

Rosales, Adriana Leona, (2009), "Seducción, cortejo y sexualidad en mujeres mayas inmigrantes en Cancún" en Landy Santana (coord.), *Género y sexualidad en contextos culturales*, México, Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán, (ISBN 978-607-7573-25-8).

El objetivo de este artículo es analizar algunos significados de la sexualidad en términos de las normatividades que se tejen en torno al género en un contexto étnico contemporáneo, el de los mayas peninsulares inmigrantes en Cancún, Quintana Roo. Las reflexiones surgen de observaciones etnográficas y de los testimonios de entrevistas efectuadas a mujeres como parte del trabajo de campo de una investigación que duró varios años.¹ Los testimonios, fundamentalmente el de Nicté, y las notas elaboradas sirven de insumo para dar cuenta de aquellos elementos de la cultura que intervienen en las concepciones de la sexualidad, entendida ésta como una construcción social e histórica. Las informantes son mujeres del oriente del estado de Yucatán, oriundas de Espita, Dzitás, Temax, y X-can.

Antes de entrar al tema habría que advertir que las etnias mayenses representan amplios grupos de la población indígena de México, por lo que no es posible hablar de ellos como un bloque con una matriz cultural común, inamovible e idéntica. Sus diversas manifestaciones culturales se han transformado a lo largo de cinco siglos de influencia occidental, y recientemente por el efecto de la llamada globalización. No obstante, los mayas de la península de Yucatán constituyen una unidad en donde las características culturales, históricas y geográficas, aun con sus diferencias, continúan marcando una integridad que los

¹ A. L. Rosales, *Género, cuerpo y sexualidad*, pp. 180-296.

constituye como un solo pueblo. En la extensa zona que agrupa a distintas comunidades mayas se puede establecer una diferenciación regional. Existen, al menos, cinco grandes áreas: la franja central (zona nuclear maya), el norte yucateco (antigua región henequenera), el oriente quintanarroense (región caribeña), el meridión peninsular (región en colonización) y los bastiones urbanos (Cancún, Mérida, Valladolid, Chetumal y Campeche).²

En la denominada franja costera, la actividad primordial es la pesca y la producción de copra, mientras que en el centro y el poniente de Quintana Roo se realiza explotación forestal y agricultura de subsistencia.³ En el norte y noroeste, donde se encuentra las ciudades de Mérida y Progreso, las actividades principales son la pesca, la maquila de distintos productos –principalmente textiles- y el turismo. En la zona rural se producen henequén y maíz principalmente. Aquí las formas de gobierno tradicional se fueron modificando sustancialmente desde fines del siglo XIX debido al auge de las haciendas, el cual se consolidó a principios del XX con la producción de henequén, y continuó con el ejido impulsado por Cárdenas años después.⁴ al igual que ahora el oriente rural de Yucatán en donde los mayas se dedican principalmente a las actividades agrícolas, la cría de animales, la apicultura, la caza, y la producción de cestería y artículos de cuero.

² Esta división por regiones es sugerida por Mario Humberto Ruz en “Los mayas peninsulares”, pp. 12-13.

³ S. Terán, y C. Rasmussen, “La milpa hoy en Xocen”, p. 99.

⁴ *Ibid.* pp. 58-60.

Las diferencias más notables entre los mayas peninsulares se dan entre aquellos de la zona henequenera y los de la zona maicera del sur y el oriente. En ciertos pueblos y rancherías, ubicados en la frontera con Quintana Roo, al oriente, las expresiones de la cultura maya se observan de distintas formas. Son visibles en su organización en sistema de cargos, en el padrinazgo, el culto a la cruz y la personalidad religiosa de sus líderes, en las prácticas del conocimiento del ciclo lunar y su influencia en la milpa; además, son notables en la importancia atribuida al papel de los *h-menob* y los rituales del ciclo de vida, como el *hetz-mek* y otros ritos de paso, agrícolas, o de matrimonio, enfermedad y muerte.⁵ Otros patrones culturales que persisten son la forma de construcción de las viviendas, el uso de la lengua materna, la vestimenta y la confección de artesanías. Se privilegia la organización basada en los grupos familiares, en el municipio y en el ejido.⁶ De esta zona de la península hay un constante flujo migratorio a ciudades como Cancún y Mérida, entre otros polos urbanos.

En el norte de Quintana Roo (Cancún) o en las zonas de mayor desarrollo económico de la península (Mérida, Chetumal, Campeche y Valladolid) existen diferencias debidas a la posición socioeconómica; quienes poseen más dinero pueden construir sus casas de tabique, con pisos de cemento o mosaico y comprar ciertos aparatos electrodomésticos, o ser propietarios de un automóvil o

⁵ L. A. Ramírez, "Yucatán", p. 64.

