

HACERSE HOMBRES CABALES

Masculinidad entre tojolabales

Martín de la Cruz López Moya



2ª Edición

HACERSE HOMBRES CABALES

Masculinidad entre tojolabales

Segunda edición

HACERSE HOMBRES CABALES

Masculinidad entre tojolabales

Segunda edición

Martín de la Cruz López Moya

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social



305.33
L66 2018

Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales / Martín de la Cruz López Moya.-- 2a. Ed.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : UNICACH : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018.

166 páginas ; 14x21 centímetros.

ISBN UNICACH: 978-607-543-045-4

ISBN CIESAS: 978-607-486-481-6

1. Masculinidades, 2. Género (identidad), 3. Identidad de género,
4. Antropología de género.

Primera edición: 2010

Segunda edición: 2018

D.R. © Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1 Av. Sur Poniente 1460 CP 29000

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza CP 29243

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

www.cesmecha.mx

D.R. © Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Juárez #87, Col. Tlalpan

C.P. 14000, Ciudad de México

www.ciesas.edu.mx

ISBN UNICACH: 978-607-543-045-4

ISBN CIESAS: 978-607-486-481-6

Impreso en México / Reservados los derechos.

La impresión de esta obra fue posible gracias al financiamiento del Fondo Mixto (CONACyT) Gobierno del Estado de Chiapas.

Diseño de portada: Alejandro Mazariegos Villatoro.

Foto de portada: Efraín Ascencio Cedillo.

Corrección de estilo: Roberto Rico Chong.

Índice

¿Somos o nos hacemos hombres? Prólogo de la segunda edición JUAN GUILLERMO FIGUEROA PEREA	13
Hacerse hombre cabal: la masculinidad en el flujo de la vida social. Prólogo GUILLERMO NÚÑEZ NORIEGA	19
Introducción	25
CAPÍTULO I Antropología de la masculinidad	37
Control social y masculinidad	38
Estudiar las masculinidades	44
La producción social de la masculinidad	50
Aproximación etnográfica a las prácticas y las interacciones sociales	54
Teoría de la práctica	55
La poética social	59

CAPÍTULO II

K'ax Uk'um y la Cañada Tojolabal. Espacio social y producción de representaciones locales 61

Los tojolabales 63

El tiempo del baldío y la constitución de los ejidos 66

El trabajo agrícola como campo de relaciones de distinción genérica 69

Participación económica y masculinidad 73

El matrimonio 74

El aprendizaje de un segundo idioma y masculinidad 77

Participación política y religiosa 78

La junta o asamblea comunitaria:
espacio de encuentro masculino 81

Otras distinciones genéricas y formas de trato cotidiano 83

CAPÍTULO III

Hacerse hombres cabales. La construcción de un modelo local de masculinidad 91

La búsqueda de la pareja 95

El *jokwanel*: práctica local de masculinidad 99

Hacerse nuera y género 104

Procrear, adoptar y apadrinar:
prestigio y honor masculinos 106

El ejercicio de la autoridad y masculinidad 109

Representar a la familia 112

La complejidad de la masculinidad 115

CAPITULO IV

Demostrar ser un hombre 123

Relato de un hombre que “no es bueno como hombre” 127

El *k'ox*: modelo local de masculinidad 133

Honor y vergüenza 137

Fallar como hombre 138

Demostrar ser un hombre 141

CAPÍTULO V

Discusión 147

Prácticas y representaciones locales de masculinidad 149

El desempeño de la hombría: distinciones y estrategias 152

Implicaciones para el estudio de la masculinidad 154

Post scriptum 156

Referencias 159

Agradecimientos

Para la publicación de esta segunda edición de *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales* conté con el apoyo del Posgrado en Estudios e Intervención Feministas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), a través de los recursos del proyecto FOMIX-CONACyT. También fui favorecido por el Departamento Editorial del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, que concedió su sello editorial junto con el de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, tal como se publicó originalmente. Quedo agradecido con mis queridos amigos, maestros, colegas, que generosamente leyeron y comentaron la primera edición de mi libro y con el equipo editorial del CESMECA por haber contribuido para hacer posible este proyecto. Agradezco especialmente a Hermelindo Aguilar Méndez y al maestro Antonio Gómez Hernández por guiarme en la región de estudio; al Dr. Stefan Igor Ayora Díaz por guiarme cuando inicié esta investigación, como director de mi tesis de maestría; al Dr. Juan Guillermo Figueroa Perea por el prólogo que ha escrito para la presente edición y por acompañarme desde hace casi dos décadas cuando presenté, en el Seminario de Género de El Colegio de la Frontera Sur, una primera versión de lo que posteriormente sería mi tesis de maestría en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y luego el presente libro.

¿Somos o nos hacemos hombres?

Prólogo de la segunda edición

Juan Guillermo Figueroa Perea*

Muchas personas citan a Simone de Beauvoir, a quien le atribuyen haber señalado que las mujeres no nacen, sino que devienen o llegan a ser mujeres y que algo similar puede afirmarse para los hombres o varones. El libro de Martín de la Cruz López Moya, con el sugerente título de *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*, nos permite sumar un matiz a la frase anterior; por el hecho de nacer hombre se espera que ciertos sujetos aprendan a comportarse como tales y que en función de qué tanto lo logran puedan

* Juan Guillermo Figueroa Perea es investigador de El Colegio de México y profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó estudios universitarios en filosofía y en matemáticas, de maestría en epistemología de la población en la Universidad de Exeter en Inglaterra, y de doctorado en sociología y en demografía en la Universidad de París-X Nanterre en Francia. Es autor y editor de varios libros relacionados con el estudio de la reproducción, la salud y la sexualidad, comportamientos reproductivos de los varones, ética de la investigación social y políticas públicas. Es miembro del Comité Editorial y cofundador de las revistas *Men and Masculinities* (SAGE Publications); *Developing World Bioethics* (Blackwell Publishers), *International Journal on Men's Health* (Men's Studies Press) y de la *Revista Internacional de Estudios sobre Masculinidades 'La Manzana'* de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

ser reconocidos con el adjetivo de cabales; es decir, hombres completos.

Por lo mismo, el autor selecciona una población indígena del estado de Chiapas y busca identificar qué le significa a la misma el carácter de ser hombre de manera cabal. No se queda en ello, sino que documenta cómo se aprende, qué aristas contempla, de qué forma los hombres lo narran, lo viven y lo cuestionan, pero a la par cuida de ir identificando sus estrategias para lidiar con las contradicciones y ambivalencias que surgen en el curso de su vida.

Es muy reciente la existencia de posgrados en estudios feministas en México y más todavía el denominarlos de intervenciones feministas. Dentro de estos posgrados no siempre es uniforme la interpretación que se hace de lo que se espera de los hombres, ya que depende del punto de partida de la lectura feminista que se adopta: puede variar desde una lectura de cómo dichos sujetos masculinos pueden contribuir a mejorar las condiciones de vida de las mujeres y su acceso al ejercicio de sus derechos, o bien, de qué manera la vida tanto de hombres como de mujeres puede enriquecerse, incluso reconociendo desventajas de los hombres y avanzando en el reconocimiento de sus respectivos derechos.

Quizás uno de los grandes avances del feminismo ha consistido en acompañar a múltiples mujeres en el proceso de reflexionar sobre sí mismas, cuestionando procesos institucionalizados que esencializan las diferencias de las mujeres con los hombres y, a la par, naturalizan las desigualdades derivadas de dichas especializaciones excluyentes y jerárquicas, como las denomina Marcela Lagarde. Dicha reflexión ha permitido construir procesos de resistencia y transformación de las mujeres a los aprendizajes de género, y en la contraparte ha evidenciado la forma en que muchos hombres parecieran seguir aferrados a sus respectivos aprendizajes, ya que el sistema patriarcal les hace creer que saben quiénes son, sin necesidad de reflexionar sobre sí mismos, como alerta Guillermo Núñez Noriega.

Podría decirse que, al ser el sujeto de referencia de dicho sistema, se asumen como obvios y, por ende, se espera que quienes deben legitimarse son las personas que se identifican socialmente como parte de “la otredad”, de lo diferente y de lo menos legítimo. En esta categoría entrarían las mujeres y los varones de grupos subordinados o no hegemónicos, como los caracteriza R. Connell. Por eso vale la pena rephrasear la pregunta sobre el punto de partida de las intervenciones feministas: ¿consistirán básicamente en contribuir a que las mujeres reflexionen sobre sí mismas y con ello acompañar sus demandas de reconocimiento y empoderamiento, o bien, alimentar procesos de reflexión entre hombres para tomar conciencia de sí y, a través de ello, resignificarse como sujetos de género, beneficiando el escenario para ellas y para ellos?

Marx hablaba del trabajo alienado con el fin de dar cuentas de la condición de los trabajadores que no eran propietarios de los medios de producción de su trabajo y, por ende, que alguien se quedaba con las ganancias —plusvalía— de sus labores productivas. En este sentido, sugería la necesidad de desalienar dicha actividad a través de un proceso de toma de conciencia. En otro momento he sugerido la posibilidad de hablar de masculinidades alienadas, a no ser que los hombres se apropien de los medios de producción de su identidad de género, para lo cual se presenta como relevante el nombrarse a través de reconocerse como sujetos en relación. Sin embargo, ¿cómo estimular el proceso para alguien que se asume como obvio? Me parece que pueden darse interesantes coincidencias entre las intervenciones feministas y textos como el de Martín de la Cruz, ya que este volumen permite tomar distancia de la experiencia de ser hombre dentro de un grupo específico al que a veces se le aplican categorías y resultados empíricos derivados de otros contextos.

En diferentes universidades públicas —como en la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma Metropolitana— se pide a los egresados que prometan

usar el conocimiento generado durante su formación, para acompañar a la sociedad que les permitió formarse en una institución financiada por los impuestos colectivos. De alguna forma, es una manera de acompañar su proceso de conocerse y reconocerse con lo que los estudios se convierten en acompañamiento de diversas modalidades de ejercicio ciudadano. El no hacerlo puede generar una especie de expropiación de bienes subjetivos porque, al realizar estudios, quienes investigan se empoderan unilateralmente, a menos de que socialicen sus aprendizajes, en primer lugar, con la población que les permitió estudiarla.

El trabajo de Martín de la Cruz es asertivo, sensible y riguroso ya que reconoce inicialmente el contexto tojolabal de la Cañada, para luego documentar elementos y atributos asociados a la construcción social del ser hombre, como lo son los temas del prestigio, del honor y de la autoridad masculinos, dentro del proceso esperado de demostrar que se es hombre. En modo paralelo, hace evidente lo que socialmente se considera como fallas en ese actuar como hombre y documenta algunos de los costos que tienen para sujetos específicos. Más que buscar estrategias para cumplirlo, el estudio permite problematizar la definición de masculinidad, a través de evidenciar tanto su complejidad como su fragilidad como representación social.

Martín tiene la capacidad de dialogar con literatura —Connell, Coltrane, Bourdieu, Gilmore, entre otros— que se ha desarrollado en otros contextos al estudiar a los hombres, así como de poner en la balanza algunas lecturas feministas —por ejemplo, De Barbieri, Lamas y Valdés— en el proceso de construir sus registros etnográficos y de rastrear redes de significados entre sus interlocutores. Esto le permite explorar las formas de comunicación intersubjetiva entre sus interlocutores y las luchas simbólicas que emergen en su convivencia cotidiana. No sugiere ingenuamente que sea sencillo desmontar “el modelo dominante de ser hombre”, que por

cierto no todos los sujetos alcanzan, pero sí contribuye a identificar algunas de sus aristas. Con ello invita a reflexionar que no se nace ni se hace hombre, como condiciones rígidas, sino que se genera una trayectoria que se va moldeando a partir de las prácticas aprendidas y de la conciencia que se desarrolla sobre las mismas, así como de la vigilancia colectiva que se puede ir resignificando al intentar nombrarse como “no obvio” y al acompañarse en el proceso de verse en perspectiva.

Socializar los resultados de este estudio invita a reinventarnos como personas y abre nuevamente la posibilidad de llevar a cabo ejercicios reflexivos sobre nuestros respectivos aprendizajes de género. Vale la pena leer este libro desde la lógica de las intervenciones feministas, las cuales además de documentar desigualdades hacia las mujeres, invitan a construir relaciones lúdicas y equitativas para todas y para todos.

CIUDAD DE MÉXICO
ENERO DE 2018

Hacerse hombre cabal: la masculinidad en el flujo de la vida social. Prólogo

Guillermo Núñez Noriega*

Hace ya poco más de treintaicinco años —si nos hemos de atener a los relatos de pioneros como el británico Victor Seidler— que se abrió una reflexión sistemática sobre los varones y los significados personales y sociales del ser hombre. Inmersos en la discusión sobre la autoridad, la desigualdad y el poder heredada de la década de los sesenta, estos pequeños grupos de reflexión colocaron sus preocupaciones en el marco de las premisas trazadas por el feminismo: ¿Cómo se aprende a ser hombre? ¿Cuáles son los mandatos sociales

* Guillermo Núñez Noriega es licenciado en sociología por la Universidad de Sonora, maestro en artes con especialidad en Humanidades y Doctor en antropología cultural por la Universidad de Arizona. Es investigador titular del Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A. C., en Hermosillo, Sonora, en la Línea de Género, Diversidad Sexual y Etnicidad. Es autor de los libros: *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual* (1994, 1999, 2000); *Masculinidad e intimidad. Identidad, sexualidad y sida* (2007); *Vidas vulnerables: hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida* (2009); *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano* (2011); *Hombres sonorenses: un estudio de género de tres generaciones* (2013). Es miembro y fundador de la Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres, organización científica dedicada a los estudios sobre los varones y las masculinidades.

sobre lo que debe ser un hombre? ¿Cuáles son las consecuencias de este aprendizaje en la salud física y emocional de los hombres y de las mujeres? ¿Cómo debemos entender la relación entre masculinidad y poder?

El desarrollo de los estudios de los hombres, estudios de las masculinidades o estudios de género de los hombres —como prefiero llamarlos—, ha venido a dar respuestas a estas interrogantes y ha planteado nuevas y más complejas preguntas hasta cubrir un amplio abanico temático: Sexualidad, salud y enfermedad, reproducción, trabajo, juego y deporte, consumo, mortalidad, violencia, accidentes y riesgos, estado, colonialismo, ideologías políticas, homofobia, pareja, paternidad, vejez, educación, producción cultural, arte, empresa, desarrollo, pobreza, sida, grupos de autoayuda, guerras, espacio, vida cotidiana... en fin, una lista temática que crece y se refina día con día, a la par que se diversifican los sectores de hombres estudiados, los enfoques disciplinarios y los planteamientos teórico-metodológicos.

México no ha estado ausente de esta discusión internacional ni en el plano social, en general, ni en el estrictamente académico. Por el contrario, desde los años ochenta de manera clara, se han ido creando grupos de reflexión, seminarios, cursos, talleres, congresos, coloquios, cursos de postgrado e incluso una asociación académica que agrupa y promueve las tesis y publicaciones científicas de quienes realizamos estudios de género sobre los varones y las masculinidades. Se trata de una producción académica que paso a paso construye una tradición de reflexión con amplias miras, con exploraciones atrevidas y con vocación fundacional. Fuertemente ligada al trabajo empírico en su mayoría, esta producción sobre hombres y masculinidades renueva el conocimiento sobre nuestra realidad social, se vincula y pone a prueba el pensamiento teórico producido en otras partes del mundo, así como el pensamiento social de nuestro país.

El libro de Martín de la Cruz López Moya es un claro ejemplo de este movimiento académico. Su estudio sobre las prácticas y representaciones del ser hombre y la masculinidad en una sociedad indígena, en este caso de la gente de K'ax Uk'um, hablantes de la lengua tojolabal, en el estado mexicano de Chiapas, abre un nuevo campo temático hasta ahora inexplorado en nuestro país y se vincula lo mismo con la discusión teórica de autores como Bourdieu, Connell, Brandes, Foucault, Badinter, Gilmore o la feminista Mohanty que con la producción antropológica e historiográfica de Lenkersdorf o Viqueira.

Abrir el campo temático de la población indígena en los estudios de las masculinidades no es poca cosa. Involucra un rompimiento con tradiciones de pensamiento, convencionales y académicas. ¿Qué sabíamos de los hombres tojolabales o de los hombres indígenas y sus masculinidades antes de López Moya? Muy poco: inferencias, fragmentos, atisbos a conductas, rituales, experiencias, regadas aquí y allá en la antropología mexicana, que en la medida en que no se encontraban unidas de manera sistemática y con un marco teórico adecuado, se amalgamaban de manera incoherente, imprecisa y no exenta de exotismo en la mente de autores y lectores.

Hay que recordarlo para no repetirlo y sobre todo para valorar en su justa dimensión el estudio de López Moya: la literatura académica y de otro tipo sobre los indígenas ha incidido en generalizaciones y estereotipos: racismo en una palabra. Desde Ezequiel A. Chávez, ideólogo del porfirismo, hasta las exóticas especulaciones de Octavio Paz, la variada población indígena de México se sustancializa en “el indígena” o en “la raza indígena” y se representa hasta el cansancio como lo oscuro, lo pasado, lo atávico, lo silencioso, lo incomprensible, lo insidiosamente persistente, lo inamovible a pesar de los cambios del mundo y, por lo tanto, lo absurdo. Exóticamente representados, incluso por sus “benefactores”,

los comportamientos de los hombres indígenas siempre aparecen como ilógicos, irracionales, infantiles.

El libro de López Moya es de otra estirpe. Motivado inicialmente por el interés de conocer las concepciones y prácticas reproductivas —tema de moda en los años noventa— de los varones tojolabales de la región de las cañadas, López Moya decide realizar una empresa mayor: conocer las representaciones y prácticas de la masculinidad entre indígenas tojolabales, a través de la práctica cotidiana, la palabra coloquial, la interacción en el flujo de la vida. Un acierto teórico-metodológico fue hacer lo que cada vez se hace menos —ahora que la investigación se somete cada vez más al apremio de las fundaciones—: intentar una mirada abarcadora, comprensiva de la producción de las identidades masculinas en el flujo de la vida diaria. Martín de la Cruz no se limita a estudiar un solo aspecto, sea la reproducción o la sexualidad, sino que estudia la masculinidad en el trabajo agrícola, en la organización social y política, en la vida religiosa, en la familia y la reproducción, en la presentación diaria ante los otros, en el aprendizaje del español, en la decisión de migrar.

De esta decisión surge una de las principales aportaciones del texto: el autor nos recuerda y nos demuestra que los procesos de construcción de la identidad genérica, masculina o femenina —o disidente de ambas, hay que agregar—, son procesos consustanciales a la vida social, y viceversa: que los procesos centrales de la vida social son siempre procesos articulados con prácticas, identidades y relaciones de género, con profundas implicaciones en las posibilidades de desarrollo —inequitativo— entre hombres y mujeres.

Esta aseveración no se traduce en una visión estanca de los pueblos indígenas con sus consabidas ingenuidades políticas. La tradición es un lugar de reproducción y de tensión. Las identidades de género se reproducen en el juego de la costumbre y los usos, esto es, en eso que se llama

tradicción, pero también las identidades de género se tensan en la tradición y producen cambios en la vida de las personas y la comunidad. Las relaciones de género tienen su fuerza propia, su dinámica propia, pero son relanzadas por otros procesos sociales: el levantamiento indígena, la presencia militar, los procesos migratorios, por señalar los que apunta el autor, y otros más que habría que agregar, como el crecimiento de la sociedad civil y el financiamiento internacional para el desarrollo.

En éste, como en otros aspectos, la imagen que nos presenta López Moya sobre los hombres tojolabales y sus prácticas y representaciones de género no difiere en lo sustancial de lo que pasa en otras sociedades de dominación masculina como la sociedad mestiza mexicana. Existe una representación dominante de la hombría en la gente de K'ax Uk'um: el hombre “cabal”, el “mero hombre”. Esta representación actúa como desiderata social e individual en los hombres así socializados. Desiderata que es a la vez deseo y deber social de tener el cuerpo y la sexualidad cabal —tener cuerpo de hombre, tener relaciones con mujeres, procrear—, y el pensamiento cabal —comportarse según los valores locales de masculinidad en todos los aspectos, al hablar, al caminar, al vestirse, al relacionarse con otros—. Ser hombre cabal, nos dice el autor, es calificar positivamente una conducta, una actitud, un pensamiento, un cuerpo, un estado de cosas, como algo completo, adecuado, o acabado. Por lo mismo, ser hombre cabal es también el símbolo maestro de la división genérica, en fin, de la dominación masculina. “Mero hombre” y “mera mujer” sintetizan ideologías e identidades de género que, detrás de la aparente y pretendida armonía —tan falsa como la visión romántica de los pueblos indígenas—, se sostiene en la desigualdad en el acceso a los recursos y en el privilegio de unos sobre otras.

El texto de Martín de la Cruz López Moya, con su pormenorizado recorrido sobre los diversos escenarios de la vida tojolabal, permite una comprensión novedosa de la vida en

un pueblo indígena y nos enseña que conceptos valiosos para las personas y las comunidades como “dignidad” y “respeto” tienen un claro subtexto de género, con fuerte resonancia emocional. De allí la pertinencia de la investigación sobre las relaciones y las identidades de género en los pueblos indígenas para el diseño e implementación de políticas públicas. En la medida en que los procesos sociales, entre ellos los que desencadena el Estado, a veces alientan y a veces obstaculizan la gestión de la propia valía como hombres y como mujeres “cabales”, en esa medida tienen una resonancia íntima, personal y comunitaria, que se debería de tratar de conocer y entender. Esa comprensión también nos serviría para entender mejor las resistencias múltiples que los individuos y los pueblos construyen.

El libro de López Moya nos permite, pues, imaginar y derivar implicaciones diversas en términos académicos y políticos. Enhorabuena.

HERMOSILLO, SONORA

ABRIL DE 2008

Introducción

La producción académica que narra las construcciones sociales de la hombría y la evidencia empírica acerca del desempeño de los hombres como sujetos de género en contextos sociales específicos han demostrado que resulta más apropiado referirse a masculinidades en plural, en lugar de continuar reproduciendo la categoría de hombre como algo determinado de una vez para siempre, si bien pueden coexistir frente a ciertos modelos dominantes. Lo mismo podría sugerirse en cuanto a la categoría de mujer: observarla no como una condición, sino como un proceso; cambiante, diversa, situacional. Estudios como el presente demuestran que los procesos de hacerse hombres se producen en contextos relacionales de poder, si bien sus representaciones varían de un lugar a otro y sus referentes difieren de una época a otra. Las diversas manifestaciones de la hombría se producen tanto en el marco de situaciones específicas de interacción y de las expectativas colectivas de su actuación, como de las trayectorias individuales que los sujetos ponen en acción en sus entornos de convivencia diaria, en contextos geopolíticos determinados.

Desde las ciencias sociales y con enfoques variados, se han diversificado las maneras de narrar la producción de las masculinidades a partir de investigaciones que registran

estas experiencias en distintas regiones del mundo. Cada vez circulan más publicaciones que difunden resultados sobre las articulaciones de las masculinidades con las corporalidades y las diversas prácticas sociales que las confirman, derivadas de relaciones políticas, económicas, religiosas o culturales en general. Un subcampo en ascenso entre los estudios de género de los hombres desarrollado en México es la comprensión de las construcciones de la hombría entre hablantes de lenguas indígenas, como lo están proponiendo estudios recientes (Rea, 2011; Mora, 2012; Díaz, 2014; Fuentes, 2015).

Los debates actuales sobre este campo temático en Chiapas se pueden constatar en algunos artículos (Cruz, 2006) y tesis realizadas en distintos programas de posgrado (Flores, 2006, 2014; Castillo, 2014; Cabrera, 2015; Zebadúa y Castillo, 2016). Como en otros lugares, en este estado también se han creado colectivos de hombres que buscan reflexionar sobre la construcción de sus masculinidades para propiciar situaciones de equidad entre los géneros. Durante la última década, en todo el país han emergido grupos académicos y colectivos de trabajo que reivindican el estudio y reflexión sobre las masculinidades. La Puerta Negra es un colectivo con sede en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas que desarrolla un programa de acciones mediante programas radiofónicos¹ y talleres orientados a reflexionar sobre acciones individuales y colectivas, así como políticas públicas que favorezcan relaciones justas y equitativas entre los géneros.

Para el contexto indígena de Chiapas, además de este volumen, resulta sugerente el libro *Vidas vulnerables. Hombres*

¹ El programa radiofónico “Fuera máscaras”, de este colectivo, puede escucharse en Radio Uno todos los jueves de 18:00 a 19:00 horas, sintonizando los 760 de amplitud modulada en San Cristóbal de Las Casas. <http://www.radiotvcine.chiapas.gob.mx/Live/Radio/760am/index.html>. En Frecuencia Libre, de lunes 20:00-21:00 h, 99.1 FM, Blog <http://frecuencialibre991.blogspot.mx/>

indígenas, diversidad sexual y VIH Sida de Guillermo Núñez Noriega (2009). A partir del método biográfico centrado en la experiencia de la sexualidad, el autor narra las historias de vida de cuatro hombres hablantes de las lenguas zoque, tseltal, chol y tsotsil, respectivamente. En ese retrato antropológico es posible derivar reflexiones sobre la experiencia sexual masculina y sus expresiones indeterminadas y disidentes, así como de sus articulaciones con la etnicidad, migración y pobreza, entre muchas otras más.

No es propósito de esta introducción exponer el estado actual de las masculinidades en el contexto local, sino más bien destacar los aportes de esta investigación y la vigencia de este libro en los debates actuales sobre las masculinidades. Sin embargo, es necesario prevenir al lector que los contenidos de esta obra son resultado de una investigación que realicé hace ya dos décadas y que en la región donde llevé a cabo el estudio se experimentan transformaciones sociales relevantes en varios órdenes que pueden estar incidiendo en las reconfiguraciones locales de género, como lo he podido constatar durante estancias esporádicas que realicé en los años recientes. Por lo mismo, resulta pertinente situar la temporalidad de esta investigación, para así abstenerse de generalizaciones y de la reproducción de estereotipos, si bien hay que reconocer que su apuesta teórica y metodológica puede también ser replicable en otros entornos sociales.

Estos cambios en la región y entre las personas que ahí interactúan cotidianamente hay que situarlos en nuevos entornos sociopolíticos (Estrada, 2007; Escalona, 2009), religiosos (Sánchez, 2015) y de migración entre las juventudes (Porraz, 2016). También hay que considerar los modelos de hombría como objeto de prestigio social y de deseo que se proyectan desde diversos imaginarios sociales. Por ejemplo, en diversos contextos de Chiapas vestirse y actuar como un militar se convirtió en un modelo de imagen que se propagó después de 1994, a partir de la proliferación de bases mili-

tares en toda la entidad. Lo mismo que las representaciones del ser hombre que ha proyectado la narcocultura y el crimen organizado, por ejemplo, a través de la incorporación del narcocorrido entre los gustos musicales en el sur de México. Como en otros contextos del país, el narcocorrido constituye uno de los géneros musicales donde se proyecta un estilo de vida de hombres que ostentan y exhiben ciertos objetos de valor que les conceden prestigio: poseer armas, dinero, mujeres y propiedades de lujo.

Por otro lado, habría que considerar también las variaciones generacionales y los accesos diferenciados a la calidad de vida; los procesos urbanos recientes, cada vez más complejos, donde las fronteras entre lo rural y lo urbano tienden a diluirse; el acceso a la educación superior y las nuevas sensibilidades que se generan en la era del consumo digital y el uso generalizado de dispositivos de comunicación, especialmente entre las juventudes.

Como en otras regiones indígenas de Chiapas y de México, tras el levantamiento neozapatista jóvenes hablantes de lenguas indígenas han venido posicionándose como agentes para la transformación social, al adoptar una serie de prácticas creativas como la música, la fotografía, la producción audiovisual y la creación literaria, desde donde se narran a sí mismos, dignifican sus lenguas y dialogan con jóvenes de otras latitudes (López, Ascencio y Zebadúa, 2014). La apertura de varias universidades en la región, como, por ejemplo, la Unidad Académica Multidisciplinaria de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) en la cabecera municipal de Las Margaritas, ha favorecido opciones de formación profesional para muchos jóvenes hablantes del tojol ab'al y de otras localidades rurales. Estos jóvenes pueden estar experimentando menos presión social para insertarse en las formas tradicionales de familia, al alejarse del modelo virilocal y patrilineal predominante o transitar de la familia extensa a la nuclear.

Las universidades han sido un enclave importante para observar la vinculación de los conocimientos que se producen desde la academia con las nuevas masculinidades que se construyen colectivamente en las comunidades indígenas contemporáneas. En mayo de 2012, fui invitado a la sede multidisciplinaria de la UNICH en Las Margaritas a presentar a los estudiantes de esta unidad académica *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. En esa ocasión tuve la oportunidad de apreciar las apropiaciones que algunos estudiantes de la licenciatura de Lengua y Cultura hicieron del texto, al desarrollar una puesta en escena teatral con los personajes enunciados en los registros etnográficos del libro. Los jóvenes tojolabales relataron la historia de Jando, un joven enfermero que fue repudiado por integrantes de su familia y comunidad por haber intentado evitar que su esposa se embarazara a fin de reducir el número de sus hijos. Al cierre de la escenificación elevaban pancartas con la frase “todos somos Jando”, una expresión que condensaba el malestar por las presiones que los hombres de su grupo cultural viven cotidianamente por los modelos de masculinidad hegemónica. Esta misma historia fue también escenificada y hablada en tojol ab'al, en un cortometraje donde actúan alumnas y alumnos del segundo semestre de la misma licenciatura. Hay que destacar que al paso del tiempo el texto ha cobrado significado en la cotidianidad y en el diálogo entre sectores académicos, estudiantiles, urbanos y rurales, aun entre las nuevas generaciones de jóvenes tojolabales que viven la experiencia universitaria y se enfrentan a nuevos desafíos de su masculinidad.

Es importante señalar que la presencia de la universidad en el contexto tojolabal ha dado paso a propuestas novedosas que pueden incidir en las representaciones locales de género, de manera que algunas mujeres comienzan a experimentar un papel protagónico en los espacios públicos. Por ejemplo, es de destacar que una joven universitaria hablante de tojol

ab'al² forme parte de la primera banda de rock, reggae y ska que nace en estos contextos, y que cante en su idioma. Lo mismo puede decirse sobre hechos como que en la Universidad Intercultural se haya elegido a una joven mujer hablante del tojol ab'al como coordinadora o que en las elecciones locales se haya propuesto a mujeres para participar en puestos de representación popular.³ Estos son apenas algunos ejemplos de estas expresiones visibles en las configuraciones de género y refleja el ascenso de algunas mujeres en la esfera pública, situación que era impensable durante aquel tiempo en que realicé la investigación.

La relevancia social, política y académica que adquiere la comprensión de las construcciones y distinciones de género, en particular de las masculinidades en los espacios locales y de los múltiples elementos que convergen en sus definiciones, constituyen una invitación para continuar promoviendo el desarrollo de nuevas aproximaciones que muestren sus diversas manifestaciones y articulaciones.

Reflexionar acerca de lo que significa hacerse hombres en entornos sociopolíticos específicos pero cambiantes, de la masculinidad no como una condición determinada sino como un concepto transversal presente en diversas situaciones de la interacción cotidiana puede ser un vehículo para la comprensión de nuestras sociedades y de las estructuraciones de género y de poder que las hacen posible. Promover el estudio de las masculinidades desde perspectivas interdisciplinarias, particularmente entre poblaciones indígenas y sus articulaciones con las etnicidades, las juventudes y el poder, continúa siendo una tarea pendiente en nuestros entornos de investigación.

