



En este estudio de las relaciones entre los géneros a finales del periodo colonial en México (circa 1760-1821), Steve J. Stern analiza las conexiones que había entre el género, el poder y la política en la vida de los campesinos, los indios y otras personas marginadas. Por medio de atisbos de la vida cotidiana, incluyendo los conflictos y la violencia resultantes de choques culturales sobre los derechos de los géneros, Stern refuta ciertas suposiciones ya arraigadas acerca de las relaciones entre éstos y la cultura política en una sociedad patriarcal. También reflexiona sobre la continuidad y el cambio entre los postreros tiempos coloniales y la actualidad, y sugiere un paradigma para que podamos comprender mejor las luchas similares, por los derechos de los géneros, en las sociedades de los antiguos regímenes de Europa y de América.

Stern plantea tres argumentos principales. Empieza por demostrar que las mujeres y los hombres que no pertenecían a la élite crearon modelos adversos de la autoridad legítima de cada género, y que estas diferencias desencadenaron enconadas luchas por los derechos y las obligaciones. Luego, el autor revela las conexiones, en el lenguaje y en la dinámica social, entre las disputas por la autoridad legítima en cuestiones domésticas y familiares, así como en los ámbitos del poder de la comunidad y del Estado. En tercer lugar, Stern examina las variantes regionales y etnoculturales, y muestra que su análisis no sólo es aplicable a subgrupos particulares y étnicos de México.

Steve J. Stern es profesor de historia y director del programa de estudios latinoamericanos e ibéricos en la Universidad de Wisconsin en Madison.

Diseño de la portada: Teresa Guzmán Romero / Fotografía: Ángel Chihani Borruffito



