

## **Representaciones de la maternidad y la paternidad en Xichú, Guanajuato. ¿Dicotomías impertinentes o guías para la acción?**

Representations of Maternity and Paternity in Xichú, Guanajuato. Impertinent Dichotomies or Guidelines for Action?

*Karla Maribel Pérez Nila\**

### **RESUMEN**

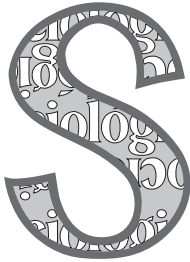
Reflexionaremos acerca de cómo la experiencia de la sexualidad, el trabajo y las formas de unión conyugal atraviesan las representaciones de la paternidad y la maternidad, en forma de prácticas y discursos entre hombres y mujeres a lo largo del ciclo vital. La masculinidad y la femineidad se ven todo el tiempo en constante prueba y la sexualidad se vive bajo riesgo, pues el carácter del género es ambiguo y contradictorio. Ante la normatividad que se expresa en ideales familiares, paternos y de trabajo que no siempre pueden cumplirse, existen elaboraciones creativas, así como conflictos y negociaciones. PALABRAS CLAVE: paternidad, maternidad, género, familias, conflictos y negociaciones, dicotomías, construcción social, Xichú, Guanajuato.

### **ABSTRACT**

The author reflects on how the experience of sexuality, work, and forms of conjugal unions runs through the representations of paternity and maternity in the form of practices and discourses between men and women over people's lifespans. Masculinity and femininity are constantly seen as being tested, and sexuality is experienced as a risk, since the nature of gender is ambiguous and contradictory. Creative alternatives, as well as conflicts and negotiations, have arisen in the face of the normativity expressed in family, parental, and work ideals that cannot always be adhered to.

KEY WORDS: paternity, maternity, gender, families, conflicts and negotiations, dichotomies, social construction, Xic-hú, Guanajuato.

\* Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán (Colmich). Correo electrónico: <karlapereznila@hotmail.com>.



## INTRODUCCIÓN

Actualmente contamos con una bibliografía científica amplia sobre el problema de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Ya no nos sorprende observar en los discursos oficiales, en los medios masivos y en las calles el reclamo de emparejar los derechos de hombres y mujeres, particularmente en esferas como el trabajo asalariado y la crianza infantil. Esta actitud, propia de la modernidad, hoy la llamamos *de género*;<sup>1</sup> sin embargo, no se trata de una actitud y visión unitaria. No al menos para la academia, ya que dentro y fuera de ella existen diferentes perspectivas sobre el género. Los debates icónicos pueden identificarse como de *la diferencia* y de *la desigualdad*.

En el campo institucional, los discursos oficiales que dicen proyectar una visión de género suelen poner el acento en temáticas que entienden como propias de las mujeres. Por

<sup>1</sup> En la década de los sesenta en México, los programas públicos para la población femenina estaban dirigidos al control reproductivo, la salud natal y hacia el impulso productivo de las mujeres. Posteriormente, durante el gobierno de Ernesto Zedillo —como ocurre en América Latina a mediados de los noventa— se generan las bases en materia de ley para impulsar políticas públicas de equidad de género, así como la creación de diversos organismos para llevar a cabo esa tarea: secretarías, oficinas y el Instituto de la Mujer, además de que proliferan las organizaciones no gubernamentales (ONG) que proyectan las demandas de las mujeres. La academia hizo lo propio al continuar la investigación sobre el género, los estudios de la mujer y también de los hombres o sobre las masculinidades. Es así que diferentes actores y circunstancias concretan una visión institucional del género como política pública para la mujer (Cerva, 2006).

ejemplo, argumentan que la sociedad tiene con ellas una deuda histórica, de modo que, reiterando lo que critican, enaltecen el lugar de las mujeres como madres y esposas al aludir que por ello son privilegiadas. Ese reconocimiento oculta la expectativa y demanda de que las mujeres sean profesionistas o que trabajen.<sup>2</sup> Sin olvidar que tales mujeres están situadas en un grupo familiar, aquí señalamos que el lugar de los hombres –aunque difuso respecto del cuidado infantil– es muy claro como proveedor y trabajador, y está ausente en relación con esas mujeres enaltecidas. Podríamos cuestionar: ¿por qué la igualdad citada por estos agentes –Estado, medios, ONG, sociedad– se traduce en el lugar y los papeles de la mujer? Y si esos papeles en la actualidad son primordialmente ser madre de familia, esposa, ama de casa y profesionista trabajadora, ¿cuáles y cómo son los papeles y los lugares del hombre? Podemos observar una política de *borrar* lo masculino cuando se alude a espacios declarados femeninos, e incluso vale decir que son sus opuestos. Entonces, debemos preguntarnos ¿qué hemos hecho? Al evidenciar el llamado *problema de las mujeres* o la subordinación (Rubin, 1986), olvidamos que cualquier acción de integración, reconocimiento o denuncia implica necesariamente incluir todas las voces. Es decir, si las desigualdades y diferencias de género afectan a hombres y a mujeres, no es posible avanzar en el *hacer el género* si sólo se atiende a una parte de la población, mientras la otra –en este caso los hombres– es borrada del discurso porque no se le nombra.

Ante este problema, nuestro propósito es mostrar que hacer el género implica experiencias particulares, y que las personas responden de modo dinámico y creativo a la normatividad del género, impuesta por los mismos actores y las diversas instituciones de la sociedad en el caso de la locali-

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, el discurso de la presidenta del Comité Directivo de “Paseo de la Mujer Mexicana”, Liliana Melo de Sada en Monterrey (2006), dirigido al ex presidente Vicente Fox.

dad de Xichú, en Guanajuato.<sup>3</sup> Para ello, más que verificar una hipótesis generamos una pregunta rectora que buscamos responder: ¿cuáles son las representaciones que hombres y mujeres elaboran acerca de la maternidad y la paternidad en la comunidad de Xichú? Entre los objetivos que trazamos para conocer las prácticas y discursos que sustentan tales representaciones se encuentran los de describir e interpretar las nociones del ejercicio del *paternaje* o crianza infantil; explorar las dimensiones de la experiencia de ambos padres y sus consideraciones sobre la paternidad de otros; e identificar cambios y continuidades en la experiencia mediante grupos de edad de los padres.

### **UBICACIÓN TEÓRICA: REFERENTES Y PISTAS A CONSIDERAR**

Nos situamos en una perspectiva que busca atender al significado que las personas construyen de y atribuyen a la experiencia en la vida cotidiana, a sus prácticas, valores y modos de ser y estar en el mundo. Desde esta orientación indagamos en las capas de experiencia y significación compartidas, que son, por lo tanto, construidas en un proceso relacional. En tal proceso, la interacción y el lenguaje como vehículo de comunicación tienen un lugar central (Berger y Luckmann, 2003). El lenguaje representa una herramienta y una convención social, con la cual los individuos recrean modos de ser inteligibles en el contexto situado del habla, como proponen Gómez, Gutiérrez y Córdova (2006: 15).

<sup>3</sup> Este ensayo se desprende de la investigación de mi tesis de grado (Pérez, 2012) "Aproximación a las representaciones de la maternidad y la paternidad en Xichú, Guanajuato. Exploración en 2008-2009", la cual fue premiada en 2014 con el tercer lugar a nivel licenciatura en el marco del Concurso de Tesis en Género Sor Juana Inés de la Cruz, del Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres). Agradezco a la Dra. Ileana García Cossio por su interés y por la convocatoria para reunirnos en este ejercicio de divulgación. También a mis profesores del Colmich, Paul Kersey y Reynaldo Rico, por sus generosas aportaciones al presente material.

La producción de estos enfoques (procesual, constructivista) desde la sociología y la antropología es muy nutrida; además, sus limitaciones y alcances también son tema de reflexión por los efectos que producen, ya sea servir al colonialismo, crear imágenes estáticas de sociedades dinámicas o incurrir en violencia epistemológica (Christiansen, 1981; De Sousa, 2009). Ante este escenario, la propuesta consiste en mantener una constante reflexión sobre la producción, uso y destino de nuestras categorías de análisis.

