitar tener relaciones sexuales, incluso caricias y besos, antes de formalizar su relación de pareja y al parecer, se prolonga en sus relaciones la ausencia de la palabra placer o deseo.

Juana nos dice: “(...) no pienso si hay otra forma de hacerlo, sólo a él conocí, así es.”

Para estas mujeres es excepcional encontrar un espacio para hablar de su sexualidad y aprender más al respecto. Ignoran cómo es para las otras mujeres de su comunidad. No se habla con la familia, ni con las amistades, ya que se considera un tema privado. La sexualidad es algo que no se dice, se oculta, aunque a la vez se destaca desde la prohibición y el temor.

Carolina afirma durante la entrevista que sobre el sexo (...) no se le pregunta a nadie. Ni a la doctora se le pregunta (...) porque es algo muy íntimo y no se le pregunta a nadie”. Aunque por otro lado están las que sí preguntan a veces, las que sí han hablado en la clínica de salud con el doctor y las enfermeras, las que hablaron con confianza durante las entrevistas que alimentan esta investigación.

c) Tener hijos

Donde encuentran ellas más alegría en su relato, es al momento de pensar en su práctica sexual buscando el embarazo. La maternidad es de las experiencias que valoran más en su vida; les gusta más “ser mamá que mujer”, como una de ellas afirmara.

Las respuestas de estas mujeres maya-hablantes coinciden cuando narran su experiencia como madres: les gusta tener hijos y también consideran que es un deber de todas las mujeres, por lo que cumplir con ello, les parece, es lo más importante. Dicen que está bien para ellas tener 3 o 4 hijos, lo que concuerda con la media poblacional de su municipio, de 4,5 niños/as por pareja. “Ya vez cómo es acá –dice Lucy– las gentes te critican, te dicen que porque eres mujer tienes que tener más hijos”.

Juana nos cuenta que cuando ha estado embarazada (tiene tres hijos), los días que está su esposo en casa, la ayuda con sus hijos: “él los consiente mucho... también le gusta tener a sus hijos”. Este comportamiento de cooperación masculina en sus tareas paternas sólo se encontró en la narrativa de Juana. Lo predominante es que los hombres estén interesados en ser los proveedores, y es una razón por la que ellos migran a trabajar a ciudades cercanas. En este esquema de roles por género, lo que predomina es el hombre proveedor y la mujer es quien se encarga de atender a los hijos, en todas sus necesidades cotidianas, incluso las afectivas, al momento de cargarlos y abrazarlos.

El embarazo puede ser vivido como un espacio de autonomía, de liberación y

de empoderamiento. Amanda tiene 11 hijos y dice que su menstruación siempre fue muy irregular, a veces menstruaba mucho y otras muy poco, así que suspenderla durante el proceso de gestación significó un descanso e incluso, un momento de empoderamiento. Se sentía dueña única de su cuerpo cuando dice: "... embarazarme me gustó, era como hombre, no me bajaba nada".

En contrapunto está la historia de Martha, cuyo marido quería que ella siempre estuviera embarazada, pues: "al estar embarazada, decía él, que así ningún hombre puede venir conmigo". Él se sentía empoderado, porque al parecer ella quedaba poseída a través del embarazo y perdía atractivo para otro hombre. En esta relación, el hombre siempre fue celoso y violento.

Los derechos reproductivos son una demanda en la que coinciden las feministas de todos los grupos sociales; sean feministas indígenas, feministas urbanas, feministas de países ricos, etc., su discurso ha permeado las políticas públicas. Gracias a sus luchas, y a la importancia que le ha dado el Estado mexicano al control natal, es que han logrado entrar los programas de salud sexual al sistema de salud público, a los diversos municipios y pueblos de México, aunque casi siempre de manera insuficiente. Hay una unidad médica pública en Tahdziú, para una población de aproximadamente 4.500 habitantes. La información y atención médica les llega junto con los programas públicos de planificación familiar, y saberes que no tenían estas mujeres maya-hablantes, porque poco salen de sus comunidades. A través de esas clínicas pueden acceder a información vital para su cuidado, como las enfermedades de transmisión sexual, el conocimiento de algunos métodos de control de la natalidad, si quieren espaciar el nacimiento entre hijos, cómo quieren dar a luz,⁵ o para cuando hayan decidido que ya llegaron al último hijo.

Nacer es un hecho social, cultural y político, además de biológico. Cuando las parejas de Tahdziú van a registrar a su hijos/as al registro civil, si no se han casado por lo civil ahí los casan, y luego registran a los niños/as. Meses después celebrarán el *hetzme*, la ceremonia del sistema de género, y fortalecerán lazos de compadrazgo, como ya referimos. Sus relaciones van reforzando la organización social y cultural patriarcal.