² Se trata de Hilda Aguilar, vocalista de la banda Yok'el Jk Umaltik (el sonido de nuestra palabra).

³ Maestra Yanet del Rosario Cruz Gómez, del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas.

La etnografía como ruta de la investigación

El material etnográfico que examino en la presente investigación fue registrado durante las estancias de trabajo de campo que realicé en K'ax Uk'um y en otras localidades de la Cañada Tojolabal durante un periodo de seis meses —entre septiembre de 1997 y febrero de 1998—. Una parte del material analizado fue tomado de los archivos etnográficos que corresponden al estudio: “Salud reproductiva entre población tojolabal” que coordiné en el Centro de Investigaciones en Salud de Comitán (CISC) entre 1995 y 1998, dirigido en aquel entonces por el doctor David Halperin.

Los registros etnográficos están integrados por narraciones que fueron registradas como notas de campo y transcritas en archivos electrónicos. Se trata de conversaciones que sostuve con diversas personas —hombres y mujeres—, de los escenarios donde interactué y conversé con los residentes de las distintas comunidades en que llevé a cabo las estancias de observación. Durante el trabajo de campo me apoyé en técnicas de investigación antropológica tales como observación participante, conversaciones informales y entrevistas a profundidad.

Durante las conversaciones abordé temas relacionados con la formación de las parejas en matrimonio y el papel que desempeñan los parientes varones durante estos eventos. También di seguimiento y registré casos o eventos que resultaban potencialmente conflictivos, en tanto que involucraban a distintos actores y requerían de la mediación de instancias de autoridad comunitarias. Entrevisté además a cuatro parteras y a un partero con la intención de conocer sus perspectivas acerca de la posición de los varones, las mujeres y sus familiares, frente a la procreación, el embarazo, las prácticas reproductivas y de control natal.

Desde noviembre de 1995 mantuve relación con la gente de K'ax Uk'um y de la Cañada Tojolabal, fecha en que comen-

cé a realizar estancias en diversas localidades en compañía de tres traductores e investigadores de campo del CISC. Mi acercamiento inicial a este lugar se dio a través de familiares y de parientes de uno de los participantes del grupo de trabajo de dicho proyecto. Sin embargo, al comunicarle al presidente del comisariado ejidal —autoridad de mayor jerarquía de la localidad— nuestro interés por permanecer en la comunidad, éste nos indicó que era necesario explicar a la junta —máxima instancia de autoridad comunitaria— las razones de nuestra presencia en el lugar. Poco después, durante la celebración de una reunión que estuvo constituida por hombres del lugar, en la que dimos a conocer los propósitos del estudio, fue aprobada nuestra permanencia en K'ax Uk'um. A partir de esa ocasión, las autoridades del lugar nos proporcionaron una pequeña habitación, que era de uso comunitario, para poder utilizarla como dormitorio durante el tiempo que durara nuestra investigación.

Mientras permanecí en K'ax Uk'um tuve oportunidad de establecer contacto con pobladores de otras localidades de la Cañada Tojolabal; por ejemplo de Naj Chawuk, localidad situada sobre la carretera que comunica los municipios de Comitán y Altamirano. También visité dos comunidades situadas en los municipios de La Trinitaria y Altamirano, ambas fundadas hace más de treinta años por pobladores de K'ax Uk'um.

Desde mi primera visita a esta comunidad pude observar que muchos pobladores se distinguían por su hospitalidad y la disponibilidad para conversar. Como en esa ocasión los católicos del lugar se encontraban celebrando el *K'in Santo* (fiesta de Todos Santos), muchos hombres habían estado tomando trago en sus casas y visitando a sus familiares y compadres —práctica ritual que en esas fechas es denominada como *xi'wanel*—. Mientras caminaba por las calles, algunos de los hombres me ofrecieron una copa de chapusa —aguardiente producido en la localidad—. Otros insistían en que

bebiera la copa de licor a fondo: “vamos a tomar, pero como hombres”, decían; pero si acaso me negaba, había quien cuestionaba: “¿acaso tienes religión?”, o sea, ¿eres evangélico? En general, correspondía a las mujeres preparar y servir los alimentos a sus esposos y demás familiares presentes en el lugar, mientras que otras los protegían y ayudaban para evitar que estos no se derrumbaran en el suelo debido a su estado de ebriedad.

Durante el tiempo que permanecí en K’ax Uk’um dialogué con distintas familias y personas del lugar —solteros y solteras, adultos, dirigentes, catequistas, maestros— en los distintos espacios en que éstas se relacionaban cotidianamente. Cuando realicé visitas a los hogares, algunos hombres ordenaban a sus esposas que me ofrecieran una taza de *pichi’* (pozol). Los hombres frecuentemente me invitaron a entrar para conversar al interior de sus viviendas.

Una parte importante del trabajo etnográfico se efectuó en las áreas de cultivo, durante las jornadas de trabajo agrícola, y en los hogares sentados alrededor de los fogones, mientras algunos k’ax uk’umeros me ofrecían de sus alimentos. También interactué con solteros integrándome por las tardes a los juegos de básquetbol. La transhumancia —traslado de ganado entre comunidades— fue otro momento importante en que me relacioné con varones adultos. Conviví con hombres y mujeres, acompañándolos a sus compras en los pueblos cercanos y cuando realizaban intercambios comerciales en las comunidades vecinas. Durante las tardes me integré al grupo de *wajb’um jamasa* (tamboreros), quienes se instalaban en el exterior del templo católico para anunciar el comienzo de la celebración del rosario.

Las conversaciones que sostuve con las personas del lugar se hicieron en español y en algunos casos en lengua tojol ab’al. Cuando se trató de mujeres ancianas conté con el apoyo de tres traductores bilingües que trabajaban en el CISC.

De los contenidos del libro

El libro está organizado en cinco capítulos, precedidos por una introducción. El primer capítulo dialoga con la perspectiva etnográfica e introduce el debate sobre el campo de los estudios de masculinidad. En el segundo capítulo, se presentan algunos elementos sociodemográficos relativos a la población tojolabal. Se describen diversos aspectos relacionados con las construcciones locales de género y algunas de las prácticas e instituciones que sirven como marco de distinción genérica, a través de los cuales los sujetos producen y reproducen representaciones de masculinidad y también de feminidad. Se trata de prácticas e interacciones relativas al ejercicio de la autoridad, el trabajo agrícola y doméstico, el trato cotidiano, el matrimonio, la organización familiar y la participación político-religiosa.

En los capítulos tercero y cuarto se profundiza en los marcos de interacción social desde los cuales los varones se hacen hombres —adoptando ciertas prácticas y demostraciones, o a través del uso de espacios asignados a su género—, y en los que como agentes sociales producen una representación local simbólicamente dominante de la masculinidad. En estos capítulos se realizan descripciones etnográficas de situaciones en las que los sujetos elaboran una representación deficiente de su hombría, de acuerdo con los parámetros locales de ser hombre cabal.

En el tercer capítulo se revisan distintas prácticas —tanto discursivas como materiales— que intervienen durante el proceso de construcción de la forma local dominante de la masculinidad: hacerse un hombre cabal. Esto es, se realiza una aproximación al saber local que sirve como marco cognitivo que guía las conductas y que organiza las interacciones de género. En esta sección se recurre al material etnográfico relativo a las demostraciones de la hombría tanto durante la búsqueda de la pareja —por ejemplo, para contraer matrimo-

nio— como en el ejercicio de la autoridad en diversas situaciones de interacción social.

En el capítulo cuarto se realiza una revisión de las estrategias que adoptan los varones para demostrarse públicamente como hombres. Se presta especial atención a situaciones de interacción en las que algunos varones hacen una representación deficiente respecto de la representación local de masculinidad. Se trata de la descripción de eventos particulares en los que, a través de las trayectorias de vida individuales, los agentes sociales juegan un papel central en la producción y reproducción de los ideales masculinos.

El capítulo cinco contiene a manera de conclusión una breve discusión de los distintos aspectos abordados a lo largo del trabajo. En la parte final, se discute acerca de las implicaciones teóricas y políticas sobre el estudio de las identidades genéricas en distintos entornos sociales y la aportación de este estudio a las investigaciones antropológicas sobre las masculinidades.

Capítulo I

Antropología de la masculinidad

Elegí el tema de la masculinidad como objeto de estudio de esta investigación durante el periodo en que realizaba entrevistas y observaciones de campo en dos ejidos del municipio de Las Margaritas, Chiapas.⁴ Mi interés se centraba inicialmente en comprender cómo se relaciona la producción de las identidades genéricas con las prácticas y discursos asociados con la fertilidad. Lo anterior se debía, en parte, a que el proceso por el cual los tojolabales se hacen hombres o mujeres y actúan como sujetos genéricos adquiere forma y contenido a través de prácticas relativas con la procreación, el matrimonio y la conformación de una familia; tal como también ocurre en otros grupos sociales.

Sin embargo, como trataré de mostrar en el presente trabajo, durante el proceso de investigación mi interés fue orientándose hacia otros aspectos derivados de la interacción social que se entrelazan con representaciones locales de la masculinidad, entre las que un modelo de actuar como hombre constituye una práctica local simbólicamente dominante.

⁴ Como investigador del estudio sobre salud reproductiva y género que el Centro de Investigaciones en Salud de Comitán llevó a cabo con población indígena tojolabal entre 1995 y 1998.

Dicho modelo aquí es examinado como la práctica de actuar como un hombre cabal —así se llama localmente una representación de la masculinidad—. Por ello, en este trabajo me propongo examinar a partir de una perspectiva etnográfica, qué significa hacerse un hombre cabal entre la gente de la Cañada Tojolabal⁵ del municipio de Las Margaritas, Chiapas.

Control social y masculinidad

La narración que a continuación presentaré resulta útil para iniciar una aproximación al tema de las prácticas y discursos relativos a la producción local de la masculinidad en un espacio específico, como es el caso de la asamblea comunal. Este relato es un ejemplo del tipo de material etnográfico que registré en Naj Chawuk,⁶ una comunidad rural de cerca de mil trescientos habitantes. Se trata de la conversación que sostuve con Jando,⁷ quien recientemente había sido recluso en la cárcel del lugar por acuerdo de los hombres de su comunidad durante la celebración de una junta o asamblea comunal, y nos ayuda a encaminarnos al entendimiento de la relación entre masculinidad y control social.

Todo comenzó cuando llegué a mi casa, después de haber estado trabajando en la clínica de una comunidad. Le entre-

⁵ Cerca de quince comunidades situadas en la región alteña del municipio de Las Margaritas que comparten similar historia social, entre las que se encuentran K'ax Uk'um (localidad cuyo nombre significa “al otro lado de la zanja”) y Naj Chawuk (casa del rayo), conforman la Cañada Tojolabal, tal como nombran a esta microrregión algunos de sus pobladores.

⁶ Con el fin de respetar el anonimato de las personas y de las localidades, utilizaré seudónimos.

⁷ Jando tiene 26 años. Estudió hasta el segundo grado de bachillerato y ha trabajado como auxiliar de enfermería en clínicas rurales. Desde hace cinco años vive en matrimonio con Lita.

gué un pedazo de carne a mi mujer [Lita] para que la cocinara, pero noté como que ella estaba encabronada porque ni siquiera me ofreció un poco de *pichi*⁸ ni quiso recibir con gusto la carne que le entregué. “¿Qué tenés, pues, vos?⁹ ¿Por qué estás encabronada?” le pregunté. No me contestó. Por eso me encabroné, ahí fue que le pegué.

Le di unos sus seis *chicotazos*,¹⁰ ¡Bien fuerte! Al momento que recibió el primero, me dijo: “¿Pensás que no me voy a ir a la casa de mi papá!” Cuando terminé de darle, ella agarró algunas de sus cosas y se fue...

Ya como a las siete de la noche escuché que estaba sonando el *cacho*.¹¹ Luego pensé que las autoridades estaban llamando a la gente para que se juntara. Ahí nomás llegaron a mi casa los de la *comisión*:¹² “Te vas a ir a la junta”, dijo uno de ellos. “¿Por qué?”, pregunté. “Saber... sólo dijo la gente que vas a ir a la junta”, respondió. Cuando llegué a la casa ejidal ya estaba juntada toda la gente; eran como unos trescientos hombres. Ahí, entre la gente, vi que estaban mi mujer y mi suegro.

Como la gente comenzó a preguntar por qué motivo salió mi mujer de la casa, el agente municipal¹³ pidió a Lita

⁸ *Pichi*’ (o pozol): alimento, bebida de maíz cocido y molido revuelto con agua.

⁹ El vocablo “vos” (tú) y sus derivaciones verbales (tenés, pensás, mirá, traélo, etcétera) son utilizados en el castellano que se habla en la región de Comitán, en la que se sitúa la mayoría de la población tojolabal.

¹⁰ Azotar con chicote (tira de piel de ganado).

¹¹ *Cacho*: cuerno de ganado que sirve como instrumento de viento para convocar a las asambleas.

¹² Se refiere a un grupo de hombres al que le corresponde realizar tareas de policía en la comunidad. Estas funciones de autoridad son asignadas en las asambleas.

¹³ El agente municipal es elegido en asamblea; tiene la función de vigilar durante un año el orden interno de la comunidad; también funge como juez y mediador durante las juntas en que se discuten asuntos interpersonales.

que dijera lo que había pasado. Ella comenzó a decir: “No sé si Jando de verdad me quiere porque él está buscando la manera de evitar tener hijos.¹⁴ Desde que me llevó a la clínica para que me pusieran el aparato [dispositivo intrauterino] he tenido mucho dolor en *jwinkil*.¹⁵ A Jando no le gustó que le fui a decir a mi papá lo que me sucedía, por eso fue que me pegó, nomás de balde. Mis suegros dijeron que de balde estoy llorando, que no fue cierto que me pegó Jando. Ellos no me apoyaron, y como no tengo delito pues me tuve que salir de la casa”.

Mi mujer piensa que le pegué nada más por gusto. Le pegué porque se pasó de lista. Si tú das una orden y no te hace caso tu mujer; de esa manera se pasa de lista. Yo llegué bien contento y ella no aceptó con gusto lo que le entregué. Tal vez ella pensaría que ya tengo a otra mujer o que ya no quiero llegar a la casa.

Cuando Lita terminó de hablar, la gente ya estaba bien encabronada. Un *b'ankilal*¹⁶ me dijo: “Tal vez no le va a gustar a mi suegro si estoy haciendo con su hija lo mismo que tú. Por eso nos casamos, es para que tengamos los hijos que Dios nos manda”.

Dijo que soy un haragán por no querer tener hijos. Yo le respondí: “Sé que estoy haciendo bien porque yo he estudiado; yo sé de planificación. Solamente si yo fuera un perro, que vengan los hijos y los tiro quién sabe adónde”. Yo le dije a la gente: “Pienso que si hay muchos hijos, siempre pasa más dura la vida”.

¹⁴ Lita recientemente había sufrido un aborto.

¹⁵ *Jwinkil*, literalmente “mi dueño” o “mi persona”. Así son nombrados los genitales masculinos y femeninos en tojol ab'al.

¹⁶ *B'ankilal*: quien, entre un grupo de varones, es mayor de edad. En este caso se trata de hombres que ya tienen nietos. Entre la gente del lugar se considera que su experiencia acumulada le otorga autoridad sobre quienes son menores que él, y se espera que estos le muestren respeto.

Ahí nomás empezó a hablar mi suegro: “Jando está obligando a mi hija para que no tengan hijos; le está dando malas medicinas [anticonceptivos] para que no se pueda embarazar. ¡A mí no me pidieron consejos ni me preguntaron si era bueno recibir medicina! No es bueno lo que Jando está haciendo con su mujer porque buscamos pareja para tener los hijos; para que suframos manteniéndolos ¡Cómo es posible que Jando no quiera tener hijos! ¡Es hombre, pues!”

El agente me dijo: “¡Habla tú, Jando!”. Yo hablé otra vez: “Le pegué a mi mujer porque a mí nunca me dijo que le dolía algo. Le pegué, ¡Pero yo sé hasta dónde! Porque cada uno debe tener su medida para pegar. No es que no quiera a mi mujer, lo que pasa es que no quiero tener a mis hijos muy seguido. Yo la estoy apoyando para que su cuerpo amacice bien (madure). Además... ¡Ustedes no me van ordenar cuántos hijos debo tener, porque ustedes no los van a mantener!”

Otro *b'ankilal* dijo: “Acaso porque él es enfermero va hacer lo que se le pega la gana. Aquí, solo la comunidad sabe lo que se debe hacer. ¡Que le quite de inmediato el aparato a su mujer! ¡Que entre una noche en la cárcel!”

Por eso ahora me encabrona que la Lita lo haya platicado ante la gente. Si ella me hubiera dicho cuál era su enfermedad yo la hubiera entendido. Les dije que cuando fuimos al doctor, hace como seis meses, ella estuvo de acuerdo para que se le pusiera el aparato. El doctor nos dijo: “Está bien que se le ponga el aparato porque es bueno que su cuerpo se recupere un poco”.

Uno de los hermanos de Lita ya me quería pegar cuando estábamos en la junta. Me dijo: “¡Si sabías que no ibas a querer tener hijos nunca te hubieras casado! ¡Si vuelves a hacerle algo a tu mujer, yo te voy a enseñar a ser hombre!”

Yo le respondí: “Pues si tu hermana no cumple lo que le ordeno, sí le voy a pegar porque ¡soy un hombre! Así me

enseñaron mis padres. Pero si ella me dice que quiere algo, yo debo saber cómo conseguirlo. Si ustedes le dan buenos consejos y me cumple, estoy dispuesto a que se quede conmigo; pero si no, ya no la voy a recibir”.

Le pregunté a mi papá y él dijo que estaba bien que se le colocara el aparato. A mi suegro no le dije porque yo soy el que mando a mi mujer, yo soy el que la mantengo, pues.

Pero la gente dijo: “No hay forma de que se separen porque no tenemos la costumbre de dejar a una mujer y luego ir a probar el cuerpo de otra”. A mí me metieron a la cárcel, y a mi mujer la llevó mi papá a nuestra casa. Aunque me encabroné mucho, no quiero violar la costumbre de mi comunidad. Si no fuera así, dejaría inmediatamente a mi mujer.

Cuando llegué a mi casa le dije a mi mujer: “¿Por qué fuiste a decir cosas ante la gente? Eso que mencionaste no se debe decir. A la gente lo que le gusta es ver los problemas de las parejas, por eso ahora las mujeres están agarrando la costumbre de que por cualquier cosa se van a quejar con sus padres”. Ella contestó: “Yo sólo dije que me pegaste”. “Sí, pero lo hice con medida. Yo no pienso como algunos que le pegan a su mujer que, de una vez, ya las quieren matar”.

Pero, depende, si no es muy grande su delito o si es cosa que uno sabe bien que no se debe hacer. Si es muy grande, es necesario pegarle ¡fuerte! Pero, si uno llega bolo¹⁷ o encabronado a la casa y empieza uno a maltratar a la mujer sin que tenga delito, así no está bien porque eso es pegar de balde. ¡No está, pues, cabal nuestro pensamiento! Si pego de esa manera, es un delito fuerte. En ese caso, sí deben meterse las autoridades de la comunidad.

Tiene delito la mujer cuando tú le ordenas a tu esposa; le dices: “¡Quiero que me tengas listo algo, al rato!” Si no

¹⁷ En estado de ebriedad.

lo hace, allí es donde empieza el pleito. Yo, como hombre, quiero que me respete mi mujer.

Como esta conversación sugiere, la comunidad —en este caso la gente o la junta— ejerce su poder sobre los individuos a partir de la mediación de sujetos investidos con autoridad para determinar qué conductas son correctas o inadecuadas en las personas que interactúan dentro del ámbito de esta localidad. Por ejemplo, al establecer que la procreación supone prácticas que derivan de la naturaleza —o de un acto divino— de los cuerpos de hombres y de mujeres, la comunidad impone a las personas una visión de lo que significa hacerse un hombre —o una mujer— anteponiendo una idea de paternidad —o de maternidad—. Sin embargo, los efectos del poder de la comunidad sobre las personas y sus cuerpos no devienen únicamente de las juntas o asambleas de hombres, sino de un conjunto más amplio de interacciones que los individuos mantienen cotidianamente.

Entre tojolabales, como en otras sociedades, prácticas como la heterosexualidad, el matrimonio y la procreación son elementos que se entrelazan en la construcción de las representaciones de la masculinidad como de la feminidad (Godelier, 1986; Brandes, 1991; Gilmore, 1994). Sin embargo, localmente, estas prácticas no son suficientes para alcanzar el reconocimiento social de un hombre. Para legitimarse como hombres, entre este grupo de tojolabales, los varones deben cumplir con una serie de expectativas respecto de una representación local simbólicamente dominante de masculinidad —actuar como un hombre cabal—; incluso deben desplegar diversas estrategias y demostraciones de su género y de su hombría en ciertas circunstancias de interacción. Por ejemplo, para adecuarse al modelo dominante local de la masculinidad, se espera que los varones adultos actúen como hombres, mostrándose públicamente con la capacidad

de proporcionar el sustento a su familia y de saber mandar para lograr la obediencia de su esposa.

Estas observaciones de campo, entre muchas otras, y la revisión de la literatura antropológica fueron orientando mi interés por examinar las maneras en que los varones buscan mostrarse públicamente como hombres; por ejemplo, al desempeñarse como autoridad en ciertos escenarios de interacción o durante el aprendizaje de las habilidades atribuidas a su género. Así busqué examinar las distintas maneras de actuar asignadas a los varones, a través de las cuales se elaboran distintas manifestaciones locales de la hombría.

Aprovecho esta introducción para exponer algunos elementos que considero útiles en la formulación de un modelo que permite comprender la complejidad de los procesos socioculturales locales en el análisis de la producción de la masculinidad. Primero discutiré la manera en que algunos autores han abordado el tema del género y la masculinidad. A partir de lo anterior haré explícita la perspectiva que sobre dicho fenómeno social subyace en mi estudio. En otra sección de este capítulo me referiré al enfoque antropológico que guió mi investigación, con lo cual pretendo establecer los límites de la interpretación que aquí presento. En la parte final de esta sección, describiré el tipo de técnicas de investigación en las que me apoyé, tanto para llevar a cabo el trabajo de campo como durante la sistematización del material etnográfico.

Estudiar las masculinidades

Mientras que el género como categoría analítica ha ido ganando terreno académico en la teoría social contemporánea,¹⁸ los

¹⁸ El género, entendido como los significados de las diferencias corporales y de los cuerpos sexuados, ha sido tratado por diversos estudios feministas (Ortner y Whitehead, 1981; Rubin, 1986; De Barbieri, 1993; Scott, 1996).

estudios antropológicos sobre la masculinidad hasta finales de los años noventa eran relativamente recientes (Coltrane, 1998; Gutmann, 1998). El creciente interés por el tema de las identidades masculinas se debía, en parte, a la abundante producción de estudios que criticaban la existencia de relaciones de desigualdad y de dominación genérica entre distintos grupos sociales (Gilmore, 1994; Connell, 1997). En la década de los noventa, la masculinidad fue tema de debate tanto en círculos académicos —en especial para la antropología— como entre simpatizantes de movimientos pro defensa de derechos humanos. Por ejemplo, sólo durante 1997 se celebraron diversos seminarios de cobertura internacional en Brasil, Chile y México, en los que se debatió sobre las identidades masculinas y sus vínculos con la sexualidad, la corporeidad, el poder, la violencia y la “salud sexual y reproductiva” (Valdés, 1998). Simultáneamente, varones simpatizantes del movimiento feminista de diversos países, que cuestionaban poseer privilegios y posiciones de poder como hombres sobre las mujeres (Kimmel, 1992) constituyeron grupos de hombres que reivindican la equidad entre los géneros (Valdés, 1988).

El género, siguiendo a Ortner y Whitehead (1981), Rubin (1986), De Barbieri (1993), Lamas (1995) y Scott (1996), ha sido entendido como una manera de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y de mujeres. Esto es, como una categoría social que es impuesta sobre un cuerpo sexuado. El género, como producto socialmente construido, estructura las acciones y la vida social de los individuos a partir de diferenciaciones, desigualdades y relaciones de poder (Scott, 1996). Por tanto, lo que significa hacerse un hombre o una mujer constituye una definición social que varía de una sociedad a otra y se transforma de una a otra época (Ortner y Whitehead, 1981).

Katzman (1992), Connell (1997) y Gutmann (1998) señalan que hablar de género resulta mucho más complejo que

referirse a elementos exclusivos de mujeres o de hombres. Sin embargo, como reconocieron Lamas (1995) y Scott (1996), todavía muchos estudios equiparan el género con situaciones exclusivas de mujeres. Mohanty (1991), por su parte, criticó el colonialismo discursivo que ha producido el feminismo occidental, al producir una imagen de las mujeres del tercer mundo como un grupo homogéneo, subordinado y sin historia. Así, al partir de paradigmas epistemológicos que privilegian la subordinación de las personas y adoptar argumentos en los que subyace una noción esencialista de las identidades genéricas —de masculinidad y de femineidad—, en muchos estudios la masculinidad aparece como algo “dado por sentado” (Gilmore, 1994); como si ésta se produjera al margen de la producción de la femineidad o de las formas de ser mujer aceptadas en cada sociedad. Por tanto, algunos estudios no sólo dejaron de lado el carácter relacional y multidimensional del género, sino también las formas de poder y de dominio simbólico que todos los miembros de una sociedad construyen al relacionarse cotidianamente (Connell, 1997).

Existen ya algunos intentos por clasificar las diversas formas en que se ha abordado el tema de la masculinidad. Connell (1998) y Gutmann (1998) reportan que en las últimas dos décadas se han producido varios estudios que sostienen que la masculinidad no es una categoría inmutable de hombres, sino que se construye socialmente —lo cual incluye a mujeres— y se transforma de una época a otra. Entre los escasos estudios sobre la masculinidad, de acuerdo con Gutmann existen al menos cuatro formas distintas en que los antropólogos definen y usan el concepto de masculinidad y las nociones relativas a la identidad masculina, la hombría, la virilidad y los roles masculinos: a) por definición, cualquier cosa que los hombres piensen y hagan; b) la masculinidad es todo lo que los hombres hagan y piensen para ser hombres; c) algunos hombres, inherentemente o por adscripción, son considerados más hombres que otros hombres, y d) subrayan

la importancia de las relaciones masculino-femenino, de tal manera que la masculinidad es cualquier cosa que no sean las mujeres (Gutmann, 1998: 49). Para este estudio, privilegiaré una aproximación etnográfica a las prácticas e interacciones a través de las cuales los sujetos producen representaciones acerca del desempeño de su hombría.

La masculinidad también ha sido abordada como una representación colectiva. Siguiendo a De Keizer (1997), la identidad masculina contempla “un conjunto de atributos, valores y conductas que se suponen esenciales al varón en una cultura determinada”. Desde este enfoque, las concepciones culturales, los aspectos simbólicos y el mundo imaginario que se establecen alrededor de la masculinidad varían tanto de una sociedad a otra como de una época a otra. Así, referirse a distintas masculinidades (Brandes, 1991; De Keizer, 1997) o a diversas identidades masculinas (Connell, 1997; Gutmann, 1998), incluso dentro de una misma sociedad, grupos de edad y, en un momento histórico, ofrece una perspectiva más amplia.

En sus estudios sobre la masculinidad, Badinter (1992) y Bourdieu (1996) enfatizan los contrastes y la complementariedad entre masculinidad y feminidad, en el sentido de que uno de los aspectos clave durante la adquisición de la identidad masculina es la búsqueda por la diferenciación, la lucha por no ser lo que dentro de un grupo se asigna a lo femenino. Así, actuar como un hombre, para algunos varones, es una práctica que puede estar marcada por un fuerte temor a todo lo que pueda feminizarlos, ya que de esta manera se desvalorizan a sí mismos y pierden poder como hombres. En ese sentido, Badinter (1992) sostiene que la adquisición o la incorporación de un modelo de masculinidad entre los varones parece ser más una reacción y una protesta que una adhesión.

La masculinidad también ha sido abordada como una práctica que se inscribe dentro del juego y la competencia so-

cial presente en las interacciones cotidianas. En su estudio sobre las concepciones de la masculinidad en distintas culturas del mundo, Gilmore (1994) encontró que ésta aparece como algo precario e incierto, por lo que ha de ganarse con apremio y esfuerzo y, una vez alcanzada, deberá de mantenerse. Tal perspectiva sugiere que entre los varones existe una búsqueda constante o una ansiedad por la validación de su hombría. Por ello, en su interactuar cotidiano, los hombres se representan como buenos hombres desde un punto de vista moral, como buenos hombres en función de la exigencia social acorde con las circunstancias en que interactúan, pues sus conductas y comportamientos quedan expuestos a la supervisión colectiva (Herzfeld, 1985; Ayora-Díaz, 1993).

La masculinidad, siguiendo a Bourdieu (1996), constituye un fenómeno que es socialmente producido en un marco de estructuras sociales inscritas en los cuerpos de las personas y que se expresa durante la interacción social. Lo anterior implica, además, una relación entre aspectos de la cultura, la interacción genérica cotidiana y las estructuras de relaciones de poder. Según este argumento, todo sistema significativo, como es el campo de relaciones en el que la masculinidad es producida, constituye un dispositivo de dominación y de poder simbólico entre hombres y mujeres, y para hombres y mujeres entre sí.

La concepción del poder sugerida por Foucault (1982, 1992), en el sentido de que éste no es algo que posea alguien exclusivamente sino que permea en todos los órdenes las relaciones al interior del cuerpo social —por tanto, supone también acciones de resistencia—, y las formas de dominación simbólica planteadas por Bourdieu (1995, 1996) adquieren importancia para examinar la manera en que se estructuran las relaciones entre los géneros. Para Bourdieu, la dominación masculina constituye la forma paradigmática de dominación y violencia simbólica, pues se trata de una institución que se encuentra inscrita desde hace milenios en

la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales. Por poco que sea, las mujeres participan en su dominación —lo cual no constituye una concesión deliberada de las mujeres—:

[...] su raíz se encuentra en la correspondencia inconsciente entre el *habitus* y el campo dentro del cual operan. Se aloja en lo más profundo del cuerpo socializado; es la expresión de la somatización de las relaciones sociales de dominación (Bourdieu, 1996: 38).

En este estudio asumo, como lo hacen Godelier (1986) y Connell (1998), que la masculinidad no constituye una esencia con la que los varones nacen, sino que las representaciones de la identidad masculina se inscriben en procesos culturales locales y forman parte del entramado significativo que un grupo social organiza en torno a la diferencia sexual. La masculinidad se construye socialmente en el ámbito de las relaciones y adquiere legitimidad a través de la opinión y prácticas públicas de hombres y de mujeres (Brandes, 1991; Gutmann, 1998); funciona como un mecanismo por el cual los varones se adaptan a su entorno social (Bourdieu, 1996), o una actuación puesta en el escenario cotidiano en el que adquieren el reconocimiento social como hombres (Herzfeld, 1985). Al constituirse como sujetos de una representación local de la identidad masculina, se espera que los varones incorporen un conjunto de reglas corporales, habilidades, valores y discursos, y que actúen como hombres de verdad —para el caso de los tojolabales como hombres cabales—.