Steve J. Stern

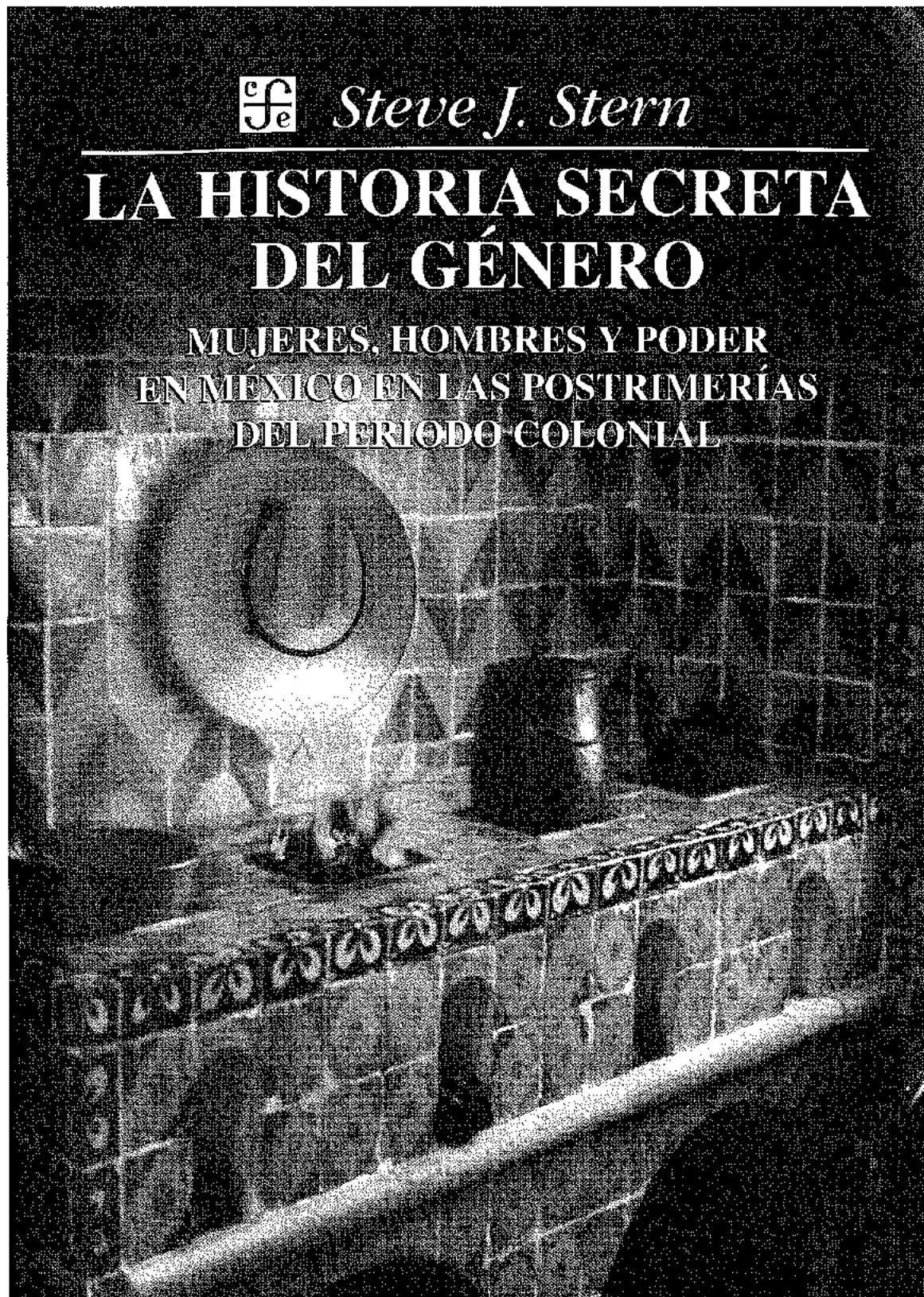
LA HISTORIA SECRETA DEL GÉNERO



Steve J. Stern

LA HISTORIA SECRETA DEL GÉNERO

MUJERES, HOMBRES Y PODER
EN MÉXICO EN LAS POSTRIMERÍAS
DEL PERIODO COLONIAL



SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

LA HISTORIA SECRETA DEL GÉNERO

Traducción de
EDUARDO L. SUÁREZ

STEVE J. STERN

LA HISTORIA SECRETA DEL GÉNERO

*Mujeres, hombres y poder en México
en las postrimerías del periodo colonial*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1995
Primera edición en español, 1999

Para FLORENCIA,
RAMÓN y RAFA

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:
*The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late
Colonial Mexico*
D. R. © 1995, The University of North Carolina Press
Post Office Box 2288, Chapel Hill, NC 27515-2288

D. R. © 1999, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5522-2

Impreso en México

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS

Esta obra es un estudio histórico de la relación entre el género y el poder en la cultura popular mexicana. La investigación histórica se centra en las postrimerías del periodo colonial (hacia 1760-1821), y se presenta una descripción de la época, más que un estudio de los cambios con el transcurso del tiempo. Sin embargo, en la última parte se incluye un análisis de la historia mexicana más reciente, tomando en cuenta las cuestiones de continuidad y cambio a largo plazo, además de la teoría.

En este libro abordaré tres temas principales. Primero las relaciones sociales del género en las bases de la pirámide de color y clase, como un terreno donde se debatían conflictos de poder, ambivalencia y mediación. Insistiré en que las mujeres y los hombres de la cultura popular sostuvieron luchas enconadas e incluso violentas por los derechos y obligaciones de cada género, y que elaboraron modelos distintos y opuestos de la autoridad legítima del mismo. En sus conflictos y mediaciones las mujeres y los hombres marginados crearon un mundo de pactos patriarcales disputados. El segundo tema estudiará las dinámicas de género que iban moldeando la cultura política de los sectores populares, sosteniendo que una interrelación y un paralelismo profundos caracterizaron los lenguajes de la autoridad legítima o ilegítima relacionados con la "cultura del género" (las esferas del poder doméstico y familiar), y los lenguajes de la autoridad legítima o ilegítima asociados con la "cultura política" (las esferas del poder comunitario y estatal). Los fundamentos de género de la vida política arrojan luz también sobre las estrategias de mediación utilizadas por los campesinos para superar sus propias contradicciones políticas. En tercer lugar estudio el problema del regionalismo y la variación etnocultural. Aquí afirmo que el análisis regional comparado permite aplicar los hallazgos principales sobre el género y el poder en el nivel suprarregional, al mismo tiempo que se toman en cuenta las particularidades regionales. Esto es, en parte, porque las peculiaridades locales que marcan las diferencias entre regiones de cierta manera ocurrieron también en el nivel intrarregional.

Tomados en conjunto, estos razonamientos dan una imagen de la vida de género en México como un terreno de disputas culturales que sentó las bases para comprender la autoridad y el poder en general, no simplemente en el nivel familiar, doméstico y vecinal de la sociedad. En la conclusión también considero las razones por las que los hallazgos formulados originalmente en un contexto mexicano podrían tener cierto valor paradigmático para el estudio histórico del género y de la política en otras sociedades, incluidas las occidentales.

La obra está dividida en cuatro partes. La primera presenta los temas y los problemas centrales, dando una idea de los dramas humanos que inspiraron este libro, y ofrece un marco contextual y teórico. La segunda parte, el corazón monográfico del libro, explora la política del género y su influencia sobre la política en Morelos a fines del periodo colonial, es decir, lo que dio origen al *zapatismo* en la Revolución mexicana. La tercera parte expone el caso de Morelos en una perspectiva regional comparada, que incluye un análisis específico de Oaxaca y la ciudad de México, así como una revisión final del análisis de Morelos. La cuarta parte es una reflexión extensa sobre los hallazgos principales del libro. Un capítulo de conclusiones (capítulo XIII) ofrece un resumen de los argumentos principales y una exploración de las implicaciones para la historia, la historiografía y la teoría. El capítulo XIV o epílogo nos da la oportunidad de incluir la precedente descripción de una época en una reflexión sobre la continuidad y el cambio a largo plazo desde las postrimerías de la época colonial hasta nuestros días.