⁶ M. Ruz, (coord.), "Los mayas peninsulares, p. 29.

de un camión,⁷ mientras que los pobres se ven en la necesidad de vender su fuerza de trabajo, o bien, emigran a otros lugares del país o del extranjero.

Las mujeres realizan las diligencias domésticas, se ocupan del urdido de hamacas y la confección de hipiles y bordados, crían animales de corral y cultivan pequeños huertos. Llevan a cabo actividades mercantiles y trabajo agrícola, específicamente durante la siembra y la cosecha.⁸ En las ciudades representan una parte muy importante del sector terciario, trabajan fundamentalmente como empleadas domésticas y en el sector servicios. Sin embargo, debido a su origen rural, son discriminadas y tienen pocas oportunidades de escolaridad y empleo, y por tanto, de acceder a los recursos económicos. En este contexto, las mujeres entrevistadas se vieron en la necesidad de emigrar hacia el polo turístico de Cancún con la esperanza de tener una mejor calidad de vida, y de que sus hijos y/o familiares tuvieran mayores opciones de vida. Abandonaron sus comunidades llevando a cuestas un cúmulo de valores, ideas, creencias, costumbres y prácticas que no han sido inmunes a los fenómenos propiciados por la multiculturalidad y la globalización, ya que aquellos elementos considerados “locales” y “globales” se han ido fundiendo. La memoria nacional y el consumo se han entrelazado y mundializado hasta generar articulaciones en donde lo moderno y lo tradicional sólo se oponen en virtud de la exclusión de que son objeto las personas provenientes de culturas indígenas.⁹

⁷ M. Daltabuit, *Mujeres mayas*, pp. 91-96.

⁸ *Ibid*, pp. 57-60.

⁹ R. Ortiz, “Una cultura internacional popular”, pp. 145-198.

Para las entrevistadas, definirse como mayas no implica asumir necesariamente una toma de conciencia personal o subjetiva, o el compromiso¹⁰ de ser parte de un grupo, aunque sí implica un sentido de pertenencia a cierta matriz cultural. No obstante, los ambientes urbanos generan contradicciones en cuanto a esa adscripción cultural, como la pertinencia de hablar un idioma indígena o de vestir un hipil, pues, como afirma Weeks, cuando uno elige o asume cierta identidad o estilo de vida, corre el riesgo de ser estigmatizado.

Las mujeres mayas entrevistadas ejercen una identidad étnica conferida por la etnia, por el grupo, por los otros, es decir, una identidad que no es autónoma sino heterónoma, y que delimita en mucho su identidad de género. Entre los mayas peninsulares prevalece un modelo genérico tradicional, es decir, un *corpus* simbólico basado en ciertos principios culturales mediante los cuales se asigna a cada persona un lugar específico de acuerdo al sexo con el que nació. La jerarquía, la posición, los deberes y derechos se inscriben en las representaciones de una forma particular de entender y expresar el papel social que a cada uno(a) le toca desempeñar.¹¹ En muchas comunidades indígenas y rurales, y los mayas no son la excepción, son los hombres quienes autorizan a las mujeres a realizar determinadas actividades, lo que generalmente ocurre dentro de una lógica del pensamiento que ubica a estas últimas en una jerarquía inferior a la de los varones. En este tipo de sociedades, donde las mujeres tienen poca participación

¹⁰ J. Weeks, "La construcción de las identidades genéricas y sexuales", pp. 214-215.

¹¹ P. Alberti, "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica", pp. 31-46.

y capacidad de autonomía, la identidad de género se sustenta mucho en el reconocimiento de los otros y en los papeles sociales que son asignados.¹²

No obstante, dado que el género implica símbolos culturales, conceptos normativos, nociones políticas e institucionales, y elementos subjetivos,¹³ la identidad de género se va construyendo no sólo en la interacción con los otros miembros de la comunidad, sino con base en el contexto socio-histórico local y global. Se asume la identidad a través de un proceso que implica una “dialéctica” entre la “auto-identificación” y la “hetero-identificación”, es decir, entre la “identidad objetivamente atribuida” y la identidad “subjetivamente asumida”.¹⁴ Es justamente este proceso dialéctico el que permite la salida de lo que Pilar Alberti denomina el “mito de las mujeres indígenas cosificadas”, es decir, aquel que las concibe como personas sin capacidad de decisión, iniciativa y/o influencia en su medio ambiente, o como entes pasivos y receptivos que actúan conforme lo dicta el colectivo.

Las mujeres pasan a ser así protagonistas de la historia; sin embargo, a pesar de que las mujeres de carne y hueso poseen capacidad de decisión, el concepto de “mujer” continúa asociado a ideas, valores, e incluso leyendas, que refuerzan ciertas imágenes y estereotipos femeninos. Por ejemplo, para los mayas yucatecos, la X-Tabay es seductora por naturaleza, y la mujer protagonista de la metáfora “de los ojos de venado” también lo es, como se verá más adelante.