Desde nuestra lectura, concebimos el género como un hacer cotidiano que se concreta como un logro social (Gutiérrez, 2006: 174). La meta de tal *hacer el género* es lograr aprender la simbolización que las sociedades llevan a cabo sobre la diferencia sexual (Lamas: 1996). Es el conjunto de relaciones sociales por las cuales las personas consiguen ser hombres y mujeres; por ello es un logro social en lo individual y lo colectivo. De tal forma, la experiencia del género se construye en un proceso relacional, es una producción histórica y contextual de prácticas y usos discursivos que los sujetos realizan (Gutiérrez, 2006: 172-274). Estudiar las masculinidades y femineidades desde el género sigue siendo útil; sin embargo, es apenas un primer paso hacia la comprensión de las relaciones de poder que constriñen a los sujetos al construir sus relaciones de género. Ayuda a identificar discursos y prácticas, así como procesos mediante los cuales hombres y mujeres construyen y deconstruyen guías de género (Nuñez, 2007; Fernández, 2014).

La paternidad es una categoría de análisis que nos habla sobre la masculinidad; por ello, los antropólogos que la estudian proponen acercarse desde el género. Se trata de una actividad de reproducción sociocultural, es significativa y subjetiva, y orienta acerca de lo que significa ser hombre (Hernández, 2008). Dado que no hay una definición acabada, podemos decir que la paternidad es una dimensión de la masculinidad, y por tanto del género: un constructo social e histórico (Minello, 2002: 25). En ello coincide Hernández (2008), al señalar que en México la paternidad refiere a cómo se relaciona el ser hombre

con el ser padre. Por ello, se habla de masculinidades –en plural– como imágenes construidas: una obligación contraída por los hombres; el ideal femenino de un hombre responsable que cuida a sus hijos y hace quehaceres domésticos; o una forma de convivir con los hijos. Todas son prácticas ideales que guían y cuestionan la hombría, pero no son naturales; es decir, su origen no procede de la biología humana. De modo que ser un hombre responsable es una dimensión de la paternidad (Hernández, 2008: 8-10; Santillán, 2009).

Gutmann (1997), por su parte, diluye los términos masculinidad y paternidad otorgándoles un sentido equivalente, pero no único ni unidimensional: nos da pistas para seguir la traza significativa de la experiencia de la paternidad, al reconocer que en ésta existen ideales de maternidad que se empalman. Además, la paternidad difiere con la clase social; por ejemplo, la clase obrera se involucra más en el cuidado de los hijos, en la medida que defienden su masculinidad en términos de una paternidad activa (Gutmann, 1997: 154-160). El planteamiento de María Salguero (2007) resulta paralelo al descrito; sin embargo, sus hallazgos reiteran la aportación del antropólogo, es decir, ser hombre contiene significados diversos y contradictorios (Salguero, 2007: 577). En tanto que la paternidad es una de las actuaciones posibles y esperadas de los hombres, no es la más significativa socialmente (Salguero, 2007: 583), sino que implica diferentes trayectorias y experiencias situadas históricamente y en constante transformación.

Por otra parte, Ángeles Sánchez define la maternidad como “la institución que establece, prescribe y asigna el lugar de madre a las mujeres” (Sánchez, 2003: 13). Yanina Ávila (2005) propone que la principal tarea de una madre es la construcción sociocultural de un nuevo ser: convertirlo en persona. Por ello, el modelo ideal de femineidad asocia el ser mujer con ser madre. Aunque las madres no son las únicas encargadas de dicha tarea: en nuestro país se ha documentado cómo el modelo de familia mesoamericano promueve que las mujeres del grupo de parentesco –suegras, nueras, hijas, cuñadas– se encarguen del cuidado infantil (Robichaux, 2005).

Al igual que en la paternidad, las expresiones de la maternidad difieren de acuerdo con la clase, raza o etnia: no deriva de la función reproductora de las mujeres, sino que es un proceso históricamente determinado, una institución y práctica cultural (Sánchez, 2003). En consecuencia, la maternidad y sus dimensiones —como crianza, reproducción, familia y sexualidad— dependen de las relaciones sociales y las elaboraciones culturales de las mujeres (y los hombres) (Sánchez, 2003; Palomar, 2005 y 2001). A diferencia de estas antropólogas, incluimos a los hombres porque asumimos que el género es una producción relacional de significados y prácticas que conforman la experiencia subjetiva; es decir, “la información de las mujeres es necesariamente información sobre los hombres” (Lamas, 1996: 5; Scott, 1990). Respecto de la familia, adoptamos la propuesta de antropólogos y sociólogos que Esteinou (2008) recupera acerca de estudiar esta institución a partir de la generación, el género y el tipo de relaciones al interior de las unidades residenciales. Lo anterior implica considerar el parentesco por lo que significa en cada grupo doméstico, es decir, por lo que el parentesco “hace” (Leach, citado en Robichaux, 2005).

### **METODOLOGÍA. EL TRAZO DE UN CAMINO EN LA INVESTIGACIÓN**

Nuestra aproximación en terreno inicia y transita en la autorreferencia de las personas como padres y la forma como perciben a otros. Nuestro fin es conocer la trayectoria y los significados que esas acciones tienen, y captarlas en la interacción social concreta y situada, así como en los usos discursivos que remiten a tales significados (Rosaldo, citado en Scott, 1990: 22; Gutiérrez, 2006: 162). Buscamos acceder a la producción subjetiva de sentido desde sus narrativas (Goetz y LeCompte, 1988), que son construcciones de la experiencia y nos remiten a otros significados compartidos (Merlinsky, 2006: 28). Lo anterior, en sintonía con los conceptos propuestos, supone

considerar dimensiones como edad, generación, crianza, sexualidad, reproducción, familia, trayectoria o mundo del trabajo, que son esenciales en el estudio del género y, por tanto, de la paternidad y la maternidad (Hernández, 2008; Minello, 2002). Todas ellas son pistas, de modo operable, que nos orientan sobre la normatividad que el género introduce en las relaciones entre las personas para garantizar la reproducción biológica y sexual (Lamas, 1986; Ariza y Oliveira, 2000).

Nuestro estudio es de tipo exploratorio, descriptivo e interpretativo. Se trata de una investigación empírica y cualitativa, que privilegia como técnica la observación participante para captar narrativas y prácticas que orientan la experiencia (Taylor y Bogdan, 1987; Ruiz, 2003: 23-26). Posteriormente, nos apoyamos en un guión de entrevista semiestructurada para charlar con trece parejas sobre los diferentes aspectos que componen su experiencia como padres, en el hacerse hombres y mujeres y reproducir a otros. Así se conformaron tres grandes grupos de edad: ancianos, adultos y jóvenes; todas parejas heterosexuales, con al menos un hijo y que comparten la vivienda, como criterios mínimos. Las edades de los grupos van de los 18 a los 67 años en las mujeres y de los 21 a los 68 en los hombres. Fuera de esta muestra, interactuamos con personas más jóvenes y con ancianos/as, quienes nos dieron la pauta de qué preguntas hacer, a quiénes buscar; por ello, la estrategia es en cadena o *bola de nieve*. Estas personas, nuestros colaboradores/as, se encontraban en distintos momentos del ciclo vital, en virtud de lo cual pudimos obtener una muestra amplia y heterogénea de las tres generaciones. En conjunto, nos aproximamos con el método etnográfico, proceso que culmina con la redacción final del texto. Es decir, se trata de una coproducción, aunque la responsabilidad es mía como antropóloga. Los alcances de nuestro estudio responden así a una muestra representativa de la población estudiada: la localidad. Buscamos conocer el fenómeno, no medirlo o calcular su representatividad estadística (Lamy, 2007). A continuación esbozamos algunas caracterís-



ticas relevantes del contexto etnográfico donde tuvo lugar la experiencia de los colaboradores; enseguida detallamos el procedimiento metodológico con el cual dimos cuerpo a la propuesta de sentido que aventuramos desde los relatos y prácticas observables de hombres y mujeres.