Una aproximación al estudio de la masculinidad debe contemplar desde una comprensión del cuerpo y el poder hasta el sistema complejo de relaciones y de prácticas por medio del cual los individuos construyen su identidad genérica. Así, este trabajo busca realizar una interpretación de lo que significa ser un hombre en el ámbito local tojolabal y explora

cómo esos significados, comprendidos a partir de las experiencias e interacciones, se constituyen también en elementos tanto de relaciones de poder como del proceso de producción de formas dominantes de interpretación respecto de las identidades genéricas (Foucault, 1982, 1990). Para examinar esto último, emplearé fundamentalmente la perspectiva sobre la dominación masculina planteada por Bourdieu (1996) y su propuesta conceptual más general desarrollada en su teoría de la práctica (Bourdieu, 1991; Bordieu y Wacquant, 1995).

La producción social de la masculinidad

En este estudio, como en muchos otros que abordan el tema del género (Ortner y Whitehead, 1981; Rubin, 1986; De Barbieri, 1993; Lamas, 1995; Scott, 1996), en particular de las masculinidades (Brandes, 1981; Gilmore, 1994; Connell, 1995; Gutmann, 1988), se partió del supuesto de que las identidades genéricas constituyen un producto socialmente construido y no una esencia o un derivado de la supuesta naturaleza de los cuerpos de las personas. Como intentaré mostrar aquí, evocar la categoría de ser un hombre entre tojolabales constituye una práctica intersubjetiva que obedece más a demostraciones diarias y a maneras de actuar en situaciones determinadas que al hecho exclusivo de haber nacido con genitales masculinos. De acuerdo con dichas premisas, durante la investigación revisé la producción de representaciones sociales de la masculinidad, partiendo etnográficamente de las prácticas e interacciones que mantienen los individuos en su comunidad.

Este estudio se basa en la propuesta de Bourdieu (1991) de que ciertas percepciones acerca de lo masculino y lo femenino, ciertas actitudes y formas de trato durante los encuentros cara a cara, cierto tipo de conocimiento relacionado con los roles de género —por ejemplo, con la fertilidad o

la posibilidad de procrear—, implican esquemas de diferenciación de género que trascienden a cada interacción. Parte también de que estos esquemas podrían orientar y organizar los comportamientos y las actividades concretas de la gente y ser al mismo tiempo actualizados a través de las interacciones cotidianas (Bourdieu, 1991). Tal punto de partida sugirió que la interacción cotidiana —el eje del trabajo etnográfico— debería ser considerada como el espacio social a través del cual los esquemas de diferenciación de género son socialmente contruidos, reproducidos o cuestionados.

Así, durante la producción social del género, en cada sociedad particular los individuos construyen modelos dominantes de masculinidad como también de feminidad, los cuales son generalmente aceptados como si se tratara de hechos naturales (Bourdieu, 1996). En el presente trabajo exploraré el marco de prescripciones no escritas o de expectativas que instituyen y reproducen una noción de lo que constituye actuar como un hombre de manera correcta o adecuada en estas comunidades tojolabales. Es decir, a partir del trabajo etnográfico se examinan distintas prácticas e interacciones a través de las cuales los individuos —hombres y mujeres— construyen representaciones de su hombría.

A la representación dominante (Connell, 1995) de lo que significa actuar como un hombre entre la gente de K'ax Uk'um y de otras localidades de la Cañada Tojolabal, la identifiqué con el término de hombre cabal —tal como era denominada por las personas con quienes entablé conversaciones—. Ser cabal es una noción que los tojolabales utilizan con regularidad para calificar positivamente una conducta, una actitud, un pensamiento, un cuerpo o estado de cosas como algo completo, correcto, adecuado o acabado. De tal modo que la identificación de un varón como un hombre cabal deriva, por un lado, de tener cabal el cuerpo de hombre: genitales masculinos, practicar la heterosexualidad y procrear; por otro, demostrar tener cabal el pensamiento: adecuar su comporta-

miento y maneras de relacionarse con los valores locales de la masculinidad.

La categoría de hombre cabal o de mero hombre corresponde a quienes actúan correctamente de acuerdo con las prácticas atribuidas a su género: maneras de pensar, hablar, caminar, comportarse o vestir; todo como corresponde a un hombre. Es decir, son cabales quienes con sus actos cotidianos responden a las expectativas de su género. Sin embargo, para obtener prestigio social como hombres, los varones desempeñan su hombría a través del despliegue de estrategias y demostraciones, como ejercicios de poder, en las que ponen en juego su virilidad (Herzfeld, 1985), la cual corresponde, a su vez, al reconocimiento social de una noción dominante de la masculinidad (Connell, 1995).

Así, hacerse un hombre entre tojolabales, como en otras sociedades (Godelier, 1986; Gilmore, 1994), representa un proceso multidimensional, pues las identidades de género son producidas a partir de diversas conductas públicas y de formas de relacionarse cotidianamente: ejerciendo la paternidad, es decir, que sabe enseñar a trabajar a sus hijos; durante las relaciones matrimoniales, en las que sabe mantener y mandar a su esposa; como trabajador, el que hace bien el trabajo de un hombre; como representante y como autoridad, el que tiene valor y sabe mandar. En esta investigación, entiendo la masculinidad tanto como un producto derivado de la diferenciación genérica, como de los vínculos de ésta con un conjunto más amplio de relaciones e interacciones que se encuentran inscritas en los cuerpos de hombres y de mujeres.

Por otro lado, cada una de las expectativas y conductas que son asignadas a los hombres se inscriben no sólo en la diferenciación entre lo masculino y lo femenino, sino también dentro de una jerarquía de relaciones que es estructurada a partir de principios tanto del género y la edad como de la posición que ocupan los individuos en el matrimonio, en

la familia y en las relaciones de parentesco (Coltrance, 1998). Es dentro de este conjunto de relaciones en que es producida una representación local dominante de la identidad masculina. La masculinidad así producida otorga ventajas y privilegios a la mayoría de hombres adultos —en términos de prestigio social y de autoridad— en relación con las mujeres y con los menores (Godelier, 1986; Connell, 1997).

Los efectos de poder (Foucault, 1992) de una representación local de la masculinidad sobre los sujetos pueden reflejarse en ciertas prácticas y conductas que los varones adoptan al relacionarse diariamente. Esto es, para hacerse ver públicamente como hombres cabales los varones actúan como autoridad y proveedores, e incluso recurren a prácticas de castigo hacia los que dependen de él —cuando se trata de estos casos, debe actuar con razón, no castigar de balde—.

Sin embargo, en tanto sujetos con trayectorias de vida individuales, los hombres y mujeres también pueden manipular y cuestionar los valores y formas dominantes que prescriben el ideal de ser un hombre. Este elemento de cuestionamiento y de competencia puede ejemplificarse con las posiciones asumidas por Jando frente a la asamblea. Mientras que los hombres, al tomar la palabra, invocaron la imagen de que un hombre es quien tiene hijos y demuestra que sabe mantenerlos; Jando, por su parte, elaboró un argumento en el que exalta la responsabilidad del padre como proveedor, por encima de su función como procreador.

Con estas premisas, busco argumentar que si bien mi perspectiva de la masculinidad es un asunto que tiene ver con hombres, su producción no depende de hombres solamente, sino de las interacciones que éstos mantienen con mujeres y con otros hombres. Sugiero que la identidad masculina o la posibilidad de llegar a hacerse hombre es sólo una de las múltiples identidades culturales que los individuos utilizan con fines de interacción (Brandes, 1991[1980]), ya que mi interés se centra en comprender lo que significa ser un hombre

en el ámbito de su producción social. Esto es, actuar como un hombre se revela en las acciones que permiten a los varones reconocerse socialmente, al ocupar posiciones en su familia y comunidad. En ese sentido, la masculinidad es abordada desde una perspectiva que toma en cuenta el marco social relacional y multidimensional en que ésta es producida.

Aproximación etnográfica a las prácticas y las interacciones sociales

Este es un estudio de corte interpretativo que también se apoya en la propuesta metodológica de la descripción densa proporcionada por Geertz (1973, 1987). Desde este enfoque, la antropología es entendida no como una ciencia experimental que busca leyes, sino que se centra en la búsqueda de la comprensión de redes de significados —y de las subjetividades— que los actores sociales tejen durante sus interacciones diarias.

La perspectiva epistemológica de la que parte este trabajo asume que la construcción del objeto de estudio antropológico es resultado tanto del proceso de comunicación intersubjetiva (Habermas, 1987) que establecen los sujetos de estudio como de la interacción que el investigador sostiene con quienes él se relaciona durante el desarrollo de su investigación. Por ello, también debe entenderse que a través de diálogos y la convivencia entre el observador y los informantes, ambos sujetos sociales alcanzan consensos acerca del significado de las acciones y los conflictos. Por tanto, este estudio constituye una aproximación etnográfica a la producción social de la masculinidad.

Los textos y las narraciones producidas durante el trabajo de campo son vehículos adecuados para explorar e interpretar los significados que los individuos expresan en sus discursos y acciones (Ricoeur, 1991). Así, este estudio contempla

diversas reflexiones que surgieron durante las interacciones que sostuve con los sujetos de dos comunidades de la Cañada Tojolabal, dichos encuentros me permiten ofrecer una interpretación de los sentidos que la masculinidad adquiere entre esta población.

Teoría de la práctica

Para examinar la masculinidad no como un objeto preconstruido, sino como un fenómeno vinculado a un marco amplio de relaciones, adopto en mi trabajo las nociones analíticas de *habitus*, campo y capital simbólico, desarrolladas en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu (1990, 1995). Este marco conceptual me permite describir ciertas acciones asumidas por los varones —por ejemplo, demostraciones de su hombría— como efectos de luchas y de tensiones por la imposición de una representación local dominante de la masculinidad. De acuerdo con lo anterior, es necesario pensar en la masculinidad como una práctica de poder y al mismo tiempo como un sistema de dominación simbólica.

El *habitus*¹⁹ se refiere a la articulación de distintas formas prácticas que ayudan a construir a los sujetos como miembros aptos de su sociedad. Es decir, de ciertas formas estructuradas de percepción, acción y de pensamiento que son incorporadas por los individuos y que organizan sus prácticas cotidianas. El *habitus* constituye tanto la interiorización —adquisición— de las estructuras constitutivas del ambiente social —por ejemplo, la condición étnica y las condiciones materiales de existencia— como la exteriorización de la ex-

¹⁹ Bourdieu define *habitus* como: “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores u organizadores de prácticas y representaciones” (1991: 92).

perencia en prácticas discursivas o materiales (De Certeau, 1996). Al transformar el *habitus* en reglas corporales de la interacción social, los sujetos actúan con un sentido práctico²⁰ de acuerdo con lo que hay que hacer —o que se espera que éstos hagan— en cada situación de interacción.

El actuar como un hombre cabal en el presente estudio se entiende en vinculación con un conjunto de prácticas que se estructuran a partir de la producción de distinciones entre lo masculino y lo femenino y, a la vez, define una competencia social que legitima la construcción dominante de las representaciones genéricas. Esto es, el ideal del hombre cabal valida ciertas prácticas y representaciones locales de la masculinidad en la lógica de la interacción cotidiana (De Certeau, 1996) en la cual los individuos ponen en juego la experiencia que los ha constituido como sujetos genéricos.

Turner (1989) y Bourdieu (1996) han señalado que los cuerpos son socializados para un género específico; lo que ayuda a comprender que lo que constituye el ser un hombre o una mujer es una definición social. La inclusión del cuerpo como elemento de análisis exige comprender las prácticas sociales como vinculadas a los agentes que interactúan en una sociedad específica.²¹ Siguiendo a Turner (1989), “las prácticas del cuerpo, tanto individuales como colectivas, nos atan al mundo natural, ya que nuestros cuerpos son entornos, al mismo tiempo en que también nos ubican en el den-

²⁰ Para Bourdieu (1991), el sentido práctico constituye un sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división, de estructuras cognoscitivas duraderas —que esencialmente son fruto de la incorporación de estructuras objetivas— y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada.

²¹ El estudio del cuerpo, en tanto sitio de la experiencia social y de búsqueda de significaciones en las acciones corporales, ha sido explorado en la teoría social contemporánea desde una perspectiva que cuestiona el carácter del cuerpo como algo ya dado (Turner, 1989; Mauss, 1996; Morán, 1997).

so sistema de valores y regulaciones sociales”; a su vez, los cuerpos son producidos en un marco de relaciones políticas y de poder; en tanto sirven como vehículo de control social sobre los individuos (Foucault, 1982, 1992).

El género, como una práctica estructurada, está imbricado en los cuerpos y en la experiencia de la sexualidad de las personas. Para Bourdieu, “el mundo social construye el cuerpo a la vez como realidad sexuada y como depositaria de categorías de percepción y de apreciación sexuales que se aplican al cuerpo mismo como realidad biológica” (1990: 26). Las distinciones entre los cuerpos de los hombres y de las mujeres y la definición de sus funciones y usos legítimos son producidas, representadas y reconocidas dentro de un campo de relaciones de poder. Un ejemplo de ello es el que plantea Bourdieu al analizar que prácticas como “hacer frente, enfrentar, mirar a la cara, a los ojos, tomar la palabra públicamente, etc., constituyen el monopolio exclusivo de los hombres” (1990: 45). Desde este punto de vista, el género resulta así una corporización politizada.

La producción de la representación local de masculinidad aquí analizada se inscribe dentro de un campo social de relaciones de poder. Un campo social, siguiendo a Bourdieu (1995), constituye “una red de relaciones objetivas entre posiciones”. Esto implica que el campo es estructurado, en parte, a partir de que lo masculino y lo femenino son principios mentales y sociales diferenciados que operan en el establecimiento de relaciones de una forma estructurada. Para el caso de la masculinidad entre tojolabales, se puede aplicar la metáfora de la poética social (Herzfeld, 1985), en la que representarse como un hombre cabal otorga prestigio social a los varones, pues la expectativa colectiva es que éstos actúen como hombres normales, o como es lo adecuado.

Dentro del marco de las relaciones cotidianas los varones actúan con un sentido práctico —como si la categoría “hom-

bre” constituyera un asunto natural—. Dicho sentido práctico se expresa, por un lado, en el conocimiento implícito del lugar que ocupan los hombres dentro de las relaciones y, por otro, en una búsqueda de ventajas y de mejores posiciones en el campo de la masculinidad. Así, la producción social de la masculinidad supone la reproducción de estructuras de poder en la que participan activamente los sujetos sociales que se identifican con dicha noción. Aunque el resultado sea la reproducción de las estructuras, no se trata de una simple repetición de un modelo de masculinidad, sino de una lucha, una tensión o una competencia social. De tal manera que la masculinidad constituye más un proceso, que un estado determinado.

Desde otro punto de vista, la noción dominante de masculinidad entre tojolabales es producida en un marco de relaciones en el que se pone en juego el honor y el prestigio social de los hombres.²² El reconocimiento social de ser un hombre entre un grupo de tojolabales es proporcionado por la disposición de ciertos objetos y símbolos que son positivamente valorados, pues les otorgan prestigio social o capital simbólico —como hombres—, en el sentido planteado por Bourdieu (1990). Por ejemplo, la procreación y los hijos, controlar y ejercer la exclusividad del uso del cuerpo de la mujer son, en el contexto de la población tojolabal, un paso en el ascenso social, en la competencia entre los varones por representarse como hombres. La masculinidad significa, por tanto, una institución y una práctica de poder.

Sin embargo, para aproximarme con más detalle a las prácticas que dan sentido a una representación de la masculini-

²² Herzfeld (1985), por ejemplo, describe la importancia que para los hombres de una aldea del sur de Grecia adquiere la distinción entre “ser hombre bueno” y “ser bueno como hombre”, cuando se trata del desempeño adecuado de su hombría.

dad, resulta conveniente introducir la propuesta de Herzfeld (1985) en su poética social.

La poética social

Uno de los componentes del proceso de producción de la masculinidad es la reproducción de los roles ya instituidos e incorporados en las prácticas que adoptan los varones y que son actualizadas en las interacciones cotidianas. Desempeñar correctamente el papel que ha sido asignado a los varones es otro componente del proceso de construcción de una representación local de la masculinidad. Para ello, los varones deben desarrollar una serie de estrategias y demostraciones en las que exaltan su hombría a partir de ciertos escenarios de su convivencia diaria. La noción de buena persona, desarrollada por Herzfeld (1985) en su poética social —o la excelencia de la actuación— y por Ayora Díaz (1993) en su trabajo con los pastores de la Cerdeña Central, resulta sugerente para describir la manera en que los sujetos actúan demostrando ser buenos hombres de acuerdo con demandas concretas en las interacciones (Herzfeld, 1985: 16).

La idea de buena persona tiene que ver tanto con un sentido moral como con la manera en que los individuos demuestran en forma correcta su hombría en cada momento de su vida. La poética social refiere a ciertas maneras de actuar mediante las cuales los varones buscan representarse como buenos hombres (Herzfeld, 1985: 25) en tanto reciben la aprobación y reconocimiento social como hombres. Ser hombre bueno o tener bien puesto el pantalón es lo que se exige en el escenario público, tanto en las acciones como en logros concretos y visibles. En ese sentido, el prestigio de un hombre proviene de su desempeño como hombre y de la intensidad con que interpreta su papel (Gilmore, 1994).

En lo ya comentado de este capítulo, he sugerido al menos tres distintos niveles de análisis para aproximarme a la masculinidad. El primer nivel tiene que ver con la dimensión intersubjetiva del proceso de construcción del objeto de estudio antropológico. En el segundo nivel, propongo adoptar un enfoque antropológico que observe la complejidad de la masculinidad —como de cualquier otro fenómeno sociocultural local—; asimismo, tomé en cuenta las estructuras sociales como marco en el que se produce la interacción. Finalmente, es necesario explorar las formas de interacción y su relación con las representaciones dominantes de las identidades genéricas.

Capítulo II

K'ax Uk'um y la Cañada Tojolabal. Espacio social y producción de representaciones locales

Del mismo modo que en otras sociedades, el proceso mediante el cual la gente de K'ax Uk'um²³ y de la Cañada Tojolabal produce representaciones locales del género y practica su masculinidad, se inscribe en un marco social de relaciones que es estructurado a partir de diversas prácticas y representaciones dominantes de la realidad cotidiana (Connell, 1998). Como trataré de mostrar en las siguientes secciones, la producción de la masculinidad, o de lo que significa actuar como un hombre, deriva de un campo de múltiples relaciones de distinción, de dominación y de subordinación de género. Así, la construcción social de la masculinidad está acompañada de relaciones y posiciones que los sujetos mantienen en torno a la distribución de los recursos, de los trabajos domésticos y agrícolas y del ejercicio de la autoridad.

Siguiendo a Bourdieu, los efectos de las representaciones dominantes de la realidad social sobre los individuos y sus cuerpos derivan de que:

²³ K'ax Uk'um se localiza a doce kilómetros de la cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas. Cuenta con 1023 habitantes (censo 1998, CISC).

[...] no hay grupo que no sea un campo de lucha para la imposición del principio legítimo de constitución de los grupos y no hay distribución de propiedades, trátase del sexo o de la edad, de la instrucción o de la riqueza, que no pueda servir de base a divisiones y a luchas propiamente políticas (Bourdieu, 1985: 99).

La construcción cotidiana de las identidades genéricas está ligada a las condiciones materiales de existencia, a las jerarquías entre los géneros y al ejercicio de la autoridad en el ámbito de la organización familiar y comunitaria. Al identificarse de acuerdo con la representación local dominante de la masculinidad, los hombres actúan con sentido práctico, como es lo correcto, lo adecuado o lo esperado que actúe y se relacione cotidianamente un hombre. Así, hacerse hombres —o mujeres— constituye una configuración de prácticas que se negocian dentro de un campo de relaciones de poder, de control y de vigilancia social.

El hacerse ver públicamente como hombres en el campo de relaciones aquí aludido deriva de la adopción de prácticas y de roles de género —como la distribución de tareas y el aprendizaje del castellano diferenciado entre hombres y mujeres—. Así, las representaciones de las identidades genéricas se producen y reproducen en marcos de relaciones de poder y de tensión y, al mismo tiempo, están acompañadas de procesos de cambio sociopolíticos²⁴ más amplios (Gutmann, 1988; Connell, 1997). Es decir, en estas comunidades la diferenciación y subordinación de género —producto de

²⁴ Tanto las formas de producción económica como la organización social y política de las comunidades son resultado de múltiples relaciones que históricamente han establecido los sujetos con instituciones —como la iglesia, la escuela, organizaciones, etcétera— y procesos políticos más amplios —por ejemplo, la creación de ejidos durante la construcción del Estado mexicano o el conflicto político militar que se vivió en Chiapas tras la irrupción pública del EZLN—.

múltiples encuentros entre discursos e instituciones— constituye un elemento importante en la reproducción social de los grupos (Escalona, 1998).

Mi objetivo en este capítulo consiste en revisar la relación entre distintos procesos socioculturales —representaciones de la organización familiar y comunitaria, del matrimonio, el trabajo— con la construcción de imágenes locales de género. En la primera parte de este capítulo describo brevemente el ámbito local en el cual llevé a cabo el presente estudio etnográfico. En la segunda sección, reviso cómo se entrelazan distintas representaciones locales de la vida social con las construcciones genéricas a partir de la adopción de roles y de prácticas diferenciadas entre hombres y mujeres. Para lo anterior, me referiré a los discursos sobre la organización familiar y comunitaria, así como a la distribución de diversas actividades —políticas, agrícolas y domésticas—.

Los tojolabales

Los tojolabales²⁵ residen por lo general en unidades domésticas que son conformadas por más de una familia nuclear relacionada por lazos de parentesco. Se trata de comunidades rurales dispersas —en una diversidad de paisajes y climas— dentro de un área de cerca de seis mil kilómetros cuadrados situada en el sureste del estado de Chiapas (México). La población tojolabal se extiende sobre seis municipios fronterizos con Guatemala (Basauri, 1998[1931]; Lenkersdorf, 1996; Ruz, 1983).

²⁵ Entre pobladores no indígenas de las cabeceras municipales de Comitán, Las Margaritas y La Trinitaria, los tojolabales son identificados genéricamente como junes o junitos. Entre la población no indígena de la región, dicho adjetivo también tiene un uso discriminatorio o despectivo.

Los tojolabales constituyen uno de los trece grupos étnicos que hablan una lengua indígena en el estado de Chiapas. Después de los tseltales, tsotsiles y choles, los hablantes del tojol ab'al²⁶ ocupan el cuarto lugar entre la población indígena de este estado. Mientras que el INEGI registró 35 211 hablantes del idioma tojol ab'al en 1990, los escasos estudios realizados en la región estiman entre 50 000 y 80 000 el número de hablantes (Lenkersdorf, 1995; Gómez, 1997; Van Der Haar y Lenkersdorf, 1998).

El municipio de Las Margaritas contaba en 1990 con 26 533 hablantes de dicha lengua (37.87% del total de la población del municipio). Le siguen, en orden descendente, Altamirano, con 4645 (33.23% de su población); La Trinitaria, 1800 (con el 3.69%); Comitán, 871 (con el 1.28%); La Independencia, 656 (con el 2.89%); Ocosingo, 606 (0.61%), y Socoltenango, con 100 hablantes del tojol ab'al (el 1.05 % de la población total de este municipio).²⁷ Parte de esta población reside en algunos barrios de la periferia de Comitán y de Las Margaritas. En ambas ciudades situadas en la región fronteriza con Guatemala, tras la irrupción pública del EZLN en 1994, ha aumentado la presencia de indígenas tojolabales.²⁸

²⁶ Basauri (1998[1931]) y Lenkersdorf (1979, 1996) traducen el nombre de esta lengua como “la palabra verdadera”. El tojol ab'al es uno de los treinta idiomas mayas que son hablados en poblaciones indígenas situadas en el sureste de México y en Guatemala (Lenkersdorf, 1996).

²⁷ Viqueira (1995). Con excepción de Comitán, estos municipios se encuentran clasificados como de alta marginalidad social y económica en el país.

²⁸ Tal es el caso de algunos maestros indígenas —que cuentan con casas en dichas cabeceras municipales—, estudiantes de secundaria y preparatoria, y otros que fueron desplazados a causa del conflicto político-militar, expulsados de sus comunidades de origen por haber cambiado de adscripción religiosa, o que abandonaron voluntariamente sus comunidades.

Los pobladores de la Cañada Tojolabal²⁹ mantienen entre sí múltiples intercambios de orden comercial, político y religioso. Tanto el manejo del idioma tojol ab'al, la ubicación geográfica de las comunidades de origen como la filiación político y religiosa, son elementos que sirven para identificarse entre sí o para realizar algún tipo de intercambio social. Por ejemplo, en el campo comercial, los lugareños caminan a pie por veredas que comunican a las comunidades para intercambiar productos de fabricación y de consumo local como ollas, morrales, aguardiente; diversos productos agrícolas —leña, ocote, maíz, frijol— y animales de corral.

En general, los tojolabales se distinguen de los *jnales* o no indígenas —mestizos, ladinos— y de los hablantes del tselal³⁰ de comunidades colindantes. Los hablantes del tojol ab'al se conocen entre sí como montañeros y fuereños. Los primeros residen en los ejidos localizados en la selva. Los fuereños, por su parte, viven en localidades que se encuentran más cercanas a las cabeceras municipales y que cuentan con una carretera accesible al tránsito de vehículos. Entre estos últimos se cuentan las localidades de la Cañada Tojolabal. La gente de dicha región es identificada por pobladores de

²⁹ Las comunidades de la Cañada Tojolabal en las que llevé a cabo el trabajo de campo no forman parte del área de influencia directa del ELZN. Sin embargo, en esta región, como en otras partes del estado de Chiapas, son instalados retenes del ejército mexicano con cierta regularidad. Así también, estas comunidades han sido beneficiadas recientemente con apoyos gubernamentales —tales como el revestimiento y pavimentación de carreteras, despensas y créditos—.

³⁰ Para referirse a los tseltales, algunos hablantes del tojol ab'al los nombran de manera genérica como *kurikes*. Además de constituir un elemento de distinción étnica entre tojolabales y tseltales, el término *kurik*, en su acepción local, refiere a una persona acostumbrada a la suciedad, que es *kalax* —tosca o agresiva— y que no sabe pensar correctamente. También es utilizado tanto como adjetivo despectivo para reprobar una conducta o calificar un comportamiento como incorrecto, así como para juzgar a alguien que no actúa como “gente” o que no ha sido bautizado.

comunidades de la selva³¹ como los que llevan la “mera costumbre”, debido, en parte, a que algunos ancianos visten con el *meran wexal* (calzón de manta blanca) y el *koton chuj*³² y también porque “hablan la mera lengua como era la costumbre de los viejos”, como señala un hombre de un ejido de la selva (Lupe, 35 años).

Al mantener múltiples relaciones —ya sean comerciales, políticas, religiosas o de parentesco—, la gente de las localidades de la Cañada Tojolabal se reconoce entre sí haciendo alusión a los antiguos nombres de las fincas, como: jotaneros, jotaneras (de la exfinca Jotaná), b’ajuk’uberos, b’ajuk’uberas (de B’ajk’ub), sanmateyeros, sanmateyeras (de San Mateo), k’i’seros, k’i’seras (de K’i’s), napiteros, napiteras (de Napité), entre otros. La localidad de origen de las mujeres es fácilmente identificada entre los pobladores de la región, al reconocer los colores, el corte y el tipo de bordado de sus blusas y *junas* —faldas—.

El tiempo del baldío³³ y la constitución de los ejidos

Previo al inicio del reparto agrario y de la creación de los ejidos en la región —antes de los años cuarenta— las fincas

³¹ Algunos de los ejidos situados en la región de la selva del municipio de Las Margaritas fueron fundados durante los años sesenta por familias que salieron de distintas comunidades de la Cañada Tojolabal (Ruz, 1983).

³² Prenda de vestir elaborada de lana de borrego. Es utilizada por los ancianos para protegerse del frío. Estas prendas son compradas en San Mateo Ixtatán, pueblo de Guatemala fronterizo con el sureste de México al que acuden tojolabales durante la celebración de romerías o *k’uanel*.

³³ Baldío, en castellano, refiere a partes de tierras que se encuentran en desuso temporal o a terrenos urbanos sin edificar. Al parecer, el vocablo “baldío” en la región derivó de la forma de apropiación de los terrenos que se declaraban baldíos y por tanto sujetos de apropiación —junto con los que allí vivían—.

comitecas³⁴ constituyeron el principal marco sociocultural y económico para los tojolabales (Ruz, 1992). La época de las fincas es denominada por los ancianos como el tiempo del baldío. Con ello se refieren a que el trabajo que desempeñaban en las fincas era realizado de balde o regalado, sin remuneración en efectivo. A cambio de poder residir en las inmediaciones de la finca y de trabajar en ella, los patrones permitían que sus trabajadores cultivaran las tierras con la condición de que sólo una parte de la cosecha correspondería al cultivador (Gómez y Ruz, 1992).

Los ancianos con quienes dialogué que tuvieron la experiencia de vivir y de trabajar en las fincas, se identificaron a sí mismos como exbaldianos o exmozos.³⁵ Los antiguos propietarios de las fincas eran nombrados por los baldianos como *ajwalal* (patrón), *ixawalal* (patrona), *ladinos*, *kaxlanes*, o *jnal jumasa*. Este último término es usado para nombrar a las personas que residen en la ciudad y que no hablan tojol ab'al (Gómez y Ruz, 1992).

En un proceso similar al ocurrido en la mayoría de las comunidades de la región, K'ax Uk'um fue constituido como ejido durante la época cardenista en una parte de las tierras que pertenecían a la finca San Isidro Najlem.³⁶ Puede observarse actualmente que las casonas o casas grandes e iglesias utilizadas por los patrones durante el tiempo del baldío se encuentran dentro o cerca de los poblados de los ejidos; en

³⁴ La existencia de dichas fincas se mantuvo hasta los años setenta en algunas zonas de la región (Ruz, 1992).

³⁵ En otras regiones del país, durante el período posrevolucionario, quienes tuvieron una experiencia similar a los baldianos fueron nombrados como "peones acapillados" (Ramos, 1992).

³⁶ En 1943 la Secretaría de la Reforma Agraria dotó de 782 hectáreas a un grupo de ex baldianos para la creación del ejido K'ax Uk'um. La oportunidad que tuvieron los baldianos de convertirse en solicitantes de tierras quedó establecida en el código de la legislación agraria de 1934 (Ramos, 1992).

éstos las viviendas están construidas en su mayoría con tablas, cañas, techos de lámina y de palma.

A partir de la creación de los ejidos, los hombres de las poblaciones de la región —como de otros ejidos de Chiapas o del país— comenzaron a celebrar con regularidad las asambleas ejidales —o comunitarias—. A partir de la creación de los ejidos, la herencia de las parcelas y el ejercicio de cargos de autoridad al interior de la organización ejidal se establecieron en monopolio exclusivo de los hombres. La institucionalización de la categoría de ejidatario para la distribución de las tierras sirvió como otro elemento de jerarquización entre los géneros. En conversaciones sostenidas con tres matrimonios de distintas localidades que habían participado en organizaciones campesinas —cuya demanda principal era la recuperación de tierras nacionales o privadas—, se lamentaron por su “mala suerte” de no haber tenido hijos varones para tener el derecho de obtener alguna parcela.

Así, las jerarquías de poder, tanto al interior de los grupos domésticos como en el control de los recursos entre hombres y mujeres, fueron reforzadas a través de la política agraria implementada durante el gobierno cardenista. Al ser instituida la categoría de ejidatario y asignada a los hombres adultos, se oficializó el que los hombres deben actuar como representantes de su familia y la comunidad. También, la constitución de los ejidos significó para las familias tojolabales la institucionalización de la figura del *k'ox* —el menor de los hijos varones— como heredero principal de las propiedades y parcelas de sus padres.