La metáfora central de este libro es la de un viaje por una tierra llena de secretos históricos. Por supuesto, no pretende implicar que la historia aquí presentada ha sido un "secreto" bien guardado que parecerá totalmente extraño —e incluso chocante— a los lectores; por el contrario, dentro de un esfuerzo intelectual amplio, este libro sólo intenta integrar el tema del género a las interpretaciones de la experiencia histórica. Como queda claro en el texto, las notas y los agradecimientos, ha sido de gran utilidad la investigación, la intuición y la generosidad de muchos —y muchas— otros eruditos. Además, en un nivel anecdótico, es probable que algunas de las historias de conflicto genérico narradas en las páginas siguientes resulten en cierto sentido familiares para los estudiosos del género, incluidos los investigadores de este tema en otras sociedades. La sensación de reconocimiento es parcialmente engañosa. Si hay aquí alguna "historia secreta del género" radica en la forma como todo el conjunto de historias de género y políticas, y de análisis y teorización, se conforma y da lugar a deducciones. La conformación y las deducciones que en conjunto generan "secretos" quedan más claras en la conclusión.

Es necesario mencionar ciertas características particulares de la presentación. Para la presentación de nombres propios de personas utilicé la ortografía de los documentos (aunque también incluyo acentos en caso necesario), aun cuando tal presentación difiera un poco de la práctica contemporánea. Las citas siguen la ortografía y la puntuación de los documentos originales; el término "subalterno" abarca a las personas modestas, los "dominados" o "colonizados" de las capas y la cultura populares, y capta una categoría social significativa, una cierta porosidad de las fronteras y la conformación social que ocurre, a pesar de ciertas distinciones (campesino frente a plebeyo; indio frente a mulato y a mestizo, frente a *castizo*, frente a criollo/"español"; mujer frente a hombre; maduro frente

a joven, etc.), y que crea ciertos aspectos "en común" en la cultura popular, y que para algunos propósitos tiene asimismo una importancia analítica en este libro. Los usos históricos que hago del término "subalterno" en la historia y las ciencias sociales —iniciados por Gramsci y más recientemente, como una categoría histórica, por los autores de *Subaltern Studies*— han generado un debate considerable. Aunque he evitado una discusión explícitamente teorizada o historiográfica de este término, los lectores que deseen una mayor orientación podrían encontrar útil el foro sobre la escuela de *Subaltern Studies* en *American Historical Review* (diciembre de 1994).

Cualquier peculiaridad que este libro pueda alcanzar no debe interpretarse como una contribución individual del autor, quien honestamente reconoce sus deudas intelectuales, personales y financieras. A lo largo del texto y las notas, estoy en deuda con muchas personas a quienes no he tenido el gusto de conocer personalmente: una comunidad de investigadores y pioneros que ha promovido las reinterpretaciones de la historia y la sociedad desde la mujer y desde el género, cuyas obras me han instruido y motivado. También quiero expresar algunos reconocimientos personales e intelectuales más individualizados. En las primeras etapas de este proyecto, Asunción Lavrin y William B. Taylor, investigadores pioneros en el estudio de las mujeres latinoamericanas y la violencia colonial, respectivamente, fueron modelos de generosidad académica. Lavrin y Taylor leyeron y comentaron amablemente las primeras versiones del proyecto y aportaron referencias, ideas y apoyo. Friedrich Katz también me brindó apoyo desinteresado en un momento crucial. Durante el año de investigación principal, realizada en México en 1984-1985, los consejos, las ideas, el aliento y el apoyo de Josefina Alcázar, Carlos Sempat Assadourian, Roger Bartra, Marjorie Becker, Francie Chassen López, Manuel Esparza, Juan Carlos Garavaglia, Soledad González Montes, Rodolfo Pastor, Carmen Ramos Escandón, Leticia Reina, María de los Ángeles Romero Frizzi y, en un viaje de retorno, Pilar Gonzalbo Aizpuru y Alicia Hernández Chávez, fueron de gran utilidad. Estoy también en deuda con el personal y los directores de los archivos listados en la bibliografía. Al regresar a Estados Unidos varios estudiantes asistentes de investigación ayudaron al autor a seleccionar, organizar y reflexionar. Kath Pintar transcribió con todo cuidado y gran habilidad las notas en español, hechas en Oaxaca y que yo había dictado a una grabadora. Luis Figueroa fue maestro y asociado durante la fase de codificación y procesamiento en computadora del proyecto. Jim Krippner Martínez y Sinclair Thomson me ayudaron a digerir extensos textos relacionados con la criminalidad, la violencia familiar, la teoría feminista y los estudios etnográficos y sociales del México contemporáneo. Durante los años de selección, reflexión y redacción, los estudiantes de posgrado de la Universidad de Wisconsin en Madison, dentro y fuera del programa de historia latinoamericana, me inspiraron y convirtieron el aprendizaje del género y la historia de México en una empresa comunitaria. Mis

colegas de Wisconsin—en particular Florencia Mallon, Francisco Scarano y Thomas Skidmore (ahora en la Universidad Brown) en el campo de la historia latinoamericana, y Gerda Lerner, Linda Gordon, Jeanne Boydston y Judith Walzer Leavitt, en el campo de la historia de las mujeres— me ayudaron a crear un ambiente intelectual de apoyo y estímulo para este proyecto. Mis colegas Suzanne Desan y Steven Feierman (ahora en la Universidad de Pensilvania), quizás en formas que ellos ignoran, también me ayudaron a aprender.