## **EL REAL DE XICHÚ Y LA IDENTIDAD SERRANA**

El estado de Guanajuato está compuesto por 46 municipios; el territorio de Xichú es el único de ellos que se encuentra enclavado en la Sierra Gorda guanajuatense.<sup>4</sup> Toma el nombre de Real de Xichú en razón del auge minero durante los siglos xvii al xix. Se ubica al noreste del estado, dentro de una región rural de alta marginación que depende de subsidios para paliar la pobreza, además de carecer de fuentes propias de empleo. La migración no es exclusiva de esta región en Guanajuato, pero sí es palpable al punto que las remesas son una de las principales fuentes de ingreso para los pobladores desde mediados del siglo xx.<sup>5</sup> El espacio social de este municipio se caracteriza por el desempleo en los ranchos y por niveles variados de pobreza (situaciones que favorecen la migración), así como por una vida política que transita por relaciones de parentesco y clientelares con los gobiernos del municipio y del estado.

En el contexto estatal Xichú representa la frontera territorial, lo lejano; se le caracteriza como *atrasado* y falto de civilidad. Quizás por lo agreste de su conformación geográfica, que lo hace difícilmente accesible, el municipio reporta poca afluencia de visitantes, a no ser del personal de los programas de gobier-

<sup>4</sup> La Sierra Gorda en Guanajuato fue un territorio temido por los peninsulares en la Colonia, visto como “la Gran Chichimeca, significaba peligro e incertidumbre, aventura y sorpresa” (Arroyo, 2002: 75).

<sup>5</sup> Uno de los factores que incidieron en la migración de los guanajuatenses de la Sierra Gorda hacia Estados Unidos y Canadá responde a la caída de la agricultura y al cierre de las minas, fenómenos que produjeron gran desempleo y pobreza (Jiménez, 2008).

no, algunas ONG y en el marco de La Topada.<sup>6</sup> Las formas de empleo de las familias en los ranchos (82 en total, llamados indistintamente “comunidades”) se limitan al pastoreo, pequeñas tiendas de abarrotes y la obtención de un ingreso esporádico cuando se hacen trabajos de limpieza en los caminos, en los cuales participan miembros de todas las edades, hombres y mujeres.<sup>7</sup> No obstante, ambos géneros se insertan de modo distinto en el trabajo; por ejemplo, la migración es predominantemente masculina<sup>8</sup> y representa un ingreso que tiene efectos visibles en el municipio, ya que el envío de remesas permite la construcción de caminos, se erigen templos y se realizan fiestas al santo patrón de cada rancho, así como la instalación de servicios que el estado y el municipio no logran concretar. Es por ello que la construcción y diseño de las viviendas que conforman el paisaje, así como el uso de servicios y las prácticas, han cambiado junto con la dinámica de la comunidad, la cual se reinventa de modo dinámico.<sup>9</sup>

Las señales de cambio aparecen por doquier; a guisa de ejemplo, el huapango arribeño, como género musical, provee elementos que los intérpretes retoman de las actividades cotidianas, de los grupos en pugna y de lo que está en juego: el

<sup>6</sup> Fiesta emblemática de la localidad que financian los migrantes. Evento en el que dos grupos de músicos se enfrentan en un duelo musical que dura alrededor de 24 horas continuas, mientras que los asistentes de todas las edades bailan, beben, pactan matrimonios, pelean, los niños juegan y se representan toda clase de situaciones relativas a la comunidad.

<sup>7</sup> En el municipio serrano los deslaves y crecidas de sus ríos son recurrentes durante septiembre; la limpieza de los caminos representa un ingreso para algunas comunidades y esta actividad es promovida por la Presidencia Municipal.

<sup>8</sup> Aunque una de las formas migratorias consiste en trasladarse a la cabecera municipal conocida como “El Pueblo” o el Real de Xichú, parte de la migración interna ocurre hacia el corredor industrial (Irapuato, León, Celaya, Cortázar y Villagrán) o a San Luis de la Paz; y otra parte hacia Michoacán, Jalisco, la Ciudad de México y Querétaro para emplearse como peones en la construcción o en los cultivos de temporal.

<sup>9</sup> Fuera de la cabecera municipal, en los ranchos, las casas son construcciones de un piso y de tierra, con techos de lámina o tejamanil a dos aguas, y muros de adobe, piedra e incluso los hay aún de madera. La cocina es la habitación común para comer, dormir, hacer y parir a los hijos; en ella todavía se usa leña para cocinar, misma que los hombres (aunque también las mujeres) elaboran a partir del mezquite.

poder, el dinero, el gusto y orgullo por la vida campesina, el orden moral, la justicia, entre otros aspectos patentes en las décimas. El pueblo y los ranchos que lo componen comparten una identidad serrana, políticamente imaginada y limitada: comparten elementos culturales e ideológicos como la tradición, la idea de pertenecer a la sierra mediante el trabajo y, en la migración, la identificación de una forma de vida tranquila, según suelen decir. Desde nuestra perspectiva, la tradición no es un resabio del pasado; en tanto que invención, es proclive al cambio a la vez que cohesiona y es reinventada, como refieren Hobsbawm y Ranger (2002). En el caso de Xichú, reconocemos la capacidad creadora de los sujetos en la invención de tradiciones y comunidades (imaginadas), cuyo fin es lograr pertenencia a —y la exclusión de— un grupo; legitimar instituciones, estatus, etcétera; y socializar los valores, creencias y convenciones de la comunidad en el comportamiento. Legitimar ideas o grupos, a partir de la selección de elementos de la historia, es una forma de crear la historia misma, y eso es algo que los sujetos posibilitan al interactuar y organizarse. Las naciones modernas —para Hobsbawm— luchan por sujetarse a lo antiguo y aparecer como comunidades naturales, de modo tal que no necesiten ser definidas lejos de su propia afirmación. Son construcciones que apelan al sentido de unidad en la tradición compartida y creada, como puede suceder con el huapango arribeño y, por supuesto, en las áreas del deber ser para hombres y mujeres.

## **CONSTRUCCIÓN METODOLÓGICA**

Con base en lo observado en campo y en los relatos de las tres generaciones de colaboradores, intentamos reconstruir el sentido que otorgan a la paternidad y a la maternidad, el cual ha cambiado en los últimos noventa años; en ese periodo se ha desarrollado la experiencia de estos padres. Las dimensiones más importantes para el contexto del pueblo en relación con la

paternidad y la maternidad son la *sexualidad*—incluye el género, reproducción, paternidad-maternidad—, *el mundo* o *trayectoria del trabajo*—diferentes significados en razón del género y la edad, así como prescripciones al comportamiento femenino o masculino mediante señalamientos sobre el sexo y la sexualidad de ambos— y las *relaciones al interior de las familias*—crianza, patrón de unión conyugal, parentesco. Es importante señalar que las mujeres fueron más detalladas y extendidas en sus relatos en comparación con los hombres; no obstante, presentamos los relatos que expresan con más claridad lo que vimos en campo y la idea que queremos comunicar.

Para la generación de ancianos el noviazgo, como hoy se vive entre los jóvenes, no existía. Desde nuestra perspectiva, las variaciones responden a resignificaciones sobre el mundo del trabajo, la sexualidad femenina y las formas de unión conyugal. Las ancianas narran que la pareja de novios no intervenía al casarse o poco tenía que ver. El varón (o novio) era quien elegía con quién quería contraer matrimonio, luego pedía la novia a los padres de ella mediante la intervención de algún familiar en un ritual del que hoy, entre los jóvenes, quedan apenas vestigios; se trata de un orden que prescribe comportamientos para los cuales las condiciones previas ya no existen. Sostenerlo en el nuevo contexto tiene costos para hombres y mujeres como padres, pero también para los niños. Las parejas de colaboradores ancianos se casaron entre 1940 y 1950 y sostienen que sus padres se unieron bajo el mismo esquema, por lo que podemos afirmar que el modelo que aquí presentamos opera desde 1920 en Xichú.

El patrón o tipo de unión conyugal referido como ideal por los ancianos puede ser llamado *pedidas/matrimonio/embarazos*. La Revolución Mexicana (1910) y el conflicto cristero<sup>10</sup> son acontecimientos incluidos en las narrativas y enmarcan el contexto en que ocurrieron tales uniones. Las mujeres relatan

<sup>10</sup> Conflicto armado político-religioso, ocurrido en México entre 1926 y 1929, en razón de la restricción por parte del Estado, a la participación de la Iglesia Católica en asuntos considerados materia del Estado.

que el temor de sus padres a que fuesen robadas por los soldados contribuyó a que las mantuvieran ocultas, alejadas de los hombres, bajo resguardo en casa. Entonces, estar cerca –o peor aún, a solas– con un hombre ajeno a la familia era algo indeseable y, por ello, se las conservaba siempre en casa y en constante observación por parte de familiares y vecinos.