En los siguientes apartados describiré algunos aspectos de la organización social de la población hablante de tojolabal aquí referida, los cuales sirven como marcos de interacción social durante el proceso de construcción local del género. Se trata de la revisión de prácticas de distinción genérica y de las posiciones diferenciadas de los sujetos —hombres y mujeres— en múltiples campos de interacción. Por ejemplo, la división

y distribución de las actividades agrícolas y domésticas, la participación económica, el aprendizaje y uso del idioma castellano, el matrimonio, el ejercicio de la autoridad legal y el desempeño de cargos de dirección en las organizaciones políticas y religiosas locales.

El trabajo agrícola como campo de relaciones de distinción genérica

*“¿Qué no fue un hombre el que hizo este chiquero?”
reclamó Lena (38 años) a sus familiares al darse
cuenta de que un puerco logró escapar luego de haber
destrozado una parte del chiquero en el que permanecía.*

El cultivo de maíz y de frijol destinado para el autoconsumo familiar representa la ocupación principal de los pobladores de la Cañada Tojolabal. Además del trabajo agrícola, los tojolabales se dedican a la crianza de animales de carga y de corral, tanto para el consumo como para la venta y ayuda en el trabajo —aves, reses, ovejas, burros, caballos y toros—.

Un número reducido de los hombres de la Cañada Tojolabal cuenta con empleo en instituciones gubernamentales que les permite disponer de un salario permanente. Entre ellos están los maestros bilingües, empleados de instituciones gubernamentales —como el entonces Centro Coordinador del INI³⁷ ubicado en la cabecera municipal de Las Margaritas—, policías municipales y, últimamente, elementos del ejército mexicano. En K'ax Uk'um residen quince hombres que trabajan como maestros en comunidades vecinas, al menos otros diez varones realizan oficios que requieren de cierta especialización y entrenamiento. Tal es el caso de dos carpinteros,

³⁷ Instituto Nacional Indigenista. Ahora, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

cuatro albañiles y tres conductores de los vehículos de transporte de carga y pasaje.

Los trabajos agrícolas —como otras actividades, ya sean domésticas, políticas o económicas— son distribuidos entre los miembros de las familias de acuerdo con distinciones de edad y género. Así, existen diversos trabajos y otras tareas relacionadas con la organización familiar y comunitaria que son concebidos como masculinos o femeninos: trabajos de mujer, de hombres, solteras, solteros, ancianos y niños. Por ejemplo, corresponde exclusivamente a los hombres heredar las parcelas agrícolas, realizar tareas como el desmonte de áreas para el cultivo, arar la tierra, migrar a las ciudades, construir viviendas, participar en asambleas o actuar como autoridad en su familia y comunidad. A las mujeres, por su parte, les corresponde realizar tareas domésticas, como la preparación de alimentos —tortillas—, el lavado de la ropa y el cuidado de los hijos.

El ciclo agrícola comprende diversas actividades tales como rozar, quemar, arar, sembrar maíz y frijol, regar, fertilizar, fumigar con agroquímicos, arrancar frijol, doblar, tapiscar y desgranar maíz. Para realizar las labores agrícolas y domésticas es necesario que las personas empleen diversas herramientas de trabajo. De ahí que el aprendizaje en el manejo de estas herramientas forme parte de la socialización de los menores como sujetos genéricos en el interior de los grupos domésticos.

En general, los trabajos agrícolas requieren de la suma de varias jornadas de trabajo y son distribuidos entre las personas de acuerdo con su edad y género. Así, la gente del lugar organiza las labores de cultivo —bajo el mando del jefe de familia— mediante el intercambio de trabajo con vecinos o familiares, organizando cuadrillas —grupos de dos o cuatro personas— o a través del sistema *komon a'tel* (trabajo de mano vuelta).³⁸

³⁸ Desde que los k'ax uk'umeros comienzan a hacerse solteros —hombrecitos y mujercitas— empiezan a participar en el intercambio de jornadas

Los *kerem jumasa* u hombrecitos —los varones son llamados así desde la edad de 12 años y durante todo el tiempo que permanecen como solteros— participan en todo tipo de labores agrícolas. A los *winikxa* u hombres enteros o casados —reciben este nombre los varones desde su matrimonio hasta los 60 años de edad— les toca dirigir las tareas relacionadas con el ciclo agrícola —principalmente arar— y construir las piezas de las viviendas, entre muchas otras cosas; y a los *tatametik* —son llamados así los abuelos de 60 años en adelante— las tareas que requieren de menor esfuerzo, como es el cuidado de ganado.

Las mujeres, por su parte, participan en todas las fases del trabajo agrícola, excepto en el arado y desmonte de nuevas áreas de cultivo. Las *yal ak'ix* (niñas) apoyan en las tareas domésticas; las *ak'ix* (solteras) se emplean principalmente en el trabajo agrícola; las *ixukxa* (mujeres casadas) en tareas agrícolas y domésticas, y las *me'umetik* (abuelas) en la preparación de alimentos y el cuidado de los nietos.

Cuando los esposos o hijos varones se mantienen fuera del lugar, trabajando temporalmente en alguna ciudad del país, es común que los *k'ax uk'umeros* contraten a otros hombres para realizar tareas que requieren de mayor esfuerzo y trabajo —tal es el caso de la construcción de casas o las cosechas agrícolas—. En 1997, el pago por jornada en *K'ax Uk'um* era de diez pesos para las mujeres y quince pesos para los hombres.³⁹ La jornada de trabajo comienza con la *payina* (horario entre las seis y ocho de la mañana) y concluye a las cuatro de la tarde; otro horario comprende de las ocho de la mañana

de trabajo. Normalmente el propietario de la parcela selecciona entre sus familiares y vecinos a quienes le apoyarán en el trabajo agrícola. A la persona que convocó a trabajar —o familiares de éste— le corresponde pagar con igual tiempo de trabajo.

³⁹ El salario mínimo en 1998 para el estado de Chiapas era de 26.05 pesos.

a las cuatro de la tarde. Por lo general, son los varones y las solteras quienes participan en la *payina*, mientras que el resto de las mujeres permanecen en las viviendas realizando tareas tales como ir al molino y preparar alimentos —regularmente frijoles, tortillas y café—. Cuando concluyen las tareas domésticas, muchas de ellas acuden a trabajar a las parcelas, llevando consigo los lonches de sus esposos, los cuales consisten en pozol, tortillas, frijoles y chile.

Las solteras también apoyan a sus madres y abuelas en los quehaceres domésticos y en el cuidado de menores, en la preparación de alimentos, en llevar a moler el maíz, recoger y cargar leña, acarrear agua desde el río —cuando se suspende el suministro—, lavar ropa y hacer la limpieza de las viviendas. En K'ax Uk'um únicamente dos solteras trabajan como empleadas domésticas fuera de su comunidad. En contraste, en otras comunidades como Naj Chawuk, al menos diez solteras trabajan como sirvientas en casas de ladinos de Comitán y de la Ciudad de México (Melesio, 45 años).

Para complementar el ingreso familiar algunas familias recurren a la bayunquería. Esta es una práctica de comercio regional llevada a cabo entre mujeres de distintas comunidades, que consiste en el intercambio de maíz, frijol, café, ocote, frutas de temporada, abarrotes, venta de morrales y aguardiente —todos productos de fabricación local—. Otras mujeres se dedican a la costura, la producción de pan y de aguardiente, así como a comercializarlos en comunidades vecinas.

También se asigna exclusivamente a los hombres tareas como amansar, capar⁴⁰ y tratar la compra de animales, par-

⁴⁰ Consiste en quitarle los testículos al animal mediante una pequeña cirugía o en ablandar los testículos a base de golpes con un palo. Se practica para evitar que el animal se distraiga en busca de hembras. Al ser capado se logra que el animal sea manso, obedezca por donde se le conduce y engorde más rápido. Cuando un animal es capado ya no puede preñar a una hembra.

participar en el traslado de ganado de una comunidad a otra —transhumancia— y participar en la construcción de las viviendas.

Participación económica y masculinidad

Debido a la escasez de opciones de empleo en la región, muchos de los hombres jóvenes, de entre 20 y 35 años, trabajan estacionalmente como ayudantes o chalanos de albañilería⁴¹ en obras de construcción de ciudades del centro y del norte del país o como cortadores de café —en las fincas de la región conocida como Tierra Caliente—. ⁴² Migrar estacionalmente o salir a ganar dinero constituye una tarea reservada a los hombres.

En 1999, en K'ax Uk'um al menos cincuenta hombres trabajaban estacionalmente en la Ciudad de México y únicamente tres jóvenes —un soltero y dos casados— han migrado temporalmente a Estados Unidos. Durante el tiempo en que los hombres permanecieron trabajando en alguna ciudad, éstos realizaron tareas tales como la preparación de alimentos y el lavado de su ropa; lo que dentro de la comunidad es asignado exclusivamente a las mujeres (Mando, 27 años).

Además de que salir a buscar dinero representa una actividad para la obtención de ingresos en las familias, algunos varones lo ven como una oportunidad para viajar a otros lugares: “nos vamos por el orgullo de conocer” (Milo, 19 años). Migrar temporalmente constituye entre los varones una oportunidad para acumular prestigio como hombres y obtener recursos y así poder iniciar un compromiso de matrimonio.

⁴¹ Un ayudante o chalán de albañil que trabajaba en la Ciudad de México en 1997 obtenía aproximadamente 350 pesos semanales.

⁴² Situadas en la región de la Frailesca y el Soconusco en el estado de Chiapas.

Los ingresos que obtienen los hombres durante el trabajo estacional son utilizados para cubrir los gastos en caso de enfermedad de algún familiar, invertir en la compra de una cabeza de ganado que posteriormente servirá para pagar a la muchacha o la novia solicitada, o construir la vivienda de la pareja que ya ha considerado oportuno abandonar la residencia paterna.

El matrimonio

En K'ax Uk'um, como en la mayor parte de las localidades de la Cañada Tojolabal, predomina el sistema de residencia familiar de tipo virilocal (Ruz, 1983). Esta forma de organización familiar consiste en que la pareja recién unida en matrimonio debe pasar a residir a la casa paterna de su esposo.

Contraer matrimonio constituye una exigencia social para los solteros que cuentan con la edad casadera —desde los 14 a los 25 años—. De tal modo que el proceso de formación de una pareja en matrimonio representa uno de los rituales en el que adquieren relevancia las distinciones genéricas. Por ejemplo, existe la expectativa social de que sean los varones solteros quienes deben buscar a la que va a ser su esposa.

Algunas formas de matrimonio entre la población tojolabal han sido descritas por Ruz (1992) y más ampliamente por Gómez (1997). Este último describe el proceso de constitución del matrimonio mediante el *ch'o'tanel* (entrega de pequeños dones), relación que otorga gradualmente autoridad al soltero sobre su novia. La relación de matrimonio se construye de manera gradual, en tanto se cumple la fecha —uno o dos años, según la edad de los solteros— para entregar a la muchacha, según acuerdo previo de los padres, padrinos y abuelos de los contrayentes. En las comunidades de la región se espera que al contraer matrimonio, las mujeres pasen a ser

nueras⁴³ y adopten la religión y filiación política de sus esposos, y que ambos, esposo y esposa, reconozcan como suyos a los parientes y padrinos de su pareja.

El ritual de entrega de la muchacha a la familia de su esposo, tras haberse cumplido los plazos y los “entregos” o bocados correspondientes —generalmente pan, refrescos y licor depositados en un canasto—, es denominado en tojol ab'al como *ch'ak ab'al* —fin de la palabra como acuerdo—. El matrimonio a través del *ch'ak ab'al* contempla varias entradas o encuentros entre los representantes de la pareja en la casa de los padres de la soltera. Durante dichas visitas, los parientes de la pareja —el padre, algún hermano mayor, el padrino u otro mediador— actúan como su representante. Al tratarse de familias católicas es común que durante estos rituales los parientes cercanos de la pareja consuman *snichim Dyos* (flor de Dios, aguardiente). Si se trata de las otras religiones, únicamente consumen refrescos. Al cumplirse el *ch'ak ab'al*, el padre del soltero deberá entregar la cantidad de dinero en efectivo como dote o pago por la crianza de la soltera, según haya fijado el padre de ella.

La forma de matrimonio antes descrita representa para los lugareños una manera de llevar la “buena costumbre” en lo que a matrimonio se refiere. Sin embargo, existen otras formas poco regulares de contraer matrimonio, cuyo ejemplo más dramático es el rapto de una soltera por un soltero de la misma comunidad. Esta práctica es nombrada como *jokwanel* —o salir arrastrada—. Se trata del rapto de una soltera por parte de un soltero regularmente con vio-

⁴³ *Alib'ajel* (pasar a ser nuera). Esta práctica consiste en la relación que establece la mujer con los suegros cuando ha iniciado su vida conyugal. Se trata de un periodo, de hasta diez años, de residencia en la casa paterna durante el cual la mujer aprende las costumbres de su nueva familia y se le exige obediencia a su suegra. En el caso de quien es *k'ox*, su residencia en la casa paterna por lo general será de manera permanente.

lencia. Éste es realizado habiendo o no previamente relación de noviazgo. Entre pobladores de la Cañada Tojolabal, el *jokwanel* es una práctica que adoptan algunos solteros de la misma localidad durante el proceso de hacerse hombres. El *jokwanel* deriva generalmente en una situación de tensión y de conflictos entre los padres de la pareja en tanto no se hayan cumplido las exigencias relativas a la costumbre —pedir perdón y entregar el *tz'akol*, cantidad en efectivo de aproximadamente tres mil pesos—. En el capítulo III y IV, profundizaré sobre ello.⁴⁴

Los hombres que son invitados para actuar como testigos durante los encuentros entre los parientes de una futura pareja en matrimonio no sólo deben tener una buena edad, sino también contar con el prestigio de ser reconocidos entre sus familiares como un *b'ankilal* (hermano mayor para un hombre). Se otorga reconocimiento social como “hermano mayor” a quien ha acumulado experiencia y destreza en el uso de la palabra y el manejo de la diplomacia para actuar como vocero durante los encuentros ritualizados relacionados con el matrimonio —visitas, pedidas—. Generalmente son los padrinos de bautizo de los solteros quienes actúan como mediadores ante los padres de la muchacha que está siendo cortejada. Los *b'ankilales* también pueden ser parientes cercanos que intervienen como mediadores en la resolución de conflictos interfamiliares e intrafamiliares. Así, al actuar como consejeros y representantes, los hermanos mayores —muchos de ellos ancianos— acumulan prestigio social como hombres.

⁴⁴ Gilmore (1994) reporta que prácticas similares al *jokwanel* tienen vigencia entre musulmanes y poblaciones del norte de Italia y de Andalucía.

El aprendizaje de un segundo idioma y masculinidad

La gente de la Cañada Tojolabal habla el idioma tojol ab'al para comunicarse cotidianamente. El castellano o la castilla —como muchos lo nombran—, en contraste, sólo lo hablan cuando conversan con *jnales* o *kaxlanes* —personas que residen en las ciudades cercanas y que no hablan la lengua tojol ab'al: comerciantes, autoridades, maestros, antropólogos— o cuando se encuentran trabajando en las ciudades. El castellano es mayormente dominado por quienes han pasado por la escuela primaria o han migrado a trabajar en las ciudades. En cambio, entre algunos ancianos, mujeres y niños el castellano es hablado con cierta dificultad.

Para los varones el aprendizaje del castellano constituye un elemento de prestigio durante el proceso de hacerse hombres, en particular cuando se trata de cumplir con cargos de representación o de autoridad local. En distintas localidades la elección de una persona para que pueda fungir como autoridad comunitaria depende con frecuencia de la facilidad con que esta persona hable el castellano. También, cuando algún miembro de la familia se enferma y hay necesidad de hablar con un médico no indígena —o con comerciantes, compradores de animales, funcionarios públicos—, se selecciona entre los miembros de la familia el hombre que deberá cumplir como mediador —puede ser el padre, el hermano, el padrino— ante quien no habla el tojol ab'al.

En el caso de K'ax Uk'um, una estrategia orientada a que los menores aprendan a hablar el castellano es el acuerdo tomado por asamblea de que tanto los maestros de preescolar como de la escuela primaria sean *jnales* o *kaxlanes* (no indígenas).⁴⁵ Además, en la mayor parte de las comunidades

⁴⁵ Los maestros originarios de K'ax Uk'um, por su parte, trabajan en escuelas de otras localidades: “no queremos que los maestros de la

existe el acuerdo que exige que todos los padres de familia manden a sus hijos a la escuela. Otra estrategia para que los varones aprendan el castellano es mandar a los hijos a estudiar a las ciudades o a irse de ajenado o criado con algún *jnal* conocido que resida en las cabeceras municipales cercanas.

El aprendizaje del castellano está relacionado con la construcción local de la masculinidad en tanto constituye una exigencia social para los hombres. Entre tojolabales se espera que los varones hablen y comprendan el castellano para cumplir con tareas que les son asignadas, tales como representar a los grupos domésticos ante las asambleas comunitarias —en las que regularmente acuden funcionarios gubernamentales que sólo hablan el castellano— como para mediar entre sus familiares y otras personas no indígenas con quienes establecen relaciones —autoridades municipales, comerciantes, médicos—.

Participación política y religiosa

En las dos últimas décadas, en la región tojolabal y en otras áreas de Chiapas se ha acentuado la presencia de diversas religiones y organizaciones campesinas ligadas a partidos políticos. Mientras que en algunas poblaciones de la Cañada Tojolabal existe el acuerdo de que todos sus miembros participen con la misma filiación política y religiosa, en otras, sin embargo, los pobladores se agrupan en distintas organizaciones y religiones. En este último caso puede encontrarse que los miembros de una misma familia participen en distintas agrupaciones políticas y religiosas.

escuela sean de aquí porque si los dejamos van a querer mandar a la gente” (Nicolás, 54 años, autoridad ejidal).

La gente de K'ax Uk'um se organiza en tres denominaciones religiosas, dos partidos políticos y tres organizaciones, cuyos dirigentes son todos hombres. Hasta 1982, la mayoría de los pobladores participaba en las celebraciones católicas y se identificaba con la doctrina que enseñaban los agentes de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Gómez, 1997). Lo mismo ocurría con la filiación partidista, ya que únicamente el Partido Revolucionario Institucional (PRI) tenía presencia en el poblado: “antes⁴⁶ toda la gente de la comunidad estábamos de acuerdo en una misma organización y había sólo una religión, la católica” (don Nicol, 73 años).

Hasta 1999 poco más del 60% de la gente de K'ax Uk'um se reconoce como católica; el 15% participa en la Iglesia Adventista y el 13% en la Iglesia Renovación de Cristo.⁴⁷ Los rituales religiosos son dirigidos por catequistas o por el *koltanum*⁴⁸ (ministro religioso) cuando se trata de católicos; y por los pastores cuando se trata de encuentros de adventistas y carismáticos. Es un requisito que quienes actúen como representantes de los grupos religiosos sean “hombres enteros”, esto es, que tengan esposa e hijos. Sin embargo, al menos diez jefes de familia reconocen no pertenecer a ninguna de las adscripciones religiosas (CISC, 1997).

A partir de su filiación político-religiosa, cada grupo o red social celebra sus propias reuniones. Además de las prácticas

⁴⁶ Se refiere hasta principios de los años ochenta, época en que no existían templos evangélicos ni sectas —denominaciones religiosas distintas a la católica— en la localidad.

⁴⁷ Censo 1998, CISC.

⁴⁸ *Koltanum* (el que ayuda). Se trata de un prediácono (ministro de culto) indígena al que las autoridades eclesiásticas facultan para celebrar diversos servicios religiosos tales como bautizos, matrimonios y bendición de imágenes. Cada *koltanum* ofrece sus servicios entre católicos de distintas localidades, generalmente entre quienes comparten su misma filiación política. Un requisito para fungir como catequista o como *koltanum* es que éstos deben tener esposa e hijos.

religiosas, en estas reuniones se debaten asuntos que tienen que ver con la organización del grupo, y, al mismo tiempo, se constituyen en un espacio en el que se dirimen los conflictos que enfrentan las personas. De esta manera, los subgrupos evitan que se involucren quienes pertenecen a otros partidos y religiones. Dependiendo del tipo de conflicto en el que se vean implicados, los afectados decidirán la pertinencia de canalizar su denuncia ante las autoridades ejidales, a los dirigentes de la organización, ante las autoridades religiosas del grupo al que pertenecen; incluso a las autoridades judiciales del municipio. Aunque estos grupos constituyen redes de intercambio, de cooperación y de reciprocidad entre los varones, también operan como espacios de distinción genérica, de inclusión o de exclusión. Esto es, no contemplan la participación de mujeres, de solteritos, ni de niños en las juntas.

Un elemento que distingue a algunos hombres católicos frente a quienes pertenecen a otras congregaciones religiosas —y a las mujeres en general— es el consumo de alcohol de manera diferenciada. Es frecuente que durante los días festivos algunos hombres se emborrachen y queden dormidos en las calles de las localidades y adopten prácticas que confirman su masculinidad de acuerdo con los valores locales. Por ejemplo, tomar como hombres —que tomen “como debe ser”, con medida y que inviten una copa o cerveza a quien lo hace con ellos— o, en algunos casos, que se “engasen” —se trata de que un hombre, al encontrarse ebrio, agrede a golpes a alguien y grite sin control—, o maltraten a sus esposas. Cuando un hombre se “engasa”, otros hombres —padres, hermanos, padrinos, hijos— son convocados para que traten de controlar a la persona ebria por medio de chicotazos, atándolo de pies y manos con una sogá, mientras supera los efectos del alcohol. En caso de que no se encuentre en el lugar ningún hombre miembro de la familia, son las autoridades de la comunidad las que intervienen.

La junta o asamblea comunitaria: espacio de encuentro masculino

Los hombres adultos de las comunidades tojolabales tienen como tarea exclusiva asistir y participar en las juntas o asambleas —celebradas generalmente por las tardes— a las que convocan las autoridades locales comunitarias. De esta manera, las juntas comunitarias constituyen uno de los principales espacios de encuentro e interacción entre hombres. No obstante que en estos espacios los hombres discuten, se enfrentan y sancionan a quienes hayan incurrido en alguna transgresión de las normas locales, los asuntos por debatirse en las juntas son previamente discutidos y muchas veces consensuados en los hogares con las esposas y otros familiares (María, 56 años).

El cargo de autoridad comunitaria se asigna a los hombres que cuentan con prestigio social —haber alcanzado la adultez como hombres enteros: haber contraído matrimonio y procreado hijos, hablar el castellano— y presenten un certificado de derechos ejidales. Los cargos de autoridad comunitaria son: presidente del comisariado ejidal, secretario, tesorero, vocales, agente municipal y policía o “comisión”. Tanto en cada una de las organizaciones políticas locales como entre los grupos religiosos, los hombres son elegidos representantes o presidentes, catequistas, pastores, alféreces, encargados de la iglesia, del molino, del vehículo, del aparato de sonido. Dichos cargos se van rotando conforme a los periodos previamente acordados en las juntas.

Durante las juntas los asambleístas alcanzan acuerdos sobre asuntos diversos: administrativos, políticos, religiosos, cambio de autoridades, pleitos entre personas, uso colectivo del agua, disputas por límites de terrenos, trabajos colectivos como el cuidado de la parcela escolar, el arreglo de edificios públicos y el control de incendios. Sin embargo, al presentarse algún asunto urgente para tratar, los hombres

deben acudir a la casa ejidal sin importar la hora en que sean convocados. Quien no cumple con esta disposición es sancionado con una multa equivalente a una jornada de trabajo. La autoridad de la asamblea no se limita a la gente que reside en la localidad, también se extiende hacia quienes se encuentran en otro lugar y mantienen vínculos locales como cooperantes y beneficiarios, por lo que ésta constituye la instancia de mayor autoridad desde la perspectiva de los miembros de la localidad.

En las juntas que se celebran en K'ax Uk'um participan regularmente 67 ejidatarios básicos —cuentan con certificado— y poco más de cien avecindados —hijos de los ejidatarios—. A diferencia de las juntas en las que se tratan asuntos de información general —como créditos o campañas que realizan los agentes de instituciones oficiales de salud—, cuando se trata de pleitos entre la pareja los asambleístas acuden a la casa ejidal con puntualidad. En espera de que inicie el debate, los hombres que asisten a la junta se acomodan en un lugar que les permita ver y escuchar lo más cerca posible a las personas que se ven involucradas en algún conflicto.

Cada asunto es discutido durante la junta, previa denuncia hecha por parte de los afectados. Una persona que presencia algún conflicto, pero que es ajena a éste, difícilmente decidirá hacer la denuncia ante la autoridad, pues involucrarse no sólo implica atestiguar ante la asamblea en pleno, sino que existe el temor de que pueda ser afectado por envidia o por un mal echado —brujería—.

También, la junta sanciona mediante multa y encarcelamiento a quienes hayan incurrido en algún delito o transgredido las normas preestablecidas —intentar raptar a una soltera, maltratar a la esposa de balde o sin razón, no cumplir con las deudas previamente contraídas, firmar algún documento en nombre de la comunidad sin que exista el consentimiento de la junta comunal—. En caso de transgredir las

normas locales, las propias autoridades comunitarias quedan sujetas a las sanciones correspondientes.⁴⁹

Como se puede deducir de la presente sección, las construcciones locales del género se inscriben en las formas de organización y participación política local, en las que se asigna a los varones tareas de dirección y de autoridad. El poder que las juntas tienen sobre los individuos constituye también un claro ejemplo de que la autoridad masculina tiene sobre diversos aspectos de la vida comunitaria.

Otras distinciones genéricas y formas de trato cotidiano

Como he descrito anteriormente, diversos elementos derivados de las formas de organización social local, del control y distribución tanto de recursos como del ejercicio de la autoridad, se articulan con la producción de las identidades genéricas. Las interacciones que los sujetos mantienen cotidianamente son organizadas a partir de distinciones genéricas y de jerarquías diferenciadas de acuerdo con su edad y con la posición que ocupen en los grupos domésticos.

⁴⁹ En algunas comunidades el robo, el abigeato y la práctica de la brujería constituyen los delitos que alcanzan una sanción mayor. Por ejemplo, el asesinato de siete hombres —a machetazos y con armas de fuego— en una comunidad de la Cañada Tojolabal en el mes de octubre de 1997 constituye un caso extremo del ejercicio de la autoridad y del poder de la junta sobre los miembros de su comunidad. Después de señalar a siete hombres —entre ellos cuatro miembros de una familia— como culpables del robo de ganado y de practicar la brujería, la junta celebrada por los hombres de la comunidad determinó que los acusados fueran ejecutados o linchados y sus cuerpos arrojados al fondo de una cueva. De tal manera que el evento fue del conocimiento de las autoridades judiciales hasta el mes de diciembre del mismo año (ver diario *Cuarto Poder* de 13 de diciembre de 1997, editado en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; también diario *La Jornada* de 16 de febrero de 1998).

Así, en el hogar se espera que la autoridad de los hombres enteros —jefe de familia— se extienda sobre la esposa, hijos, nietos y nueras.

Al actuar como hombres, los varones van adquiriendo posiciones de mando y espacios simbólicamente superiores en contraste con los de las mujeres. Como ya se mencionó, corresponde a los varones controlar la posesión de la tierra, principalmente cuando se trata de un *k'ox*. Como herederos de las parcelas de sus padres se espera que los hombres lleven a sus esposas a residir a la casa paterna, que ellas se afilien a la religión y al partido político al que los varones pertenecen y que, además, éstos sean quienes administren la distribución y el uso de recursos económicos. En contraste, se asigna a las mujeres la mayor parte de las tareas domésticas y la atención y cuidado de la salud de la familia. Por ejemplo, servir los alimentos de acuerdo con un orden que comienza en el esposo, continúa con los hijos varones y, al final, corresponde a las mujeres —madres e hijas— que se sientan junto al fogón desde donde tienen al alcance las tortillas y otros alimentos que se calientan sobre el comal.

Las distinciones y diferenciaciones genéricas entre hombres y mujeres son reforzadas durante la celebración de las festividades religiosas. Por ejemplo, al efectuar el ritual del *xi'wanel* —visitas recíprocas de parientes— y durante la celebración del *K'in Santo* corresponde a las mujeres preparar los alimentos. A los hombres, por su parte, les toca participar en el *kojtak'in*. Esta práctica consiste en la distribución de la carne de una res o cabeza de ganado entre un grupo de socios participantes, todos hombres. Tanto el degüello del animal como el descuartizamiento y la distribución de la carne son una práctica exclusivamente masculina. Al participar en el ritual del *kojtak'in*, los hombres se esfuerzan por demostrar suficiente fuerza y destreza para dominar al animal.

Después de realizar una jornada de trabajo agrícola entre grupos de personas, construir una vivienda o participar en los

preparativos de una boda o un bautizo, hombres y mujeres se congregan para celebrar compartiendo el *chich* —consumo de alimentos y bebidas que ofrece la familia del anfitrión—. Durante dicho convivio se espera que los hombres tomen y fumen. Las mujeres, en tanto, acostumbran guardar una porción de sus alimentos para llevarlos y compartirlos con los respectivos familiares en sus propias casas.

Durante las jornadas de fiesta —religiosas o civiles, principalmente escolares, como clausuras de cursos en la escuela del lugar— corresponde a los hombres encargarse de quemar los cohetes y de tocar los tambores. En K'ax Uk'um, como en otras localidades tojolabales, se espera que sean los hombres quienes desarrollen actividades de tipo artístico, deportivas o competitivas —carreras de cintas, montados a caballo o en bicicletas—⁵⁰ durante las festividades locales. Son pocos los adultos o *b'ankilales* —hermanos mayores— que ejecutan instrumentos musicales. Se trata de los *k'inanum* o los que son músicos: los *wajb'un jamasa* —los tamboreros—, el *ajmayanum* o carricero —el que toca la flauta o el carrizo—, el que toca la guitarra, el violín o la marimba.

Otra forma de distinción genérica puede observarse cuando una pareja o familia tojolabal camina por las calles de la ciudad o cuando se dirigen en grupos hacia las parcelas. Se acostumbra que un hombre camine algunos pasos delante de las mujeres y de los más jóvenes. Un hombre debe portar el cabello corto, usar sombrero o gorra, pantalón, camisa, zapatos, botas de hule o guaraches. Una mujer, por su parte, debe

⁵⁰ Se trata de competencias entre varones que se realizan durante las festividades de las localidades. Consiste en que hombres montados a caballo o en bicicletas compiten por arrancar con sus manos la cabeza de un gallo que permanece colgado de una soga; o bien, los competidores deben desprender con un lápiz o un lapicero pequeños aros adornados con listones de colores —también pendientes de una soga—. El premio consiste en una cinta de tela que es colocada en el cuello de los ganadores por una soltera que actúa como madrina.

llevar el cabello largo y vestirse con una *juna* (enagua) y blusa o vestido que se elaboran en su comunidad. Para distinguirse de la manera en que viste el resto de las mujeres, las esposas de los maestros usan prendas de vestir y zapatos que compran en las tiendas de las ciudades cercanas.

Las formas de interacción y de saludo durante los encuentros cotidianos entre parientes rituales —ahijados, padrinos, suegros, yernos— son prácticas establecidas de acuerdo con jerarquías de edad y género. Al encontrarse dos personas en el camino el saludo se prolonga regularmente en una plática que puede tardar varios minutos u horas. Es decir, no se trata de un saludo frío y casual sino de un encuentro ritualizado. El uso de los vocablos *wajkon*, *kumpare`* (adiós, compadre), *b'ankil* (hermano, para hombre), *watz* (hermana, para hombre o mujer), *nu'* (hermano, para mujer) supone el reconocimiento de una jerarquía social que es determinada a partir de distinciones por edad y género.

