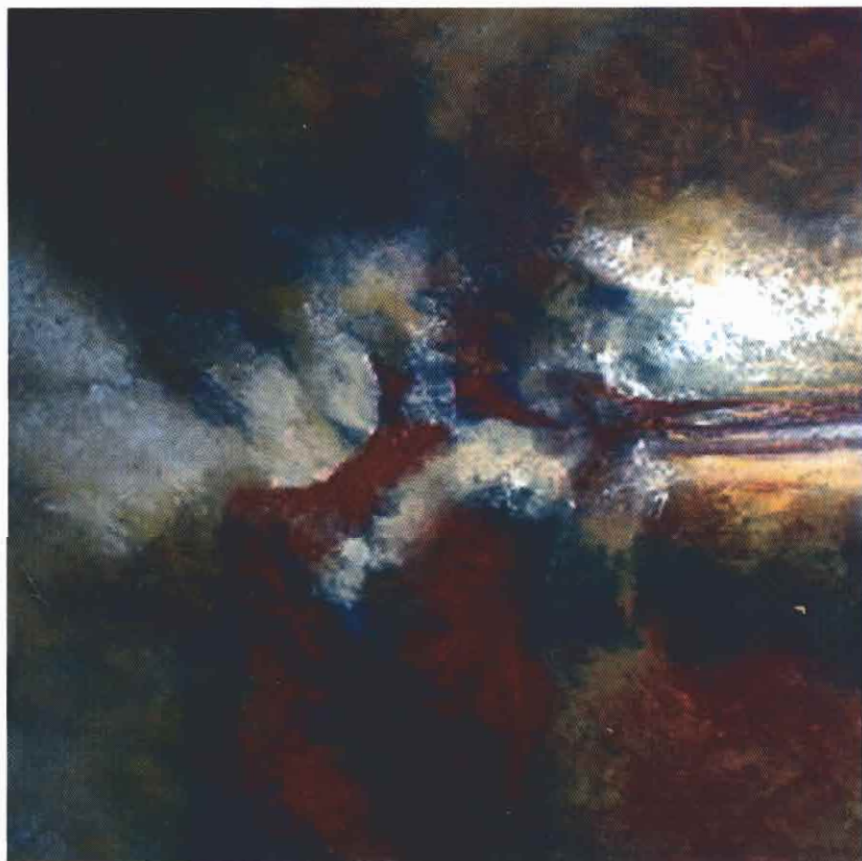


LOS ROSTROS DE LA VIOLENCIA

El Colegio de la Frontera Norte



LOS ROSTROS DE LA VIOLENCIA

El Colegio de la Frontera Norte



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

2001

Introducción	203
Migración indígena y geografía étnica en Baja California	204
Hacia una definición de la identidad étnica	207
Prejuicio y discriminación: las bases del conflicto étnico	211
Algunas reflexiones finales sobre las relaciones interétnicas	
en Baja California	214
El espacio laboral: los campos agrícolas y las calles ciudadanas	215
El espacio escolar	216
La convivencia transfronteriza	217
Bibliografía	219
Hacerse hombres cabales. Masculinidad, poder y violencia	
entre indígenas tojolabales de Chiapas, México (<i>Martín de la Cruz López Moya</i>)	221
Introducción	221
Los tojolabales	222
Las juntas o asambleas comunitarias	225
La autoridad de la "comunidad" y las construcciones	
locales del género	229
La producción de la masculinidad	231
Hacerse un hombre cabal	232
Tener cabal el cuerpo de hombre	234
Tener cabal el pensamiento de hombre	235
Las masculinidades	236
Referencias bibliográficas	238

QUINTA PARTE

VIOLENCIA CON NIÑOS

Los niños no pueden esperar. Los derechos del niño (<i>Georgina Volkers Gaussman</i>)	243
--	-----

HACERSE HOMBRES CABALES
Masculinidad, poder y violencia entre los indígenas
tojolabales de Chiapas, México

Martín de la Cruz López Moya
Centro de Investigaciones de Salud de Comitán

INTRODUCCIÓN

Aunque me referiré a hombres tojolabales de una localidad, la masculinidad como aquí es tratada no es un asunto que se limite a hombres solamente. Más bien, el proceso de hacerse un hombre (o una mujer) o de hacerse sujeto de género es examinado aquí como una práctica intersubjetiva que se relaciona con el prestigio social que alcanzan los varones como hombres al relacionarse cotidianamente; esto es, las construcciones locales del género (de masculinidad o de feminidad) involucran a hombres y mujeres como a cualquier otro miembro del grupo social con el que se estudia. La masculinidad como objeto de conocimiento es tratada, entonces, desde una perspectiva relacional (Connell, 1995), en contraste o como complemento a las representaciones locales de feminidad.