La maternidad tiene su dimensión biológica y de salud, así como una sociocultural y simbólica. Para las mujeres que nos narraron su historia, la dimensión biológica se presenta como un imperativo cultural, que se naturaliza en su sociedad, como un deber ser para el género femenino y un sentido de vida. Todo el proceso,

⁵ Estas mujeres nacieron con partera, y sus hijos, unos nacieron con partera y otros en la clínica pública. No se recopilaron los datos exactos en este aspecto y es un tema relevante para futuras investigaciones. Reconocemos la importancia del tema del parto y las parteras, que en este espacio no se desarrollará.

desde el embarazo, participa de la idea de que se cumple como mujer y con el comportamiento que su sociedad espera para el género femenino.

d) Las posibilidades de la ruptura.

Si las mujeres de Tahdziú rompen algunas de las normas opresivas del código social del comportamiento de los géneros, se podría pensar que se liberan de algo; pero hay que analizar esas rupturas en su contexto sociocultural. Golpes e infidelidad han sido el motor para que ellas busquen romper con la relación marital. Para que sea posible, se necesitan algunos factores sociales que las apoyen.

En esta sociedad se censura la vida sexual fuera del matrimonio para las mujeres. Para los hombres hay una mayor tolerancia. Él tiene derecho a *tocar* a la esposa y a tener otras relaciones, pero las mujeres sólo pueden *ser tocadas* por su marido. Entre ellas hay historias diferentes: están las que aseguran que su esposo les es fiel y hay quienes sospechan la posibilidad de la infidelidad. Incluso en el pueblo puede ser que la gente hable, pero no es fácil tener pruebas, estando ellos en otras ciudades, trabajando. Pero también está la que se dio cuenta cuando el hombre llegaba con su ropa limpia y planchada de vuelta al pueblo, ya que como ella dice, “esa no es ropa de albañil que viene de trabajar 15 días en Cancún”. En este caso, lo que delataría la infidelidad sería la huella del trabajo doméstico, de otra mujer, probablemente.

Amanda tiene 11 hijos y, a pesar de sus dificultades económicas, ella se ha mostrado siempre con ánimo de lucha, por mejorar su condición de vida. El marido empezó a golpearla y a serle infiel, y en su decir, ella tardó en dar aviso a sus padres, pues se sentía atrapada por la autoridad de la suegra, quien no hacía nada al respecto. Cuando Amanda iba a vender su costura, si llegaba temprano, él le decía que sería porque no había visto a su querido y si se tardaba, era porque sí lo había visto. Cuando al fin se animó a romper con esa situación, su papá la defendió, frente al marido: “Yo lo arrastré para llevarlo ante mi papá –dice–, porque él me fregaba mucho (...) era muy celoso (...) me pegaba”. Al momento de la ruptura, ella recuerda que su padre argumentó mientras la defendía:

Si es porque mi hija tiene problemas, alguna enfermedad o no te puede servir (...) ella tiene la culpa (...) Pero veo que mi hija es fuerte y no te tiene quitado ni un derecho sobre ella. ¡No debes traicionarla! (...) Si todos tus hijos fueran mujeres tienes razón y deseas tener un varón con otra mujer, (...) pero tu primer hijo fue varón...

... y luego niñas y varones, hasta llegar a 11. Al separarse del marido, regresó a vivir a casa de su papá, y desde allí ha sacado adelante a todos sus hijos. Algunos de ellos ya son jóvenes que trabajan.

Hay un acuerdo social patriarcal en el municipio de Tahdziú, que el discurso del padre nos revela. La mujer debe *servirle al hombre*, concederle derechos sobre su cuerpo, para tener sexo, según se expresa. En este caso, el compromiso social se rompió, ya que el marido ha cometido “traición”, como dice el padre, porque ella cumplió y el hombre no lo hizo, al golpearla y además tener otra mujer.

También identificamos en el discurso que Amanda narra el lugar que cada género tiene en su sociedad, al hacerse referencia a la importancia del orden en que nacen los/as hijos, siendo de mayor valor el tener varones, más aún si se trata del primogénito. Este argumento evidentemente refuerza la valoración disminuida y subordinada de las mujeres frente a los hombres.