Durante la convivencia cotidiana, hombres y mujeres reconocen la autoridad de los hermanos y las hermanas mayores (*b'ankilal* o *nu'al* y *watzal*, respectivamente). Así, se conviene en que la persona que cuenta con mayor edad debe esperar el saludo del menor. Por ejemplo, una menor se dirigirá a su hermana como *watz* (hermana mayor) y a su hermano como *nu'*. Si se trata de un hombre, nombrará a su hermano como *b'ankil* (hermano mayor).

Se espera que los niños pequeños, por su parte, al encontrarse con algún anciano de su familia o de la comunidad, inclinen sus frentes y se aproximen a él, como una manera de mostrar respeto a los meros viejos. Esta forma de saludar también es practicada por niños y solteritos cuando saludan a sus padrinos, ya sea de la comunidad o de algún conocido del pueblo. Para algunos, esta forma de saludar era “la mera costumbre cuando los patrones todavía estaban” (don Chon, 67 años). El referente lingüístico cotidiano alcanza un estado de mayor equidad cuando las personas establecen vínculos

de compadrazgo, ya sea porque los hijos de ambos se han unido en matrimonio o porque alguno es padrino del hijo del otro.

Como se ha descrito en este capítulo, tanto los elementos relacionados con la organización comunitaria, la posesión y herencia de la tierra, el ejercicio de la autoridad, el trabajo y el matrimonio, como otros aspectos cotidianos —las categorías lingüísticas de referencia entre las personas, formas de trato, de saludo, formas de vestir, el aprendizaje del castellano— derivados de situaciones rituales especializadas, instituyen y actualizan una interacción jerarquizada, la cual está cargada de una distribución desigual de la autoridad y el prestigio entre hombres y mujeres y de éstos entre sí. Dentro de dicho marco de interacción se espera que las personas —solteras, solteros, hombres y mujeres— adopten el comportamiento correcto o adecuado con su condición genérica.

Como puede extraerse del presente capítulo, las representaciones locales del género constituyen un derivado de la interacción social y se expresan a través de múltiples prácticas de diferenciación y de subordinación genérica. Las identidades de género constituyen un resultado tanto de las formas de organización social que adoptan los individuos como de diversos procesos de cambios sociopolíticos locales —los efectos de las políticas de modernización del Estado mexicano: control natal, la educación y la política agraria—. Esto es, la construcción cotidiana de las identidades genéricas está ligada a las condiciones materiales de existencia, a las jerarquías entre los géneros y al ejercicio de la autoridad en el ámbito de la organización familiar y comunitaria. De esta forma, en diversas situaciones de interacción social, algunos hombres disponen de espacios y de posiciones simbólicamente superiores respecto de las mujeres, y también de otros hombres.

La producción y reproducción de las identidades genéricas, a partir de prácticas de distinción y de jerarquías de poder en el ámbito de la organización familiar y comunitaria,

también está acompañada de procesos sociopolíticos más amplios (Connell 1997). Por ejemplo, la transición de las fincas a comunidades agrarias bajo la figura del ejido estuvo acompañada de la institucionalización del ejidatario, el *avecindado*, del *k'ox* —hombres herederos de las parcelas ejidales— y el monopolio del desempeño de la autoridad masculina en distintos ámbitos de interacción.

A lo anterior se suma el conflicto político militar que se vive desde 1994 en varias regiones de Chiapas, ya que no sólo se hizo evidente el proceso de fragmentación política y de desigualdad económica por el que atraviesan las comunidades indígenas sino también las jerarquías de género al interior de los miembros de los grupos domésticos. La presencia militar en Chiapas, incrementada en las regiones indígenas a partir de la aparición pública del EZLN, ha tenido efectos en las imágenes locales de las identidades genéricas, en particular entre algunos solteros tojolabales. Por ejemplo, el corte de cabello militar es ya una moda y un elemento de prestigio entre muchos solteros indígenas. Al mismo tiempo, la imagen del hombre que viste y que actúa como un militar —o de otras corporaciones policiacas locales— constituye un objeto de deseo entre algunas de las solteras en edad casadera —principalmente entre quienes trabajan como sirvientas en las cabeceras municipales cercanas a sus comunidades—.

Otro ejemplo lo constituyen las tensiones generadas a partir de la adopción de la tecnología anticonceptiva para controlar el número de hijos entre las parejas. Mientras que en algunas familias el uso de técnicas anticonceptivas constituye una práctica que adoptan las mujeres en edad reproductiva para controlar su fecundidad, en otras esto es un asunto prohibido. Así, el número de hijos por pareja varía dentro de cada familia, de una comunidad y de una época a otra.

La asignación diferenciada de las labores agrícolas de acuerdo con los géneros y con otras prácticas relativas al ejercicio de la autoridad —en los ámbitos político, religioso y

económico—, produce marcos relacionales en los cuales los sujetos sociales producen y reproducen modelos dominantes de sus identidades genéricas. Sin embargo, también se dan diferencias entre hombres y entre mujeres a partir del acceso desigual a los diversos elementos que les otorgan prestigio y poder simbólico como sujetos genéricos (Godelier, 1986). Es decir, los varones deben adoptar los roles y las prácticas asignadas a su género: hablar el castellano, ser ejidatario, *k'ox*, dirigente o maestro.

Así, hombres y mujeres tojolabales, al relacionarse cotidianamente y al adoptar maneras específicas de comportamiento —formas de vestir y de asumir roles asignados a su género en los ámbitos familiar y comunitario— producen modelos locales de la feminidad y de la masculinidad. Es decir, a través de la producción y reproducción de una representación jerárquica de la vida social los individuos producen su *habitus* mediante estructuraciones jerárquicas incorporadas, objetivadas en la lengua y en la interacción social cotidiana.

Durante los rituales de trato cotidiano, prácticas como el saludo y el uso de categorías lingüísticas para identificar a las personas —de acuerdo con su edad y género— actualizan un orden social que es estructurado en un marco de jerarquías de poder a partir de distinciones de género, edad y posición social que ocupan los sujetos en las relaciones cotidianas. Otro aspecto de la organización local lo constituye la distribución desigual de los cargos como autoridad a partir de la condición genérica de las personas, así como el uso exclusivo de ciertos espacios por parte de los varones como sucede al participar en juntas o asambleas y durante la migración estacional en alguna ciudad, la práctica del deporte y la participación escolar fuera de la comunidad.

Las situaciones antes descritas se inscriben, simultáneamente, en esquemas de interacción y de distinción que favorecen lo masculino en términos de autoridad y prestigio, garantizados por el control de recursos y el monopolio legíti-

mo del actuar como autoridad que es asignado a los hombres. En este sentido, la construcción local de la masculinidad, específicamente una noción simbólicamente dominante acerca del proceso de hacerse hombre, está asociada con relaciones de tensión y de lucha simbólica (Bourdieu, 1991).

En los siguientes capítulos revisaré cómo es producida una representación dominante de la masculinidad —hacerse un hombre cabal— en el ámbito de las dinámicas socioculturales aquí descritas.

Capítulo III

Hacerse hombres cabales. La construcción de un modelo local de masculinidad

En este capítulo la masculinidad es examinada como una representación ideal de lo que significa actuar como un hombre cabal entre la gente de K'ax Uk'um y de otras poblaciones de la Cañada Tojolabal. Para aproximarme a lo que constituye una “verdad” acerca del género en un ámbito local, revisaré cómo diversas prácticas —tanto discursivas como materiales— y maneras de actuar que adoptan los varones al relacionarse cotidianamente sirven de elementos constitutivos de una representación local dominante de la masculinidad (Connell, 1995).

Toda práctica, siguiendo a Bourdieu y Wacquant (1995), constituye la apropiación de un conocimiento que producen los individuos cuando estos ejecutan acciones concretas. De tal manera que al adoptar las conductas y los comportamientos que se suponen esenciales, adecuados o “normales” de su género —maneras de pensar, caminar, vestir, hablar— y al incorporar las nociones relativas a las funciones y usos legítimos de sus cuerpos, los varones —y las mujeres— durante sus interacciones cotidianas producen y reproducen nociones dominantes de lo que debe ser un hombre, o una mujer (Connell, 1995).

Sin embargo, como ya mencioné en el primer capítulo de este libro, el género no constituye un producto acabado

o definitivo sino un fenómeno que se inscribe en las dinámicas socioculturales locales y situaciones de interacción social. Siguiendo la fenomenología social de Schutz (1993) y de Berguer y Luckman (1995[1968]), las personas actúan en el mundo a partir del conocimiento que tienen de él y que comparten con otros individuos. Al mismo tiempo, el individuo se encuentra desde su nacimiento en una relación activa con el mundo en el que nació y su personalidad se forma a través de esta relación (Heller, 1985). Así, hacerse un hombre entre tojolabales como en cualquier otro lugar (Connell, 1995) constituye un proceso y una práctica intersubjetiva. En este capítulo, intentaré aproximarme a la producción local de una representación dominante de la masculinidad.

Las prácticas constitutivas de la masculinidad también están relacionadas con el uso de espacios que se suponen exclusivos de cada género. Por ejemplo, la casa ejidal se significa como un lugar de interacción masculina durante la celebración de las asambleas comunitarias; lo mismo ocurre con las ciudades en las que los varones migran estacionalmente a trabajar. Al mismo tiempo, la masculinidad es socialmente construida a través de las disposiciones que los individuos adoptan al relacionarse cotidianamente —esquemas de percepción, de pensamiento y acción—. Estas y otras prácticas forman parte del *habitus* masculino de los hombres de K'ax Uk'um; el cual, a su vez, es producido a partir de diversas distinciones entre lo que el grupo social espera que sea un hombre o una mujer.

Además de estas prácticas, las personas adoptan otras que implican una o múltiples relaciones de autoridad y obediencia entre hombres y mujeres, y entre hombres entre sí. En este sentido, la masculinidad es producida mediante contrastes y distinciones, en particular frente a quien no alcanza el ideal masculino o mediante el rechazo de todo aquello que pueda feminizar a un varón (Brandes, 1991; Badinter, 1992).

Entre indígenas tojolabales, como en muchas otras sociedades (Badinter, 1992; Connell, 1997; Núñez, 1999), se espera que al actuar públicamente los hombres rechacen las conductas y prácticas que cotidianamente son asignadas a las mujeres. De igual manera que la masculinidad, las representaciones locales de la feminidad están sujetas a relaciones de dominación y de negociación social. Así, adquirir legitimidad como una mera mujer o una mujer verdadera ante los miembros de su comunidad implica que ésta adecue su comportamiento público al modelo local dominante de la feminidad —procrear e identificarse con el discurso de la heterosexualidad—, además de adoptar maneras específicas de caminar, de vestir, de hablar o de llevar el cabello largo. Pero, también, al relacionarse con los miembros de su familia y comunidad, las mujeres deben adoptar los comportamientos que se suponen corresponden con su género. En ese sentido, el género debe ser entendido como una construcción social y, al mismo tiempo, como una práctica intersubjetiva que es producida, reproducida o cuestionada durante la interacción cotidiana (Connell, 1997).

El ideal masculino, o el prestigio social de un varón como hombre, también son representados mediante la posesión de ciertos símbolos que contribuyen a la validación de la identidad masculina en diversas circunstancias y en diversos momentos de la trayectoria de vida de un individuo (Bourdieu, 1991). Así, buscar pareja y tener hijos, asegurarse de que la esposa participe en la organización, partido y filiación religiosa a la que pertenece el marido, son elementos que a éste le otorgan prestigio social como hombre. Por tanto, se trata de prácticas constitutivas de una representación local de la masculinidad.

Sin embargo, el modelo local dominante de masculinidad no está definido por un solo elemento, sino que en cada contexto de interacción diversos componentes son tomados para

producir este sentido de masculinidad. Por ejemplo, cuando los varones adoptan posiciones de autoridad en distintas situaciones de interacción social, ya sea en el hogar, en el trabajo agrícola o durante la celebración de juntas o asambleas comunitarias.

De esta manera, las distinciones sociales entre hombres y mujeres, y entre hombres y entre mujeres entre sí, son producidas dentro de un campo de relaciones de poder en el cual los sujetos producen representaciones locales dominantes acerca de las identidades genéricas. Dentro de ese campo de relaciones los individuos compiten por posiciones más ventajosas respecto del ideal local de lo que debe ser un hombre o una mujer. De acuerdo con lo anterior, la producción de una representación dominante de masculinidad constituye un fenómeno relacional que es producido dentro de un marco multidimensional de relaciones.

En el capítulo anterior describí algunas de las dinámicas socioculturales locales en las que se producen y adquieren legitimidad las prácticas y representaciones de las identidades genéricas locales. En el presente capítulo revisaré diversas circunstancias de la interacción social en las que los varones adoptan prácticas que les otorgan prestigio social como hombres cabales. Me referiré a las maneras en que los varones ponen a prueba su masculinidad buscando obtener el reconocimiento social de que actúan como alguien que tiene “cabal su cuerpo”, “cabal su pensamiento” y que se muestra con “medida”. Para dar cuenta de lo anterior, revisaré diversas maneras de actuar como hombres que adoptan los varones, y trataré de relacionarlas con las circunstancias en la que se reproduce la representación de la masculinidad como hombre cabal.

El presente capítulo está dividido en tres partes. En la primera sección describiré la adopción de prácticas y relaciones vinculadas con la búsqueda de la pareja, el matrimonio y la

procreación, en tanto constituyen elementos que legitiman la representación local dominante de la masculinidad. En la segunda sección abordaré las prácticas relacionadas con el desempeño de la autoridad, socialmente asignadas a los hombres: actuar como representante, mediador, proveedor, como quien dicta órdenes y ejerce el castigo físico. En la parte final incluyo otras distinciones de género con las que intento dar cuenta de la complejidad de las construcciones genéricas locales.

En la presente sección abordaré diversos aspectos constitutivos de las imágenes locales de la masculinidad. Se trata de prácticas como la búsqueda de la pareja, la procreación y el ejercer funciones de mando y ser proveedor en los grupos domésticos; conductas que en el ámbito local tojolabal son asignadas a los varones. La revisión de dichas prácticas adquiere importancia para la producción de representaciones de la masculinidad en tanto constituyen esquemas de percepción a través de los cuales los varones organizan sus acciones durante el proceso de hacerse hombres.

La búsqueda de la pareja

*Es tarea de los hombres buscar
a la que va a ser su mujer*
ROSA (45 AÑOS)

La búsqueda de pareja y el proceso de constitución de un matrimonio contemplan diversas prácticas y formas de interacción que pueden servir como elementos validadores de la identidad genérica. Para los solteros y las solteras tojolabales unirse en matrimonio implica cumplir con una exigencia social, pues tener pareja constituye un paso para adquirir la categoría de hombres y de mujeres cabales. En contraste, quedar “soltero” o “soltera” de por vida —o como niño viejo o niña

vieja—⁵¹ constituye un estado vergonzoso e indeseable para la gente del lugar. Quizá por eso se espera que en K'ax Uk'um —y en otras poblaciones de La Cañada Tojolabal— la mayoría de jóvenes inicien su vida conyugal antes de cumplir los 20 años, mientras que alguien que ha traspasado esta edad sin casarse suele ser nombrado como “soltero viejo” o “viudo”.⁵² Los comentarios de dos solteras, que entre los miembros de su localidad son identificadas como “niñas viejas” o “viudas”, pueden servir de ejemplo acerca de los discursos que legitiman el matrimonio como un ideal por alcanzar.

Vila (soltera de 26 años) comentó: Mi mamá se pone triste porque yo trabajo como un hombre en la milpa. A veces me dice: “mejor casáte, juntáte con un hombre para que te cuide. Cuando yo muera, ¿cómo te vas a quedar? Mirá, tus hermanas ya tienen marido, tienen sus hijos, ya con eso se van a conformar. Pero vos, cómo te voy a dejar solita, te vas a quedar muy triste”.

Lampa (soltera de 28 años) señaló por su parte: “Una ocasión que me enfermé me llevaron a consultar a la clínica de la comunidad; el doctor me dijo: no es bueno que no se casen las mujeres, porque se pueden morir de una enfermedad”. Entre la gente de la Cañada Tojolabal, la asociación de una posible enfermedad entre las solteras “viejas” que no han contraído matrimonio se debe al hecho de que éstas no alcanzan a realizarse como mujeres cabales y quedan en desamparo ante los miembros de la comunidad. Esto es, de acuerdo con los valores locales de la feminidad, el proceso de hacerse

⁵¹ Los solteros y solteras, generalmente llamados “niños o niñas viejas”, normalmente residen en casa de sus padres. Cuando éstos fallecen pasan a adquirir la categoría de hijo o hija de algún hermano —que puede ser menor que él o ella— o padrino.

⁵² También se nombra “viudo o viuda” a la persona que no ha contraído matrimonio y que ya ha traspasado la edad adecuada para unirse en pareja. En K'ax Uk'um el soltero de mayor edad tenía 26 años.

mujer completa contempla la experiencia de la conyugalidad y de la maternidad.

La búsqueda de una soltera para esposa es una práctica que toma en cuenta diversas estrategias, las cuales son desplegadas por los solteros. Durante el proceso para lograr un matrimonio, el soltero actúa como “buscador” o “jalador de mujer”; y el padre del soltero como representante y como mediador, función que también puede desempeñar el padrino o algún otro pariente. Así, iniciar el cortejo de la novia, raptar a la mujer —si el soltero y en algunos casos sus parientes lo consideran necesario— y llevarla a residir en la casa paterna son prácticas que adoptan algunos de los solteros en su proceso de hacerse hombres. En cambio, solicitar permiso a los padres de la mujer, pagar la multa o dote y mediar para pedir perdón a los padres de ésta, son asuntos que competen al padre y al padrino del soltero.

Para buscar mujer es necesario que los solteros tengan cabal la edad —aproximadamente desde los 18 años para los solteros y desde los 16 para las solteras— y que sus padres concedan su aprobación. Los padres del varón generalmente prefieren que su futura nuera sea más joven que su hijo. Bajo esta intención se esconde la idea de que éste podrá mandarla y dominarla, para evitar de esta manera que la gente hable mal de ellos. La respuesta de una abuela a su nieto, cuando éste le confió su deseo de casarse, puede servir como ejemplo para ilustrar lo anterior: “no está bien que te juntes con ella, porque la muchacha ya tiene 20 años y vos tenés 17, así no sirve, no vas a poder mandar en tu casa” (doña Tomasa, 65 años).

Además de tener la edad cabal para poder casarse, también es condición que los solteros demuestren capacidad para trabajar y tener juicio o cabal el pensamiento para que puedan mantener y mandar a su futura esposa. El ser trabajador es otro componente de la identidad genérica, pues con su demostración los solteros aumentan las posibilidades de conseguir pareja, ya que se espera que puedan mantenerla.

Mientras es soltera, “una buena mujer debe trabajar duro para que encuentre luego marido” (doña Tomasa, 65 años). En cambio, cuando se trata de una mujer que ya vive en matrimonio, ser trabajadora es una norma, por lo que el desempeño de las actividades que le son asignadas es objeto de supervisión por parte de sus familiares y de su esposo. Por esa razón, cuando algún hombre castiga a su esposa, entre los parientes y los vecinos aprueban o rechazan su acción, argumentando: “a lo mejor la mujer no hizo bien su trabajo, por eso le pegaron; es que de por sí hay unas mujeres que son muy haraganas” (Rosa, 34 años). Además, también las mujeres antes de casarse deben saber pensar, pues, según esto, disminuyen sus posibilidades de enfrentarse al sufrimiento:

Me da coraje que los solteros lleguen a pararse frente a mi casa todas las tardes, porque ya quieren que yo les dé a mi hija. Ella todavía no tiene edad, apenas tiene 14 años y yo quiero que se case hasta los 19 o 20 años. Yo digo que primero tiene que aprender los trabajos, porque si no, luego se sufre mucho con los esposos y las suegras. Tiene uno que agarrar luego su modo. Por eso para casarse hay que tener el pensamiento cabal (Candelaria, 45 años).

Como se puede deducir de lo anterior, algunas mujeres también adoptan discursos que reproducen su situación de subordinación en el ámbito doméstico y, por poco que sea, contribuyen de esta manera a la reproducción de formas de dominación masculina (Bourdieu, 1990). Como ya señalé en el capítulo introductorio, la producción del género se inscribe en un ámbito de relaciones de poder entre individuos y se encuentra alojado en lo más profundo de los cuerpos socializados, es decir, en prácticas que actualizan las representaciones dominantes del género.

El *jokwanel*: práctica local de masculinidad

*Aquí la costumbre es que si ya me gustó
una muchacha es que la voy a jalar*
PANCHO (19 AÑOS)

La búsqueda de la pareja inicia cuando el soltero “tapa el paso” de la muchacha. Cuando se trata de la primera ocasión del cortejo, el soltero debe esperar el momento oportuno y “no tener miedo para teparle el paso a la muchacha”. Es común que esta práctica se lleve a cabo en alguna vereda o en algún lugar al que no acuda mucha gente para evitar que puedan ser observados, pues el rechazo de la soltera le causaría vergüenza al soltero lo que iría en detrimento de su masculinidad. Durante la acción de tepar el paso, el soltero debe prestar atención a la conducta de la muchacha; si ésta se “chivea” —muestra timidez y oculta su rostro entre sus manos—, el muchacho entiende que puede continuar con el cortejo en otro momento y lugar. En cambio, si la soltera se muestra molesta, el soltero comprenderá que no deberá insistir en el cortejo.

En K’ax Uk’um el inicio de la vida conyugal de una pareja no necesariamente cuenta con el consentimiento de la soltera, pues puede iniciar su vida en común saliendo “con gusto” —con el hombre— o bien saliendo “jalada” aun sin gusto. El primer caso es posible mediante el cortejo previo, el consentimiento y acuerdo de los padres de la futura pareja y siguiendo las reglas locales que norman la unión de la misma. En cambio, el segundo ocurre con o sin noviazgo previo, mediante el uso de la fuerza y de la violencia física. Al ejecutar esta práctica, los solteros ponen a prueba su hombría, ya que quienes fracasan en su intento por raptar a una mujer soltera sufren vergüenza y la crítica y burla de los miembros de su localidad.

Sea con el consentimiento de la muchacha o sin él, la unión sexual de la pareja los obliga a formalizar la relación en matrimonio. Para ello, los padres de ambos, actuando como mediadores, deben alcanzar un acuerdo que incluye la entrega del *t'zakol* o el pago de una multa en efectivo por “la crianza” o “dote” por la muchacha. Sin embargo, dicho pago también puede ser cubierto con la entrega de una cantidad de dinero al padre de la muchacha, o bien, cubriendo los gastos del *chich* de la boda —alimentos y bebidas que se ofrecen durante la ceremonia de entrega de la mujer a su nueva familia—, los cuales corren a cargo del padre del hombre. Según Antonio —45 años, autoridad comunitaria—: “Aquí se acostumbra pagar la crianza de la muchacha. Cuando jalaron a mi hija yo sólo pedí 500 000 pesos”.⁵³ Agregó: “Cuando un muchacho jala a una soltera y no es gusto de ella, y si el papá de ésta hace la denuncia a las autoridades de la comunidad, el jalador tiene que pagar una multa de dos millones de pesos [dos mil pesos] a la comunidad”.

“Salir jalada” es una forma de unión en matrimonio bastante común entre los solteros de K'ax Uk'um. Esta práctica es conocida como *jokwanel* —arrastrar con violencia— y consiste en el rapto de la soltera.⁵⁴ Evento en el que los solteros ponen a prueba su hombría, pues se esfuerzan por actuar como hombres. A través de esta acción “el hombre deberá tener suficiente fuerza para dominar a una mujer y poder arrastrarla”. Argumentar que el rapto “lo hizo [el soltero] para demostrarle que es hombre” es una de las estrategias con la que los jóvenes justifican su acción, lo cual, a su vez, les otorga prestigio y reconocimiento social como hombres. Arturo (soltero de 19

⁵³ Quinientos pesos actuales.

⁵⁴ Prácticas bastante similares al *jokwanel* o el rapto de las novias ocurren en poblaciones campesinas de Andalucía y el norte de Italia (Gilmore, 1994) y entre los baruya de Australia (Godelier, 1986).

años) comenta al respecto: “Yo de por sí soy hombre y no me dejo si una mujer me busca. Lita me dijo que no soy mero hombre. Yo le respondí que si de verdad mira [le parece] que no soy hombre que me haga la prueba”.

En K’ax Uk’um muchas de las uniones de las parejas se establecen mediante la práctica del *jokwanel*. Esta práctica ocurre por lo general mientras solteros —hombres y mujeres— trabajan en grupos en las parcelas que se encuentran alejadas del poblado o también cuando las solteras se encuentran en el cerro cortando leña. Cuando el soltero ha decidido raptar a alguna soltera espera el momento oportuno —llevando consigo un machete o una pistola para defenderse por si alguien se interpone— para tomar del cabello a la muchacha. Después de tomarla por el cabello la arrastra entre las yerbas y la obliga a esconderse con él y a sostener relaciones sexuales. Nicolás, padre de dos mujeres que fueron jaladas, comenta al respecto:

Una de mis hijas se fue con gusto, pero la Carmela tenía 16 años cuando la jalaron. Ella no quería salir todavía, pero cuando ya la jalaron qué le vamos a hacer. Me dio mucho coraje, por eso *chicotié* a mi yerno. Cuando yo jalé a la mamá de mis hijos, ella salió con gusto; pero cuando le fuimos a pedir perdón a mi suegro, me pegó y me la quitó durante dos meses. Ni modos, ahí tuve que esperar (Nicolás, 45 años).

El *jokwanel* puede ocurrir también mediante la cooperación de una mujer y de quienes se encuentran presentes durante el acto del raptó. Incluso con la complicidad de algunas amigas de la muchacha, quienes tras previa petición del raptor la invitan a trabajar a una parcela alejada de la comunidad: “Tomás me dijo que yo invitara a Rosita a que fuera a trabajar con nosotras en mi milpa, porque ya la quería jalar” —soltera que presencié un raptó—.

Por otro lado, el *jokwanel* puede ocurrir sin que exista noviazgo previo entre el raptor y la mujer. En este caso, algunos familiares de la mujer intentan frustrar la situación. Sin embargo, no siempre existe una respuesta de apoyo por parte de los testigos hacia la mujer que está siendo raptada. Tono (21 años), soltero que presencié un rapto, señaló: “Yo soy hombre y no me puedo meter cuando un hombre jala a una muchacha. No me puedo meter porque soy hombre, y si yo lo hago no me va a gustar que se metan otras personas, me voy a defender”. Presuponer que “salir jalada” constituye un destino para algunas mujeres y que tener mayor fuerza es atributo de los hombres, es una manera en que dos solteras justificaron la práctica del rapto: “De por sí es la suerte; en cualquier momento de tu vida te va a jalar un hombre, te va a jalar un hombre con toda su fuerza” (Estela, 18 años). Candelaria, por su parte, afirmó:

No me quise meter [cuando sucedió el rapto] porque me va a pegar, como es hombre, pues. Además, de por sí así es el destino de las mujeres, así es la costumbre, en cualquier momento salen jaladas las muchachas, y si así es la suerte, así nos va tocar también a nosotras (Candelaria, 17 años).

En ocasiones el *jokwanel* también es llevado a cabo por el soltero tras la petición y la exigencia de sus padres. El respaldo de los padres es justificado porque entre su familia no se cuenta con suficiente mano de obra femenina o porque en la comunidad se corre el rumor de que la muchacha está siendo cortejada por otro joven y existe el riesgo de que pueda ser raptada por aquél. En estos casos, existe la complicidad implícita de los padres, pues dan permiso al muchacho para que no trabaje mientras espera el momento oportuno para raptar a su futura esposa; o bien, exigiéndole a su hijo que lo haga para que este demuestre ser hombre.

El fracaso en el intento de raptar a una soltera constituye una conducta y una razón para que la masculinidad del jalarador de mujer sea cuestionada, pues “el hombre no cumple como un hombre”. Cuando un joven fracasa al intentar jalar a alguna soltera en K’ax Uk’um, éste deberá ser llamado a declarar ante la asamblea por su falta, pagar una multa de mil pesos a las autoridades y permanecer durante un día en la cárcel. En caso de que huya temporalmente de la comunidad, el padre de éste —o algún otro miembro de la familia o padrino— deberá presentarse ante las autoridades para pagar la multa; de no hacerlo, también corre el riesgo de ser encarcelado. Al mismo tiempo, fracasar en el intento de raptar a una soltera implica la burla y poner en duda la virilidad del soltero por parte de miembros de la comunidad, pues se pone en cuestión la supuesta superioridad física del muchacho sobre la mujer: “no tuvo fuerza”, “cómo es posible que haya sido dominado por una mujer”.

Al permanecer en el cerro tratando de jalar a quien será su futura esposa, el soltero busca sostener relaciones sexuales lo más pronto “para asegurar que no me la vayan a quitar sus papás” (Roberto, 18 años). Mientras que el padre, al enterarse de que su hijo ha “sacado mujer”, comienza a buscar la multa —pidiendo dinero prestado a algún pariente o vendiendo alguna cabeza de ganado— que deberá entregar como dote a quienes serán los futuros suegros de su hijo: “por eso fuimos a prestar [pedir prestados] los dos millones [dos mil pesos] con un maestro de una colonia de aquí cerca, para entregarlos al padre de la muchacha. Después tuvimos que vender un novillo para pagar el dinero” (Mingo, hermano de un soltero que “jaló” a su mujer). Pocos días después del rapto, la pareja, acompañada del padre y el padrino del hombre, acude ante los padres de la muchacha para pedir perdón por la falta cometida. Como ya señalé en otra sección de este capítulo, durante el proceso de reconciliación entre la pareja y los padres de la mujer corresponde a los hombres fungir como mediadores y representantes.

Hacerse nuera y género

Como se mencionó en el capítulo anterior, el sistema de residencia familiar que predomina en K'ax Uk'um y en otras localidades de la Cañada Tojolabal es de tipo virilocal. Esta prescripción social indica que al iniciar su vida conyugal la pareja debe residir en la casa de los padres del esposo, y al integrarse a su nueva familia la mujer debe adoptar la religión y filiación partidista de ésta. Incluso, cuando una mujer del pueblo que no habla tojol ab'al contrae matrimonio con un soltero de la comunidad, existe la expectativa de que ésta aprenda el idioma y que adopte la costumbre de su nueva familia.

Durante el tiempo que la pareja reside en la casa de los padres del varón, se espera que la pareja adquiera la “maduración”, lo cual implica que la mujer adopte las costumbres de la familia de su esposo. Esto es, que siga los horarios de trabajo, obedezca las órdenes de su suegro —quien es el jefe máximo en la casa— y de su suegra, o que prepare los alimentos con la cantidad de dulce, sal y condimentos que acostumbra su nueva familia. Esta etapa de entrenamiento de la pareja es supervisada por los padres del hombre. Caralam-pia (45 años) señala: “Es bueno que los recién casados vivan unos años con los papás para que amacicen bien [alcancen la madurez], aprendan a trabajar; y puedan salir aparte cuando ya estén seguros de que ya pueden parar su casita”. Nicolás, por su parte, comentó:

Quando pasaron a vivir con nosotros, mis nueras tuvieron que trabajar duro. Tanto ellas como mis hijos casados que viven en mi casa siempre me respetan y obedecen lo que yo les digo. También siempre estoy pendiente de los gastos, de las cosas que vamos a comer. Siempre estoy pendiente de que haya maíz y frijol (Nicolás, 45 años).