Mi objetivo en este ensayo consiste en revisar el proceso por el cual los indígenas tojolabales producen una o varias representaciones de la masculinidad. Así, el presente trabajo busca proporcionar elementos para comprender qué significa hacerse o actuar como un hombre entre los tojolabales.

Este estudio partió de la idea de que las representaciones locales del género (de masculinidad o de feminidad) pueden ser

examinadas tanto como una expectativa social (de hombres y de mujeres) como en las distintas conductas y comportamientos que adoptan los varones tojolabales al relacionarse cotidianamente en el ámbito de su comunidad. En este caso, se trata de examinar la noción *hacerse un hombre cabal*; esto es, un fenómeno sociocultural ligado a prácticas de poder y a relaciones de dominación y de subordinación entre los géneros.

El material etnográfico aquí analizado es producto de observaciones de campo y de conversaciones que he sostenido desde hace cuatro años con indígenas tojolabales de dos comunidades de la Cañada tojolabal, localizadas en la parte sureste del estado de Chiapas. Dicho material corresponde tanto a mi tesis de antropología social como a un estudio más amplio que entre la población tojolabal lleva a cabo el Centro de Investigaciones de Salud de Comitán, que dirige el doctor David Halperin.

En lo que resta del presente trabajo, primero expondré algunos aspectos descriptivos de la población hablante del tojolabal, con lo cual intento situar a los sujetos del presente estudio. Para aproximarme a la producción de las representaciones genéricas, presentaré una narrativa etnográfica para mostrar el carácter conflictivo y contradictorio del proceso de negociación y de definición local de las identidades de género. En la segunda parte revisaré diversos elementos que intervienen en la producción de una representación de masculinidad simbólicamente dominante en un ámbito local. En la parte final hago una breve discusión sobre la supuesta coherencia u homogeneidad de las identidades genéricas.

LOS TOJOLABALES

Los tojolabales constituyen uno de los nueve grupos étnicos que hablan una lengua indígena en el estado de Chiapas. Des-

pués de los tzeltales, tzotziles y choles, los hablantes del tojolabal ocupan el cuarto lugar entre la población indígena de este estado. Mientras que el INEGI registra 35 211 hablantes del idioma tojolabal, los escasos estudios realizados en la región estiman entre 50 mil y 80 mil (Lenkersdorf, 1995; Gómez, 1997, y Van der Haar y Lenkersdorf, 1998).

Se trata, en su mayoría, de familias que viven en comunidades dispersas dentro de una diversidad de paisajes en un área de cerca de seis mil kilómetros. Este territorio abarca seis municipios fronterizos: Las Margaritas, Altamirano, La Independencia, La Trinitaria, Ocosingo y Comitán. El municipio de Las Margaritas cuenta con el mayor número de hablantes de dicha lengua: 26 533 (el 37.87% del total de su población), y parte de la población tojolabal reside en algunos barrios de Comitán y de Las Margaritas. En ambas ciudades —situadas en la frontera con la región alteña de Guatemala— ha aumentado la presencia de indígenas tojolabales después de la irrupción pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en enero de 1994.

La mayoría de la población tojolabal se dedica al cultivo de maíz y frijol, el cual es destinado principalmente al autoconsumo familiar. Tanto los trabajos agrícolas como otras actividades (ya sean domésticas, políticas o económicas) son distribuidas entre los miembros de las familias de acuerdo a distinciones por edad, sexo y género. Así, existen trabajos y otras tareas relacionadas con la organización familiar y comunitaria que son concebidos como “masculinos” o “femeninos”: trabajos de mujer y de hombres, de solteras y de solteros, de ancianos y de ancianas, de niñas y de niños. Por ejemplo, corresponde exclusivamente a los hombres heredar las parcelas agrícolas, realizar tareas como el desmonte de áreas para el cultivo, efectuar el arado de la tierra, migrar a las ciudades, participar en asambleas o asumir cargos de autoridad entre los miembros de su familia y comunidad.