En 1990-1991, cuando llegó el momento de empezar a redactar el manuscrito, tuve la fortuna de vivir y escribir en el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (CASBS), Universidad de Stanford. El estimulante ambiente intelectual, el apoyo de infraestructura, la liberación de la rutina universitaria organizada gracias a Bob Scott y Phil Converse, así como el personal técnico, me permitieron redactar gran parte del manuscrito y ampliar mis horizontes intelectuales durante el proceso. Sin la comunidad y el ambiente del CASBS, este libro no habría sido posible.

La obra tomó forma originalmente como un manuscrito más extenso, pero Barbara Hanrahan, Gil Joseph, Gerda Lerner, Eileen McWilliam, Ben Orlove y varios lectores anónimos lo analizaron en su totalidad y ofrecieron sabios consejos sobre cuestiones que iban desde la estrategia tutorial y el marco interpretativo hasta detalles específicos y sugerencias bibliográficas. Sus críticas fueron francas y constructivas y me ayudaron a precisar y reducir el manuscrito. Entre quienes leyeron porciones del original y brindaron apoyo y consejo se encuentran mis colegas del seminario sobre Estado y Sociedad —especialmente Wendy Griswold, Jacquelyn Hall, Bill Sewell y Arnold Zwicky— durante el año que pasé en el CASBS, y mi colega de Wisconsin Linda Gordon. Los colegas y estudiantes en presentaciones orales realizadas en CASBS/Universidad de Stanford, Universidad de Puerto Rico-Recinto Río Piedras, Trinity College, la Universidad de Kentucky, la Universidad de Princeton, la Universidad de Wisconsin en Madison, y la conferencia sobre Familia y Vida Privada organizada por El Colegio de México y la Universidad Nacional Autónoma de México, también proporcionaron retroalimentación e ideas. Asimismo, me fue útil el consejo y el trabajo arduo de un magnífico grupo de colegas de la University of North Carolina Press, en particular de Barbara Hanrahan, Kathleen Kertman, Pamela Upton y la correctora, Stephanie Wenzel, y del trabajo excelente de Eduardo L. Suárez y los colegas del Fondo de Cultura Económica y del aliento dado por Enrique Florescano en la preparación de la edición en castellano de esta obra.

Por su apoyo financiero para la investigación y la redacción, estoy profundamente agradecido con el CASBS, el Programa Fulbright-Hays de becas para la investigación de profesores en el extranjero, la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, el National Endowment for the Humanities y la Universidad de Wisconsin, en especial el Graduate Research Com-

mittee y el Programa Tinker-Nave del Programa de Estudios Latinoamericanos e Ibéricos. Agradezco tanto el apoyo financiero como los votos de confianza.

Por último, siento un profundo agradecimiento hacia mi colega y asociada en la vida, Florencia E. Mallon, y mis hijos Ramón y Rafa. ¡No es fácil mantenerse al nivel intelectual de Florencia! Su admirable creatividad e intuición, su dinamismo en el toma y daca intelectual, y su generosidad y apoyo personales, me inspiraron cuando luchaba con el proyecto, y me ayudaron a aprender, crecer y pulir mis ideas sobre la marcha. Mis hijos Ramón y Rafa se encargaron, una y otra vez, de traerme de vuelta a una vida multidimensional a pesar de mi obsesión con el libro. También me ayudaron a seleccionar el título del libro y me instruyeron en lo tocante a las aventuras del poder y la autoridad. Espero que este discípulo haya aprendido una o dos cosas.

PRIMERA PARTE
EL VIAJE

I. INVITACIÓN A LOS LECTORES

Historia de una familia

ENTREMOS al mundo conflictivo de José Marcelino y María Teresa, iniciado aquel fatídico miércoles 23 de octubre de 1806.¹ Joven, india y pobre, la pareja pertenecía al estrato de comuneros carentes de tierras, frecuente en la región de Morelos, cuyos jefes de familia varones trabajaban las tierras de campesinos más ricos o se empleaban en las haciendas azucareras de la región para mantener a flote la economía familiar.² Desde Texalpa, donde habitantes de habla náhuatl como José Marcelino y María Teresa habían nacido, crecido y contraído matrimonio, el trabajo en haciendas como la de Atlacomulco se encontraba a un día de distancia a pie.³ Ese miércoles José Marcelino no encontró trabajo en Texalpa, quizá por causa de las lluvias, y se pasó el tiempo bebiendo y (presumiblemente) conversando con los demás hombres. Transcurrido el día, José Marcelino no se molestó en volver a casa a comer y charlar, ni se adentró en el campo en busca de trabajo.

Para José Marcelino era normal esta clase de respuesta ante el desempleo; para María Teresa, en cambio, tales libertades ponían de manifiesto la irresponsabilidad y pereza de su esposo.