Durante el período de residencia en la casa paterna, algunos de los familiares del hombre recién casado le exigen que aprenda a mandar a su esposa; a ésta se le enseña por su parte a respetar cabal la palabra de su esposo. Un mal comportamiento —desobedecer las órdenes de su esposo, del suegro o de algún familiar varón, interrumpir la plática entre hombres, no servir los alimentos de acuerdo con el orden preestablecido de atender primero a los hombres mayores, levantar la voz— es motivo de que sea reprendida o castigada: “¿Por qué permitís que tu mujer se sirva [su comida] antes que a los demás? Así no está bueno. ¡Primero se le sirve la comida al marido!”, le dijo doña Lencha a su hijo mientras molía el maíz que serviría para preparar un poco de pozol.

El período de residencia del matrimonio en la casa paterna del hombre varía en cada familia entre cuatro y diez años, dependiendo del número de hermanos que también llevará a su esposa o de la posición del hombre que ha “sacado mujer” entre sus hermanos. Si se trata del menor de los hombres en una familia, *k'ox winik*, como éste es el heredero principal de los derechos ejidales del padre y de la casa, se espera que sea él quien resida el resto de su vida en la casa paterna. No obstante, también tendrá la obligación de cuidar y de mantener a sus padres cuando éstos ya no puedan trabajar.

De acuerdo con lo anterior, las maneras de actuar prescritas de los hombres durante la práctica de buscar mujer constituyen elementos de validación de la identidad masculina y, al mismo tiempo, un momento de prueba en el que los solteros demuestran ante su familia y los miembros de su comunidad que actúan como hombres. Estas maneras de comportamiento prescritas en los varones durante el proceso de constitución del matrimonio revelan valores, normas, disciplinas y atributos que se expresan en un modelo dominante de masculinidad. Sin embargo, se trata de que éstos aprendan a actuar “con medida”, que tengan el pensamiento cabal para trabajar y la fuerza física suficiente

para poder jalar a la mujer. Mientras que al resto de hombres más cercanos, como el padre y el padrino, les corresponde actuar como representantes de la pareja, consiguiendo los regalos y la multa requerida por el padre de la mujer. En ese sentido, hacerse un hombre o actuar como tal es un proceso sujeto a la negociación social.

Iniciar una vida conyugal resulta un paso necesario para que los solteros tojolabales demuestren ser hombres. Para hacerse hombres hace falta que los varones demuestren que pueden embarazar a la esposa y enseñar a los hijos a trabajar; hace falta que el hombre cuente con un hijo varón para que éste le sustituya como reemplazo, es decir, que herede la parcela y la casa y ocupe su lugar cuando el padre fallezca. Tal vez por ello se debe que, al iniciar su vida conyugal, entre las parejas exista gran expectación por y durante el primer embarazo, y que prefieran como producto un varón.

Procrear, adoptar y apadrinar: prestigio y honor masculinos

El nacimiento de un varón es motivo de alegría en la familia, ya que éste garantiza el eventual remplazo del padre. Es decir, cuando el varón se case deberá llevar a su esposa a la casa paterna, y mantendrá y cuidará de sus padres cuando ellos envejezcan. Por esa razón, cuando una mujer da a luz a un niño, sus familiares se esfuerzan por incrementar los regalos a la partera⁵⁵ en señal de agradecimiento. Una situación de infertilidad o la ausencia de hijos, en cambio, provocan tensiones y conflictos entre las parejas y sus familiares. En principio se culpa a la mujer, quien es nombrada despectiva-

⁵⁵ En caso de que nazca un niño, las familias acostumbran ofrecer una gallina y licor a las parteras como muestra de agradecimiento. En caso de que sea niña, puede ser suficiente pagar el costo que fije la partera.

mente como “machora”.⁵⁶ La mujer es objeto de rechazo tanto por parte de sus propios familiares, como de su esposo y de los familiares de éste. El esposo puede maltratarla físicamente, consumir alcohol o buscar a otra mujer, y justificar sus actos por la ausencia de hijos. En contraste, la simple sospecha de que el hombre padece de infertilidad pone en duda su masculinidad y virilidad.

La idea de que una mujer es responsable de la ausencia de hijos es reforzada por el conocimiento y la práctica médica locales, pues, en primer lugar, existe un conocimiento médico elaborado destinado para restablecer la fertilidad de la mujer, mientras que no hay uno para los varones. Las parteras comparten y difunden un tipo de conocimiento que está cargado de valoraciones que enfatizan las diferencias genéricas y legitiman la superioridad masculina. Por ejemplo, entre algunas parteras existe la idea de que la formación del cuerpo del futuro hijo no sólo se debe a la acción fecunda del hombre, sino que un embarazo completo únicamente es posible en tanto la pareja mantiene relaciones sexuales constantes a lo largo del embarazo. Otras parteras sostienen que la gestación de un niño contempla mayor tiempo —más de nueve meses— que el de las niñas. Por eso algunas parteras cobran una cantidad de dinero mayor cuando se trata del nacimiento de un niño —ciento cincuenta pesos si se trata de un niño, y cien pesos cuando es una niña—. Argumentan que al parir un niño se requiere de mayor esfuerzo de la mujer, así como del trabajo de la partera.

Ante la ausencia de hijos, en particular de hijos varones, una alternativa es que la pareja críe a un hijo de algún hermano o pariente cercano. Otra posibilidad para la adopción de un hijo es servir como padrino de algún recién nacido con idea de que le sea regalado para criarlo. Por ejemplo, al saber

⁵⁶ En otros lugares se utilizan los términos de machorra o machorro para las personas infértiles.

que su hermano mayor no contaba con hijos a pesar de permanecer casado durante más de diez años, Arturo le ofreció procrear un hijo para dárselo. Mientras esperaba la respuesta de su hermano, suspendió temporalmente la decisión de que a su esposa le practicaran la “operación” (salpingoclasia). Otra pareja adoptó a un hijo en el hospital de Las Margaritas, sin embargo fue criticada porque “no tenemos la costumbre en la comunidad de adoptar en el hospital porque no sabemos bien si es hijo de Dios o de la medicina [es decir, que pueda tener algún padecimiento y requiera de tratamiento médico permanente]” (Mela, 48 años).

Como traté de mostrar en esta sección, los cuerpos de hombres y de mujeres constituyen vehículos para la acumulación de capital simbólico como sujetos genéricos (Turner, 1989; Bourdieu, 1991). La práctica de procrear, para asegurar el reemplazo del hombre, no sólo otorga prestigio a los hombres sino que además constituye un elemento de validación —o de capital simbólico— de su identidad masculina. Las nociones relacionadas con la fertilidad que difunden el conocimiento y la práctica médica locales sitúa a lo masculino como algo más acabado que lo femenino —el período de gestación de un varón tarda más que el de una mujer; las parteras cobran una mayor cantidad de dinero cuando nace un varón— y contribuyen a fijar posiciones de desigualdad y de distinción genérica. Así las cosas, mientras que para la mujer la ausencia de hijos en una pareja sea razón para el desprecio y el maltrato de la mujer, para el hombre —y para su familia— implica la deshonra e imposibilidad de realizarse como un hombre cabal en su comunidad. Por esa razón, el varón para hacerse hombre cabal buscará adoptar hijos, o bien conseguir que le den a criar a alguno de sus ahijados.

El ejercicio de la autoridad y masculinidad

Actuar como autoridad en distintos espacios de interacción social —comunitario y familiar— es una práctica mediante la cual la gente de K'ax Uk'um construye la representación dominante de masculinidad. Desempeñarse como representante y mediador constituyen expectativas de comportamiento que se asigna a los varones quienes entre los miembros de su comunidad son considerados como hombres enteros —casados y con hijos—. De tal modo que “si ya tiene mujer ya es un hombre entero, ya debe de cooperar con la comunidad” (Julián, 56 años, autoridad local). En la presente sección examinaré algunos elementos de las prácticas de representación y de mediación que asumen los varones durante su proceso de hacerse hombres.

Actuar como representante de su familia en diversos espacios de interacción —ante la asamblea, otras familias, el médico— y cumplir cargos de la administración comunitaria son asuntos asignados a los varones y, a la vez, elementos que les otorgan prestigio como hombres. Como jefes de familia, los hombres actúan representando a quienes dependen de ellos —esposa, hijos, hermanos, padres, abuelos, ahijados, nietos—. Aunque estos últimos también pueden asistir a las asambleas por disposición de las autoridades o para interponer alguna denuncia, la capacidad de decisión de la asamblea recae en los hombres, en especial en quienes cuentan con prestigio y se les reconoce el derecho legítimo de representar y de hablar públicamente frente a la asamblea. Tal es el caso de algunos ancianos, maestros bilingües y dirigentes de organizaciones locales.

La tarea de representar a los grupos domésticos implica contraer obligaciones tales como participar en los trabajos comunitarios —el control de incendios y el cultivo de la parcela escolar— o participar en las organizaciones políticas locales —en marchas y mítines, entre otras actividades—. Al mismo

tiempo, es a través de los asambleístas que son distribuidos entre los grupos domésticos los beneficios colectivos —láminas, créditos y otros apoyos— que instancias gubernamentales y no gubernamentales aportan a la población local.⁵⁷

Como ya señalé en el capítulo previo, al actuar como representantes de la organización comunitaria, los hombres cumplen diversos cargos tales como presidente del comisariado ejidal, secretario, agente municipal, tesorero, representante del comité de salud, entre otros. Al actuar como representantes, también corresponde a los varones exponer y negociar ante diversas instancias burocráticas del Estado, partidos y organizaciones locales, asuntos diversos que tienen que ver con la población del lugar.

En K'ax Uk'um, se espera que los hombres ocupen cargos de representación y de mediación tanto ante la burocracia religiosa como ante lo sagrado. Si se trata de los católicos, están los catequistas, el presidente de la iglesia, los alféreces, los tamboreros, los principales. Aunque la mayoría de los feligreses participan en los rituales religiosos, son los hombres quienes encabezan las peregrinaciones portando banderas, rezando, tocando el tambor o quemando cohetes. En otras adscripciones religiosas, también corresponde a los hombres desempeñarse como pastores, maestros y músicos, tal como disponen la estructura y normatividad

⁵⁷ En Naj Chawuk, por disposición de la asamblea o junta, los varones comienzan a participar en las reuniones o a ser cooperantes y beneficiarios de apoyos a partir de que egresan de la escuela primaria, sin importar su edad. Esta disposición fue modificada temporalmente durante el primer semestre de 1998 debido a que la asamblea decidió vender trozos de madera a un aserradero particular, distribuyendo entre los participantes una cantidad en efectivo. Sin embargo, debido a que quienes tenían más hijos varones obtenían más dinero que quienes tenían pocos hijos o solo hijas, la asamblea decidió que los varones se integraran como cooperantes al cumplir los 18 años. Al concluir la venta de madera, nuevamente acordaron que serían “tomados en cuenta” los varones que terminaran la escuela primaria.

de dichas denominaciones referentes a los roles de género dentro de los cultos.

Al mismo tiempo, en el ámbito doméstico, corresponde a los jefes de familia, hermanos mayores y padrinos —todos varones— cumplir funciones de autoridad. Tanto en el ámbito de la organización política como en la religiosa se presupone que los familiares que dependen de un hombre deben tener la misma filiación que él. Así, en asuntos relacionados con el ámbito doméstico, se espera que el hombre sea quien ordene a los miembros de la familia qué tareas realizarán durante el día. Cuando un hombre se encuentra ausente de la comunidad, sus funciones de representar y de mediar pueden ser tomadas por su padre, por el hijo mayor si ya es un hombre, por un hermano, o bien por algún compadre o padrino. Como padrinos, los hombres adquieren diversos compromisos y responsabilidades ante sus compadres y ahijados. Durante el proceso de matrimonio o en situaciones de conflicto interfamiliar se espera que los padrinos (hombres) actúen como mediadores, testigos, protectores o consejeros.

La autoridad atribuida a los varones tiene efectos en diversos escenarios y situaciones de interacción. Por ejemplo, cuando algún familiar se enferma y hay necesidad de trasladarlo al pueblo más cercano existe la expectativa de que los hombres actúen como intermediarios entre el paciente y el médico. La práctica de la mediación es un atributo que los hombres incorporan en espacios de interacción que trascienden los ámbitos familiar y comunitario. En esos espacios los hombres no sólo hablan el castellano con mayor fluidez, sino que también disponen de la experiencia de viajar a las ciudades y mantener interacciones más frecuentes con personas de otros lugares, entre ellos *kaxlanes* de los pueblos cercanos.

Un ejemplo de la práctica de actuar como autoridad lo constituye la participación de los hombres adultos durante el ritual de constitución de un nuevo matrimonio. Debido a que la unión de una pareja en matrimonio contempla varios

encuentros entre las familias involucradas —entre los que se efectúa la solicitud de la novia y su entrega como esposa—, corresponde a hombres tomar la palabra públicamente y negociar los términos de la unión de la pareja. Al mismo tiempo, el padre del soltero deberá entregar el *tz'akol* o pago por la novia que exige el padre de ésta. Durante el ritual, la mujer se transforma en un objeto de intercambio y de validación del prestigio de un hombre.

Representar a la familia

Durante mi estancia en una de las comunidades tuve la oportunidad de presenciar el evento que a continuación narro y que se encuentra relacionado con el ritual de entrega de la muchacha. Me parece que los hechos ilustran la posición de autoridad que adoptan los hombres durante este tipo de ocasión que está fundamentada en el reconocimiento de dicha autoridad por parte tanto de los parientes como del resto de invitados a estos eventos.

Don Milo,⁵⁸ quien tenía a su cargo dirigir el ritual de la entrega de la muchacha durante la celebración de la boda entre Lupe (16 años) y Javier (18 años), llamó la atención de los presentes para informar que la ceremonia se llevaría a cabo de acuerdo con la costumbre. Entre otros aspectos, en ésta se contempla que los parientes próximos de la pareja acuerden dar por terminada la etapa de noviazgo y comiencen a nombrarse y a reconocerse mutuamente como compadres. A la novia, por su parte, le corresponde despedirse de sus

⁵⁸ Don Milo es uno de los pocos músicos —toca violín— de K'ax Uk'um. A sus 70 años, es quien cuenta con un mayor número de ahijados. Con frecuencia, sus parientes le invitan a que funja como testigo cuando se trata de solicitar permiso a los padres de una soltera para que ésta pueda iniciar una relación de noviazgo.

padres y reconocer ante los presentes que desde ese momento comienza a formar parte de una nueva familia, la de su esposo.

En la boda antes referida, los padrinos y los padres de los contrayentes fueron acomodándose en el centro de la habitación frente a los recién casados. Sin embargo, don Rogelio, el padre de la muchacha, no pudo hacerlo debido a que se encontraba lo suficientemente ebrio como para no poder mantenerse de pie. Debido a su estado, la madre de la novia sugirió que la ceremonia de entrega se llevara a cabo sin la participación de su esposo. Al escuchar lo anterior, Neto,⁵⁹ el padrino de Javier, quien también se encontraba ebrio, protestó hablando en voz alta ante los presentes: “La costumbre es que lo hagan los hombres”. Don Rogelio aprovechó para incorporarse, al tiempo que comenzó a regañar a su esposa y a sus compadres, diciéndoles: “Esto no es cosa de mujeres, a mí me corresponde hablar, yo tengo bien puestos mis pantalones. Yo voy a entregar a mi hija. Ni madres, ningún hijo de la chingada me lo va a impedir”. Durante casi media hora los padrinos intentaron calmar a don Rogelio, mientras que Neto comenzó a jalonearse de quienes le ayudaban a mantenerse de pie. La madre de Neto, mostrándose avergonzada por la actitud de su hijo, le exigió que se sentara, pero al ver que continuaba jaloneándose le pegó un manotazo en la espalda. Eso provocó que Neto comenzara a llorar y luego tomara asiento junto con don Rogelio en un rincón de la habitación hasta quedar dormido.

Don Milo, vestido como autoridad para dirigir el ritual de entrega de la novia, ordenó a Ciro, el hijo mayor de don Rogelio, que actuara como representante o cabecilla en sustitución de su padre. El padrino de Lupe, por su parte, al dirigirse a su ahijada, entre otras cosas le dijo: “Respeta cabal

⁵⁹ 45 años. Dirigente local de una organización campesina de cobertura nacional.

la palabra de tu marido”. Cuando terminaron de hablar los representantes de la pareja, ambos comenzaron a darse abrazos y nombrarse como compadres.⁶⁰ Primero correspondió a los padrinos de Javier intercambiar abrazos y consejos con los padres de Lupe. Como parte del ritual del matrimonio, uno de los representantes de la familia de Javier —el hermano mayor— hizo la entrega del “bocado” a los padres de Lupe —un canasto repleto de panes, refrescos, cigarros y licor—.

Don Milo dio la orden a los presentes de tomar sus asientos, indicando a los padrinos —y también al antropólogo— que ocuparan la mesa más grande que se encontraba colocada al centro de la pequeña habitación. El reparto de los alimentos siguió un orden que inició con el padrino principal, después tocó a la esposa de éste y al resto de hombres y, al final, a los familiares de Lupe. Cuando terminaron de comer los invitados, correspondió hacerlo a las mujeres anfitrionas, quienes estaban sentadas en el suelo en la parte exterior de la habitación.

De acuerdo con la narración anterior, actuar como autoridad, como representante y mediador durante el ritual de entrega de la novia —como en otras situaciones de interacción— es una práctica que recae en los hombres adultos, y esto les otorga prestigio y poder. Pero, al mismo tiempo, las prácticas relacionadas con el ejercicio de la autoridad están sujetas a la supervisión, al reconocimiento y la aprobación social de parte del resto de hombres y del conjunto de las personas a las que representan. Se podría decir que aprender a actuar como representante y mediador son disposiciones que forman parte del *habitus* masculino de los varones tojolabales.

⁶⁰ A través de las relaciones de compadrazgo, los k'ax uk'umeros establecen distintos compromisos que incluyen relaciones de ayuda mutua durante los trabajos de cultivos la construcción de viviendas y la protección de sus respectivos ahijados.

La complejidad de la masculinidad

En este capítulo se han revisado diversos aspectos relacionados con la construcción de una noción de hombre cabal. Esta representación de masculinidad se construye a partir de diversas prácticas e interacciones en las cuales se reproducen relaciones y diferenciaciones basadas en la edad, el género y el parentesco. Al mismo tiempo, por esta diversidad de prácticas, la masculinidad no se produce con un significado restringido sino que abarca diferentes dimensiones de significación en situaciones de interacción específicas. Por esa razón, la construcción de la representación local de masculinidad entre tojolabales debe ser entendida como un proceso relacional que se produce dentro de un marco multidimensional de relaciones de poder y de resistencias sociales.

Como se puede extraer de los diferentes aspectos analizados, las interacciones implican posiciones desiguales de hombres y de mujeres, pues la expectativa social es que solamente los primeros asuman funciones de representación y de intermediación, de autoridad y de mando. Por esto se puede decir que el proceso de adquisición de la identidad genérica implica el desplazamiento de los individuos en espacios organizados por relaciones de poder. La identidad masculina no es un asunto que adquieren los varones como si se tratara de una esencia con la que ellos nacen; más bien, hacerse un hombre contempla un conjunto de prácticas que se inscriben dentro de un campo de relaciones y de competencia social a través de los cuales los sujetos sociales actualizan una representación dominante de la masculinidad.

El proceso de hacerse un hombre cabal se inscribe dentro de un sistema de relaciones en el que entra en juego un capital que, acumulado en los varones y sus cuerpos, les otorga valor y prestigio social como hombres. Esto es, tener hijos, esposa, demostrar ser trabajador, que sabe mandar, entre otros, debe ser traducido como formas adecuadas de actuar

como un hombre cabal. Es así como diversos símbolos y prácticas se convierten en elementos legitimadores de la masculinidad y los individuos se esfuerzan por obtenerlos. Con ello, los varones se pliegan a las exigencias de la masculinidad vigentes en su entorno social.

Los símbolos del modelo dominante de masculinidad aquí revisado contemplan diversos aspectos. Por un lado, están las prácticas relacionadas con el desempeño de funciones de autoridad, de representación y de intermediación tanto en el ámbito familiar como en la organización comunitaria. Desde la perspectiva de los sujetos, actuar como hombre cabal es tener la capacidad incorporada de representar a la familia frente al conjunto de miembros de la comunidad, saber desempeñar cargos de representación y tener capacidad de negociación e intermediación. Se ha descrito además cómo la búsqueda de pareja, el matrimonio y la procreación son prácticas que sirven como vehículos simbólicos en la construcción de una representación local de masculinidad. Actuar como un hombre cabal implica, por tanto, saber tapar el paso a la muchacha, llevarla a la casa, y tener hijos a los que hay que cuidar y enseñar a trabajar.

Existen símbolos que legitiman una representación local de la masculinidad que es efecto de los escenarios relacionales directamente. Por ejemplo, los hijos pueden constituirse en pruebas o signos de masculinidad, especialmente los varones, siempre que el padre demuestre públicamente que puede mantenerlos, que sabe enseñarles a trabajar y que puede ejercer sobre ellos su autoridad, pero con medida.

Respecto al campo reproductivo (Connell, 1997), en muchas comunidades la reducción del número de hijos por cada pareja —mediante la adopción de técnicas para la anticoncepción o la salpingoclasia— es una práctica cada vez más aceptada por las personas, efecto de las campañas de planificación familiar y del modelo familiar promovido por las políticas de modernización. Procrear hijos es otro elemento constitutivo

del proceso de producción de las identidades genéricas. Sin embargo, el número de hijos que debe tener una pareja es un asunto que se decide y negocia entre los miembros de las familias —principalmente con los padres de la pareja—. Regular el número de hijos sirve también para evaluar la capacidad de que un varón actúe como hombre “que sabe pensar” —como argumentó Jando en la asamblea—. Es decir, a través de las diversas experiencias individuales, los agentes compiten y negocian por la legitimidad de los modelos de interacción genérica dominantes.

Actuar como representantes, proveedores, intermediarios y administradores de los bienes familiares son disposiciones incorporadas por los varones en la interacción cotidiana, por lo que dichas acciones son aspectos constitutivos del *habitus* masculino local. Es decir, algunos varones debieron antes adquirir y acumular experiencias tales como salir a trabajar lejos de la comunidad, viajar al pueblo y vestir adecuadamente para las interacciones que sostienen en lugares distantes de su comunidad —por ejemplo, las ciudades—. Eso implica el manejo del español con mayor fluidez respecto del de las mujeres, lo mismo que saber manejar el dinero para la compraventa de productos y animales, y la adquisición de algunos otros saberes relacionados con las actividades que se presupone propias de los hombres. Además, las distinciones de género se extienden al desarrollo de habilidades especiales, como sucede con la ejecución de instrumentos musicales. Por ejemplo, actuar como tamboreros, carriceros, guitarreros, tocar la marimba y el violín en rituales ceremoniales se suponen asuntos exclusivos de varones.

Las distinciones entre los géneros también pueden extraerse de la diferenciación local entre “vivos” y “no vivos” de la que habla Gómez (1996). De tal modo que la mayor parte de las actividades rituales relacionadas con la salud y el bienestar de las personas, los animales, los cultivos y la comunidad en general están identificadas con varones. En el caso de las

parteras, se podría decir que tienen ellas una posición particular en la diferenciación genérica socialmente construida. Como abuelas “colectivas”, éstas pueden adoptar conductas de hombres, como fumar y emborracharse públicamente.

Todo ello se asocia con una serie de objetos y de signos secundarios que se transforman en símbolos de la masculinidad local como: fumar, pelear, jugar básquetbol, tomar trago; pero todo haciéndolo como un hombre. Quizá por eso es que los varones son los principales huéspedes de las cárceles, tanto por fracasar en el cumplimiento de sus responsabilidades —tareas colectivas, buscar a su pareja, mantener a su familia— como por las expectativas de comportamiento público asociadas con las demostraciones de la hombría —tomar trago, pegar de balde a su esposa, enfrentarse a golpes—. Sin embargo, estos signos externos son menos importantes que las situaciones sociales en las que los varones buscan hacerse ver como hombres cabales.

Son diversos los elementos que se articulan en la producción de la representación local dominante de masculinidad. Para aproximarme a lo que constituye la “verdad” acerca del género en el ámbito local, describí ciertos aspectos del marco relacional y multidimensional donde esta imagen de masculinidad —hacerse un hombre cabal— es socialmente producida. Mi atención se ha centrado en el registro de diversas estrategias que los varones adoptan para mostrarse públicamente como hombres en ciertas situaciones de interacción —tanto en el espacio doméstico como en el social comunitario—.

A partir de lo anterior sugerí que hacerse hombre cabal contempla un conjunto de atributos y de expectativas de comportamiento que deben desempeñar los varones en distintas esferas de su vida cotidiana. Dichas expectativas corresponden a un *habitus* masculino local —formas de pensar, de hablar, de actuar, de expresarse corporalmente— que es actualizado por medio de prácticas adoptadas en diversas situaciones de la interacción social. Las prácticas y los dis-

cursos que dan forma y contenido a la representación local de la masculinidad —hombre cabal— son incorporadas por los varones tojolabales a través de diversas formas de socialización.

Así, describí las prácticas relacionadas con el ejercicio de la autoridad —actuar como representante, proveedor o mediador— y con las formas de contraer matrimonio —el *jokwanel* y pago por la “crianza” de la muchacha—. También me referí al discurso acerca de la heterosexualidad —y su relación con la procreación—; al discurso de la paternidad, de la crianza de un hijo o durante la búsqueda de un hijo como el remplazo para que en el futuro ocupe el lugar del padre —adoptar o apadrinar—; así como de los saberes médicos locales relacionados con la fertilidad. Mi argumento es que la representación dominante de masculinidad entre tojolabales es producida en la cotidianidad e incorporada a través de múltiples prácticas y relaciones.

El campo de la producción local del género comprende una red de relaciones y de luchas simbólicas a través de las cuales los sujetos construyen jerarquías de dominación y de subordinación genérica. Al adecuar su comportamiento a las construcciones locales del género, los varones adquieren prestigio y poder como hombres. Al mismo tiempo, el modelo local dominante de masculinidad —hacerse un hombre cabal— se trata de imponer a los varones como un esquema por seguir, por lo que constituye un mecanismo de reproducción de los esquemas dominantes de las construcciones genéricas.

Dicha representación local dominante de la masculinidad sirve como marco cognitivo y, a la vez, como organizador de las prácticas que adoptan los varones al relacionarse cotidianamente e integrarse a su sociedad. Esto es, tras las prácticas y las acciones de los individuos subyace un saber local respecto de lo que debe ser un hombre —que construye la subjetividad de los varones—, el cual, a su vez, está siendo

producido y reproducido simultáneamente a partir de las trayectorias individuales de los varones.

Durante la producción social de sus identidades genéricas, los varones adoptan diversas estrategias para mostrarse públicamente como hombres. Por ejemplo, algunos hombres que sólo disponen de ciertos símbolos de la masculinidad local —ser padres de familia, esposos, padrinos o heredar una parcela para el cultivo— desarrollarán estrategias para adquirir una mejor posición como hombres; por ejemplo, actuar como autoridad en la comunidad. En contraste, quienes actúan desde posiciones menos ventajosas —los que no heredan tierras, los que no tienen hijas o hijos varones— recurrirán a otras estrategias para hacerse ver públicamente como hombres. Es decir, adquirir una identidad masculina reconocida socialmente implica una competencia en diversos escenarios. Demostrar ser un hombre, en términos de Bourdieu (1996), constituye la disposición y acumulación de capital simbólico y el despliegue de diversas estrategias en distintos campos de interacción social.

En el campo de la producción del género, las conductas y los usos legítimos de los cuerpos de las personas constituyen objetos de vigilancia y de control social. Esto es, al mantener múltiples relaciones, los varones actúan a partir de distintas posiciones: como esposos, padres, hijos, hermanos mayores, padrinos, suegros, cuñados, autoridades, trabajadores, maestros. De tal modo que producir una representación “incorrecta” de lo que significa actuar como un hombre en cualquiera de tales posiciones implica, para los varones, ser objeto de estigma y de burla entre los miembros de su familia y comunidad.

Al constituir un esquema de diferenciación genérica, la masculinidad se produce en el ámbito de la negociación social en el cual también se lucha por la definición de las representaciones locales de la femineidad. Es decir, que el modelo de la masculinidad local adquiere legitimidad siempre que

en ciertas situaciones las personas —hombres y mujeres— actúen de acuerdo con los mismos esquemas respecto de las diferenciaciones genéricas locales. Sin embargo, no existe un curso homogéneo durante el proceso de hacerse un hombre, ya que las identidades masculinas, en tanto prácticas intersubjetivas, no constituyen productos acabados o definitivos, sino que su reproducción ocurre durante la interacción social y en procesos de historias individuales.

En el siguiente capítulo examinaré diversas trayectorias de hombres en la competencia por adquirir el estatus o el prestigio de hombre cabal.

Capítulo IV

Demstrar ser un hombre

Si hasta los que somos “normales” somos bien diferentes

MARÍA (53 AÑOS)

Autores como Herzfeld (1985), Gutmann (1988), Gilmore (1994) y Connell (1995) coinciden en señalar que no existe una sola representación de la masculinidad como si ésta fuera una práctica homogénea o igual para todos los hombres que interactúan en un ámbito social particular. Más bien, las concepciones culturales y los aspectos simbólicos que se establecen alrededor de la hombría varían tanto de una sociedad a otra como de generación en generación (Brandes, 1991). Además, coexisten distintas representaciones de la masculinidad dentro de una misma sociedad, grupos de edad, y en distintas épocas históricas (Gutmann, 1993; Connell, 1997). Más aun, el desempeño de la masculinidad es diverso durante la trayectoria de vida de los individuos y aun para cada situación de interacción social (Connell, 1997).

En este capítulo revisaré, a partir de narrativas etnográficas, algunos de los marcos de interacción en los que el modelo de hombre cabal es cuestionado o bien se constituye en una posibilidad para algunos varones tojolabales. Con lo anterior busco mostrar que el campo de relaciones en el cual

se produce la masculinidad contempla un complejo sistema de contradicciones, de tensiones y relaciones de poder.

Para examinar la producción de la masculinidad como efecto de las demostraciones que los varones hacen de su hombría, resulta pertinente la poética social o la excelencia de la actuación que desarrolla Herzfeld (1985) en su estudio sobre las representaciones de la hombría en una aldea del sur de Grecia. El desempeño de la hombría, como noción conceptual, sugiere que la gente no solo repite esquemas de interacción prescritos; no actúa mecánicamente, más bien lo hace con sorpresa e improvisación. Incluso, los hombres pueden fracasar o rechazar el modelo dominante de comportamiento que les es socialmente asignado. No obstante que es importante la disposición de fuentes de acumulación de capital simbólico que fundamente su prestigio social como hombres —su cuerpo, esposa, hijos, tierras—, es necesario que los varones desplieguen las estrategias adecuadas de manera que su hombría se consolide.

Entre tojolabales, como en otras sociedades (Godelier, 1986; Brandes, 1991; Badinter, 1992; Gilmore, 1994), la identidad masculina simbólicamente dominante es producida a partir de contrastes y distinciones, especialmente frente a quien no alcanza el ideal masculino o mediante el rechazo de todo aquello que pueda feminizar a un hombre. Sin embargo, no todos los hombres tojolabales —ni en cualquier circunstancia ni en todo momento— alcanzan el reconocimiento social que otorga el actuar como hombres cabales.