Debido a la escasez de opciones de empleo en la región, son pocos los hombres que disponen de un salario permanente o que logran un empleo en instituciones gubernamentales. Algunos hombres (y un número reducido de mujeres) trabajan como maestros bilingües de educación primaria; otros se emplean como policías municipales, y, recientemente, muchos jóvenes tojolabales se han incorporado como elementos del ejército mexicano.

Actualmente, muchos de los hombres (de entre 20 y 35 años de edad) trabajan por temporadas como empleados de albañilería en obras de construcción en ciudades del centro y el norte del país y, en menor medida, migran hacia Estados Unidos. En épocas del año en que la demanda del trabajo agrícola disminuye, algunos hombres acuden al corte de café a la región conocida como Tierra Caliente (en fincas situadas en la sierra y la costa del estado de Chiapas).

En la última década, en la región tojolabal y en otras áreas de Chiapas se acentuó la presencia de diversas adscripciones religiosas y de organizaciones campesinas ligadas a partidos políticos con cobertura regional y nacional. Mientras que en algunas de las comunidades existe el "acuerdo" de que todos sus miembros participen en la misma filiación política y religiosa, en otras, en contraste, los pobladores se agrupan en distintas organizaciones y religiones. En este último caso, es común encontrarse que en una sola familia sus miembros participen en distintas organizaciones políticas y religiosas.

El ambiente social que se vive en varias regiones de Chiapas a raíz del reciente conflicto político-militar no sólo ha impactado en la vida política de los campesinos en la región. La presencia militar en Chiapas, incrementada en las regiones indígenas a partir la aparición pública del EZLN, ha tenido efectos en diversos aspectos de la vida cotidiana de la población tojolabal. Por

señalar sólo un ejemplo, mientras que actualmente el corte de cabello militar es ya una moda y un elemento de prestigio entre muchos de los solteros indígenas, al mismo tiempo, la imagen del hombre que viste y que actúa como un militar (o de otras corporaciones policíacas locales) constituye un objeto de deseo entre muchas de las solteras en edad casadera.

LAS JUNTAS O ASAMBLEAS COMUNITARIAS

Para aproximarme al campo social de relaciones en el que las representaciones de la masculinidad son producidas o cuestionadas, narraré un evento que está vinculado a las juntas o asambleas comunitarias que se celebran en las comunidades tojolabales. Asistir y participar en estas reuniones, a las que las autoridades comunitarias convocan regularmente, constituye una tarea que es asignada exclusivamente a la mayoría de los hombres adultos. Reunidos en asamblea, los hombres discuten y “toman acuerdos” sobre asuntos diversos (ya sean administrativos, políticos, religiosos o de pleitos entre las personas). Así, desde la perspectiva de los miembros de las comunidades, las juntas o asambleas suponen la instancia de mayor autoridad, a la vez que constituyen uno de los principales espacios de interacción masculina.

Es común que durante las asambleas en las que son tratados asuntos relacionados con pleitos de parejas los asambleístas acudan con puntualidad a la casa ejidal. En espera de que inicie el debate, los hombres 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.

La narración que a continuación presentaré consiste en una conversación que sostuve con Jando, un hombre de 27 años de

edad que trabaja como ayudante de enfermería en una clínica de salud comunitaria. La conversación se realizó a los pocos días de que Jando fue recluido en la cárcel de su comunidad por disposición de la asamblea, a la cual asistió la mayoría de los hombres del lugar.

(“Es verdad que un hombre debe saber mandar; pero no debemos propasarnos mucho”, dijo don Milo, de 58 años, durante la asamblea.)

—*Martín*: ¿Por qué te llevaron, pues, a la junta?

—*Jando*: Todo comenzó cuando llegué a mi casa. Me encontraba trabajando en una de las comunidades de por acá cerca. Al llegar a mi casa le entregué un pedazo de carne a mi mujer (Lita) para que la cocinara. Como que noté que ella estaba encabronada porque ni siquiera me ofreció un poco de *pichi* ni quiso recibir con gusto la carne que le entregué. “¿Qué es lo que tenés, pues, vos? ¿Por qué estás encabronada?”, le pregunté. Como no me contestó, luego me encabroné. Ahí fue que le pegué. Le di unos sus seis chicotazos, ¡bien fuerte! Al momento que recibió el primero, me dijo: “¿Pensás que no me voy a ir a la casa de mi papá!” Cuando nomás terminé de “darle”, luego agarró sus cosas y se fue...