Las generaciones posteriores a 1950 –hijos y nietos de estos y otros ancianos– presentaron diversos acomodos y negociaciones en las uniones, patrón de residencia, mundo del trabajo y, por supuesto, en la experiencia de hacer el género. Esos patrones ayudan a visualizar algunos reacomodos, conflictos y negociaciones a lo largo del ciclo vital, así como las múltiples experiencias generacionales; originalmente pensamos en incluir las edades de la o el autor de cada relato para incitar al lector a observar los traslapes que conforman las experiencias de los colaboradores, presentadas aquí como una narrativa de largo aliento o etnografía. Sin embargo, por la cuestión del anonimato sólo señalaremos el grupo generacional al que pertenecen. Las mujeres adultas se unieron de un modo muy diverso que sus antecesoras:

1. noviazgo/pedida/matrimonio/embarazos;
2. noviazgo/se juntaron/embarazo/matrimonio;
3. embarazo/unión libre/embarazos/matrimonio;
4. noviazgo/empujada-robada/se juntaron/embarazo/matrimonio/embarazos;
5. embarazo/juntados/separación/nueva unión: juntados/embarazos.

Las mujeres jóvenes se unieron apelando a relaciones igualitarias, aunque en la práctica no siempre se cumple u ocurre de modos novedosos, como veremos con las experiencias de los varones:

1. noviazgo/embarazo/se juntaron;
2. noviazgo/se juntaron/embarazo;
3. noviazgo/embarazo/matrimonio

**RITOS DE PASO. EXTENSIÓN Y CONFORMACIONES  
FAMILIARES. CARTAS, PETICIÓN Y “DONAS”:  
DE CAMINO HACIA EL ALTAR**

En Xichú, el modo de iniciar y formar una familia entre los ancianos era *casándose bien*. El matrimonio civil y religioso representaba la unión legítima y comenzaba con una carta. El muchacho (novio) que ya había *escogido* a una muchacha (novia) podía hablarle de sus intenciones de matrimonio y quizás hasta avisarle que iba a pedirla a sus padres, lo cual en efecto hacía unos días después acompañado de un tío o de sus propios padres. Ocurría también que no le avisaba sus intenciones, sólo las llevaba a cabo; es decir, la pedía a sus padres sin comunicárselo previamente. Sólo entonces, según la costumbre, él podía hablar con su futura esposa, ya que la distancia física y verbal que debían guardar hombres y mujeres por el temor de los padres al robo de sus hijas era algo que se debía respetar:

Decía mi tía Sarita, hermana de mi papá, que la largura que debían de darnos nuestros papaces, la largurita, era lo largo de un rebozo. Fíjese, ¿qué implica un rebozo? Esa era la largura que nos tenían que dar: lo largo de un rebozo. Luego me iba yo, a mí me gustaba hacer aguja, mantitas, y me iba y se ponía ahí un señor a vender hilitos y me iba de ahí de donde está la mora [...], ahí se iban detrás de mí a cuidarme [su tío y padres] (relato de la señora Graciela, anciana, 2009).

Este modelo narrativo fue constante entre las ancianas e incluso fue retomado por sus hijas y nietas, con las respectivas variaciones contextuales y de cambio creativo. Sin embargo, hay bifurcaciones en los relatos de esa generación. Ello es notorio cuando observamos que la distancia y vigilancia de la

misma no era del todo rigurosa, hecho que pudimos captar en la trayectoria de las experiencias narradas. En sus relatos encontramos que previamente habían tenido algún contacto, aprovechando las fiestas u otros acontecimientos, en los que los varones les decían “la quiero para esposa”.

Una vez que los padres de la muchacha recibían la carta con la solicitud de un encuentro en su casa, le preguntaban a ella si quería casarse con el muchacho. Si accedía, se regresaba la respuesta por carta (o con el emisario) y comenzarían al menos dos visitas a casa de la novia en las que no era indispensable la presencia del novio, pues un familiar lo representaba. En estos encuentros se realizaba el “ajuste”<sup>11</sup> y se intercambiaban alimentos y objetos: la familia del novio presentaba maíz y frijol, u otros artículos que se consumían en ese momento como tabaco y vino, refrescos o alimentos preparados; la familia de la novia les recibía en su casa con un guiso de gallina y, en ocasiones, con alguna prenda que ella bordaba. En estas visitas, también se presentaba a la novia “el recabe” o “las donas”.<sup>12</sup>

## MUNDO DEL TRABAJO Y LA SEXUALIDAD

El *ajuste* es un mecanismo particular que prescribe y permite a los padres monitorear las aptitudes de los futuros esposos, quienes se integrarán a una nueva unidad residencial y doméstica. Las aptitudes mínimas esperadas son domésticas para ellas y capacidad para el trabajo para ellos:

<sup>11</sup> El “ajuste” aparece como una charla en la que los consuegros expresan las habilidades que sus respectivos hijos poseen (o no) en el terreno de las actividades de reproducción, como el trabajo y la casa.

<sup>12</sup> La familia del novio –su madre principalmente– se encargaba de “las donas” o “el recabe”, que consiste en proporcionar el arreglo material de la novia: tela color blanco para hacer el vestido, los zapatos, ropa interior y algunas telas de colores, como la de “indio” para hacerse vestidos. Estas acciones tienen la función ritual de representar un orden social asociado con la propuesta de Van Gennep (1986), ya que en Xichú se cumplen los ritos de separación umbral/margen, y de agregación en las uniones conyugales de las tres generaciones. En las generaciones de adultos y jóvenes ocurre en la variación del “robo de la novia” o del “pedir el perdón”.

[...] les había dado el sí. Tenía una hermana y me dijo, “ay! –dijo– buena habías de ser pa’ hacer quehacer, no que pa’ andarte casando. Dice mi mamá que no sabes ni hacer ni cocer una camisa”. Nosotros, mi mamá, a lo que nos dedicábamos era hacer las tortillas [...], a veces nos íbamos a la milpa a ayudarle a mi papá (relato de la señora Rosa, anciana, 2009).

Preparar tortilla en casa, moler, hacer quehacer o cuidar a los hijos son tareas que ellas llevan a cabo; en cambio, ir a la milpa a “ayudar” a su padre, fuera de la casa pero bajo su compañía, tiene una connotación diferente a que si lo hiciera un hombre, porque entonces sería trabajo y, además, si ese trabajo lo hace un hombre para sostener a la familia, o siendo padre, es trabajo “de compromiso”:

Entonces desde chiquillo yo, digamos, me acostumbró [su padre] que cuando ganaba algún centavito todo lo entregaba, yo no me quedaba con nada [...]. Después [muere su padre] y yo de once años tuve que trabajar para mantenerme yo, y mantener a mi mamá y mantener a mis hermanos, y empecé a trabajar ya de compromiso, como a los once años, después todo el dinero se lo entregaba a mi mamá y ya ella me daba por su mano [...]. Me casé y así tenía mi costumbre ya, todo lo que ganaba se lo entregaba a mi esposa (relato del señor Martín, anciano, 2009).

Hombres y mujeres reconocen y demandan de otros la observación de estos criterios. Sin embargo, además de ayudar a los hombres en el trabajo, las mujeres también realizan tareas agrícolas de importancia; incluso en pareja se trasladan a otras localidades para vender el excedente y comprar otros productos, lo cual expresan como “de ayuda” y no como “trabajo”. Esta es una aptitud que, según ambos sexos señalan, debe ser observada y no olvidarse al pedir a las mujeres como esposas, lo cual sigue vigente. Marta lo ejemplifica con el matrimonio de su nieta:

Un día dijo: “con eso que esta mujercita no sabe hacer ni un blanquillo”. Le dije yo: “¿ah sí la mujercita? Ustedes agarran gente de la escuela, escuelanzas. ¿Ustedes creen que una escuelanza sabe hacer de comer? Nomás porque la ven bonita de arriba abajo –le dije– eso no es lo



bonito, lo bonito es que sepan hacer todo lo que se ocupa en la casa, todo el quehacer”. Le dije: “hasta después le encuentran el defecto, ¿verdad?” [...]. Los hombres son como la chuparrosa, quisieran chuparse todas las rosas, y sí lo pueden hacer, le digo, porque son bien canijos, le digo, ya no respetan la persona, la dignidad de la joven, ya ni la joven se da a respetar con los hombres (relato de la señora Marta, anciana, 2009).