Cuando José Marcelino retornó a casa esa noche, la tensión aumentó. Cuando se le preguntó dónde había pasado el día bebiendo y se le repre-

¹ El episodio descrito en las páginas siguientes se ha tomado de AGNCR, vol. 46, exp. 3, Texalpa, 1806, ff. 89-125, esp. ff. 95v-98v, 101v-103v, 106f-111v, 120v. Las citas siguientes se encuentran en los ff. 97r, 97v (citas de "trastornado y consentidor"), 96r, 98r (citas de "considerando" e "ira"), 106r. Calculé la juventud de María Teresa a partir de la edad de José Marcelino (cerca de 25 años), la aparente ausencia de hijos en la pareja, y un tono en los documentos que sugiere la clase de relaciones con parientes políticos asociada con las parejas jóvenes. Las citas de los documentos penales que aparecen en este libro se toman en general de los fragmentos literales o casi literales (más que formulistas) de los testimonios y las declaraciones de testigos.

² Esto no quiere decir que José Marcelino y María Teresa no tuvieran ningún acceso sobre las milpas o tierras de uso propio. Sin embargo, pertenecían a ese estrato de campesinos cuya magra base de recursos implicaba una dependencia considerable del trabajo diario para otros. Por lo que toca a la diferenciación interna existente en la región de Morelos y al contexto amplio de una agudización de la competencia por los derechos de tierras y aguas entre los propietarios de haciendas, los rancheros (pequeños propietarios independientes) y los habitantes de los pueblos, véanse Rodríguez Lazcano, 1984, pp. 102-105; C. E. Martín, 1985, pp. 71-192 y *passim*; C. E. Martín, 1982, 1984; Gruzinski, 1989b, pp. 105-172; Tutino, 1986, pp. 142-145. Véase también AGNCR, vol. 277, exp. 9, Zahuatlán (Xonacatepec), 1793, ff. 198-222, esp. 199v, y más generalmente vol. 277, exp. 9-12; vol. 205, exp. 9, Ystaqueaque, 1769, f. 412r (cf. vol. 205, exp. 7); vol. 277, exp. 3, Xochitlán, 1789, ff. 55r, 63r; vol. 228, exp. 26, Atlatlauca, 1807, f. 355v.

³ Texalpa se encontraba unos dos kilómetros al oriente de Atlacomulco. Véase Barrett, 1970, mapa en p. 27; cf. AGNCR, vol. 46, exp. 3, Texalpa 1806, f. 98r; C. E. Martín, 1985, mapa en pp. 36-37.

dió por el intenso olor a chinguirito (un ron barato), que desprendía su aliento, José Marcelino respondió que "no era asunto de su esposa". En opinión de María Teresa, dicha afirmación destacaba la incapacidad de José Marcelino para cumplir con sus obligaciones. María Teresa, quien no había preparado la comida habitual para su esposo y no se mostraba dispuesta a hacerlo, salió de su casa y se fue a refugiarse con su madre, Micaela María. José Marcelino trató de arrastrarla y hacerla regresar, pero las dos mujeres se le enfrentaron y él se vio obligado a volver a su casa con las manos vacías: sin esposa, comida ni autoridad. Solo, frustrado y disgustado, José Marcelino descargó su ira rompiendo los utensilios de cocina de María Teresa.

El blanco elegido tenía cierta lógica, pues la cocina era un asiento simbólico y práctico de la identidad femenina, ya que servía para enterrar el cordón umbilical de las niñas recién nacidas (el cordón de los varones se enterraba fuera de la casa, en el bosque, el campo o la montaña).⁴ La cocina constituía un espacio en el que incluso las mujeres pobres podían ejercer un mínimo de derechos de propiedad y control social, y también una sede principal de la obligación laboral de la mujer en los pactos económicos que, junto con los pactos sexuales y de otra índole, sellaban los arreglos patriarcales entre las esposas y los esposos campesinos. El blanco tenía también su ironía, porque a la ira y la frustración de José Marcelino se sumaría el hambre. Los hombres dependían de las mujeres en lo tocante a la preparación de la comida, una tarea ardua que requería considerable trabajo, habilidades y preparativos para transformar el maíz en las tortillas que constituían la base de la alimentación de los campesinos pobres. Particularmente crítico era el trabajo —durísimo para la espalda— de moler el maíz humedecido (nixtamal) en el metate para producir la harina húmeda, adecuada para las tortillas; dependiendo del tamaño de la familia, sólo esta parte del trabajo diario para hacer tortillas se llevaba normalmente entre una hora y media y tres horas por mujer al día. El resto del proceso requería una cantidad de trabajo similar: primero, eliminar la cáscara y humedecer maíz seco en agua y cal y, después, aplanar y cocer las tortillas en el comal.⁵ Cuando una esposa abandonaba su labor de preparar la comida y no aparecía discretamente alguna parienta para hacerse cargo, otros medios para la adquisición de comida generaban nuevas complicaciones. La pobreza restringía el ingreso, y un comunero casado que obtuviera sus alimentos recurriendo al crédito, la amistad o el parentesco invitaba a las habladoras acerca del estado de su matrimonio y de su autoridad familiar.

⁴ El patrón genérico de los entierros de cordones umbilicales, muy difundido en el centro de México, databa de la época prehispánica y en algunas regiones persistió hasta el siglo xx. Los sitios efectivos del entierro variaban por localidad y periodo, pero la distinción fundamental se establecía entre el entierro dentro de la casa o fuera de ella. Véanse Hellbom, 1967, pp. 154, 156-157; González Montes e Iracheta Cenegorta, 1987, p. 129.