¹² C. Oehmichen, “Relaciones de étnia y género...”, p. 91.

¹³ J. Scott, “El género una categoría útil para el análisis histórico”, p. 289.

¹⁴ P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, pp. 162-163.

La in-corporación del género en mujeres mayas

En las concepciones y expresiones de la seducción y el cortejo intervienen las normatividades de género y sexualidad, es decir, aquellas ideas y prácticas que señalan cuáles han de ser los espacios femeninos y cuáles los masculinos. Éstos son territorios de inclusión y exclusión para mujeres y hombres. El *chaa chac*, ritual para pedir agua para la milpa, es celebrado sólo por hombres, y ejecutado por *h-men* del pueblo, quien emplea su *saastun* o piedra de luz para saber si los panes de maíz y pepita destinados a los dioses que harán llegar las lluvias (chaques, Balam Kol, Miguel arcángel, Lazaro, santo Tun) se han cocido.¹⁵

Chaa chac...los hombres, los puros hombres porque las mujeres no pueden ir, no van. Las mujeres no pueden ir, ni las niñas, pero mi marido me platicó, están los sapos [los niños que personifican a los sapos], están las chachalacas. Mi marido, él se va allá, y luego cuando están hablando canta ese *h-men*, porque así lo dice de ese hombre, *h-men*, *chaa chac*: Noh hut bil, ne hel bil, bisba checal pela bi (Nicté, maya, Espita).

La ceremonia de *chaa chac* ha entrado en desuso en el contexto ciudadano de Cancún, e incluso cada vez más en el medio rural, sin embargo, un ritual que se preserva y práctica en la ciudad es el llamado *hetz-mek*, cuya finalidad es la de inducir a los pequeños -de acuerdo con su sexo- al mundo femenino o masculino.

El *hetz-mek* se realiza cuando la pequeña tiene tres meses, número que corresponde a las piedras que forman el fogón (uno de los sitios estipulado para ellas), en tanto que para los varones se celebra a los cuatro meses, porque la

¹⁵ M. H. Ruz, "El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos", p. 108.

milpa tiene cuatro esquinas, y se espera que los hombres trabajen en el campo. En Espita, y otros pueblos del oriente de Yucatán el altar del hogar se dispone con imágenes religiosas, flores, velas encendidas y un sahumero, y se colocan los alimentos que se han preparado para la ocasión. La niña o el niño que hasta entonces había permanecido en la hamaca, es cargado por la madrina o el padrino a horcadas para dar varias vueltas alrededor de la mesa o del cuarto, y volver luego hasta el altar. Ahí se encuentran varios objetos pequeños que servirán para el ritual. Si la ceremonia corresponde a una niña, la madrina coloca en sus manos agujas, piedras para moler, un comal, tijeras, hilo, es decir, aquellos objetos que pueden ser útiles para sus futuras actividades en el espacio doméstico. En cambio, si es un varón, se colocan en sus manos una coa, un machete, un mecapal, un rifle, o sea, aquellas cosas que pudieran servir para efectuar acciones varoniles.¹⁶ Recientemente se han incorporado otros implementos. En el área de Carrillo Puerto en Quintana Roo se les puede dotar de un diccionario de inglés, el cual servirá para prever la realización de un empleo en el sector turístico. En el oriente de Yucatán –alrededor de Valladolid– se han empezado a brindar cuadernos y lápices para propiciar que tanto las mujeres como los hombres asistan a la escuela.

A la niña van a dar aguja en su mano, con una hilera, con una tela, eso va a aprender. Al hombre no; le vas a dar la coa, hacha, su sabucán, su garrafón de agua, sus guaraches y su cuaderno y su lápiz eso va a aprender; que aprenda ir en la escuela, *también la mujer* (cursivas más). Por ejemplo, agarras así [toma un cuaderno que está en la mesa] y le dices: esto vas a aprender cuando vayas en la escuela.

¹⁶ M. Marion, “Un rito de paso entre los mayas de tierras bajas”, pp. 25-27.

Al niño y a la niña, a los dos, y empezas a dar la vuelta nueve veces de la mesa. Entonces, en medio de la mesa vas a poner, este... pepita gruesas doradas, buñuelos en la mesa también, y empezas a dar nueve vueltas a la derecha, nueve vueltas a la izquierda (Nacira, maya, Tunkás).