Martha tiene una historia semejante. A los pocos días de comenzar su matrimonio él empezó a maltratarla, física y verbalmente. Su suegra presenciaba la violencia y no la defendía. Hasta que Martha se animó a pedirle a su padre que la apoyara y así lo hizo. Al marido lo demandaron frente al DIF⁶ en Peto, el municipio vecino, y ella se fue a la casa de su padre a vivir con sus hijos. En la entrevista relata que sentía miedo y vergüenza de lo que le estaba pasando cuando vivía con el marido, y que por eso no le decía a nadie. En cuanto llegaba su marido, los fines de semana, siempre la maltrataba, gritándole, pegándole cuando estaba borracho, y cuando no, también le pegaba. Piensa que su suegra y su suegro sí se daban cuenta de la situación de violencia en la que ella vivía, por la cercanía de las viviendas, pero ellos nunca le dijeron nada a su hijo.

Hay muchas personas que no entienden qué es lo que te pasa dentro de tu casa y empiezan a decir que porque eres su esposa lo tienes que aguantar. Y empiezan a decir cosas (...) No sé por qué, no tuve la confianza de decirle a mi familia lo que estaba pasando, hay mujeres que no se dejan, no sé qué me pasó.

Amanda y Martha tienen varios rasgos compartidos: ambas afirmaron haber crecido sin golpes; sin embargo, toleraron la violencia por muchos años (verbal y física) de parte de sus esposos. Sus suegras fueron espectadoras cómplices de la violencia intrafamiliar: la suegra de Martha incluso iría a reclamarle a su nueva casa por haber sacado al hombre (su hijo) de su vida doméstica, a pesar de haber sido ella la víctima de la violencia.

Pertenecen todas y todos al mismo pueblo, así que los padres de Amanda y Martha estuvieron cerca, para apoyarlas. Los respectivos padres de cada una de ellas, tendrán la autoridad para defender a sus hijas y lo harán, sosteniendo el discurso patriarcal y machista, mientras protegen a sus hijas de la pareja violenta.

⁶ DIF: Sistema gubernamental para el Desarrollo Integral de la Familia.

Esto finalmente se resolvió entre hombres, sin perder de vista que lo accionó la decisión de las hijas, cuando decidieron cambiar.

Las feministas han denunciado, en su comprensión simbólica y material del sistema androcéntrico, que es dentro del espacio doméstico donde las mujeres de todas las edades conviven con la violencia, sea física, económica, emocional, sexual o simbólica. Sabemos que la casa familiar es uno de los lugares donde se ejerce violencia en muchos casos, sea por un familiar, un vecino o cualquier otro que conoce los hábitos de la casa. En el espacio interior, donde se dice que habita lo privado, se da el abuso de poder, se aprovecha del silencio, el sigilo, la complicidad familiar y su negación a resolver los problemas, permitiendo el incremento de la violencia, que a veces puede llegar hasta el feminicidio.

Poco se habla de la violencia intrafamiliar, así como sucede con las experiencias del cuerpo y la sexualidad. La Organización de Naciones Unidas (ONU) publicó, en su reporte de 2018, sobre Homicidios de Mujeres y Niñas, un estimado de 87 mil mujeres asesinadas en 2017. Alrededor de 50 mil (58%) perdieron la vida a manos de sus parejas (actuales o ex parejas) u otros miembros de su familia, generalmente del sexo masculino.⁷ La tendencia es similar en toda sociedad patriarcal, siendo más violenta la que tiene sistemas de justicia más ineficientes.

Había un límite para estas mujeres de Tahdziú que se atrevieron a romper su relación de violencia. La situación cambió cuando cada una se apropió de su circunstancia y actuó para salir de la violencia física, que la victimizaba. Martha nos cuenta que una vez que dio el primer paso “Empecé a no tener miedo a explicar, a expresarme lo que siento”. Finalmente le fue posible la ruptura con la violencia doméstica que habitaba.

Se dieron cuenta de que no estaban sentenciadas a repetir el hábito y ser siempre las víctimas pasivas. Hay quien se mueve, busca un cambio y rompe. Para ello debió darse una concurrencia de elementos, entre ellos, una toma de conciencia, un contexto y una autovaloración, para hacerlo posible.

Algunas reflexiones finales

Leyendo los relatos de las mujeres de Tahdziú, donde narran acerca de sí mismas, las historias de sus cuerpos y su sexualidad, vamos estudiando y visibilizando parte de la historia íntima de las mujeres mayas actuales. Trazamos algunos momentos históricos de los procesos colonizadores, para contextualizar a las mujeres

⁷ Se registra a su vez que 137 mujeres son asesinadas todos los días por miembros de sus familias.

mayas contemporáneas, y así leer cómo ellas van configurando, en sus relatos, las experiencias de su cuerpo femenino, condicionado por su historia colonial nacional, vigente, con algunas singularidades regionales.