⁵ Véase en Bauer, 1990, una excelente descripción del trabajo diario de las mujeres para hacer tortillas; más adelante, en el capítulo xiv, se dan detalles adicionales.

Aquel fatídico miércoles, José Marcelino volvió a su casa solo para afrontar este dilema.

El jueves por la mañana José Marcelino salió de la casa para trabajar en los campos que debían prepararse para el siguiente ciclo de siembra, y María Teresa regresó para descubrir los destrozos en la cocina. La lluvia torrencial del miércoles había dejado los campos demasiado lodosos para trabajar, y José Marcelino, cuyo almuerzo se había limitado a un poco de aguardiente en su camino a los campos, y quien había empezado a sentirse "algo trastornado" por los efectos de la bebida y el hambre, decidió volver a casa para comer. En este punto los detalles de la historia divergen notablemente, dependiendo del narrador. En la versión de José Marcelino, casi seguramente apócrifa,⁶ una sobrina lo previno, de camino a casa, que la furiosa María Teresa deseaba que los funcionarios y ancianos de la comunidad castigarán a su suegro en lugar del ausente José Marcelino. Esto provocó una confrontación airada cuando José Marcelino regresó a casa. Ante la demanda del esposo de que su inocente padre quedara fuera de la disputa, María Teresa replicó que insistiría ante el gobernador de la comunidad para que azotara al padre y al hijo. En el fondo, un padre que aprobaba las fallas de su joven hijo era responsable del abuso y la negligencia de éste: "él tenía la culpa de que fuera borracho por no castigarlo: que era un viejo consentidor". Provocado por la amenaza y la calumnia contra su padre, José Marcelino cogió una piedra, golpeó con ella en la cabeza a María Teresa, y huyó a una milpa para dormirse y olvidar el incidente.

La dolida María Teresa fue descubierta poco tiempo después por Micaela María, quien llegó cerca del mediodía con algo de calabaza, un gesto simbólico y material que podría ayudar a restablecer la paz entre la hija y el yerno. En la versión de María Teresa, contada a su madre, ella no había amenazado con hacer azotar a su suegro. Por el contrario, la disputa —y la ira de José Marcelino— se concentraba en la insistencia de María Teresa, la noche anterior, en el derecho que ella tenía de abandonar su casa (y por ende sus obligaciones habituales), en vista del comportamiento de José Marcelino. Esto bastó para provocar la violencia, a pesar de la disposición pacífica de María Teresa a olvidar la disputa anterior: "Aunque él había roto sus trastes, ella tenía lista la comida: [y] sin ningún otro motivo le había quebrado la cabeza con un guijarro". Esa tarde los funcionarios de la comunidad encontraron y arrestaron al dormido José Marcelino, quien luego se escapó, "considerando", como explicaría más tarde, "que su delito no merecía tanto castigo".

En efecto, José Marcelino escapó con la esperanza de lograr una reconciliación por medios informales. Encontró un trabajo de jornalero en la

⁶ José Marcelino no presentó testigos que corroboraran la historia de la advertencia de su sobrina, aunque dicha historia, de ser cierta, debería haberlos producido fácilmente, y el testimonio de corroboración habría vuelto las acciones de José Marcelino más excusables como una respuesta espontánea a la provocación de su esposa.

hacienda de Atlacomulco, donde trató de restablecer una cierta credibilidad de proveedor responsable. Tras cobrar el salario de dos días, el domingo regresó a Texalpa esperando que el dinero pudiera "quitar el enojo a su mujer". Pero María Teresa ya había entrado en coma y fallecido. José Marcelino fue apresado de nuevo.

El drama de José Marcelino y María Teresa, aunque revelador y fascinante, siguió una trama bastante rutinaria tras el segundo arresto de José Marcelino, el 27 de octubre de 1806. Como veremos a lo largo de este libro, el suceso arrastra otros minidramas similares que marcaron la vida campesina y plebeya de México a fines del periodo colonial, de modo que forma parte de un patrón más amplio. Sin embargo, como muchos de esos dramas, éste también tuvo detalles peculiares y reveladores, que surgieron en junio de 1807, cuando José Marcelino había languidecido en la cárcel durante cerca de ocho meses. El 18 de junio Micaela María compareció para perdonar a José Marcelino y desistirse de su acusación penal.⁷ Sin embargo, exageró al sostener que había perdonado a su yerno "desde el mismo instante en que falleció su hija Teresa María [sic]". El registro histórico del caso revela que esta afirmación era falsa. ¿Qué ocurrió durante los ocho meses anteriores? ¿Qué presiones impulsaron a Micaela María —luego de la demora prolongada y la enconada acusación que indicaban la determinación de seguir adelante con la querrela— a declarar finalmente no sólo un perdón sino también que desde el primer momento había perdonado al asesino de su hija?⁸