Haciendo alusión a una normatividad sexual y de roles de género, Marta evidencia tanto la convergencia y contradicción que existe entre hombres *canijos* –chuparrosa– y mujeres dignas –rosas– en términos metafóricos, que remiten respectivamente a la actividad sexual de ellos y a la pasividad de ellas. Tal metáfora prescribe una forma de sexualidad que no es única, pero que en los discursos aparece como si lo fuera. La sexualidad de hombres y mujeres está así determinada, es una convención social y una dicotomía. En la práctica, la experiencia ocurre teniendo en cuenta estos marcos, pero no cumpliéndolos: son parámetros que no se logran y la nieta de Marta y su pareja son un claro ejemplo tanto de la lucha por lograr esos ideales como de los cambios en los valores adscritos a la mujer y al hombre.

En Xichú, cuando se trata de ir por el agua (acarrearla), moler el nixtamal o preparar alimentos, se entiende que es asunto de las mujeres y de la casa. Estas tareas son realizadas a temprana edad por las mujeres, ya sea en su casa o en la de familiares y vecinos a título de préstamo. Los hijos son prestados para ayudar a otras familias que, en pago, dan alimentos al menor y a su familia. Este mecanismo cultural de supervivencia es atravesado por el género y la edad, ya que se realiza por niños, niñas y mujeres desde que los ancianos recuerdan. Sin embargo, se han presentado pocos pero importantes cambios, no exentos de contradicción, conflictos y negociaciones:

Yo las enseñé muy chiquitas a ayudarme: todas supieron hacer tortilla, todas supieron moler en metate [...]; y a los niños, mire: ellos simplemente agarraban la escoba, ellos a lavar su plato, ellos a todo: “agarren la escoba y barran”, “laven su plato, su jarrito donde tomaron su café, eso no es mal, ándenle, háganlo” [...]. Yo siempre [...]: “hijo, mira no es mal,

no se te cae nada porque tú barras, mira, no se te cae nada con que tú laves tu ropa”. Porque mi esposo, ellos no estaban dispuestos ni a lavar-se las manos, entonces una vez que dije: “¡hombre, ayúdame siquiera a barrer!” Y hasta me dio coraje y se sale lo grosero, le dije: “hasta parece que se te van a caer los huevos” (relato de la señora Marta, anciana, 2009).

Podemos sugerir que para los varones realizar alguna actividad doméstica les acerca peligrosamente a lo femenino; corren el riesgo de perder su virilidad, asociada al órgano sexual, al cuerpo. Esto es algo que hombres y mujeres señalan por igual:

[...] ahorita nomás me quedó la fama. Luego me dicen “vámonos” y yo, “gracias”. “No, pus te pegan”. “Sí me pegan”, no me afecta [...] que me digan que soy “mandilón”. Luego me pongo a hacer de comer; me han encontrado algunas mujeres haciendo de comer y mejor les da pena a ellas. Les digo: “a mí no se me va a caer nada por estar trapeando, por hacer de comer”. Luego le digo a [el hijo de su esposa]: “mira cabrón –le digo– los huevitos se te pegan más, te haces más hombre –le digo–, te haces más hombre”. No porque sea un trabajo que a eso solamente las mujeres, no, no. Tanto vale la mujer como vale el hombre. Ton’s yo sí le digo: “te haces más hombre, no se te va a caer nada, al contrario se te pega más”. Porque luego no quieren hacer algo, que eso es para mujeres, pu’s, ¿qué pasó? [Hay] que barrer, trapear (relato del señor José, adulto, 2009).

José cuenta que el grupo de pares (hombres) lo tachan de “mandilón” cuando no se suma a sus actividades y decide quedarse en casa, al cuidado de sus hijos y en tareas domésticas; que lo hacen objeto de burla, incluso las mujeres. A todo ello responde defendiendo su masculinidad, enfocada en sus órganos sexuales, con el término “mandilón” (que en esta situación significa ser más hombre o género). En su trayectoria de vida, Marta ha luchado particularmente en contra de las diferencias que constriñen a hombres y mujeres al dar un giro en las contradicciones respecto del sexo-género. Ella refiere que enseñó a uno de sus hijos a hacer tortillas; otro que vivió y estudió fuera sabe hacer todo: planchar, lavar y cocinar. Encontramos así, en las narraciones y prácticas, conflictos y negociaciones,

pues, mientras se dice que los varones deben aprender igual que las mujeres a hacer las cosas de la casa, también se establece una fuerte normatividad hacia la separación de actividades y comportamientos para ambos géneros, con base en las asociaciones sobre su sexo. Como las “escuelanzas” (mujeres estudiantes), quienes pueden ser bonitas (cuerpo) pero no saben hacer las cosas de la casa (género), condición para el matrimonio ideal. Es por ello que, además de contradicciones de género, proponemos el uso de los términos “conflictos” y “negociaciones” con el fin de mostrar que en Xichú los padres expresan, en sus trayectorias de vida y experiencia, el carácter construido, histórico y situado del género (Gutiérrez, 2006).

En el mundo del trabajo (Minello, 2002) se expresan al menos dos polos de acción: de ayuda (mujeres/niños) y de compromiso (hombres/padres responsables). No obstante, hay ocasiones en las que ellos están desempleados o son incapaces de cubrir el sustento. En Xichú el trabajo que realizan los hombres está vinculado con lo que significa ser hombre y padre. El trabajo confiere al hombre, particularmente como padre, el carácter de responsable (Gutmann, 1997; Hernández, 2008). De modo que si un hombre quiere formar una nueva familia debe mostrar, entre otras cosas, que es responsable al trabajar; aunque en la práctica no sea necesariamente el único proveedor, ni tampoco todos los padres trabajan: “[...] de niñas sufrimos muchísimo, mi papá era borracho, mujeriego y muy flojo, hasta la fecha muy flojo mi papacito [...]; mi papá siempre fue muy flojo y mujeriego” (relato de la señora Adriana, adulta, 2009).

La madre de Adriana pidió crédito y vendía refrescos para sostener a la familia pero, como vemos, esta situación no cambia la condición de las mujeres en el pueblo, pues aunque ellas siempre han ayudado, sus actividades están en otra esfera de significado en relación con los hombres. Además, la sexualidad también opera en estas nociones del trabajo y el *paternaje* en distintas formas para hombres y mujeres: “Ahora todo está mal: los niños hacen lo que quieren porque las mamás ya no están

en la casa cuidándolos por andar por ahí haciendo quién sabe qué, cuando es responsabilidad de ellas, de las madres, cuidar de sus hijos, educarlos” (mujer anciana. Fiestas del migrante, 2008).

Aún hoy se espera que ellas, como madres, estén en casa haciéndose cargo de los hijos. Si no se cumple –como veremos en seguida– se moviliza el rumor con connotación sexual negativa: como no lo hace, “seguro anda haciendo quién sabe qué”. Para ser claros, el esposo de Marta sí lo sabe y lo expresa cuando le reclama por salir de la casa a trabajar y sin compañía: “[...] y luego mi viejo a veces bien enojado [me dice]: ‘tú lo que te gusta es andar de puta’” (relato de la señora Marta, anciana, 2009).

Es decir, no cumplir o entorpecer el mandato de la maternidad –crianza y reproducción– y, además, descuidarlo por el trabajo no avalado, se concibe como una transgresión que moviliza rumores sobre la sexualidad femenina. Estas regulaciones de la sexualidad, no obstante, operan para ambos sexos en formas diversas. Otra expresión de tal regulación alude a un supuesto saber masculino:

Es que las niñas son más nobles, los niños como que veo son más [...], son más trabajosos, ni me diga cuando están grandes. Son más pues, saben más y las niñas no [...]. Es que hay unos muy expertos, muy este [...], dicen unas cosas como muy, eehh, diferentes (relato de la señora Rosa, anciana, 2009).