Ya como a las siete de la noche escuché que estaba sonando el *cacho*. Luego pensé: las autoridades estaban llamando a la gente para que se junte. Al poco rato llegaron a mi casa los de la “comisión”. “Te vas a ir a la junta, Jando”. “¿Por qué, pues?”, les pregunté. “Saber..., sólo dijo ‘la gente’ que te vas a ir a la junta”, contestó uno de ellos.

Cuando llegamos a la casa ejidal ya se había juntado toda la gente; eran como unos trescientos hombres. Ahí, entre la gente, pude ver que estaban mi suegro y mi mujer.

Como la gente luego comenzó a preguntar por qué motivo salió mi mujer de la casa, el agente municipal le ordenó a la Lita que explicara qué problema le había sucedido. Ella comenzó a decir: “No sé si Jando de verdad me quiere, porque él está buscando la manera

de evitar tener hijos. Desde que me llevó a la clínica para que me pusieran el “aparato” [se trata de un dispositivo intrauterino] he tenido mucho dolor en *juinkil*. A Jando no le gustó que le fui a platicar a mi papá lo que me estaba sucediendo, 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. Por eso me saqué de la casa, porque no tengo delito y porque mis suegros no me apoyaron”.

Mi mujer piensa que le pegué nada más por puro gusto. Le pegué porque se “pasó de lista”.

—*Martín*: ¿Cómo es, pues, “pasarse de lista”?

—*Jando*: 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 llevé. Tal vez ella pensaría que ya tengo a otra mujer o que ya no quiero llegar a la casa.

Cuando la Lita terminó de hablar, la gente ya estaba ¡bien encabronada! Un *b'ankilal* 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”. Me gritó diciéndome 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 a dónde”. Yo le dije a la gente: “Pienso que si hay muchos hijos, siempre se pasa más dura la vida”.

Ahí nomás comenzó a hablar mi suegro: “Jando está obligando a mi hija para que no tengan hijos; le está dando ‘malas medicinas’ (anticonceptivos) para que no pueda embarazarse. ¡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 a sus hijos! ¡Es un hombre, pues!”

Yo le contesté: “No es que yo no quiera a mi mujer. Lo que pasa es que no quiero tener a mis hijos muy seguido. Como ella está jo-

ven, yo la estoy apoyando para que 'amacice' bien (madure) su cuerpo. Además, ¡ustedes no me van ordenar cuántos hijos debo tener, porque ustedes no los van a mantener!"

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

Continúa Jando su narración:

—*Jando*: 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 (a los asambleístas) que cuando fuimos al doctor, hace como seis meses, ella estuvo de acuerdo para que le pusieran el aparato: "Está bien que se le ponga el aparato a tu mujer porque es bueno que su cuerpo se recupere un poco...", dijo el doctor.

Uno de los hermanos de la Lita ya me quería pegar cuando estábamos en la junta. Me dijo: "¡Si sabías que no íbas 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: "Sí, 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. Si tu hermana no cumple con lo que le ordeno, sí le voy a pegar, porque ¡soy hombre! Así me enseñaron mis padres. Pero si ella me dice que quiere algo, yo debo saber cómo conseguírselo. Si ustedes le dan buenos consejos y la Lita me cumple, estoy dispuesto a que se quede conmigo; pero si no, ya no la voy a recibir".

Continúa Jando su narración:

—*Jando*: La gente dijo que no hay forma de que las parejas 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 mu-

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

—*Martín*: ¿Cómo es, pues, pegar con “medida”?

—*Jando*: 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 bolo o encabronado a la casa y empieza uno a maltratar a la mujer sin que ella tenga delito, así no está bien, porque eso es pegar de balde. ¡Así no está cabal nuestro pensamiento! Si pego de esa manera, es un delito fuerte. En ese caso, sí deben meterse las autoridades de la comunidad.