En Yucatán, los pueblos mayas se vieron sometidos desde la llegada de los colonizadores españoles del siglo XVI, y continuaron siendo marginados de las posibilidades libertadoras de la independencia mexicana del siglo XIX. Se prolongaron por generaciones relaciones de opresión económica y esclavitud en las haciendas henequeneras, sustentadas en un discurso racista, clasista y sexista, que vulneraría la condición de las mujeres mayas, hasta la primera década del siglo XX. Entonces, lentamente empezaron a modificarse algunas de las condiciones políticas y sociales del país, en su periodo revolucionario.

Yucatán, hasta el día de hoy, sigue manteniendo en alta marginalidad a gran parte de las mujeres mayas, como las de Tahdziú. La falta de educación o capacitación, limita las oportunidades materiales de estas mujeres. Los programas asistencialistas del Estado que han llegado a las comunidades no lograron una transformación de fondo de las condiciones de pobreza. Y sus hombres han sido lanzados al mercado global de la migración.

En los relatos de las mujeres mayas de Tahdziú encontramos una acentuada división sexual de los géneros, en la organización de sus roles e identidades. Incluimos la propuesta de Bourdieu (1998), en dirección a que la asimetría entre géneros no puede ser explicada sólo a partir de la división sexual del trabajo, sino que tal segregación se encuentra también prefigurada, desde el terreno del simbolismo de la anatomía y la reproducción. Observamos que el cuerpo es el punto de partida tanto para la división sexual del trabajo, como para la representación simbólica de la reproducción. Los discursos dominantes de la cultura están presentes en la vida de los hombres y mujeres de las comunidades. Apropriadados como se manifiesta en el ritual maya del *hetzmeek*, con el que inician a los bebés para su vida en su sociedad, podemos identificar su representación diferenciada por las normas heterosexistas. Las mujeres y sus cuerpos, que potencialmente podrían dar vida, participan de la misma construcción de identidades preestablecidas en sus sociedades, desde su nacimiento, sean o no madres.

Las ideas biologicistas que suelen manifestar las mujeres de Tahdziú, acerca de los comportamientos sociales de las mujeres, debilitan su capacidad de oponerse a las agresiones a su autoestima, o a las prohibiciones de salir de su comunidad para seguir estudiando cuando lo desean. La des-historización de las relaciones racistas, de discriminación económica y el sexismo, han permitido la eternización de relaciones desiguales poder, que pueden llevar, no pocas veces, hacia la violencia contra las mujeres. El hábito/*habitus* podemos encontrarlo, de manera clara, en las formas de relacionarse repetidamente, y refuerza el orden dominante androcéntrico.

Observamos, en las entrevistas, una alta tolerancia a las agresiones verbales y

emocionales. Nos parece que no identifican fácilmente la violencia “sutil”, en muchas de sus experiencias cotidianas, como cuando no se les permite a las mujeres salir a ver a sus papás; o cuando reciben insultos o burlas en su casa; o cuando los celos son constantes e injustificados. Todas son formas de violencia, permitidas con frecuencia, en la vida de estas mujeres mayas. En las rupturas matrimoniales, que se dieron en un par de casos, las mujeres han narrado cómo fueron golpeadas, por varios años, por sus maridos; Martha declaró que también se sintió violentada sexualmente durante toda su relación.

Las rupturas familiares narradas por dos de las mujeres entrevistadas (Amanda y Martha) son importantes: estas mujeres se salen de una relación que las violentaba, para lo cual debieron tomar fuerza y decidirse a hacerlo, aunque no hay una ruptura crítica, epistemológica, con el sistema del que forman parte, frente a las relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Ambas se salieron del espacio patrilocal del marido, para denunciarlo, y vulneraron la autoridad del esposo y de la suegra, recuperando la del padre de la mujer/hija agredida. Se manifiesta, en los casos de Amanda y Martha, que el padre de las jóvenes es quien tiene más autoridad para protegerlas, como un buen patriarca. Ambas poseen una red familiar propicia para salir de un lugar con violencia, lo que no siempre se logra, porque hay mujeres entre las entrevistadas, cuyos padres cortaron definitivamente relación con ellas desde que se casaron, lo que a veces las ha puesto en condiciones de mayor vulnerabilidad, dentro de las relaciones familiares donde hay violencia doméstica.⁸

La interiorización de la mirada, o la alienación que provoca el colonialismo patriarcal, al ser apropiado por sus colonizados, son la condición a vencer para descolonizarnos o “despatriarcalizarnos”, como señala Francesca Gargallo (2014), en su recorrido por las posturas de los feminismos indígenas de América Latina. Tal despatriarcalización se intenta con el ejercicio de la reflexión crítica. En Tahdziú, según las entrevistadas, hay diversos vigilantes del orden patriarcal: ellas mismas, su familia, los silencios y los miedos. La suegra, vigila a la nuera en tanto el hijo migrante se va a trabajar, pues la joven se queda junto a ella. E importa evitar los chismes de vecinos y parientes. Las entrevistadas también participan en ello, repiten su visión del mundo patriarcal en su familia, ante sí mismas, en la interiorización de la mirada colonizadora, cuando se minimizan como mujeres y sus posibilidades.