Para hacerse hombres cabales, no es suficiente que los varones dispongan de ciertos elementos que les otorgue prestigio como hombres —cuerpo de hombre, hijos, esposa y tierras—. Es necesario que los hombres desarrollen la capacidad de actuar adecuadamente, con habilidad e incluso con ingenio, creatividad y agresividad, en las diversas situaciones de interacción social. En ese sentido, tener pene es sólo una ventaja relativa en términos de la competencia por una re-

presentación de masculinidad; todo lo demás que constituye la identidad genérica de los varones —maneras de actuar y de pensarse a sí mismos— es apropiado durante las interacciones cotidianas. Por tanto, hacerse un hombre cabal puede constituir una práctica tanto de poder como de distinción y de clasificación entre hombres y mujeres, y entre hombres entre sí.

En este estudio asumo que no existe una sola interpretación de lo que significa actuar como un hombre, sino que los sujetos desde distintas posiciones elaboran diversas interpretaciones estratégicas de su masculinidad. Esto es, a través de las variadas formas de interacción cotidiana y de las trayectorias de vida individuales se revela la coexistencia de múltiples maneras en que los varones se apropian y viven la experiencia de su masculinidad. Lo anterior se desprende de las distintas posiciones que los hombres ocupan en el entramado de relaciones diarias. Por ejemplo, se puede hablar de las representaciones de la masculinidad que elaboran los solteros frente a quienes están casados; entre quienes son identificados como “mampos o mamploros” —homosexuales—⁶¹ y el que es un hombre; entre hermanos mayores y menores, ancianos y adultos, maestros, migrantes y agricultores; entre quienes actúan como hombres cabales y quienes fracasan o no lo hacen. Sin embargo, la producción de la representación local dominante de masculinidad puede ser resultado de las estrategias de actuación que despliegan los varones. Sugiero que es precisamente a partir de la competencia social entre estas diversas interpretaciones de la masculinidad que se produce y transforma una representación dominante de lo que debe ser el desempeño de los hombres.

⁶¹ En las comunidades de la Cañada Tojolabal, a los varones homosexuales se les identifica como “mampos”. Se trata de quienes no tienen cabal el cuerpo de un hombre —genitales pequeños—. En tojol ab'al se dice *snalan ixuk snalan winik* (es mitad mujer y mitad hombre).

En el presente capítulo describiré, a partir de registros etnográficos seleccionados, las estrategias adoptadas por algunos hombres en su esfuerzo por representarse de acuerdo con el modelo local dominante de masculinidad. Con lo anterior busco mostrar que la masculinidad no sólo se construye a partir de una repetición de esquemas de interacción prescritos, sino en el marco de una competencia entre los agentes —hombres y mujeres— por ocupar mejores posiciones en la definición de las construcciones genéricas locales dominantes —tanto de la masculinidad como de la feminidad—.

También describiré eventos en los que algunos hombres adoptan diversas maneras de actuar que se contraponen con los ideales dominantes de la masculinidad local. Se trata de conductas y de comportamientos con los que los varones producen un distanciamiento respecto del modelo local dominante de cómo debe actuar un hombre. Con base en lo anterior, planteo que aunque en un ámbito local se le confiere mayor valor social a ser un hombre cabal, en ciertos marcos de interacción ese modelo es cuestionado y, por tanto, puede ser transformado. Por ello, también me refiero a las situaciones de conflicto, de tensiones y negociaciones, en las que se inscriben las prácticas locales del género.

Durante la producción de las identidades genéricas locales, en particular de la masculinidad, los sujetos sociales adoptan múltiples prácticas mediante las cuales simultáneamente producen y reproducen tanto distinciones entre hombres y mujeres como jerarquías de poder al interior de los grupos domésticos. En el presente apartado, me apoyaré en dos narrativas etnográficas para mostrar que los espacios de interacción familiar, el trabajo agrícola y el comunitario son ámbitos en los cuales se negocia el honor y el prestigio masculinos y, al mismo tiempo, en los que se reproducen o cuestionan las representaciones de género.

Relato de un hombre que “no es bueno como hombre”

La narración que presento contempla aspectos del comportamiento de Lipe (45 años), quien a pesar de ser un hombre no actúa como un hombre cabal en su comunidad. Es decir, no obstante que varios aspectos marcan su identidad como hombre —tener esposa, hijos varones y tierras—, no logra que esto sea suficiente para contar con el reconocimiento social de que actúa como un hombre cabal. El fracaso de Lipe en alcanzar esa imagen masculina deriva, por un lado, de vivir a expensas del trabajo de su esposa e hijos y, por otro, de “no tener cabal el pensamiento” para demostrar públicamente que puede representar, mandar y mantener a su familia.

La última noticia que tuve de Lipe fue que después de haber sido encerrado en la cárcel de K’ax Uk’um se determinó su expulsión definitiva de la comunidad durante una junta. Los asambleístas acordaron expulsarlo —por segunda ocasión— bajo el argumento de que Lipe reincidió en comportamientos que constituyen un mal ejemplo para la comunidad y su familia; entre otros, no actuar como un hombre cabal. En esa ocasión Lipe fue encarcelado debido a que golpeó a su esposa (Lena, 40 años), quien acudió ante las autoridades comunitarias acusándolo de haberle pegado de balde —sin que hubiera motivo para ello—. Lena dijo que fue agredida por su esposo luego de que ella le reclamó haber vendido parte del café que ella misma había cosechado con la ayuda de sus hijos: “Vendió el café sólo para comprar trago y emborracharse”, dijo Lena a las autoridades locales.

Lipe es un hombre excéntrico en K’ax Uk’um, delgado y de baja estatura. Muchos de sus vecinos y familiares critican su personalidad porque regularmente da muestras de estar desvelado o borracho. Entre sus parientes y vecinos, lo acusan de ser haragán e incapaz de mantener a su familia, de no saber enseñar a ser hombres a sus hijos varones y de no

ser un buen ejemplo para su familia ni para la comunidad. Aunque él mismo se reconoce como católico, no participa en las reuniones de los católicos; tampoco milita en partido político alguno, como lo hacen los hombres casados de su comunidad. En cambio, su esposa y sus hijos asisten regularmente a la iglesia de Renovación de Cristo y participan con el grupo afiliado al PRI.

De los nueve hijos que procreó con Lena, ocho sobreviven. El primero falleció desde que era pequeño debido a una pulmonía. Tulo (26 años), el mayor de los varones, desde que tenía 10 años fue recibido como hijo adoptivo por su padrino: “me salí de mi casa porque ahí no siempre había comida. Mi papá tomaba mucho y no era un buen ejemplo para la familia; de por sí no está bien cabal de su pensamiento”, comentó Tulo durante una conversación. El tercero de sus hijos varones fue “regalado” a sus compadres —un hermano de Lena y su esposa—, un matrimonio que sólo pudo procrear una hija. “Lo tuvimos que regalar porque estábamos de una vez muy pobres. Tomaba, pues, mucho mi marido”, afirma Lena.

Tuve referencias de Lipe por primera vez cuando ocurrió un incidente durante una de las jornadas de siembra de maíz en la que participó Lena, su esposa. Después de haber terminado de sembrar algunos surcos, el dueño de la parcela dio la orden de que el grupo realizara un breve descanso. Los escasos diez minutos fueron aprovechados por el grupo para conversar, y algunas mujeres, sentadas sobre el pasto, se dedicaron a bordar. En ese momento un “solterito” (de 12 años de edad), también integrante del grupo, comenzó a arrojarle piedras a Lena hasta que logró pegarle en la cara. Lena se llevó las manos a la cara y comenzó a llorar. Una de las mujeres que estaba presente regañó al “solterito” por haber golpeado a Lena. Otra mujer que presenció el incidente comentó: “como parece que ni marido tiene [refiriéndose a Lipe], por eso es que no hay respeto”.

El día en que Tulo, el hijo mayor de Lipe, se casó, me invitó a asistir a la ceremonia y al *chich* (ver capítulo II) que organizó con la ayuda de los familiares de su futura esposa. Durante el ritual de entrega de la muchacha, Lipe permaneció sentado en un rincón de la pequeña habitación donde había sido colocada una mesa en el centro. Cuando los padrinos y los padres —a excepción de Lipe— ya estaban sentados, uno de los representantes de la pareja —hermano de Lena y padrino de Tulo— sugirió que era el momento justo para que los padres pasaran a aconsejar a sus respectivos hijos. Sin embargo, Lipe permaneció sentado en el mismo lugar sin que alguno le pidiera que hablara con su hijo. Al padrino le correspondió aconsejar a Tulo: “Debes demostrar ser un buen hombre con tu mujer; estar dispuesto a sufrir para mantener a tu mujer, pero también enseñar a que tu mujer respete cabal tu palabra”.

Algo similar sucedió el día en que se casó la mayor de sus hijas. A diferencia de la boda de Tulo, en esa ocasión algunos de los invitados reprobaron la actitud de los padres del novio porque éstos ignoraron a Lipe durante los preparativos de la boda y en el ritual de la entrega de la novia. Criticaron el hecho de que los padres del novio hubieran organizado una fiesta demasiado sencilla y que no dieran “la paga por la novia” —dinero en efectivo— al padre de la muchacha, tal como es la costumbre: “Para éste [Lipe] lo que le den por su hija está bien. Si le dan un plato de comida, su refresco y su trago, igual le da”, respondió Lena a los comentarios. Lipe, por su parte, comentó: “Lo que a mí me interesa es que mi hija esté bien, no que me den dinero”.

A los pocos días de que Tulo y su esposa contrajeran matrimonio, comenzaron a jugar dándose de jalones mientras cortaban café en el solar familiar; ya molestos empezaron a discutir y a agredirse verbalmente. Tulo la golpeó con fuerza en la espalda provocando que ésta comenzara a llorar y que saliera corriendo a quejarse con su padre. Al poco rato, el

suegro de Tulo acudió a donde él se encontraba para exigirle que le explicara el motivo que tuvo para pegarle a su hija. Tulo le dijo que su esposa le había faltado al respeto; que entre otras agresiones verbales le había mentado la madre. Al no conformarse con la explicación dada por Tulo, su suegro le dio de chicotazos, diciéndole que castigar a la mujer de esa manera es pegar de balde: “¿no te enseñaron que un hombre no debe ponerse a jugar así con su esposa, que debe poner el respeto en su casa?”. Esa misma tarde, el suegro de Tulo también regañó y castigó a su hija —la esposa de Tulo—, ya que, para él, ella también tenía delito por jugar de esa manera con su esposo.

Me tocó convivir con Lipe durante el reparto del *kojtakin* —práctica ritual masculina celebrada que consiste en el sacrificio de una res y el reparto de porciones de carne entre los socios participantes— cuando los católicos de K’ax Uk’um celebraban las fiestas del *K’in Santo*. Para el sacrificio del animal y la distribución de la carne participaron veinticinco hombres. A cada socio le correspondió pagar 160 pesos —por aproximadamente cinco kilos entre carne, huesos y vísceras— para recuperar el costo del animal. La costumbre es que cada socio puede pagar lo que le corresponde hasta el último día del año.

En esa ocasión, sin que fuera socio del grupo, Lipe se esmeró por ayudar a descuartizar al animal ante la mirada divertida de los hombres que se encontraban en el lugar. A pesar de que Lipe pidió a los organizadores del *kojtakin* que le permitieran formar parte del grupo, no logró que éstos pusieran atención a su petición. Uno de los hombres le dijo: “no vas a participar porque vos no tenés dinero para pagar”. No obstante, Lipe continuó ayudando con esmero tratando de agradar a los presentes. Uno de los hombres le ordenó que trajera una carretilla para que fuera a tirar los excrementos y que lavara las vísceras del animal. Al cumplir con lo que le ordenaron, Lipe obtuvo que le proporcionaran —a crédito—

parte de las vísceras —una porción de la panza y tripas—,⁶² mientras el resto de hombres presentes en el lugar lo observaban divertidos.

En otra ocasión Lipe fue sorprendido cuando se encontraba cortando elotes en una parcela que no era suya. Fue encarcelado durante un día y después fue llevado a declarar ante la asamblea en pleno. Ahí fue regañado por los asistentes, quienes le exigieron pagar una multa. Lipe les dijo: “como no puedo pagar, pues péguenme si quieren”. Entre risas, los asambleístas aceptaron su idea. Le cubrieron los ojos con un pañuelo para que quien lo deseara pasara al frente a propinarle un golpe en la espalda.

Los distintos eventos que describen el comportamiento de Lipe y su imagen pública ante los miembros de su familia —esposa e hijos— y comunidad, lo estigmatizan al ser un fracaso como hombre, e incluso algunos lo califican como un parásito social. No obstante de tener esposa, hijos y tierras, al no cumplir con el comportamiento que le asigna su comunidad, Lipe constituye un ejemplo deficiente de lo que es un hombre cabal. Lipe no mantiene, no manda ni representa a su familia; es decir, no alcanza a transformar su capital en símbolos de un modelo de masculinidad y, por tanto, carece de prestigio social.

Lipe es alguien que no aprendió —o no le enseñaron— a ser un hombre en la medida en que se demanda en su medio social. En este caso, no lograr el reconocimiento de ser un hombre cabal implica la pérdida del honor y del prestigio, del respeto, y ser ignorado en los papeles que corresponde desempeñar a los hombres. El estigma surge desde el ideal local dominante de la masculinidad y puede ser también un mecanismo de reproducción de esa representación.

⁶² Las vísceras son consideradas como lo más despreciado del animal. Durante esas fiestas los pobladores consumen caldo de res y carne asada.

La producción de una representación dominante de masculinidad entre la gente de K'ax Uk'um se inscribe dentro de un sistema de relaciones que contempla la protección de la institución familiar. Lipe ha sido cuestionado en su masculinidad al dejar en desamparo a su familia. Bajo estas circunstancias, las responsabilidades que como hombre le corresponde desempeñar son traspasadas a otros hombres. Como Lipe tuvo que abandonar su comunidad, el mayor de sus hijos varones solteros pasó a ocupar su lugar como asambleísta; el padrino de los hijos de Lipe cumplió la tarea como representante cuando estos se casaron. Así también el consuegro de Lipe ejerció la autoridad sobre su hijo, exigiéndole aprender a actuar con la responsabilidad que compete a un hombre.

Las prácticas mediante las cuales los sujetos producen las representaciones locales del género son parte constitutiva del *habitus* que guía el comportamiento de los individuos como sujetos genéricos. Los individuos actúan a partir de los esquemas de distinción y clasificación entre lo masculino y femenino que forman parte de las prácticas y del conocimiento local que con respecto al género tienen hombres y mujeres. En el siguiente relato en voz de una mujer se ilustra la relevancia que adquiere la práctica de mandar y de mantener a los grupos domésticos en las construcciones locales del género.

No me encuentro bien con mi marido porque yo soy la que tengo que trabajar. Yo soy la que tiene que hacer las cosas [...] por eso a veces me aburro con él. A veces pienso que ese hombre no muy sirve para mí, como que no sabe pensar [...]. Él no sabe si tenés o no tenés dinero. Yo lo mantengo, él no piensa nada. Hasta me pregunta “¿Qué voy hacer? ¿Adónde voy a ir a trabajar?” Él no dice ¡yo voy a hacer primero ese trabajo! ¡Él no dice nada! A veces le digo: voy a ir a comprar cosas al pueblo; “ta bueno”, dice él. “¿Y yo qué voy a hacer pue?”, me pregunta. “Pues andá a

traer la leña, a limpiar el frijol o andá a ver qué vas a hacer, pero trabajá pue”, le digo yo. Cuando voy al pueblo, le pregunto “¿no te preocupa que yo esté andando sola como si yo fuera un hombre?” Él no dice nada, no sabe mandar. [...] Por eso le digo a mis dos hijos: “¡no vayan a ser así como es su papá de ustedes!” (Josefa, 38 años).

La participación de mujeres en la reproducción de los esquemas locales de diferenciación genérica y, como consecuencia, de la dominación masculina, constituye la forma paradigmática de dominación y de violencia simbólica. Como sugiere Bourdieu, por poco que sea, las mujeres participan en su dominación —lo cual no constituye una concesión deliberada de las mujeres— pues: “su raíz se encuentra en la correspondencia inconsciente entre el *habitus* y el campo dentro del cual operan. Se aloja en lo más profundo del cuerpo socializado; es la expresión de la somatización de las relaciones sociales de dominación” (Bourdieu, 1990: 38).

El *k’ox*: modelo local de masculinidad

Yo le voy a enseñar a mi hermanito a ser un hombre

LENCHO (B’ANKILAL, 48 AÑOS)

Ser hombre cabal entre tojolabales está garantizado a través de la vigilancia y el control que sobre el comportamiento de los varones ejerce la institución familiar. Corresponde exclusivamente a los hombres mayores recordar a sus hijos —o hermanos menores— cuándo éstos fallan y cuál es la manera correcta en la que un hombre debe actuar. Con la siguiente narración continúo fundamentando las propuestas de Herzfeld (1985) y de Connell (1995), en el sentido de que la definición de las identidades genéricas, en tanto práctica intersubjetiva, se produce, reproduce o cuestiona en ámbitos de interacción social.

Rique (28 años) vive con su esposa Vila (26 años) y su hijo de cuatro años en compañía de su madre (doña Lampa, viuda de 65 años). Por ser el *k'ox winik*, el varón menor, de los ocho hijos que le sobreviven a doña Lampa, a él le correspondió heredar la casa y las principales parcelas de sus padres. Como *k'ox* también le corresponde sustituir las funciones de su padre y cuidar y mantener a su madre para cuando ésta ya no pueda trabajar. Tal como sucede con quien es *k'ox* entre la mayoría de las familias de K'ax Uk'um, Rique recibió un trato especial desde muy pequeño por parte de sus padres. A diferencia de sus hermanos, fue el único enviado a la escuela para que concluyera la educación primaria.

Como Rique es el *k'ox*, entre mis hermanos le dijimos: “te vas a quedar con la casa y las cosas de nuestros padres. Pero también te vas a quedar con nuestra mamá, y vas a gastar cuando se enferme”. De nada sirvió, al poco tiempo Rique vendió las cabezas de ganado y acabó luego el dinero (hermano mayor de Rique).

Durante los primeros años en que Vila pasó a ser nuera⁶³ y residir al lado de su suegra, ésta frecuentemente le hacía reclamos por el hecho de que ya había cumplido más de cuatro años de vivir con Rique y todavía no habían procreado un hijo: “había problemas con mi suegra porque no teníamos, pues, familia. A ella le preocupaba y se molestaba porque ya habíamos tardado varios años como esposos” (Vila). Debido a las tensiones que tenía con su suegra, Vila abandonó la casa de su esposo durante los días en que Rique se encontraba trabajando en una ciudad del norte del país.

Cuando vine a mi casa me enteré que la Vila se había ido a vivir con mi suegra. Me platicó que se peleaba mucho con

⁶³ *Alibajel*, hacerse nuera.

mi mamá, y que una ocasión le dijo: “ya le voy a buscar a otra mujer a mi hijo porque vos no me das a mis nietos. Así como están ustedes, parece como que si dos hombres se estuvieran abrazando aquí en mi casa”. Mi mujer se enojó mucho, ya no quería regresar a vivir conmigo. Así que decidimos ir a resolverlo con las autoridades de la comunidad. Pero, las autoridades le dijeron a la Vila que regresara a mi casa porque no había delito, porque no le pegué de balde, ni estaba yo bolo cuando se fue (Rique).

Vila regresó a su casa y fue llevada a consultar con varias parteras para que recibiera atención médica y pudiera embarazarse. Al poco tiempo de visitar a las parteras, Vila pudo embarazarse y dar a luz a su hijo varón.

Rique es criticado entre sus familiares porque no actúa como un hombre cabal; es decir, asume un desempeño deficiente respecto del modelo local dominante de masculinidad. Son varios los aspectos de la vida de Rique en los que éste expresa una imagen de sí mismo que se aleja del ideal esperado de comportamiento de un hombre que demuestra tener el pensamiento cabal. En vez de cultivar, Rique prefiere trabajar como ayudante de albañil y pasar más tiempo viviendo en la ciudad. Entre sus familiares se comenta que ya agarró mala costumbre, que no le gusta trabajar en la milpa y tampoco cumplir con sus responsabilidades. Uno de los hermanos de Rique comentó:

Un hombre debe tener quemado el cuerpo para que aguante en el trabajo de la milpa y no se debilite. Rique ya está muy hallado a vivir fuera de la comunidad, por eso aquí ya es muy haragán, ya no le gusta el trabajo de la milpa. Así es la vida del pobre, nomás tiene oportunidad de comer mejor ya no quiere ni trabajar ni comer en la comunidad. Por eso, si algo bueno hizo Dios, es que todos vamos a morir parejo: ricos y pobres.

Igual le está pasando a mi hijo José [soltero]. Anoche ya me lo iba yo a *chicotear*. Me está diciendo que ya se quiere ir a trabajar a México, pero yo le dije que hasta el momento que yo le ordene puede irse. Es que el cabrón ya no se halla en la comunidad. Como ya trabajó en México de repente quiere buena comida, quiere refresco, pero como somos pobres no le podemos dar, por eso ya se quiere ir (Lampo, 46 años).

De la narración anterior se puede extraer la idea de que la acción social en la cual son producidas las representaciones genéricas está también asociada con los cambios que enfrentan las comunidades locales a partir de procesos de transformación socioeconómica, como puede ser el incremento de la migración del campo a la ciudad. Similar a lo que Re Cruz (1994) describe entre mayas de Chan Kom, los tojolabales otorgan un valor especial al trabajo de la milpa o agrícola en la definición de las identidades locales. De esa manera, la definición de las representaciones genéricas también se negocia en el contexto de la diferenciación grupal; en este caso, las prácticas con las cuales los varones se distinguen como campesinos y como migrantes.

Rique también es criticado por no saber mandar a su esposa: “mi mamá me pide de favor que yo le enseñe a mi hermanito a que aprenda a ser hombre, que sepa mandar a su mujer” (Roberto, 37 años, hermano mayor de Rique). Por ejemplo, a pesar de la oposición de su suegra y de los demás familiares de Rique, Vila tomó la decisión de que al tener su segundo hijo fuera operada para ya no embarazarse nunca más. Roberto, quien entre los cinco hermanos de Rique dispone de mayor prestigio como hombre, pues actúa como la autoridad principal en su familia, comentó: “si mi hermanito no castiga a su mujer, yo le voy a enseñar cómo es un hombre. Si no aprende, yo le voy a dar sus chingadazos a esta cabrona”.

Como este evento sugiere, para los familiares y vecinos de Rique él no alcanza a hacerse ver como hombre cabal cuando se trata de ejercer la autoridad y el mando frente a su esposa y familiares. Sin embargo, su posición como *k'ox* entre sus hermanos le otorga ciertos privilegios como hombre. Por ejemplo, como ejidatario participa en las asambleas y puede llegar a ser autoridad en el ejido; como proveedor de su familia migra a trabajar en la Ciudad de México; como esposo ha procreado un hijo y con ello ha garantizado su continuidad.

Así, durante la producción del ser hombre cabal resulta relevante la participación activa de la mayoría de los miembros de una familia extensa. En este caso todos compiten y ejercen poder en la lucha porque un varón actúe como un hombre cabal. Al mismo tiempo, los varones miembros de la familia despliegan estrategias para demostrar su hombría y buscan imponer una visión de lo que significa actuar como un hombre en el ámbito social de su comunidad.

Honor y vergüenza

En este trabajo la masculinidad está siendo analizada a través de una serie de prácticas mediante las cuales los varones demuestran públicamente que actúan como hombres. El *jokwanel* o jalar a una soltera (ver capítulo II) para hacerla su esposa es una práctica mediante la cual algunos solteros tojolabales construyen su identidad masculina. Como se revela en el siguiente relato, la práctica del *jokwanel* se negocia en el ámbito de la interacción familiar:

Mi hermanito hace poco que jaló a su mujer, pero no tenía compromiso con esa muchacha. La jaló cuando se fueron a trabajar en la milpa con otras personas. Pero eso sí, tuvo que pagar una multa de dos millones y medio (dos mil

quinientos pesos de ahora). Como no era su novia, pues; por eso mi papá tuvo que vender una cabeza de ganado. Nadie se metió a ayudar o defender a la muchacha, porque si se mete alguien le ha de tocar pagar una multa también (Rosa, 45 años).

Mediante el desempeño adecuado de su hombría en los distintos ámbitos de interacción, los hombres adquieren prestigio social como sujetos genéricos y, al mismo tiempo, defienden el honor de su familia.

Fallar como hombre

Para continuar examinando las distintas formas de desempeño de la hombría entre los solteros, a continuación describiré el caso de un rapto fallido. Con ello intento subrayar el papel que juega la exigencia social —entre los miembros de la familia y de la comunidad— sobre los varones para que actúen como hombres.

Tino —soltero de 18 años—, acompañado de su padre y de su padrino, acudió ante don Rosalío, padre de Chayo —soltera de 17 años—, para solicitarle permiso de poder platicar con su hija e iniciar una relación de noviazgo. Sin permitir que pasaran al interior de su casa, don Rosalío se negó a la petición diciéndoles que su hija ya le había comunicado que no tenía interés alguno en que Tino le hablara.⁶⁴ A los pocos días de esta visita, Tino decidió taparle el paso a la muchacha para poner a prueba lo que había dicho don Rosalío. Sin embargo, fue nuevamente rechazado por Chayo.

⁶⁴ El rechazo no debe ser interpretado como definitivo siempre, sino como maneras de negociar el proceso de unión de un matrimonio (ver capítulo II).

Una ocasión en que Tino se enteró que Chayo se encontraba en el cerro sembrando maíz en compañía de un grupo de solteras y solteros, éste decidió raptarla. Cerca de las tres de la tarde Tino tomó un machete y una pistola —propiedad de su padre—, montado a caballo se dirigió rumbo al cerro. Después de una hora de camino, Tino se acercó al lugar donde el grupo trabajaba; ocultándose entre las ramas observó que el grupo acomodaba sus herramientas y morrales sobre los burros para regresar a la comunidad. En el momento en que Chayo se separó de sus compañeros para acomodar los morrales sobre un burro, Tino se aproximó a ella con la intención de raptarla; la tomó del cabello y comenzó a tratar de arrastrarla por la fuerza. Chayo, por su parte, reaccionó oponiendo resistencia y pidiendo apoyo a sus compañeros.

Dos primos solteros de Chayo que se encontraban en el lugar, al darse cuenta de que ella estaba siendo jalada se acercaron para tratar de apoyarla. Sin embargo, pronto se alejaron del lugar al ver que Tino les amenazaba con una pistola. Los dos solteros se dirigieron a la comunidad para dar aviso al padre de Chayo y a las autoridades comunitarias. Mientras tanto, los solteros que quedaron en el lugar observaban riéndose del forcejeo entre Tino y Chayo. Al suponer que el rapto sería consumado —como es frecuente que ocurra—, poco a poco fueron alejándose del lugar, dejando sola a la pareja. Al regresar a la comunidad, entre los vecinos se difundió la noticia de que Chayo estaba siendo jalada. Don Rosalío y sus hijos mayores pidieron auxilio a las autoridades de la comunidad, quienes ordenaron que una comisión de hombres acudiera pronto al cerro para buscarlos.

Cuando el grupo caminaba rumbo al cerro para buscar a la soltera y aprehender a Tino, se sorprendieron al encontrar que Chayo regresaba sin ninguna compañía. Chayo únicamente les dijo que había logrado liberarse de su raptor. Mientras tanto, en la comunidad, las autoridades locales citaron al

padre de Tino, llamándolo por medio del aparato de sonido. Pero este no acudió al llamado de las autoridades.

Durante los dos días siguientes, Tino permaneció oculto en algún lugar de los cerros cercanos a la comunidad. Sin embargo, cuando se rumoró que fue visto por los alrededores del poblado, la comisión de policías logró detenerlo y después encerrarlo en la cárcel de la localidad. El padre de Tino, por su parte, debió pagar una multa de mil pesos a las autoridades de la comunidad.

Durante el tiempo en que Tino permaneció preso en la cárcel del lugar —un día y una noche—, varios de sus amigos se acercaron a platicar con él y entre bromas le preguntaban por qué no había logrado raptar a la muchacha. Tino respondió que de pronto sintió perder fuerza, y que por el mismo camino que había logrado arrastrar a Chayo ésta le arrastró a él. Chayo le lastimó la nariz y la boca dándole de golpes con la frente. Tino dijo a sus compañeros que todo sucedió “en forma misteriosa”. “Me asusté cuando Chayo comenzó a silbar con desesperación, como si otras personas la estuvieran escuchando”. Dijo que se trató de algo sobrenatural, pues incluso la misma Chayo le arrebató por momentos la pistola, por lo que fue imposible raptarla: “de por sí dicen que algunos familiares de esa muchacha son brujos”, dijo Tino.

Al fracasar en su intento de raptar a una soltera, Tino falló en su papel de hombre. Como ya se mencionó anteriormente, de acuerdo con los valores locales de la masculinidad dominante en K'ax Uk'um, corresponde al hombre buscar a su mujer, y para poder jalarla se espera que este tenga la “suficiente” fuerza. Sin embargo, para proteger su prestigio como hombre, al permanecer en la cárcel, expuesto a la vista pública, Tino difundió la idea de que la mujer tenía poderes sobrenaturales. El padre de Tino, por su parte, cumplió con el papel de hombre proveedor y representante de su familia al pagar la multa correspondiente.

Demostrar ser un hombre

Hasta ahora demostraste ser un hombre

MANUEL (45 AÑOS)

Entre los solteros tojolabales la búsqueda de la pareja constituye un paso en el ascenso para hacerse hombres. Al mismo tiempo, alcanzan la validación de su identidad masculina al comenzar a vivir en matrimonio. La siguiente narración trata de ilustrar la manera en que algunos desempeñan su hombría durante el proceso de constitución de un matrimonio.

El rumor entre la gente de la comunidad de que la novia (soltera, 17 años) de su hijo mayor (Chano, 18 años) estaba siendo cortejada por otro soltero de la comunidad comenzó a preocupar a Manuel. Preveía que se burlaran de su hijo y de su familia, pues desde tiempo antes contaban con el permiso del padre de la muchacha y faltaban pocos meses para que concluyera el plazo para dar por concluida la etapa de noviazgo. Para evitar la vergüenza, Manuel ordenó a su hijo que se diera a la tarea de jalar a Lupe, pues de no hacerlo corría el riesgo de que lo hiciera otro soltero. Para ello le dio permiso a Chano de no trabajar dos días: “para que puedas jalar a la que va a ser tu mujer”. Manuel le dijo a su hijo: “traé a tu mujer porque si no lo hacés vas a quedar mal como hombre”, situación que no sólo es indeseable y vergonzosa entre los solteros, sino que además provocaría la deshonra familiar.

Chano estuvo pendiente del momento en que Lupe se dirigiera al cerro a cortar leña o se alejara de la comunidad. Chano la siguió, escondiéndose tras los arbustos, esperando hasta que las mujeres terminaran de cortar la leña y la cargaran sobre sus espaldas. Chano se acercó a Lupe y la tomó del brazo diciéndole: “aquí te vas a quedar”. La hermana de Lupe, por su parte, intentó frustrar el rapto amenazando a Chano con quejarse ante el padre de ambas. Para imponerse, Chano la amenazó con su machete, ordenándole que se alejara del lugar.