Este tipo de rituales tiene relación con la posesión de bienes simbólicos, que de acuerdo con Bourdieu “imponen la subordinación de la reproducción biológica a las necesidades de la reproducción del capital simbólico”.¹⁷ El orden simbólico se manifiesta así en el tipo de relaciones que establecen hombres y mujeres durante toda su vida; la división entre los espacios femeninos y masculinos se percibe particularmente en los arreglos de noviazgo y matrimonio. En el oriente de Yucatán algunas familias continúan efectuando, a la par de la ceremonia católica, un ritual en el cual el mayordomo dirige un sermón en maya a los desposados para enaltecer las cualidades femeninas y masculinas.¹⁸

La “pedida de la novia” incluye visitas familiares a casa de la novia, en las que los padres del novio llevan alimentos. De acuerdo con una de las informantes se realizan tres reuniones durante varios meses. En la primera se solicita el matrimonio, en la segunda se da el “sí”, y en la última se acuerda la fecha de la boda.

Sí, llevó chocolate, pan, azúcar, una botella de licor, cigarros, y pos entró a hablar, se fueron a presentar con mi abuelo, mi papá (...) Pos le dijo mi abuelito, pos si, si ya pensé bien, que si yo quería casarme con él

¹⁷ P. Bourdieu, *La dominación masculina...* p. 63. El autor afirma esto para la sociedad mediterránea de los bereberes de la Cabília, pero su idea tiene vigencia aún en la cultura maya yucateca.

¹⁸ A. L. Rosales, *Algunas percepciones sobre la sexualidad femenina en mujeres migrantes de ascendencia maya en Cancún, Quintana Roo*, p. 51.

como lo dice él, y que él quería me va a querer como, como debe de ser, y dice que no se arrepiente para nunca (Icxiuh, maya, Dzitás).

A veces hay una compensación económica hacia la familia de la novia (dote), la cual se emplea para los gastos de la boda y la compra del ajuar.¹⁹ Los acuerdos de la boda se han modificado en Cancún, donde se dividen los gastos equitativamente y la “pedida de la novia” se hace en una sola visita y no en las tres mencionadas.²⁰ En Cancún no se estila ya la “fuga” por falta de recursos económicos, o el periodo de “prueba” prematrimonial vigente en algunos pueblos mayenses, que consiste en la cohabitación de los novios antes del matrimonio, con la salvedad de que si dicho periodo es insatisfactorio puede ocurrir la separación y cada uno regresar a su casa. La residencia uxoriocal (vivir en casa de la novia) es poco usual, y se presenta cuando el novio es muy pobre o bien si sus suegros no tienen hijos varones. Al parecer es una práctica más común entre los mayas de Quintana Roo;²¹ si bien se ha documentado su existencia entre los mayas prehispánicos, como afirma Landa, “y de ahí en adelante quedaba el yerno en casa del suegro, trabajando cinco o seis años para el mismo suegro”.²²

En Cancún la reunión para afinar los detalles de la boda sigue siendo en casa de los padres de la novia, y es una reunión más informal en la que se comparten los gastos para comprar “comida rápida”. Al migrar se va modificando el carácter endogámico del matrimonio, y se permiten las uniones con individuos

¹⁹ M. H. Ruz, “Los mayas de hoy: pueblos en lucha”, p. 143.

²⁰ A. L. Rosales, “Percepciones sobre género y sexualidad entre mujeres mayas jóvenes y maduras en Cancún, Quintana Roo”, pp. 186-191.

²¹ M. H. Ruz, “Los mayas de hoy: pueblo en lucha”, p. 145.

²² Fr. D. de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 121.

de otros lugares, a los que los mayas llaman *wuaches*. Por otro lado, las informantes cuentan que en sus respectivos pueblos, si ya se había efectuado la visita para la petición de la novia, nada podía impedir el casamiento; pero en Cancún, dos de las entrevistadas se negaron a casarse después de la petición de mano.

Los sitios que las jóvenes mayas tienen para flirtear y encontrar novio en Cancún son, principalmente, la región en la que habitan (colonia) o la escuela. Eventualmente pueden comunicarse con algún muchacho el domingo en la iglesia o en la playa, aunque casi siempre van en compañía de su familia. Las jóvenes experimentan su adscripción maya como una convicción, y a la vez como un inconveniente en el contexto de Cancún. Porque ellas se sienten mayas y lo expresan con orgullo, pero al mismo tiempo quieren formar parte de la actual sociedad cancionense. Desean vivir como mujeres de acuerdo con las enseñanzas de sus madres, pero a la vez quieren romper esquemas que no se ajustan ya a sus necesidades y expectativas. Dice una joven:

Aquí en Cancún es diferente porque puedes salir más y hacer más cosas, no me gusta allá en mi pueblo porque *allá namás es de ser mujer para un hombre, que dicen que te cases* [cursivas mías] (Lily, maya, X-Can).