La respuesta está en la presión comunitaria; más específicamente, en una decisión de los ancianos varones de la comunidad que apoyaba el tardío perdón de Micaela María con varios testimonios destinados a reescribir la historia personal de José Marcelino. De acuerdo con los testimonios del gobernador y del ex gobernador del pueblo, José Marcelino había llevado la vida de un campesino modelo. Generalmente había tratado bien a su esposa, era ordenado y laborioso, no se inclinaba a beber y tenía modales pacíficos con todos. Este discurso convertía el incidente homicida en una anomalía, un accidente al calor de provocaciones de las que José Marcelino no era responsable, antes que una expresión de su carácter o de las relaciones sociales que había establecido con su esposa. Los ancianos de la comunidad decidieron que había llegado el momento de sacar a José Marcelino de la cárcel y reintegrarlo a la estructura de la vida y el trabajo

⁷ El procedimiento penal de la colonia española se basaba generalmente en una queja formal por una parte agraviada, y a menudo privilegiaba la reconciliación entre el delincuente y la víctima como el resultado deseado, aun en los casos en que un periodo preliminar de prisión y castigo se consideraba también apropiado. Por lo tanto, el perdón y el desistimiento formales de Micaela María eran importantes si José Marcelino había de obtener finalmente un perdón real y una liberación anticipada.

⁸ Esta declaración adicional trataba probablemente de subrayar que Micaela María otorgaba el perdón como un acto de libre voluntad y no por sometimiento a la coerción o la presión. Como tal, constituye la clase de error revelador que menoscaba el punto deseado.

comunitarios. Como otros campesinos sin tierras, José Marcelino era aconsejado por los ancianos acerca del lugar donde podría encontrar trabajo de jornalero en la agricultura,⁹ y se contaba con su contribución a las obligaciones tributarias de la comunidad hacia el Estado y la Iglesia. Pocos campesinos de recursos modestos, ya no digamos una viuda como Micaela María,¹⁰ podían soportar durante largo tiempo la presión en favor del restablecimiento de la fachada de armonía que traería de regreso al servicio de la comunidad y la vida a un hombre capacitado, luego de un razonable intervalo de castigo.¹¹ No sabemos cuándo se inició la campaña para liberar a José Marcelino, de modo que tampoco podemos calcular cuánto tiempo resistió Micaela María tales presiones; sólo sabemos que ocho meses después de haber perdido a su hija, Micaela María cedió ante la sabiduría de los ancianos, y que su perdón y sus testimonios allanaron a su vez el camino para un perdón real en favor de José Marcelino.¹²

EL SIGNIFICADO DE UNA HISTORIA

La historia del asesinato de María Teresa por parte de José Marcelino nos invita a reflexionar sobre los nexos históricos existentes entre poder y patriarcado, política y género, en la vida de los mexicanos pobres. Más adelante podremos desarrollar estos nexos y conceptos con mayor precisión y formalidad; por ahora, reflexionemos en la riqueza de la invitación. Los detalles de este minidrama iluminan una dinámica y un espacio sociales que normalmente se ocultan bajo la discreción personal y la mitología cultural. En este caso, la visión generada por un solo episodio de disputas entre géneros plantea interrogantes difíciles respecto a la tradición recibida, histórica y teórica, que moldea la idea que tenemos del género y de su intersección con otros temas mejor conocidos, como la política, la comunidad y las clases sociales en México.

Empecemos por comprender las relaciones de género y la violencia en la cultura patriarcal de México. La imagen convencional combina las ideas de

⁹ De hecho, Andrés Francisco, un antiguo gobernador listado como de 70 años de edad, desempeñó este papel para José Marcelino y también atestiguó su buen carácter. Véase el testimonio en AGNCR, vol. 46, exp. 3, Texalpa 1806, f. 97v. Los otros ancianos que declararon en favor de José Marcelino se listaron como de 75 y 85 años de edad (ff. 109r-111v).

¹⁰ Mis notas no confirman definitivamente que Micaela María fuese viuda. Sin embargo, la ausencia de un padre que presionara la querrela penal contra José Marcelino hace muy probable que Micaela fuese viuda o abandonada.

¹¹ La obra reciente más interesante sobre la ideología de la armonía en un contexto de disputa social y legal es la investigación realizada en Oaxaca por Nader (1989, 1990). Véanse algunos estudios históricos que destacan las formas como los campesinos de los pueblos forjaban un sentimiento de cohesión para afrontar las amenazas externas e internas en Taylor, 1979; Stern, 1983; cf. Wolf, 1957, 1986.

¹² Sin embargo, las ruedas de la justicia y la misericordia reales no funcionaron con rapidez. El perdón real final y el fallo del caso ocurrieron apenas el 9 de febrero de 1809.