Esta representación discursiva acerca del *saber* de los hombres como algo peligroso, de lo cual debe cuidarse una mujer, es –proponemos– la reconfiguración acerca de la distancia que había que guardar con ellos. Como se mencionó, la distancia de un rebozo era vigilada por la comunidad. Todas las mujeres coincidieron en identificar en los hombres un rasgo de experiencia que ellas no poseen, hablan de un *saber masculino* que les es desconocido y peligroso, del que deben cuidarse y ser cuidadas:

Estaban solteras ya grandes, ¿cómo las dejo solas? Yo era muy delicada con ellas, entonces no había eso de los bailes, de por ahí irse, no, ellas no eran de salidas. Entonces me dijo: “ya tiene a su hijo casado, dígame a su hijo que le preste su nuera pa’ que se las venga a cuidar mientras que usted viene [...]”. Decía yo: “vaya haber un canijo y me las vuelva”, y no (relato de la señora Marta, anciana, 2009).

Las mujeres no sólo temen a los saberes masculinos, a los que se exponen al salir de casa y de trabajar, sino a que se cuestione su “dignidad” con una connotación sexual. Ya que una mujer sola, sin vigilancia, *provoca* cuestionamientos hacia su conducta sexual libre. Una mujer que no es cuidada, que anda sola y no tiene la precaución de evitarlo, “seguro anda de puta”. La restricción de las mujeres al mundo del trabajo está así regulada en términos de su sexualidad, y esas restricciones son ejercidas por hombres y por mujeres. Pese a ello Marta, como otras mujeres, no ha dejado de trabajar/ayudar; así, se encuentra ante la paradoja de algunas mujeres en Xichú: trabajar siendo tachadas de putas o quedarse en casa esperando, sin éxito, que su esposo termine la cruda, deje a las otras mujeres con las que se encuentra o traiga sustento para sus hijos. De tal forma la paternidad, así como el buen ser femenino-materno, están atravesados por valoraciones y regulaciones de los mundos del trabajo y la sexualidad, de las formas de unión conyugal. Los hombres y mujeres viven su sexualidad bajo riesgos; entre ellos, a ser engañados:

Una muchacha soltera, por ahí la hicieron creer que se dejara de un viudo, y después le dieron muy mala vida sus papaces, su mamá [...] la martirizaba porque quedó embarazada [...]. No quería ni que se casara ni que tuviera al niño, mejor quería que lo abortara, y la golpeaba la mamá y todo (relato de la señora Marta, anciana, 2009).

Esta mujer nunca se casó, y no podría, pues “se dejó” engañar por un hombre; al parecer la responsabilidad última es de ella, por permitir el engaño, por bajar la guardia o aceptarlo; en todo caso, el hombre es visible como quien toma y engaña. La mujer y la familia son castigadas con el rumor; a su vez, la familia castiga a la mujer y a un hijo que aún no nace. Tales nor-

matividades constriñen a padres, madres e hijos; es clara la condición de vulnerabilidad en la que se encuentran mujeres y niños/niñas. El tipo de masculinidad y paternidad que las mujeres evocan en sus relatos representa a hombres violentos, con quienes se vive en riesgo: de ser burladas o de que no se les cumpla luego de haber sido robadas/empujadas, o ante el embarazo, como explicaremos en seguida.

**SIGUIENTE PROCESO: CONFORMACIONES FAMILIARES  
ENTRE GENERACIONES DE MUJERES ADULTAS Y JÓVENES.  
PEDIDAS, CASADAS, EMPUJADAS, ROBADAS,  
JUNTADAS... TENSIONES Y REACOMODOS**

En las generaciones de adultos y jóvenes existe una correspondencia —y también una complicación mayor— respecto del desarrollo de sus papeles como padres en la crianza infantil. Se presentaron cambios importantes en la conformación de la pareja conyugal, en los arreglos familiares, así como en el trabajo doméstico y asalariado para ambos sexos. En estas generaciones, la noción de una sexualidad *relajada* aparece como algo que los hombres no pueden controlar y que los caracteriza como tales, mientras que es algo que las mujeres a escondidas realizan, pero que todos saben:

Pues como que primero prueban, pero aquí la gente es bien relajada, anda uno con la esposa del otro o así, y todos saben pero no dicen nada [...]. Sí, los hombres migran, pero luego sale peor porque se embarazan y se van al norte que para estar mejor; luego vienen a las fiestas y las dejan preñadas, y otra vez se van [...]. Si últimamente son más de secundaria; por ejemplo, salieron este año unas seis, ocho embarazadas (colaborador adulto, 2009).

El contexto en que estas paternidades y maternidades iniciaron comprende los años setenta; por entonces el país instrumentó políticas de salud reproductiva mediante campañas de anticoncepción y control natal, con el fin de reducir el nú-

mero de hijos por pareja (Leñero, 1971; Sánchez, 2003: 42). Sin embargo, estas campañas tuvieron como centro a la población femenina, lo cual es evidente entre las adultas y las jóvenes, quienes dijeron elegir el uso de implante en el brazo, el ritmo o *Billings* y la ligadura, pero sólo después del primer hijo o de los siguientes, para detener el tamaño de la familia ante la posibilidad de que la pareja actual las abandone y quedarse “solas” con los hijos; por salud personal (partos difíciles); o para alentar el desarrollo en el trabajo asalariado. Dicen que ellos estuvieron de acuerdo en tanto no tuvieran que exponerse a sí mismos:

[La doctora] me mandó allá, yo no sentía nada y rápido me lo sacan, estaba sufriendo, todo morado hasta la lengua, y ahí ya, dije: “que me operen de una vez”, y Raúl: “no pos tú verás, la vasectomía no –dijo–, no, mejor tú [...]” pues es que me ponía muy mal; me veía muy mala; por eso (relato de la señora Fabiola, adulta, 2009).

[...] ahorita me voy a dedicar a la política, pus no me puedo embarazar. ¿Y si me embarazara por un error? Entonces para qué le arriesgo, ¿no? [muestra el implante de brazo]. Obvio primero está mi familia (relato de la señora Ester, adulta, 2009).

Los padres se encuentran ahora como nunca antes, bajo la ambigüedad de lo que debe ser prioritario en la crianza infantil: las actividades de reproducción (que describimos como de trabajo/ayuda), la escuela o la conformación de una familia. Ahora se ven exhortados a adoptar modelos ajenos, como enviar a ambos hijos a la escuela. Esto último es menos conflictivo para las generaciones jóvenes, que ya no lo viven como norma, sino como un derecho e incluso como una necesidad. Respecto de los reacomodos, las ancianas debían casarse antes de parir, incluso antes de conocer a su esposo. En las siguientes generaciones esto cambió. Las mujeres eran, además de ser pedidas por el novio, “robadas o empujadas”: “Yo no me fui de mi casa bien [...], o sea que me fui con él así nada más, a mí me llevó a su rancho cuando me empujó de mi casa” (relato señora Adriana, adulta, 2009).

Las mujeres no asumen una participación activa en estos sucesos. Luego de robar o empujar a la novia, la familia del novio debe “pedir el perdón” a sus padres; en ese acto, nuevamente se intercambian alimentos y se pacta la fecha de la boda. En el robo de la novia está latente la condición liminar, la indefinición para la pareja y sus familias. Si bien se espera que la culminación del matrimonio los aleje del riesgo en el que se encuentran por esta situación de umbral (Van Gennepe, 1986: 134-136), lo cierto es que entre estas parejas se pide el perdón, se pacta el matrimonio, pero no se concreta en todos los casos. La no observancia de esta norma para la generación de una nueva familia produce tensiones. La incertidumbre que se vive se expresa principalmente entre suegras y nueras, quienes muchas veces viven atacándose y movilizándolo rumores sobre su conducta sexual. Pese a la ruptura en el modelo de unión conyugal, en las relaciones familiares podemos observar la permanencia de la directriz trabajo-ayuda que realizan hombres y mujeres como lo ideal.

En estas generaciones, el rumor basado en la conducta sexual activa de una mujer que trabaja sin permiso comienza señalando su procedencia externa al municipio; es decir, no se sabe de dónde viene, cuál es su historia y sus redes sociales; luego, se ponen en duda sus aptitudes para ser esposa (actividades domésticas). Y cuando esto no es suficiente, se cuestiona directamente su sexualidad. La suegra y las nueras de Norma iniciaron el rumor de que el hijo que esperaba no era de su hijo/hermano, sino de otro hombre con el que Norma trabajaba. Pese a los rumores, continuaron “juntados” (sin casarse). Discursivamente, estos hombres y mujeres defienden su unión como “juntarse bien”, pero –como vemos con el robo de la novia– esto no ocurre siempre.