Las mujeres entrevistadas expresaron cuáles son las enseñanzas que transmiten a sus hijas y nietas; algunos consejos que reciben las jóvenes se

parecen, en las enseñanzas que predicán, a los *huehuetlatolli* nahuas de la antigüedad (aunque, por supuesto, con un sentido retórico distinto):

Es como les digo...son niñas ustedes, tienen que aprender. Algún día ya quieren a una persona ¿tú crees que un suegra va a hacer tu trabajo? no, lo único que te va a decir [es] ¿y cómo le gustó a mi hijo? No sólo que te guste un hombre, tienes que aprender a trabajar ¿cómo te enseñó tu madre? Y ¿no te enseñó tu madre a ser mujer?

A mí me enseñaron de ser mujer por mi abuelita; dice, una mujer hija cuando amanezca, ¿que va a hacer una mujer cuando amanezca? No sé madre, ¿y qué voy a hacer? Una mujer, hija, cuando amanezca tiene que, si está sucia, tienes que limpiarte primero y lavar bien las manos con jabón, poniéndole agua, y mientras el agua está calentando para café, tú ponte a moler, mientras estás mojando tu masa, vas a tortear, pon tu comal, si ya está listo el café, pon tu comal (Nicté, maya, Espita).

Una mujer debe ser pulcra, honesta y trabajadora, y tiene que actuar con discreción en sus actos cotidianos, debe obedecer a las figuras de autoridad, padre, madre, hermano mayor, esposo y suegros. En este marco de normatividades de género ¿cómo viven las mujeres mayas el cortejo y la seducción? ¿Es decir, cómo se expresan genéricamente en relación con la sexualidad?

Tanto el uso del idioma maya como del atavío representan para las jóvenes un estigma, dada la discriminación imperante en Cancún. Esto afecta la manera en que expresan el arte de seducir. Al parecer, se perciben como más coquetas y deseables para los varones si se visten con prendas “modernas”. Emerge otra identidad al lucir minifaldas, shorts y “ombligueras”, al cortarse y teñirse el cabello y hablar inglés, pues de esta manera existen condiciones para la seducción y para

entrar al “mercado de la competencia matrimonial” con otras mujeres, incluso extranjeras.

Pero no se piense que todo es “adaptación” a nuevos modelos estereotipados de ser mujer, signados por la mundialización, ya que la memoria cultural de los mayas persiste a pesar de la migración a través de algunas creencias. Es el caso de Nicté, quien protagoniza la que he denominado la “metáfora de los ojos de venado”, en la que se confiere a los ojos de venado un poder de sortilegio capaz de enamorar a cualquier hombre. El relato es interesante porque en él se retrata la coquetería como una condición inherente a las mujeres, a la vez que muestra como, a través de cierto “poder mágico”, es posible incrementar el poder de seducir a los hombres.

Seducir a través de los ojos de venado en el oriente de Yucatán

La seducción era considerada por pueblos mesoamericanos como un poder inherente a la persona, y podía aumentarse mediante el uso de ciertos sortilegios de amor. Se utilizaban yerbas, piedras de colores, pajas, flores y plumas de aves, entre otros objetos, para atraer la atención del ser amado. Estas prácticas fueron luego consideradas como brujería por los frailes, quienes mediante el catecismo impulsaban un discurso para moderar el erotismo y sus despliegues corporales. En el confesionario reprimían y ordenaban castigos para “contener” los placeres de la carne. En la actualidad algunas concepciones ancestrales acerca de la

seducción prevalecen, por ejemplo en la leyenda de X-Tabay²³ y, probablemente, a través de la creencia expresada por Nicté en la metáfora de los “ojos de venado”.

Nicté es, como dicen en Yucatán, una mujer linda hermosa; su vida es peculiar, emigró de Espita a Cancún a los 40 años, ahora tiene 66.²⁴ Aprendió español de adulta al llegar a la ciudad. Se percibe a sí misma como una mujer muy atractiva que tiene que poner constantemente a los hombres en su sitio. Se comporta con el garbo característico de las mujeres mayas; actúa con dignidad y con elegancia. Si algo no le gusta lo dice, si no quiere decir algo, se calla, y es capaz de interrogar a quien la entrevista.

Socializada en la cultura maya, decidió probar suerte en otro sitio debido a que su marido padecía una enfermedad²⁵ y no ganaba lo suficiente, motivos por los cuales él se quedó en el pueblo al cuidado de los hijos pequeños. En total tuvieron once, de los cuales sobreviven siete. Cuenta Nicté que “su señor” la golpeaba, y que ahora ella le pega, que ya no se deja, “¿y cómo, si yo lo mantengo a él?”.

Cuando era pequeña su padre salía a cazar y le daba a comer los ojos de los venados que atrapaba para que cuando ella creciera resultara suficientemente atractiva a los hombres. Mediante este sortilegio llegó a tener múltiples enamorados, que la seguían cuando cruzaba el monte. Su poder de seducción iba

²³ S. Martínez, “La leyenda de la flor de Xtabentún”.