—*Martín*: ¿Cuándo tiene delito una mujer?

—*Jando*: Cuando tú le ordenas a tu esposa, le dices: “¡Quiero que me tengas listo algo, al rato!” Si no lo hace, allí es donde empieza el pleito. Yo, como hombre, quiero que “me respete” mi mujer.

LA AUTORIDAD DE LA “COMUNIDAD” Y LAS CONSTRUCCIONES LOCALES DEL GÉNERO

Como la anterior conversación sugiere, la comunidad (en este caso “la gente”) ejerce su autoridad sobre las personas con la mediación de un grupo de hombres, quienes investidos como autoridad disponen del derecho legítimo para determinar qué conductas son correctas o inadecuadas para las personas que interactúan dentro del ámbito de esta localidad. Al mismo tiem-

po, al establecer que prácticas como la procreación y el tener hijos derivan de la “naturaleza” (o de un acto divino) de los cuerpos de las personas, la “comunidad” impone a los individuos una visión de lo que debe ser un hombre o una mujer. Sin embargo, el poder de la “comunidad” sobre las personas no sólo deriva de las juntas o de las asambleas que celebran los hombres, sino de un conjunto más amplio de interacciones que los sujetos mantienen cotidianamente.

Aunque contraer matrimonio, procrear e identificarse con el discurso y la práctica de la heterosexualidad (“el sexo reproductivo”, como algunos la llaman) son elementos necesarios para alcanzar a hacerse un hombre o una mujer entre los indígenas tojolabales, éstos no son suficientes. Como intentaré mostrar más adelante, evocar la categoría de ser o de actuar como un hombre entre los tojolabales (como en cualquier otra sociedad) constituye una práctica que obedece más a demostraciones y a maneras de actuar que adoptan los varones en situaciones determinadas que al hecho exclusivo de haber nacido con genitales masculinos. En el caso de los varones adultos, por ejemplo, la expectativa social es que éstos actúen como hombres, mostrándose públicamente con la capacidad de mantener a su familia y de saber mandar para lograr la obediencia de su esposa.

Como se puede extraer del registro etnográfico antes narrado, el actuar como un hombre constituye una práctica puesta en el escenario público sujeta a la lucha y a la negociación social. En este caso, los agentes, dependiendo de su posición en el campo de la producción de la masculinidad local (como padre, suegro, autoridad, esposo, esposa), negocian lo que debe ser la verdadera virilidad (procrear, mantener, mandar, castigar con “medida”, enfrentar a otros hombres). Así, el proceso de hacerse o actuar como un hombre se inscribe en un campo simbólico de relaciones de poder, dominación y subordinación de género.

LA PRODUCCIÓN DE LA MASCULINIDAD

En este trabajo, como en muchos otros que abordan el fenómeno de la masculinidad (Brandes, 1981; Connell, 1995; Gilmore, 1994, y Gutmann, 1988), se parte de la idea de que las identidades genéricas (de masculinidad y de feminidad) constituyen un producto socialmente construido, y no una esencia o un derivado de la supuesta naturaleza de los cuerpos de las personas.

No obstante que el género, como categoría analítica, ha sido evocado en la teoría social contemporánea, los estudios antropológicos sobre la masculinidad son relativamente recientes (Coltrane, 1998, y Gutmann, 1998). El creciente interés por el tema de las identidades masculinas se debe, en parte, a la abundante producción de estudios que critican la existencia de relaciones de desigualdad y de dominación genérica en distintos grupos sociales (Gilmore, 1994). Sin embargo, varios autores opinan que todavía hay una ausencia teórica sistemática respecto de una antropología de la masculinidad (Gutmann, 1998).

En muchos estudios se ha equiparado al género con situaciones "exclusivas" de mujeres (Katzan, 1992, y Gutmann, 1988) y se ha dejado de lado el hecho de que el género evoca el trabajo social de construcción de las identidades masculinas y femeninas. Al adoptar argumentos en los que subyace una noción esencialista de las identidades genéricas, 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 feminidad o de las formas de ser mujer aceptadas para cada sociedad. Esto es, se deja de lado el carácter multidimensional en el que el género es producido y las relaciones de poder de las que todos los miembros de una sociedad forman parte.