Entre las parejas de adultos y jóvenes el patrón de unión conyugal se presentó en diversas formas: la residencia pasó de ser virilocal o uxorialocal, a bilocal y neolocal, entre otros arreglos. Las parejas jóvenes combinan la crianza con los estudios o el trabajo, y reciben apoyo de sus familias en distintas



formas, también con excepciones. Finalmente, las nociones de trabajo-ayuda siguen en movimiento, al parecer, hacia un plano más democrático, lenta y conflictivamente en relación con la sexualidad de hombres y mujeres, y con las formas de unión conyugal. Lo nuevo aquí es cómo las mujeres y los hombres experimentan esa transición accidentada y confusa en los terrenos del trabajo y la crianza; para ello los relatos de Julio y Alan ejemplifican lo que otros padres de su generación experimentan y cómo perciben las transiciones que trastocan el mundo del trabajo, las relaciones de parentesco y de reproducción, ligadas al deber ser hombres en contraste con la femineidad y la maternidad:

[¿Usaron protección en el noviazgo?] Pus como que no [...], no pus yo no, no mucho, porque como quiera yo ya tenía mi [negocio] y dije: “como quiera puedo solventar el golpe, no me preocupa”. Así como que todavía estuviera estudiando y todo eso sí, si me hubiera [...] dicho que estaba embarazada: chale, ¿mi papá qué va a decir?, ¿no? [...] Miedo a ¿y ahora qué sigue, qué hago, cuál es el siguiente paso? ¿Hablo con sus jefes o vamos con mis papás, o hablo con mi abuela? ¿Aquí qué, quién dice, quién es el chido? Chale, ¿y ahora qué? (relato del señor Julio, joven, 2009).

La costumbre de antes era que el hombre mandaba, estamos hablando de los días en que salió embarazada [su pareja], estaban en evolución estos lugares como Xichú, en el sentido de que la mujer y el hombre estaban poniéndose al mismo nivel o estaban siendo iguales todos. Entonces estaba dándose mucho esa información y uno envuelto en esa situación dices: “bueno, ¿yo voy a mantenerla o qué voy a hacer?” De papá, papá, yo no entendía cuando nació Frida [...]. Está complicado [...], en el caso de nosotros hay muchos problemas. Entonces la mamá siempre tiende a decir: “yo soy la dueña de esta persona [hijo]” y se adueñan efectivamente. Entonces el papá dice: “viva la paz, yo no me meto [...]”. La expresión: “es mi hija tú no eres nada”; uno dice “tolero” [...] y no te dejan ni siquiera ni tocarla, porque se encanija la mamá. Entonces te das cuenta [...]: tienen un poder las mamás de que son dueñas de las personas, ¿no? [...]. Yo lo tengo como una propiedad espiritual (relato señor Alan, adulto, 2009).

## REFLEXIONES A MODO DE CONCLUSIÓN

En síntesis, la experiencia en el proceso de hacer el género es accidentada y no lineal. Eso es lo común entre las tres generaciones. Los hombres en realidad no entienden hoy cuál es su lugar y cómo han de ejercerlo en tanto que padres, en un contexto que les ha enseñado, privilegiadamente, a conducirse como hombres responsables, al tiempo que se promueven variaciones y contradicciones. Experimentan ambigüedad, pues se exige y reprocha a la vez su cualidad de *chuparrosas/canijos*; también porque corren el riesgo de “perder los huevos” si se involucran en actividades domésticas. Esto, sin embargo, no es absoluto: vimos intentos de padres y madres dando un giro a tales representaciones ideales. Julio —como ejemplo de lo que viven otros varones— experimenta la falta de certeza de un modo divertido; es un hombre que, como otros en Xichú, cumple con algunas disposiciones asociadas a su género: trabajar, cumplir (luego del embarazo), beber, quizá hasta ser “chuparrosa”; pero como padre se ha arriesgado a participar activamente en la crianza de su hija aun sin saber cómo hacerlo:

No, pus vamos tablas: ella se va a la escuela [esposa] y me deja a la niña [...]; no, pus la cuida mientras llega, ¿no? Aquí a veces la vecina nos hace el paro, como cuando se me junta el trabajo en [el negocio], la encargo con la vecina, pero cuando tengo chance me quedo con ella un rato, pues la entretengo [...], pues le abro el roperito y le saco las cosas. No, pues es que de todas maneras que no chille, como quiera no entiendo bien lo de “no agarres eso”. Horita va a ser un lío los dos estar peliando mucho, mejor le doy por su lado. Sí, le abro los cajones, o le junto piecitas chiquitas de esas que no se puede meter a la boca, pero que sí las agarra, o se las echo en un botecito, ahí que se quede con ellas. O me salgo con ella a la calle, le doy una cansada, luego llego, y la meso un rato en la cuna y se duerme. [¿Si la niña llora?] Uuuh pus no sé [...] nomás le doy una cosa o si no le doy otra y ahí me la llevo, si no pus mejor lloramos los dos, ahí nos quedamos un rato (relato del señor Julio, joven, 2009).

La experiencia de hacer el género —un proceso de larga data— entre varones jóvenes y adultos como Alan y Julio, evi-

dencia las guías discursivas y prácticas de género presentes en su generación, y aquellas en las que no coinciden y que buscan *des-construir* (Fernández, 2014). Quizá la más relevante está en la reproducción, en la crianza; como vimos, estos hombres intentan desvincularla de su condición de género, es decir, de ser hombres de modo unitario.

Hemos mostrado y reflexionado sobre cómo en Xichú las representaciones de la paternidad y la maternidad están atravesadas por regulaciones y prescripciones acerca de la sexualidad, el mundo del trabajo y las relaciones familiares. Exploramos las dicotomías presentes en las narrativas y en las prácticas, de lo cual concluimos que no es posible sostenerlas y que tampoco son uniformes o absolutas. Más que guías para la acción, pueden entenderse como *tipos ideales*. Por ello, ser hombre y mujer es un logro social, una constante lucha por cristalizar la prescripción. No obstante, hay combates contra la norma, respuestas creativas para representar de modo diferente los modelos de paternidad y maternidad hegemónicos. En este caso, las mujeres y los hombres expresaron la forma de ser del varón como un hombre distante, sexualmente activo, violento, flojo y peligroso; de la mujer, como dotada de una maternidad ideal para la crianza, pero proclive a una sexualidad desenfrenada que es preciso encauzar. De tal forma, ambos viven la sexualidad bajo relaciones de riesgo e incertidumbre, de temor: a qué hacer, si es lo correcto, a no cumplir la expectativa, a rechazar la expectativa. Ello vulnera el desarrollo de una crianza positiva, pues tales modelos se presentan, en apariencia, como lo correcto, absoluto e inamovible. Por ejemplo, se da por sentado que las madres pueden y desean todas las responsabilidades que la crianza implica; o que los padres gozan la posición en la que están (la cual más bien padecen, como mostramos). No faltaron las reflexiones de hombres como Andrés (anciano), quien fue migrante por más de veinte años en Estados Unidos; él nos dijo con amargura que hoy en casa, para su familia, no es más que una visita. O como Alan (adulto), quien se ve reducido a una relación espiritual con su hija, dado

que, en otra representación de la maternidad, ésta es más fuerte por la biología y se apropia del cuerpo infantil en contra del padre, quien no tiene en estos términos participación ni poder. Es decir, cumplir con los lineamientos para ser padres en este contexto se convierte en una lucha, en un logro social como parte del proceso de hacer el género.

Finalmente, la paternidad es una constante negociación y contradicción con las mujeres, con otros hombres y con las instituciones formales –escuela, familia, Iglesia. Mientras ambos padres defienden discursivamente la necesidad de desarrollar papeles menos rígidos, principalmente en la crianza infantil y el trabajo doméstico, al parecer los conflictos y las negociaciones no desembocan en acuerdos flexibles, pese a las nuevas intenciones. Los cuestionamientos derivados de esta aproximación son: si la política de género llama a exigir igualdad de condiciones y equidad para las mujeres, ¿cómo transitar para que los hombres tengan esas mismas condiciones y puedan apropiarse del espacio doméstico y de la crianza?; ¿cómo avanzar hacia ello sin descuidar el aspecto de vulnerabilidad que también viven los niños en el hacer el género?