²⁴ Efectué tres entrevistas a Nicté en diferentes ocasiones a partir del año 2000 en que tenía 58 años.

²⁵ En ocasiones, la enfermedad es el alcoholismo.

creciendo con los años, por lo que le faltan dedos en las manos para contar a sus pretendientes. Según cuenta, en los bailes a los que asistió en su juventud había riñas por su amor entre varones del pueblo y de las cercanías. Sin embargo, como era la costumbre, su padre escuchó la petición de un hombre, no tan joven, que la pidió en matrimonio. Se casaron, y al paso del tiempo, sobre todo en Cancún, comenzó a tener pretendientes “jóvenes y guapos porque mi papi me daba a comer muchos ojos de venado”. En su relato se puede apreciar una idea mágica, una bella metáfora sobre el poder que confiere a los ojos de venado para hacerla seductora y provocar el enamoramiento. Esta peculiaridad de construirse como una mujer seductora, de percibir un poder concedido por un ser de la naturaleza como es el venado, tiene que ver con elementos culturales específicos de la cultura maya yucateca.

Dicen que, que cuando uno come los ojos de venado entonces que echa el ojo (...) Cuando ya está cocido yo lo saco el ojo y ya lo como, así yo lo como los ojos ¡Cuántos muchachos... todos están enamorados de mí! Sí por eso dicen que por eso echa ojo, pues fíjate cualquiera que me ve, enseguida se pega el ojo.

Los ojos de venado son buenos para enamorar. Sí, muchos [enamorados] me salen, dicen sí, por los ojos del venado. Pero a veces mi papá me decía ¿y los ojos del venado? Ya los comí papi. Si sigues comiendo muchos ojos de venado, mucho no es bueno, te van a echar ojo muchos, me dice.

¿Y ya no comes ojos de venado?

Ya no, ya no, ya ves, los que tengo que comer ya los comí (risas) (Nicté, maya, Espita).

Los ojos de venado que comió en su juventud han sido suficientes para seguir manteniendo su poder de seducción. En la actualidad, a sus sesenta y

tantos años, asegura que los hombres la enamoran, chicos de 18, 20 o 40, mexicanos, “gringos” y hasta japoneses. Ella no tiene que recurrir al “embrujo” que utilizan otras mujeres para conseguir un hombre, consistente “en cortarle un cabello del bigote o barba para guardarlo debajo del fogón, con la candela encendida, “así se pega contigo y no te deja”; es suficiente con el poder de seducción arrebatado a los venados.

En Cancún, al re-significar lo cultural, las mujeres de ascendencia maya advierten que el poder de provocar el enamoramiento, mediante la seducción, se vincula con elementos más mundanos, como vestir un atuendo “sexy”, caminar con movimientos cadenciosos, actuar en forma coqueta y “femenina”, o bien, mirar como venado, aunque sólo sea porque tradicionalmente se identifica que contemplar como lo hace este animal es señal de estar enamorado. La concepción mágica del poder de los ojos de venado se traslada al que confiere el uso de un atavío y la utilización de un lenguaje corporal que permita conquistar a un hombre y competir con otras jóvenes. De esta forma, la identidad de género se re-significa y da paso a nuevas formas de expresión de lo corporal.

Sexualidad, mandatos de género y resistencias

Más que en otros campos de interacción humana, en el de la sexualidad hay que tomar en cuenta que una cosa es la normatividad y las reglas que se supone deben seguir hombres y mujeres (y que se manifiestan a través de consejos, regaños o castigos), y otra distinta, las prácticas que se desarrollan.

Entre inmigrantes mayas en Cancún idealmente una mujer debería llegar virgen al matrimonio, aunque cada vez es más común que cuando se ha oficializado el casamiento, los novios tengan relaciones sexuales. Se espera que una mujer ejerza su sexualidad discretamente, es decir, que no haga alarde de ella, y que sí accede a un vínculo de este tipo sea con la finalidad expresa de tener hijos.

Esta situación se está modificando en Cancún, ya que debido a los procesos que acarrea la multiculturalidad, las mujeres están alcanzando otros espacios y adoptando otras actitudes. Es común que los novios paseen por las avenidas tomados de la mano y que manifiesten más libremente la sexualidad en sus expresiones de cortejo, donde se distingue abiertamente el erotismo en la forma en que se miran, abrazan y besan. En la ciudad pueden pasar desapercibidos por lo que acudir a un hotel o ir a la playa para tener contactos corporales más cercanos puede ser la norma, a diferencia de lo que sucede en el pueblo donde las parejas son más observadas y vigiladas.