Así, las representaciones de las identidades masculinas se construyen en el ámbito de las relaciones y adquieren legitimidad a

través de la opinión y prácticas públicas tanto de hombres como de mujeres (Brandes, 1981, y Gutmann, 1998). La masculinidad se inscribe en procesos culturales locales y forma parte del entramado significativo que un grupo social organiza en torno a la diferencia sexual. Desde otro ángulo, hacerse un hombre funciona como un mecanismo por el cual los varones se adaptan a su entorno social (Bourdieu, 1990), o bien como una actuación puesta en el escenario cotidiano en el que los varones adquieren reconocimiento social como buenos hombres (Herzfeld, 1985).

HACERSE UN HOMBRE CABAL

Así como en cada sociedad particular los agentes sociales producen e imaginan modelos hegemónicos de masculinidad y de feminidad (Connell, 1995), entre muchas personas esto es tratado como si constituyera un hecho natural (Bourdieu, 1990) o un derivado de las características anatómicas de las personas. El proceso por el cual un varón se hace un hombre cabal deriva, por un lado, de que tiene “cabal el cuerpo de hombre” (genitales masculinos), se identifica con el discurso y práctica de la heterosexualidad y tiene la capacidad de procrear, y por otro, demostrando públicamente que tiene “cabal su pensamiento”, o sea, que sabe actuar como un hombre al adecuar su comportamiento público a la imagen dominante de masculinidad vigente en el ámbito de su comunidad.

El actuar como un hombre cabal puede ser leído, entonces, como una práctica que es estructurada a partir de la producción de distinciones entre lo masculino y lo femenino y, a la vez, como una competencia social por la legitimación de una representación dominante de las construcciones genéricas; esto es, como la validación de ciertas prácticas y representaciones loca-

les de la masculinidad en la lógica de la interacción cotidiana, en la cual los individuos ponen en juego la experiencia que los ha constituido como sujetos genéricos.

La categoría de hombre o de “mero hombre” se asigna a quienes actúan “correctamente” como hombres en tanto adoptan las prácticas que son atribuidas a su género: maneras de comportarse, de hablar, de caminar, de vestir. Sin embargo, para obtener prestigio social como un hombre cabal, los varones necesitan desplegar estrategias y demostraciones en las que ponen en juego su virilidad (Herzfeld, 1985), la cual corresponde a su vez al reconocimiento social de una noción local dominante de la masculinidad (Connell, 1995).

Hacerse un hombre entre los tojolabales (como en muchas otras sociedades) se logra con la adopción de diversas conductas públicas y de formas de relacionarse cotidianamente. Por ejemplo, ejerciendo la paternidad, o sea, “que sabe enseñar a trabajar a sus hijos”; como esposo o marido, 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 que “sabe mandar”.

Al buscar adecuar su comportamiento al modelo de masculinidad aquí analizado, los varones adquieren prestigio y poder simbólico como hombres en el campo de las relaciones genéricas. Al mismo tiempo, dicho modelo de masculinidad (hacerse un hombre cabal) se impone a los varones como un esquema a seguir, por lo que éste constituye un mecanismo de reproducción de los esquemas dominantes locales de las construcciones genéricas o de las representaciones dominantes de la vida social.

Siguiendo al sociólogo francés Pierre Bourdieu, la dominación masculina constituye la forma paradigmática de la dominación y de la violencia simbólica, pues, por poco que sea, las mujeres participan en su dominación (lo cual no constituye una concesión

deliberada de las mujeres), ya que 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, p. 38).

Como se puede extraer del evento narrado, el ejercicio de la violencia física (chicotear o golpear) hacia la esposa o en contra de cualquier otra persona constituye una práctica que se negocia o cuestiona en el ámbito de las interacciones que mantienen los miembros de la familia y de la comunidad. Desde la perspectiva de los miembros de la localidad, actuar como un hombre cabal (o que actúa con “responsabilidad”) está asociado a la práctica de castigar “de balde” o hacerlo con “razón”. Es decir, es un asunto sujeto a la negociación y a la sanción social. Sin embargo, la violencia (material o simbólica) contra las mujeres tojolabales y sus cuerpos no sólo constituye un resultado de las relaciones que mantienen con los hombres, sino también deriva de otros saberes, como lo es la práctica médica local, misma que se articula al sistema médico hegemónico.