## BIBLIOGRAFÍA

- ARIZA, Marina y Orlandina de Oliveira (2000). “Género, trabajo y familia: consideraciones teórico-metodológicas”. En *La población de México, situación actual y desafíos futuros*, Consejo Nacional de Población, 203-227. Ciudad de México: Consejo Nacional de Población.
- ARROYO Mosqueda, Artemio (2002). “Apuntes para la historia colonial de la Sierra Gorda hidalguense”. *Revista del Centro de Investigación Universidad de La Salle* 5 (19) (julio-diciembre). Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/342/34251910.pdf>> [Consulta: febrero de 2011].

- ÁVILA González, Yanina (2005). "Mujeres frente a los espejos de la maternidad: las que eligen no ser madres". *Desacatos. Revista de Antropología* 17 (enero-abril): 107-126.
- BERGER Peter y Thomas Luckmann (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CERVA Cerna, Daniela (2006). "Trayectorias de los mecanismos institucionales a favor de la equidad de género en México". En *Avances de la perspectiva de género en las acciones legislativas*, compendiado por la Comisión de Equidad y Género de la LIX Legislatura, 253-271. Ciudad de México: Cámara de Diputados-Editorial Santillana. Disponible en: <<http://www.equidad.scjn.gob.mx/IMG/pdf/Compendio.pdf>> [Consulta: agosto de 2013].
- CHRISTIANSEN, María L. (1981). "Violence and Maltreatment in Relational Ecologies: Toward an Epistemology of Corresponsibility". *Journal Interpersona* 7 (1). Disponible en: <<http://interpersona.psychopen.eu/article/view/115/html>> [Consulta: septiembre de 2015].
- DE SOUSA Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- ESTEINOU Madrid, María del Rosario (2008). *La familia nuclear en México: lecturas de su modernidad. Siglos XVI al XX*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- FERNÁNDEZ Chagoya, Melissa (2014). "Hombres en el feminismo: zigzaguear entre lo público y lo privado. Construyendo un método de investigación para analizar la masculinidad". En *Debates y reflexiones en torno a las masculinidades: analizando caminos hacia la igualdad de género*, compilado por Tania Rocha e Ignacio Lozano, 67-84. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Psicología.
- GOETZ, Judith J. y Margaret P. LeCompte (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata.

- GÓMEZ Bocanegra, José Martín, Gerardo Gutiérrez Cham y Patricia Córdova Abundis (2006). *Análisis crítico del discurso: raza y género*. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara.
- GUTIÉRREZ Lozano, Saúl (2006). "Género y masculinidad: relaciones y prácticas culturales". *Revista Ciencias Sociales* I-II (111-112): 155-175.
- GUTMANN, Matthew C. (1997). "Machos que no tienen ni madre: la paternidad y la masculinidad en la ciudad de México". *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 6 (julio): 118-163. Disponible en: <<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/laventan/Ventana7/ventana7-4.pdf>> [Consulta: mayo de 2013].
- HERNÁNDEZ, Óscar Misael (2008). "Estudios sobre masculinidades. Aportes desde América Latina". *Revista de antropología experimental* 8: 67-73. Disponible en: <<http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2007/misael1207.pdf>> [Consulta: marzo de 2013].
- HOBBSAWM, Eric y Terrence Ranger (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- JIMÉNEZ de Báez, Yvette (2008). "La fiesta de la 'topada' y la migración al norte. (Una tradición de la Sierra Gorda mexicana y de áreas circunvecinas)". *Revista de Literaturas Populares* VIII (2): 347-375. Disponible en: <<http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/16/06-Jimenez.pdf>> [Consulta: octubre de 2013].
- LAMAS, Marta (1986). "La antropología feminista y la categoría 'género'". *Nueva Antropología* VIII (30): 173-198. Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=15903009>> [Consulta: octubre de 2008].
- LAMAS, Marta (1996). "La perspectiva de género". *La Tarea. Revista de Educación y Cultura de la Sección 47 del SNTÉ* 8: 14-20. Disponible en: <<http://www.latarea.com.mx/articu/articu8/lamas8.htm>> [Consulta: octubre de 2008].

- LAMY, Brigitte (2007). *Una nueva migración urbana: impactos e integración social. El ejemplo de la ciudad de Santiago de Querétaro*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato-Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales.
- LEÑERO Otero, Luis (1971). *Investigación de la familia en México*. Ciudad de México: Instituto Mexicano de Estudios Sociales.
- MELO de Sada, Liliana (2006). "Ceremonia de designación del sitio oficial Paseo de la Mujer Mexicana", discurso, Monterrey, Nuevo León, viernes 27 de octubre. En *Presidencia de la República*. Disponible en: <<http://fox.presidencia.gob.mx/actividades/?contenido=27961>> [Consulta: julio de 2013].
- MERLINSKY, Gabriela (2006). "La entrevista como forma de conocimiento y como texto negociado: notas para una pedagogía de la investigación". *Cinta de Moebio* 27: 27-32. Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/101/10102703.pdf>> [Consulta: mayo de 2013].
- MINELLO Martini, Nelson (2002). "Masculinidad/es. Un concepto en construcción". *Nueva Antropología* XVIII (61): 11-30. Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/159/15906101.pdf>> [Consulta: abril de 2013].
- NÚÑEZ Noriega, Guillermo (2007). "La producción de conocimiento sobre los hombres como sujetos genéricos: reflexiones epistemológicas". En *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, coordinado por Ana Amuchástegui e Ivonne Szasz, 39-71. Ciudad de México: El Colegio de México.
- PALOMAR Vereá, Cristina (2001). "La función del relato en la producción social de sentido". *Espiral* VII (21): 37-58. Disponible en: <<http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/espiral/volumenes/espiral21.htm>> [Consulta: marzo de 2013].
- PALOMAR Vereá, Cristina (2005). "Maternidad: historia y cultura". *La Ventana. Revista de Estudios de Género* 22: 35-67. Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/884/88402204.pdf>> [Consulta: marzo de 2013].

- PÉREZ Nila, Karla Maribel (2012). "Aproximación a las representaciones de la maternidad y la paternidad en Xichú, Guanajuato. Exploración en 2008-2009". Tesis de licenciatura en Antropología Social. Guanajuato: Universidad de Guanajuato. Disponible en: <[http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos\\_download/TEISIS/3\\_L004.pdf](http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/TEISIS/3_L004.pdf)> [Consulta: agosto de 2015].
- ROBICHAUX, David (2005). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- RUBIN, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología* VIII (30): 95-145. Disponible en: <[http://www.pueg.unam.mx/images/cur-sosytalleres/fgds2\\_1t1.pdf](http://www.pueg.unam.mx/images/cur-sosytalleres/fgds2_1t1.pdf)> [Consulta: febrero de 2015].
- RUIZ Olabuénaga, José Ignacio (2003). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao y San Sebastián: Universidad de Deusto.
- SALGUERO Velázquez, María (2007). "Preguntarse cómo ser padre es también preguntarse cómo ser hombre: reflexiones sobre algunos varones". En *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, coordinado por Ana Amuchástegui e Ivonne Szasz, 563-598. Ciudad de México: El Colegio de México.
- SÁNCHEZ Bringas, Ángeles (2003). *Mujeres, maternidad y cambio. Prácticas reproductivas y experiencias maternas en la ciudad de México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.
- SANTILLÁN, Laura (2009). "Antropología de la crianza: la producción social de 'un padre responsable' en barrios populares del Gran Buenos Aires". *Revista Etnográfica* 13 (2): 265-289. Disponible en: <[http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S087365612009000200002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S087365612009000200002&lng=pt&nrm=iso)> [Consulta: marzo de 2013].



- SCOTT, Joan (1990). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Historia del género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, coordinado por James S. Amelang y Mary Nash, 23-58. Disponible en: <[http://www.amdh.org.mx/mujeres3/biblioteca/Doc\\_basicos/5\\_biblioteca\\_virtual/2\\_genero/7.pdf](http://www.amdh.org.mx/mujeres3/biblioteca/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/2_genero/7.pdf)> [Consulta: marzo de 2013].
- TAYLOR, Steve y Robert Bogdan (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- VAN GENNEP, Arnold (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.