En el espacio privado, la sexualidad se enmarca en un modelo dominante que implica el ejercicio de una identidad de género que subordina y subestima a las mujeres. El varón (sea novio o esposo) por lo regular se cree con el derecho de mandar sobre la voluntad y la sexualidad de “su mujer”. El contexto de su ejercicio sexual está cimentado en un discurso que concibe a la esposa como ingenua, buena, pura, y con una predisposición “natural” para dedicarse al cuidado y atención del marido y los hijos. La sexualidad femenina está orientada hacia la obtención del máspreciado bien que es la maternidad, es decir, no se concibe que

se desee tener sexo por placer. Aunque durante el noviazgo, las mayas se permiten ciertas libertades y llegan a tener relaciones sexuales, por regla general, esperan establecer una relación duradera con su pareja. Así, estos encuentros sexuales se constituyen en el preámbulo para llegar al matrimonio, a veces, por un embarazo que aunque no es planeado, sí es deseado.

Las mujeres mayas enseñan a sus hijas que existe una “identidad natural”. La identidad femenina es entendida como maternal, con espíritu de sacrificio, con disposición para obedecer a los varones, y con manifestaciones de sexualidad subsumidas a la capacidad reproductiva y a los deseos del esposo. Esto es lo que se externa en el ámbito discursivo, o sea, es lo que se dice... debe ser. Sin embargo, en la realidad ocurren situaciones distintas, ya que las mujeres de ascendencia maya que habitan en Cancún están, si no cambiando, por lo menos cuestionando este modelo de ser mujer.

El universo simbólico en que se tejen las ideas y prácticas de sexualidad se encuentra atravesado por el modelo hegemónico de identidad femenina. Ciertos significados de la sexualidad confieren a las mujeres la imagen de seductoras, no sólo con mirada de venado, sino incluso con la carga peyorativa de considerarlas vehículos del Diablo para “tentar carnalmente” a los hombres. Por otro lado, la fuerte valoración conferida a la virginidad femenina y a la maternidad contribuyen a reforzar la representación de la mujer ideal, aquella subordinada a su “propia naturaleza”, la de tener relaciones sexuales sólo para ser madre. Este modelo hegemónico de identidad femenina (mujer pura vs. mujer carnal) es reforzado

constantemente por la doble moral vigente en nuestro país, legado del cristianismo colonial.

En el espacio público, la sexualidad se relaciona con la dinámica propia de una ciudad turística, como Cancún. El comercio sexual representa una parte muy importante para la economía local. La prostitución y la pornografía han alcanzado a sectores de la población infantil y juvenil, entre los que se encuentran mujeres de origen rural cuya vulnerabilidad por su condición socioeconómica es mayor. Los turistas nacionales e internacionales arriban –muchas de las veces– en busca de emociones y placeres que en sus lugares de origen no encuentran, lo que fomenta el desarrollo de una gran industria en torno al sexo. De esta forma, el cuerpo –sobre todo el femenino– representa un negocio que produce enormes ganancias a grupos y redes de comercio sexual en el espacio no sólo nacional sino también internacional.

En este ámbito, las mujeres de origen maya aunque también de otras etnias indígenas, principalmente mayenses como tzeltales y tzotziles, constituyen parte de este potencial mercado de cuerpos y placeres. La exacerbación en la exhibición de cuerpos de mujeres exuberantes de todos los tipos propicia que las mayas sean también presas fáciles de la prostitución y la pornografía turísticas.

En este universo simbólico (y real) en el que las mujeres mayas ejercen su sexualidad de acuerdo a las pautas dominantes de género ¿cuáles son las formas de resistencia que asumen? Sólo un ejemplo, Nicté experimenta su ser mujer a su modo; se percibe muy bella y confía plenamente en su poder de seducción –como

se vio en el relato de la metáfora “de los ojos de venado”– aun siendo una mujer madura. También asume el placer que puede sentir en su cuerpo al tener relaciones sexuales antes de un parto para aliviar las contracciones.

Hay veces, por [ejemplo], hoy en la noche vamos a hacer el relación, maneciendo ya tengo mi bebé. Así [se] me quitan los dolores. Ya una semana namás va a esperar, otra vez; es rápido y pos, pos, sí me siento bien, porque una semana nada más me siento un poco diferente el cuerpo (Nicté, maya, Espita).

Su poder de seducción, sus experiencias de sexualidad y los cuestionamientos a su padre por no haberle heredado tierras hacen de Nicté una mujer peculiar. Percibe que cuando su padre la excluye por ser mujer, se comete una injusticia, y lo señala refiriéndose a la valoración que se confiere a lo masculino en su cultura.