Tener cabal el cuerpo de hombre

La idea de que un varón ha alcanzado a tener cabal su cuerpo como un hombre implica que éste no sólo se identifica con el discurso y la práctica de la heterosexualidad, sino que además ha tenido la capacidad de fecundar y de embarazar a su esposa. Muchos de los sujetos del presente estudio refieren que un hombre (o una mujer) no tiene cabal su cuerpo cuando no ha podido o no ha deseado concebir ni procrear hijos, o bien cuando es identificado como homosexual. A las mujeres en edad reproductiva que no han podido o no han deseado embarazarse se les nombra des-

pectivamente como “machorras”. Para el caso de las mujeres casadas, en muchas ocasiones la ausencia de hijos constituye una razón para que sean objeto del estigma social o de maltrato físico por parte de sus esposos. La infertilidad para un hombre, en contraste, no sólo constituye una sospecha que pone en duda su virilidad, sino que es causa de burla en la comunidad.

La idea de que el cuerpo de un hombre supone mayor complejidad en contraste con el de las mujeres, y de que una mujer puede ser la responsable de la ausencia de hijos, es reforzada por el conocimiento y la práctica médica local. En primer lugar, existe un conocimiento médico mayormente elaborado para restablecer la fertilidad de la mujer, y no existe lo mismo para los varones. En este sentido, 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 sólo es posible en tanto la pareja mantiene relaciones sexuales regularmente a lo largo del embarazo. Otras parteras sostienen que la gestación de un niño contempla mayor tiempo (más de nueve meses) que el de una niña. Por eso algunas parteras cobran una mayor cantidad de dinero cuando se trata del nacimiento de un niño (150 pesos si se trata de un niño y 100 pesos cuando es una niña). Las parteras argumentan que cuando se pare un niño se requiere mayor esfuerzo tanto de la mujer como de la partera.

Tener cabal el pensamiento de hombre

Para alcanzar a ser un hombre no es suficiente contar con el cuerpo “cabal” de un hombre; es necesario que un varón demuestre

tener la capacidad de pensar como un hombre. Esto es, no sólo adecuar su comportamiento al modelo local de masculinidad adoptando las maneras de hablar, de caminar, de vestir como un hombre, sino además demostrar ser capaz de representar, proteger, mandar y mantener a su familia. En contraste, quien no alcanza a mostrarse públicamente como un hombre que sabe pensar, es decir, quien no manda ni mantiene a su familia, es un fracaso como hombre (Tomasa, 65 años), lo cual constituye un ejemplo deficiente de la figura de un hombre cabal.

Si bien tener cabal el cuerpo constituye un paso en el ascenso social para hacerse hombres o mujeres cabales, es necesario agregar la búsqueda de la pareja y la formación de un matrimonio. Para los solteros y las solteras tojolabales, unirse en matrimonio implica cumplir con una exigencia social. En contraste, quedar como “soltero” o “soltera” de por vida (o como “niño viejo” o “niña vieja”) constituye un estado vergonzoso e indeseable para la gente del lugar.

Para unirse en matrimonio, “es tarea de los hombres buscar a la que va a ser su mujer” (Rosa, 45 años). Es decir, se espera que sea el hombre quien inicie el cortejo y busque a la soltera con la que desea desposar. De considerarlo necesario o cuando se pone en duda su virilidad, los solteros pueden incluso recurrir a la práctica del *jokwanel* (raptar con violencia a la soltera).

LAS MASCULINIDADES

“Si hasta los que somos ‘normales’ somos bien diferentes” (María, 53 años). Así como el mundo social no es de una vez y para siempre lo mismo, los hombres y las mujeres que lo producen tampoco lo son. Una aproximación a la producción de las construcciones de género debe contemplar el carácter cambiante y

multidimensional de las identidades masculinas y femeninas. Desde este enfoque, las concepciones culturales, los aspectos simbólicos y el mundo imaginario que se establecen alrededor del género varían tanto al interior de un grupo social como de una sociedad a otra y de una época a otra. Así, referirse a distintas masculinidades (Brandes, 1991, y De Keizer, 1997) o a diversas identidades masculinas (Gutmann, 1993), incluso dentro de una misma sociedad o grupos de edad y en un momento histórico, ofrece una perspectiva más amplia.