La pareja regresó a la casa de Chano cerca de las diez de la noche. A esa hora la noticia ya se había difundido en la comunidad, por lo que un grupo de solteros, muchos de ellos amigos de Chano, se acercaron a la casa para observar divertidos el regreso de la pareja. Al momento en que llegaron, Manuel, mostrando satisfacción, le dijo a Chano: “por fin demostraste que sos un hombre. Qué bueno que ya llegaron, ya estábamos preocupados por la hora”. Esa noche, Chano y Lupe durmieron en la pieza principal de la casa junto con sus ocho hermanos menores, mientras que Manuel y su esposa quedaron en la cocina. Manuel pidió a su esposa que le curara soplándole el ombligo, ya que le había causado vergüenza el que Lupe se diera cuenta de que no disponían de comida suficiente para ofrecerle.⁶⁵

En su esfuerzo por el desempeño de su hombría, Manuel logró que su hijo actuara como un hombre y defendiera tanto su propio honor como el prestigio de su familia al demostrar públicamente que tuvo la capacidad de jalar a una soltera. Para defender su honor como hombre ante los miembros de su comunidad, Chano y Manuel debieron presentarse en la casa de los padres de Lupe para cumplir con el ritual del perdón y el pago por la novia.

Como se ha examinado en este capítulo, actuar de acuerdo con la imagen de un hombre cabal no constituye necesariamente un acto natural con sentido homogéneo y no negociable para todos los hombres. Por el contrario, al hacer una interpretación de lo que significa ser un hombre en el ámbito local, los sujetos sociales actúan con sentido práctico, teniendo en cuenta la disposición de elementos de capital simbólico

⁶⁵ Es frecuente que hombres y mujeres tojolabales padezcan de dolor de ombligo cuando viven una experiencia vergonzosa. Para curar a alguien que padece de vergüenza, se acostumbra rociarle aguardiente en el ombligo, por medio de soplidos.

que les permite actuar y ser reconocidos como hombres en ciertos ámbitos de interacción.

La identidad masculina, como cualquier otro tipo de identidad, se construye a partir de las distinciones y clasificaciones que los grupos sociales elaboran entre sí (Bourdieu, 1985). Como sujetos con identidad genérica, los individuos mantienen múltiples relaciones en las variadas formas y espacios de interacción cotidiana. Así, algunos de los familiares —varones en su mayoría— de quienes fracasaron en la construcción de su hombría adoptaron estrategias para defender la honra del grupo familiar.

Como se puede deducir de los distintos registros etnográficos descritos, no todos los varones eligen, alcanzan e incorporan el modelo de ser un hombre, el cual se trata de imponer a los varones mediante la disciplina y la vigilancia social. Es decir, no existe una sola forma práctica de ser hombre, por lo que distintos sujetos sociales tienen ideas distintas de la masculinidad. No todos los hombres se identifican con el discurso de la heterosexualidad, ni todos contraen matrimonio, ni desean ni tienen hijos, ni mandan ni golpean a sus esposas, no todos representan ni mantienen a sus familiares como lo exige el modelo local dominante de masculinidad.

Al hacer una representación deficiente de dicho modelo de masculinidad, por no disponer de elementos de capital simbólico que les otorguen prestigio como hombres, los sujetos sociales cuestionan la idea de la existencia de una sola manera de actuar como hombres. De tal modo que, a partir de las prácticas que los varones adoptan y las distintas interpretaciones de lo que significa actuar como un hombre, se revela que la masculinidad no constituye una práctica homogénea o coherente o algo totalmente acabado como si fuese un asunto natural. Más bien, las diversas representaciones de la masculinidad permanecen en proceso de negociación.

En el presente capítulo también describí las situaciones de interacción en que algunos varones son criticados de fracasar como hombres cabales. El cuestionamiento de su comportamiento puede ser leído, sin embargo, como el resultado de la relación entre las distintas formas de diferenciación social y la adopción del comportamiento que se supone como el correcto o el adecuado a partir de las distinciones de género, de edad y de la posición social que ocupan los varones en sus relaciones cotidianas. Las diferencias que sobre el desempeño de su hombría producen los hombres tienen sentido de acuerdo con las diversas trayectorias de vida individuales. Tal es el caso de las distinciones entre la experiencia de la masculinidad de un *k'ox* (hijo menor) con la de sus hermanos, entre agricultores, maestros o migrantes, y entre el resto de los individuos entre sí. Además, otras prácticas como el consumo de alcohol pueden derivar en distinciones entre los hombres.

La incorporación —o la exigencia social— de la representación local dominante de la masculinidad a través de la adopción de diversas prácticas implica una imposición o una forma de violencia simbólica que la sociedad impone sobre las personas y sus cuerpos. Por tanto, la producción local de la masculinidad conlleva, al mismo tiempo, relaciones de tensión y de conflicto frente a esa exigencia social. En todos los casos descritos los agentes sociales manipularon diversos aspectos de la masculinidad local dominante, tales como saber representar, mediar, mandar, castigar, mantener, procrear, enseñar y trabajar, en su esfuerzo por mostrarse públicamente como hombres.

Al mismo tiempo, al actuar con el sentido natural o práctico del que habla Bourdieu (1991), los agentes elaboran interpretaciones que cuestionan las representaciones genéricas dominantes, ya que rechazan prácticas y símbolos de prestigio social que les permitirían mostrarse como hombres cabales. Por ejemplo, algunos individuos cuestionan la identidad

masculina en términos de las preferencias sexuales, o bien algunos confrontan la manera en que se practica la procreación con la capacidad de sostener a su familia; como se describe en la narración presentada al inicio de este trabajo. Por todo lo anterior, coexiste una heterogeneidad de formas posibles en que los hombres desempeñan su hombría, y el proceso de negociación permanente de las representaciones locales de la masculinidad es resultado tanto de las posiciones de los varones en los ámbitos domésticos —solteros, casados, padres, hijos, padrinos— como de los marcos sociales de interacción —por ejemplo, el *jokwanel*, el matrimonio, la paternidad, el trabajo, la participación política—.

Capítulo v

Discusión

Como he intentado mostrar en esta investigación, los sujetos sociales producen diversas representaciones de la masculinidad —lo que significa actuar como un hombre— en el ámbito de las prácticas e interacciones sociales cotidianas. Ser un hombre no es un atributo natural o una esencia que los cuerpos de los varones portan, sino un conjunto de prácticas incorporadas y de valores sociales y culturales inscritos en las estructuras sociales y en las relaciones intersubjetivas (Bourdieu, 1996). Estas prácticas incorporadas, dada la heterogeneidad local de valores, permiten construir diversas formas posibles de ser hombre entre la gente de K'ax Uk'um y de la Cañada Tojolabal.

La construcción del hombre cabal fue tratada aquí como una práctica que emerge de un marco multidimensional de relaciones. Involucra tanto aspectos relativos a la sexualidad, la corporeidad, la procreación, el matrimonio, la vida conyugal, la paternidad, la autoridad, el honor, el trabajo, como a la organización familiar y comunitaria, entre otros elementos. Todas estas prácticas, en tanto distinciones y representaciones de la vida social, constituyen marcos locales de interacción que pueden estar organizados por relaciones de dominación y subordinación de género.

Este estudio partió, siguiendo a Bourdieu (1991), bajo la perspectiva de que las percepciones locales acerca de lo que deben ser los hombres y las mujeres, y la adopción de ciertas actitudes y formas de trato durante los encuentros cara a cara, el ejercicio de la autoridad, el uso de espacios y de objetos —herramientas—, implican esquemas de diferenciación de género que trascienden a cada interacción. Simultáneamente, estos esquemas de diferenciación genérica permiten orientar y organizar los comportamientos y las actividades concretas de la gente y, a través de las interacciones cotidianas, ser al mismo tiempo reproducidos. A partir de lo anterior, la interacción cotidiana —el eje del trabajo etnográfico— fue considerada como el espacio social a través del cual los esquemas de diferenciación de género son socialmente contruidos, reproducidos o cuestionados.

Durante la construcción de las representaciones genéricas, las formas locales de interacción juegan un papel decisivo frente al individuo que busca reconocimiento de su masculinidad. Esto es, cada sujeto se inserta en relaciones sociales en las que compete por demostrar quién es, o actúa de acuerdo con un modelo local específico de masculinidad. El desempeño de la masculinidad, en tanto que otorga prestigio social a ciertos hombres, constituye un sistema de poder y de dominación genérica.

Para examinar la producción local de la masculinidad describí ciertos aspectos del marco relacional y multidimensional en el que esta imagen de género —hacerse un hombre cabal— es socialmente producida. Mi atención se centró en el registro de diversas prácticas que los varones adoptan para mostrarse públicamente como hombres en ciertas situaciones de interacción —tanto en el espacio doméstico como en el social comunitario—. Dicha representación de género constituye a la vez un esquema de percepción y de acción a través del cual los varones interpretan el papel que en su sociedad se les asigna como hombres. Es decir, funciona como organizador

de las prácticas que adoptan los varones al relacionarse cotidianamente e integrarse en su sociedad. Así, tras las prácticas y las acciones de los individuos subyace un conocimiento local respecto de lo que debe ser un hombre —que construye la subjetividad de los varones—, el cual a su vez está siendo producido y reproducido simultáneamente a partir de las trayectorias de vida individuales de los varones.

Como me referí a lo largo del presente escrito, el proceso de producción de las representaciones de la masculinidad no implica a hombres solamente. Esto es, como producto de la interacción social, las construcciones locales de los géneros implican tanto a hombres como a mujeres. La masculinidad, como objeto de conocimiento, fue tratada entonces como un concepto relacional o como una configuración de prácticas (Connell, 1995, 1997).

En lo que resta de este capítulo, discutiré los principales aspectos analizados a lo largo de esta investigación. En la parte final, muestro brevemente las implicaciones teóricas y políticas sobre el estudio de las identidades genéricas.

Prácticas y representaciones de la masculinidad

Para aproximarme a la producción de representaciones locales de la masculinidad describí un conjunto de prácticas discursivas y materiales que adoptan los sujetos de estudio para hacerse ver públicamente como hombres. El desempeño de la hombría, como expuse en el capítulo II, deriva tanto de diversas formas de socialización relacionadas con la organización familiar y comunitaria, como del uso de espacios que se suponen exclusivos de cada género. La masculinidad fue examinada como una práctica social que es organizada no sólo por jerarquías de poder entre los géneros, sino también por la edad y la posición que ocupan los sujetos en los espacios de interacción familiar y comunitario. Así, aprender el idioma

castellano, heredar las parcelas, salir a ganar dinero, fungir como autoridad, participar en la asamblea, lograr que la esposa adopte la religión y el partido político a los que pertenece el marido y consumir alcohol son prácticas que dan sentido y contenido a las construcciones locales de la masculinidad.

Como describí en los capítulos I y III, la idea de actuar como un hombre cabal es socialmente construida a partir de diversas prácticas, saberes e interacciones cotidianas. Hacerse hombre constituye un proceso complejo de prácticas que son incorporadas por los agentes y objetivadas tanto en instituciones sociales como en rituales de interacción cotidiana. Por tanto, al adoptar conductas y expectativas de comportamiento como hombres y como mujeres, los sujetos construyen un fragmento de la realidad social que los ha constituido como sujetos genéricos.

La producción de representaciones locales de la masculinidad se inscribe dentro de un marco multidimensional de relaciones en el que está en juego el honor y el prestigio de los hombres, como muestra Gilmore (1994) en su estudio en la región mediterránea. Para adquirir el reconocimiento social como hombres cabales, los varones deben poseer ciertos recursos y cumplir con un conjunto de expectativas sociales: contraer matrimonio, procrear, mantener, ejercer la autoridad —mandar, representar y castigar—. En ese sentido, los cuerpos de hombres y de mujeres constituyen vehículos para la acumulación de capital simbólico como sujetos genéricos (Bourdieu, 1991). Al desempeñarse públicamente como un hombre que actúa correctamente, se expresa el poder de una representación local de masculinidad que se trata de imponer sobre los varones y sus cuerpos. En términos de Foucault (1992), el poder de la representación construye la subjetividad de las personas.

A partir del proceso de incorporación y de externalización de valores, esquemas y percepciones locales de la masculinidad en los cuerpos y en las conductas de las

personas (Connell, 1997), los sujetos sociales actúan guiados por el conocimiento que tienen respecto de su género. Enmarcados por su *habitus*, los agentes sociales actúan a través de la experiencia que los produce como sujetos genéricos. Las representaciones de la masculinidad pueden verse reflejadas en los cuerpos de los varones cuando éstos adoptan modos de vestir, de comer, de caminar, a través del discurso de la heterosexualidad, de la procreación, de consumir alcohol, jugar. Es decir, hacer todo como “un hombre”. Incluso, los varones despliegan estrategias para desempeñar su hombría o actúan como buenos hombres en ciertas situaciones de interacción.

Tanto las formas de trato cotidiano como el acceso a recursos son mediados por relaciones de dominación a partir de las diferencias de género y edad. Esto es, el desempeño como hombre cabal adquiere sentido dentro de un espacio socialmente jerarquizado por relaciones de dominación y de subordinación en el interior de los grupos domésticos. De este modo, algunos hombres ocupan posiciones simbólicamente superiores respecto de los de las mujeres y de otros hombres.

Para representarse como un hombre cabal, los varones deben demostrar que tienen el pensamiento cabal. Las demostraciones de la hombría a partir de lo que para los individuos significa actuar como hombres cabales constituyen una respuesta a la exigencia social. Es decir, los hombres deben desempeñar correctamente los papeles que se les ha asignado en su sociedad —actuar con medida—, pues su comportamiento se mantiene sujeto a la vigilancia social.

Como se puede extraer de la narración presentada al inicio de este trabajo, actuar como hombre constituye una puesta en el escenario público, sujeta a la lucha y la negociación social. Esto es, cada uno de los agentes, dependiendo de su posición en el campo de la masculinidad local —como padre, *b'ankilal*, *k'ox*, autoridad, como esposo, esposa— negocia lo que debe

ser la verdadera virilidad —procrear, mandar, castigar con medida, enfrentar a otros hombres—.

El desempeño de la hombría: distinciones y estrategias

Actuar de acuerdo con una representación local de la masculinidad —hacerse un hombre cabal—, simbólicamente dominante entre otras, constituye sólo una posibilidad para los varones. Como traté de describir en el capítulo IV, los sujetos sociales —hombres y mujeres— no actúan pasivamente ante la presión social, sino que pueden cuestionar y rechazar las representaciones locales del género; incluso pueden fracasar en la interpretación del papel que se les asigna como hombres. Es decir, a través de las trayectorias de vida, los agentes sociales producen, reproducen o cuestionan la existencia de una sola posibilidad de representarse como hombres o la supuesta naturaleza de la masculinidad.

Sin embargo, las representaciones también generan diferencias entre las personas de acuerdo con múltiples relaciones y con la disposición de capital simbólico que les otorga prestigio como hombres. Los cuerpos, los hijos, la esposa, constituyen objetos de prestigio que otorgan un poder simbólico a ciertos hombres sobre otros. Sin embargo, también es necesario demostrar que se tiene cabal el pensamiento, es decir, que se actúa con razón, como debe ser o como es lo adecuado.

Ser hombre o mujer constituye una actuación en el escenario público en el que se puede fallar y perder prestigio y poderes como sujeto genérico. El fracaso de un varón como hombre no sólo deviene de la imposibilidad de procrear y de practicar la heterosexualidad, sino de no aprender a pensar como un hombre: no tener el pensamiento cabal. Es decir, debe cumplir con las expectativas de comportamiento

socialmente asignadas a los varones: mandar, representar, defender.

Entre tojolabales, como en cualquier otra sociedad, cada hombre es diferente en términos de personalidad. Como se muestra en los distintos registros etnográficos, en algunas situaciones de interacción los varones actúan como hombres cabales, y hay quienes no lo hacen. Entre estos últimos, los casos de cuestionamiento de la virilidad de Lipe y de Rique constituyen sendos ejemplos, pues al no desempeñar correctamente el modelo local de la hombría su masculinidad queda bajo sospecha. En contraste, otros hombres —padres, hermanos, padrinos— buscaron mostrarse como buenos hombres, al intentar proteger su prestigio y honor masculinos, y el de sus familias.

Las identidades de género entre tojolabales son producidas a partir de categorías clasificatorias de discriminación o de presión social, dependiendo de la representación que hagan los sujetos sobre sí mismos. Por ejemplo, quienes no contraen matrimonio en la edad socialmente esperada son nombrados despectivamente como viudos o viudas, niños viejos o niñas viejas. En caso de que alguna mujer no haya procreado, a pesar de mantener una relación conyugal, es clasificada como “machora”, o “mampo” si se trata de un hombre. Se trata de adjetivos estigmatizantes para quien no demuestra que tiene cabal su cuerpo; como también puede ocurrir con algún homosexual. Un hombre no cabal puede ser, entonces, un varón homosexual o alguien que no ha contraído matrimonio o quien no ha procreado; pero también quien “no tiene cabal el pensamiento”: alguien que no actúa como lo debe hacer un hombre.

Entre tojolabales coexisten diversas representaciones locales de la masculinidad, como ocurre en cualquier otra sociedad. Existen hombres con nombres distintos e historias personales diversas, extrovertidos e introvertidos; quienes se desempeñan en distintos trabajos —agricultores, albañiles, maestros,

elementos del ejército mexicano—; los hay solteros, ancianos, adultos con hijos y sin hijos. Los hay quienes mandan a sus esposas, y quienes no lo hacen, quienes buscan tener hijos y quienes no tienen ni lo desean; quienes migran y otros que no. Las anteriores diferencias generan disposiciones diversas que son compartidas sólo por algunos individuos. Sin embargo, también existen diferencias o clasificaciones entre los hombres y mujeres a partir de un acceso desigual a elementos de prestigio y de poder como sujetos genéricos.

El poder simbólico y el prestigio que otorga a los varones actuar como hombres les convierte en individuos que deben competir para mostrarse públicamente como tales. Es así que la masculinidad dominante constituye una práctica de poder y de dominación simbólica.

Implicaciones para el estudio de la masculinidad

Así como el mundo social —local o traslocal— no es de una vez y para siempre lo mismo, los hombres y las mujeres que lo construyen tampoco lo son. Desde este punto de vista, la masculinidad no constituye algo dado por una cosmovisión o exclusivo de un grupo social situado en un lugar determinado, sino que el género se produce dentro de campos de interacción social. Se trata por tanto de una institución social compleja e históricamente construida.

Como he querido mostrar, el género como objeto de conocimiento antropológico adquiere importancia no sólo porque en muchas sociedades —entre las que se cuenta la población hablante de tojol ab'al— las personas creen que las diferencias entre hombres y mujeres obedecen más a las diferencias biológicas (Connell, 1997); sino, sobre todo, porque las identidades masculinas o femeninas se inscriben en marcos relacionales de poder y de dominación que tienen efectos en la vida diaria de la gente. Es

decir, en el acceso desigual a los recursos, a los espacios y al prestigio social como personas (Godelier, 1986).

Al asumir que ser hombre o mujer se trata de un hecho dado, esencial o ahistórico para cualquier grupo social, se corre el riesgo de justificar y legitimar una institución que es estructurada por jerarquías de poder y formas simbólicas de dominación. El estudio de las construcciones genéricas debe contemplar la relación entre la masculinidad y los procesos de cambio sociopolíticos, y de transformación de instituciones como el matrimonio, la familia, las comunidades y el trabajo. En este sentido, cualquier política orientada a generar cambios entre la población debe prevenirse de considerar a los hombres —o mujeres— como sujetos homogéneos o universales.

Así como las representaciones de la masculinidad y de la feminidad son procesos socioculturales producidos y reproducidos durante la interacción social, la transformación de uno de los modelos implica necesariamente la modificación del otro. Sin embargo, como ya señalé, lo que significa ser un hombre no es lo mismo en cualquier ámbito social y época histórica (Connell, 1997). Es decir, la masculinidad no pertenece a una cultura determinada sino a campos sociales de interacción.

Mi deseo es que este trabajo pueda ser de utilidad tanto para la discusión académica como al interior de las comunidades, respecto de las construcciones genéricas y su relación con los valores culturales locales, el poder y la dominación. Esto es, para replantear o ponderar, en la medida de los deseos y posibilidades de los sujetos, las valoraciones que sostienen las identidades hegemónicas masculinas —o las identidades femeninas— ligadas a relaciones de poder simbólico, o bien para reflexionar sobre el mundo social que incita a los sujetos a representarse como hombres o mujeres cabales, y que a quienes fallan como tales se les otorga menos valor e inferioridad ética como personas.

Post scriptum

El modelo teórico metodológico sustentado desde una perspectiva etnográfica que sirvió como recurso para esta investigación mantiene su vigencia, en tanto pondera la interacción social cotidiana y los discursos como prácticas sociales que dan forma y contenido a las masculinidades y sus expresiones dominantes o subordinadas en un continuo proceso de resignificación. Es por eso que resultó pertinente, para constatar esto, regresar a observar los espacios sociales donde se producen las distinciones genéricas y conversar con los actores implicados, a fin de reflexionar sobre las transformaciones en los entornos sociopolíticos como condición posible para la reconfiguración de las construcciones de género (López y Garzón, 2016).

Como ocurre con otras prácticas sociales, en las de género se observan cambios y continuidades, particularmente entre las juventudes que se socializan en entornos de interacción más allá de los comunitarios: estudiantes universitarios, migrantes o jóvenes con mayor capital simbólico frente a los que no adoptan o simplemente han tomado distancia de los modelos dominantes de hombría o de feminidad, así como de las formas tradicionales de organización familiar. Lo mismo pueden estar incidiendo en las prácticas de género la imagen del hombre militar o la que proyecta la narcocultura desde la música, por ejemplo; ambos sistemas de representación con importantes resonancias en el sur de México. Los modelos de hombría que se producen en el ámbito local pueden estar siendo repensados a partir del papel protagónico que juegan algunas mujeres jóvenes en los espacios públicos.

Como se propuso en la introducción de este libro, la adopción de prácticas creativas y artísticas entre las juventudes, especialmente entre jóvenes urbanos hablantes de lenguas indígenas, por ejemplo, es un lugar posible para observar las transformaciones que adquieren las representa-

ciones de género en los espacios locales. Las prácticas culturales creativas constituyen un recurso para la apropiación de espacios públicos y la visibilización de las juventudes; favorecen experiencias, intercambios y articulaciones entre estos actores sociales emergentes, más allá de los espacios locales, de las diferencias de género, lingüísticas y socioculturales en general.

Estudiar las masculinidades permite reflexionar sobre la necesaria comprensión de las categorías genéricas como procesos flexibles e históricos, sin dejar de observar las relaciones de poder que intervienen en su reproducción. Y más aún, en contextos indígenas donde algunas investigaciones han contribuido a la generación de estereotipos, al pretender ver a los indígenas como grupos aislados, sin historia o incluso a invisibilizar a las juventudes como sujetos políticos protagónicos de los cambios sociales. El estudio de las masculinidades nos invita, pues, a mantener una vigilancia epistemológica sobre las condiciones de producción de los debates actuales de este campo temático, y también sobre sus constantes transformaciones y reelaboraciones en los entornos sociales de interacción cotidiana.

Referencias

- Ayora-Díaz e Igor Steffan (1993). *Representations and Occupations: Sheperds' Choices in Sardinia*. PhD. Dissertation. McGill University.
- Badinter, Elizabeth (1992). *Masculine Identity*. USA: Columbia University Press.
- Basauri, Carlos (1998[1931]). *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre Antropología, Etnografía y Lingüística*. México: UNICACH.
- Berger, Peter y Thomas Luckman (1995[1968]). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (1985). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Bourdieu, Pierre (1996). "La dominación masculina". En *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 3, pp. 7-95.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Brandes, Stanley (1991). "Ideología masculina en Andalucía". En Carmen Ramos (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Brandes, Stanley (1991[1980]). *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore de un pueblo andaluz*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Butler, Judith (1996). “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”. En *El género. La construcción de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM.
- Coltrane, Scott (1988). “La teorización de las masculinidades en la ciencia social contemporánea”. En *La Ventana, Revista de Estudios de Género*, núm. 8, pp. 7-48.
- Castillo Hernández, Ana Laura (2014). *Masculinidades desde los márgenes: experiencias, trayectorias de jóvenes en el Centro de Internamiento Especializado para Adolescentes Villa Crisol en Berriozábal, Chiapas*. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. México, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Connell, R.W. (1995). *Masculinities*. USA: University of California Press.
- Connell, R.W. (1997). “La organización social de masculinidad”. En Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades: poder y crisis*. Chile: FLACSO.
- Connell, R.W. (1998). “El imperialismo y el cuerpo de los hombres”. En Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Chile: FLACSO.
- Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne (1994). *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. Londres: Routledge.
- De Barbieri, Teresita (1993). “Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica”. En *Debates en Sociología*, núm. 18, pp. 145-169.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: UIA-ITESO.
- De Keizer, Benno (1997). “El Varón como factor de riesgo. Masculinidad, salud mental y salud reproductiva”. En Esperanza Tuñón Pablos (comp.), *Género y salud en el sureste*

- de México. México: El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Díaz Cervantes, Rufino (2014). “La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México”. En *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 11, núm. 3.
- Escalona Victoria, José Luis (1988). “Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo”. Ponencia presentada en la mesa redonda “Mundos de aquí, mundos de allá. Historia/antropología/sociología comparadas de las sociedades europeas y mesoamericanas”. San Cristóbal de Las Casas, julio de 1998. École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, UNACH, CIESAS.
- Escalona Victoria, José Luis (2009). *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*. México: UNAM.
- Fernández Aceves, María Teresa (2016). “Masculinidad y sexualidad en la historia de México”. En *Desacatos*, núm. 50.
- Figueroa, Juan Guillermo (coord.) (2014). *Políticas públicas y la experiencia de ser hombre. Paternidad, espacios laborales, salud y educación*. México: El Colegio de México.
- Flores, Javier (2006). *La reproducción simbólica de la violencia. Estudio de la ultramasculinidad en un contexto multicultural*. Tesis de maestría, CIESAS. México.
- Flores, Javier (2014). *Masculinidades en movimiento. Activismo antisistémico de jóvenes*. Tesis Doctoral, CIESAS. México.
- Foucault, Michel (1982). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1: La voluntad de saber. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Tercera edición. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Fuentes Jaime, Laura Edith (2015). *Cuerpo enmascarado: entre el miedo y orgullo en la configuración de masculinidades*.

- Estudio de caso: los Tastoanes de Tonalá, Jalisco, 2014-2015.* Tesis de Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura. ITESO, México.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. Madrid: Gedisa.
- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Paidós.
- Gilmore, David D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- Godelier, Maurice (1986). *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz (1992). *Memoria baldía: Los tojolabales y las fincas, testimonios*. México: UNAM.
- Gómez Hernández, Antonio (1997). *El Ch'ak a'bal (matrimonio tojolabal) y sus transformaciones, de la tradición oral a la actualidad*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Facultad de Ciencias Sociales, UNACH.
- Gutmann, Matthew (1993). "Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en el México de los noventa". En *Estudios Sociológicos*, vol. XI, núm. 33.
- Gutmann, Matthew (1998). "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad". En *La Ventana, Revista de Estudios de Género*, núm. 8, pp. 47-99.
- Habermas, Jurgen (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Heller, Agnes (1985). *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México: Grijalbo.
- Herzfeld, Michael (1985). *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Katzman, Rubén (1992). "¿Por qué los hombres son tan irresponsables?" En *Revista de la CEPAL*, núm. 46. México.

- Kimmel, Michael (1992). "La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes". En *ISIS Internacional, Ediciones de las Mujeres*, núm. 17.
- Lamas, Marta (1995). "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género". En *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 1.
- Lenkersdorf, Carlos (1979). *B'omak'umal tojol ab'al-kastilla, Diccionario tojol ab'al-español y español-tojol ab'al*. 2 vol. México: Nuestro Tiempo.
- Lenkersdorf, Carlos (1994). *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- Mauss, Marcel (1996). "Las técnicas del cuerpo". En Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds.), *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991). "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse". En Amm Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianapolis: Indiana University.
- Mora Arellano, Felipe (2012). *De masculinidades y mujeres en México: algunos des-encuentros*. Cuaderno de trabajo núm.10, material didáctico para formar sociólogos. México: Universidad de Sonora.
- Núñez Noriega, Guillermo (1999). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: Porrúa, El Colegio de Sonora, PUEG-UNAM.
- Núñez Noriega, Guillermo (2009). *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida*. México: Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C. y Octavio Antonio Colmenares y Vargas, editor.
- Ortner B., Sherry y Harriet Whitehead (1981). "Indagaciones acerca de los significados sexuales". En Carmen Ramos-Escandón (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación*

- universal a la representación múltiple*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Porraz Gómez, Iván Francisco (2016). *Más allá del sueño americano. Jóvenes migrantes retornados a Las Margaritas, Chiapas*. México: Instituto Mexicano de la Juventud, CES-MECA-UNICACH.
- Ramírez Rodríguez, Juan Carlos y Griselda Uribe Vázquez (coords.) (2008). *Masculinidades. El juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*. México: Academia Jalisciense de Ciencias, A.C., Academia de Estudios de Género de los Hombres, A.C., PIEGE, UNFPA, Plaza y Valdez Editores.
- Ramírez Rodríguez, Juan Carlos y José Carlos Cervantes Ríos (2013). *Los hombres en México, veredas recorridas por andar, una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades*. México: Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas, AMEGH, A.C.
- Ramos Reyes, María Eugenia (1992). *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*. México: UNAM-CIMECH.
- Re Cruz, Alicia (1994). "Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes en Yucatán". En *Nueva Antropología*, núm. 46.
- Rea Ángeles, Patricia (2011). "La educación superior como agente de transformación de las identidades genéricas entre los zapotecos de México". En *Perfiles Educativos*, vol. 33.
- Ricoeur, Paul (1991). *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Rubin, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: Notas para una economía política del género". En *Nueva Antropología*, núm. 30.
- Ruz, Mario Humberto (1983). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.

- Ruz, Mario Humberto (1992). *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*. México: CONACULTA.
- Ruz, Mario Humberto (1996). “El cuerpo: miradas etnológicas”. En Ivonne Sasz (comp.), *Para comprender la subjetividad*. México: El Colegio de México.
- Sánchez Franco, Irene (2015). *Catequistas, líderes evangélicos y comunidad en localidades tojolabales de Las Margaritas, Chiapas, México*. Tesis de Doctorado en Antropología. España, Universidad Autónoma de Madrid.
- Schutz, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Schutz, Alfred (1995). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Scott, Joan W. (1996). “El género, una categoría útil para el análisis histórico”. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM, Porrúa.
- Sommer, Susana (1993). “Mujeres y reproducción: las nuevas tecnologías”. En *Debate Feminista*, núm. 8.
- Turner, Bryan (1989). *Cuerpo y la sociedad. Exploraciones en Teoría Social*. México: FCE.
- Valdés, Teresa y José Olavarría (eds.) (1997). *Masculinidades. Poder y crisis*. Chile: FLACSO
- Valdés, Teresa y José Olavarría (eds.) (1998). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Chile: FLACSO.
- Van Der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf (1998). *San Miguel Chibtik: testimonios de una comunidad tojolabal*. México: Siglo XXI Editores.
- Viqueira, Juan Pedro (1995). “Chiapas y sus regiones”. En Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (eds), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. México: UNAM, CIESAS, CEMCA, UdG.

Zebadúa Carbonell, Juan Pablo y Ana Laura Castillo (2016).
“Juventudes y masculinidades desde los márgenes. Experiencias socioculturales en jóvenes en reclusión”. En *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 25, núm. 50.

Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales, segunda edición se terminó de imprimir en los talleres de Ediciones Navarra, Van Ostade núm. 7, Col. Alfonso XIII, Deleg. Álvaro Obregón, Ciudad de México, México, en el mes de septiembre de 2018, en tiro de 500 ejemplares.