¡Ah si yo hubiera sido hombre me hubiera quedado con las tierras de mi papá, pero no. Por eso me da gana de irme a vivir al monte, porque ahí todo lo agarras (...) el caballo, el rifle, es un encanto. De antes pongo mi pantalón, mi camisa, mi sombrero, mis alpargatas, pero me veo en el espejo, parezco hombre; yo quisiera... ser hombre, hubiera querido ser hombre muchísimo (...) Me gusta muchísimo la forma de todo, del trabajo, porque un hombre cuando está allá en la milpa ahí está llevando su caballo o su bicicleta y su sombrero o su gorra. Cuando vamos a bajar los frijoles ponemos pantalón, camisa y sombrero, como hombres, a mí me gustaba, ando silbando, ando en mi caballo, pongo su montura de mi caballo y me subo como hombre y así voy cosechando la milpa (Nicté, maya, Espita).

Esta es una de las maneras de rebelarse ante lo preestablecido, a la vez que una forma de imaginar el ejercicio del poder en un espacio que favorece el

despliegue de identidades heterónomas o heterodirigidas, y en donde las desigualdades de género prevalecen. Nicté hace uso de su imaginación para (a través de sus pensamientos) atentar contra las normas. Idealiza una situación en la cual “si ella fuera hombre” podría vestirse con pantalón, manejar un arma, andar libre por el monte, montar caballo o bicicleta, e incluso, heredar las tierras de sus antepasados... lo cual difícilmente podrá realizar siendo una mujer de su generación, aunque, quizá, no sea tan lejano para sus nietas quienes ya usan pantalones y andan en bicicleta. De lo que se trata es de ganar espacios.

Significa esto que se están asumiendo identidades étnicas y de género distintas y que se están experimentando otras formas de ser mujer, y no sólo el modelo heterónimo de feminidad. Al cuestionar las representaciones dominantes de ser mujer, se contribuye en la construcción de identidades genéricas resistentes, con capacidades estratégicas y con destrezas para obstruir injusticias y luchar por los derechos humanos de las mujeres.

Bibliografía

Alberti Manzanares, Pilar

“La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica”, en *Antropológicas*, México, Nueva Época, número 10, 1994, pp. 31-46.

Berger, Peter y Thomas Luckman

La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

Bourdieu, Pierre

La dominación masculina, Barcelona, Anagrama, 2000.

Daltabuit, Magali,

Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992.

Landa, Diego de

Relación de las cosas de Yucatán, México, CONACULTA, 1994.

Marion, Marie-Odile, “Un rito de paso entre los mayas de tierras bajas” en

Identidad y ritualidad entre los mayas, México, INI, 1994, pp. 19-52.

Martínez, Susana

“La leyenda de la flor de Xtabetún” en *Leyendas de los antiguos mexicanos*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2003.

Oehmichen, Cristina, “Relaciones de etnia y género: una aproximación a la

multidimensionalidad de los procesos identitarios”, en *Alteridades*, México, año 10, número 19, enero-junio, 2000, pp. 89-98.

Ortiz, Renato, “Una cultura internacional-popular”, en *Mundialización y cultura*,

Buenos Aires, Alianza, 1997, pp. 145-198.

Ramírez, Luis Alfonso, “Yucatán” en *Los mayas peninsulares. Un perfil*

socioeconómico, México, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2002, pp. 47-78.

Rosales, Adriana Leona

Algunas percepciones sobre la sexualidad femenina en mujeres migrantes de ascendencia maya, México, Tesina de la Especialidad en Estudios de la Mujer, Programa de Estudios de la Mujer, (PIEM), El Colegio de México, 1996.

“Percepciones sobre género y sexualidad entre mujeres mayas jóvenes y maduras en Cancún, Quintana Roo”, en Esperanza Tuñón Pablos (coord.)

Género y Salud en el Sureste de México, Chiapas, Volumen 2, ECOSUR, UNFPA, COESPO, 1999, pp. 177-212.

Género, cuerpo y sexualidad. Concepciones relativas al género, el cuerpo y la sexualidad en culturas mayas y nahuas prehispánicas y coloniales, y en contextos étnicos minoritarios contemporáneos, México, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2006.

Ruz, Mario Humberto

“Los mayas de hoy: pueblos en lucha” en León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos (comps.), *Del katún al siglo*. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, México, Conaculta, 1992, pp. 85-162.

“El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos”, en M. Gutiérrez E., (editor) *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*, Madrid, Casa de América, (Diálogos Amerindios), 2000, pp. 107-136.

“Los mayas peninsulares” en Mario Ruz (coord.), *Los mayas peninsulares. Un perfil socioeconómico*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2002, pp. 7-46.

Scott, Joan

“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, 1997, pp. 265-302.

Terán, Silvia y Christian Rasmussen

“La milpa hoy en Xocen” en *La milpa de los mayas*, Mérida, Talleres Gráficos del Sudeste, 1994, pp. 95-295.

Weeks, Jeffrey

“La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades” en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps), *Sexualidades en México*, México, El Colegio de México, 1998, pp. 199-222.