Esto es, en tanto que cada hombre (o mujer) es complejo y heterogéneo en términos de personalidad, éstos también pueden manipular y cuestionar los valores y las formas dominantes que prescriben el ideal local de lo que constituye actuar como un hombre. Es decir, no todos los varones "eligen" totalmente el modelo de ser hombre que se trata de imponer mediante las disciplinas y la vigilancia social. No todos los varones incorporan una sola posibilidad de actuar como hombres ni todos interpretan el mismo sentido de los ideales masculinos locales; no todos los hombres se asumen heterosexuales, 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 dominante de masculinidad.

Este elemento de cuestionamiento y de competencia por la definición de la masculinidad puede extraerse claramente de las posiciones asumidas por Jando frente a la asamblea. Mientras que, al tomar la palabra durante la junta, algunos hombres 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.

Así como las representaciones de la masculinidad y de la femineidad constituyen procesos culturales producidos y reprodu-

cidos socialmente, la transformación de uno de los modelos implica necesariamente la modificación del otro. Sin embargo, como ya mencioné antes, lo que significa ser un hombre no pertenece a una cosmovisión o a una cultura determinada, sino a campos relacionales de interacción social cotidiana.

Mi propósito es que este trabajo pueda ser de utilidad para la discusión tanto académica como al interior de los grupos respecto de las construcciones genéricas y las relaciones de dominación y de subordinación que subyacen en su producción. 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 femeninas) ligadas a relaciones de poder y de dominación simbólica, o bien para reflexionar acerca del mundo social que invita a los sujetos a representarse como hombres o mujeres cabales, y que a quienes "fallan" les otorga menos valor o inferioridad ética como sujetos genéricos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Badinter, Elizabeth, *Masculine Identity*, Estados Unidos, Columbia University Press, 1992.

Basauri, Carlos, *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*, México, UNICAH (Colección Facsímil), 1998 [1931].

Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Ediciones Akal, 1985.

———, "La dominación masculina", en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 3, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1996 [1990], pp. 7-95.

Brandes, Stanley, "Ideología masculina en Andalucía", en

Carmen Ramos (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM, 1991.

Brandes, Stanley, *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore de un pueblo andaluz*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991 [1980].

Connell, R. W., *Masculinities*, Estados Unidos, University of California Press, 1995.

Coltrane, Scott, "La teorización de las masculinidades en la ciencia social contemporánea", en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 8, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1988, pp. 7-48.

Gómez Hernández, Antonio, y Mario Humberto Ruz, *Memoria baldía: Los tojolabales y la fincas, testimonios*, México, UNAM, 1992.

Gómez Hernández, Antonio, "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 Las Casas, Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales-UNACH, 1997.

Geertz, Clifford, "Desde el punto de vista del nativo: Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

Gilmore, David D., *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Godelier, Maurice, *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal, 1986.

Gutmann, Matthew, "Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en el México de los noventa", en *Estudios Sociológicos*, vol. XI, núm. 33. México, El Colmex, 1983.

Gutmann, Matthew), "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad", en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 8, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1998, pp. 47-99.

Herzfeld, Michael, *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Creatan Mountain Village*, Estados Unidos, Princeton University Press, 1985.

Kimmel, Michael, "La producción teórica sobre la masculinidad: Nuevos aportes", en *ISIS Internacional*, Ediciones de las Mujeres, núm. 17, 1992, pp. 119-138.

Lamas, Marta, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 1, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1995.

Lenkersdorf, Carlos, *B'omak'umal tojol ab'al-kastilla. Diccionario tojolabal-español y español tojolabal*, 2 vols., México, Nuestro Tiempo, 1979.

———, *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996.

Ruz Mario Humberto, "El medio social: familia, comunidad, etnia y sociedad mayor", en *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. II, México, IIF, 1990 [1983].

———, "El cuerpo: miradas etnológicas", en Ivonne Sasz (comp.), *Para comprender la subjetividad*, México, El Colmex, 1996.

Scott, Joan W., "El género, una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas (comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-Porrúa, 1996.

Turner, Bryan, *Cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE, 1989 [1984].

Valdés, Teresa, y José Olavarría (eds.), *Masculinidades. Poder y crisis*, Chile, Flacso, 1997.

——— (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Chile, Flacso, 1998.