La pobreza es el primer obstáculo para la educación y mejores condiciones de vida. Como hemos señalado en este artículo, ésta se teje con la historia racista,

⁸ Actualmente está en revisión otro artículo que escribimos y que derivó de estas entrevistas, que trata el tema de la violencia. Allí ampliamos algunas de nuestras reflexiones sobre la violencia doméstica. El tema de la violencia estaba todo el tiempo presente en los relatos y fue necesario también visibilizarlo.

sexista y de opresión económica colonial de México, y particularmente, de Yucatán. Cuando Amanda dice que “los de la ciudad tienen los ojos y el entendimiento más abierto (...)”, que le da ilusión que alguno de sus hijos llegue a ser licenciado, maestro, o secretaria su hija, encontramos que, como se afirma desde las lecturas descoloniales, las preguntas son urgentes e importantes, llevan varios años planteándose. Y las respuestas aún no alcanzan a escucharse.

Recibido: 22/01/2019

Aceptado para publicación: 19/07/2019

Referencias bibliográficas

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto & BARABÁS, Alicia. 1977. *La resistencia maya, relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. Colección científica núm. 53, México: etnología/ INAH.
- BOURDIEU, Pierre. 1998. *La dominación masculina*. España: Anagrama.
- CUBILLOS Almendra, Javiera. 2014. "Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial". *Athenea digital*. Diciembre de 2014, Vol. 14, n°4, p. 261 -285. file:///C:/Users/Liliana/Downloads/1343-5144-3-PB.pdf. (Acceso 28.07.19)
- CURIEL Pichardo, Ochy. 2014. "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial". En: MENDIA AZKUA, Irantzu et. al. (eds.): *Otras formas de (re) conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feministas*. p. 47-78. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- DE SOUZA Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Ed. Trilce / Extensión Universidad de la República.
- FOUCAULT, Michel. 1987. *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- GARGALLO, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Ed. Corte y confección. <http://francescagargallo.wordpress.com/> (Acceso 30.04.19)
- LUGONES, María. 2011. "Hacia un feminismo descolonial" *La manzana de la discordia*. Julio-diciembre, Vol. 6, N° 2, p. 105 – 119. http://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf (Acceso 28.07.19)
- MENDOZA, Breny. 2014. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En: ESPINOSA MIÑOSO, Y., GÓMEZ CORREAL, D. & OCHOA MUÑOZ, K., (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. p. 91-103. Popayán, Colombia: Ed. Universidad del Cauca.
- MILLÁN, Mátgara. 2014. "Introducción. Más allá del feminismo, a manera de presentación". *Más allá del feminismo: caminos para andar*. En: MILLÁN, Mátgara (coord.). p. 9-14. México: Red de Feminismos Descoloniales.
- PENICHE Rivero, Piedad. 2010. *La historia secreta de la hacienda henequenera de Yucatán. Deudas, migración y resistencia maya (1879 – 1915)*. México: Instituto de Cultura de Yucatán / Archivo General de la Nación.
- REED, Nelson. 2018. *La guerra de castas de Yucatán*. México: Ediciones Era.
- ROSALES Mendoza, Adriana Leona. 2014. "Exclusión de las mujeres en la política educativa intercultural y normatividades de género en Tahdziú". En: ROSADO, Georgina & ROSADO, Celia (eds.) *Mujeres en tierras mayas. Nuevas miradas*. p. 185 – 214. México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- RUZ, Mario Humberto. 2010. "Naturalmente tímidas e inclinadas a la compasión. Re-

beldía y sometimiento femenino en el mundo maya colonial”. *Revista Península*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Primavera, vol. V, núm. 1, p. 13 – 52.

SEDESOL / CONEVAL. 2015. *Informa Anual sobre la situación de Pobreza y Rezago social 2015*, Tahdziú, Yucatán, México. http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2015/Municipios/Yucatan/Yucatan_073.pdf (Acceso 28.08.2018)

VILLANUEVA, Nancy Beatriz & PRIETO, Virginia Noemí. 2009. “Rituales de hetz-mek en Yucatán”, *Estudios de Cultura Maya*. México: Centro de Estudios Mayas, vol. XXXIII, p. 73-103.