la victimación y la complicidad de las mujeres. Por una parte, las esposas y las hijas son las víctimas inveteradas de la dominación patriarcal ejercida por los maridos y los padres; por la otra, la "cultura" es un conjunto de valores que cuenta con el consenso casi total de los miembros de la sociedad participante, y las mujeres mexicanas comparten los códigos de honor y los valores patriarcales que, según se cree, impregnan la cultura mexicana en particular, y las culturas latinoamericanas y mediterráneas en general.¹³ La historia de María Teresa y José Marcelino nos lleva más allá de la neblina mitológica que protege las difusas formas de una descripción imaginada. A medida que nos aproximamos al escenario de la acción, la imagen inventada de la esposa mexicana sumisa, siempre víctima de una violencia gratuita a pesar de su obediencia a un código de valores patriarcales indiscutido, parece desaparecer o resurgir irónicamente como un discurso que se desarrolla en un campo de acción muy disputado. (Recuérdese la afirmación de María Teresa en el sentido de que padeció la violencia de su esposo a pesar de su sumisa preparación de los alimentos y su benevolente disposición a olvidar la disputa anterior.) Empezamos a percibir un mundo de obligaciones y derechos de género enconadamente disputados en el que mujeres como María Teresa y Micaela María no cuestionaban los principios de la dominación patriarcal como tales, sino que reinterpretaban su significado operativo tan marcadamente que surgió un conflicto por las cuestiones prácticas que definían dicho significado y los límites de la autoridad patriarcal en la vida diaria.¹⁴

En la tragedia de María Teresa, Micaela María y José Marcelino presenciábamos el surgimiento de tres de esos conflictos en rápida sucesión. El primero fue la disputa acerca de la responsabilidad del hombre por sus actividades y su paradero físico. María Teresa afirmaba un derecho a vigilar y evaluar los movimientos y las actividades físicas de su marido, un terreno que José Marcelino consideraba su dominio absoluto. El segundo conflicto extendía el argumento de la movilidad física de los hombres a la de las mujeres. ¿Tenía una mujer el derecho de abandonar su casa y suspender los preparativos de la comida de su esposo? La respuesta práctica dada por las dos mujeres afirmaba que la esposa tiene el derecho de abandonar —por lo menos temporalmente— su lugar en el hogar si el esposo-patriarca no cumple sus obligaciones o si comete abusos. Por último, surgió la

¹³ Más adelante estudiaremos con más detalle la bibliografía que existe sobre estos temas: véase especialmente el capítulo II; cf. los capítulos III, VII, XIII. Aunque tendremos muchas ocasiones para explorar los límites de la complicidad femenina, señalemos ahora que el problema es suficientemente real para haber atraído la atención de feministas prominentes: véanse, por ejemplo, De Beauvoir, 1952 (cf. B. Miller, 1983, pp. 21-22); Castellanos, 1973, esp. pp. 14, 23-25; G. Lerner, 1986, esp. pp. 217-218, 234, 249-250.

¹⁴ El hincapié que hago en los significados y los usos prácticos de los principios culturales —su incrustación en la vida, la necesidad y el conflicto diarios— deriva principalmente del proceso mismo de investigación en archivos. Pero también he aprendido mucho de los enfoques de la cultura desarrollados en Bourdieu, 1977; Mintz y Price, 1976; Sabeau, 1984.

cuestión de los derechos de castigo. ¿Qué se consideraba una provocación suficiente para justificar el castigo físico de las esposas a manos de los esposos? ¿Cuáles tipos de castigo patriarcal privado se consideraban dentro del límite de lo permisible y lo adecuado? ¿Y en qué medida debería conducir el maltrato o el exceso de un esposo a su propio castigo (o al castigo de sus parientes) por una autoridad superior? María Teresa, Micaela María, José Marcelino y los ancianos varones de Texalpa no llegaron fácilmente a un consenso sobre estas cuestiones, aunque todos podrían haber concedido, en principio, el derecho de un esposo-patriarca a disciplinar a sus dependientes rebeldes.

Si pasamos del enfoque en las relaciones de género como tales a la intersección del género y la política, tanto en su dimensión pública como en la familiar, la historia del homicidio de María Teresa cuestiona de nuevo una tradición recibida. Hasta hace relativamente poco tiempo una de las premisas teóricas más difundidas respecto al género y la experiencia social de las mujeres ha sido la división de la sociedad en los dominios públicos *versus* privados de la experiencia y el interés humanos, y la suposición de que esa división se define en gran medida por el género. En esta bifurcación las experiencias importantes de los hombres se relacionan primordialmente con el dominio de la vida y la actividad públicas, el mundo visible de la política y el poder donde se experimentan, debaten y quizá se transigen o resuelven las grandes cuestiones de la guerra y la paz, el orden y el desorden, la justicia y la injusticia. Éste es un mundo dinámico, con consecuencias y cambios históricos; es el terreno en que se determina a los ganadores y perdedores sociales. En el otro lado de la gran bifurcación, las experiencias importantes de las mujeres se relacionan principalmente con el dominio de la vida y la actividad privadas, el mundo acorazado de los arreglos familiares y domésticos donde privan las funciones naturales de la crianza de hijos, el sexo y la reproducción familiar; un mundo con pocas consecuencias sociales y cambios históricos relativamente graduales. Sus conflictos y tiranías adquieren dimensiones pequeñas y, en todo caso, son ajenos a las grandes cuestiones políticas del día. Ésta es una esfera más cercana a la naturaleza que a la cultura.

El supuesto de una línea limítrofe clara y por géneros, entre la esfera pública y la esfera privada de la experiencia, ha ejercido una influencia generalizada y recurrente en el pensamiento occidental. Podemos encontrar la dicotomía en Aristóteles y en los victorianos del siglo XIX. En los años setenta y principios de los ochenta de este siglo el poder de este supuesto era evidente en la forma como podía caracterizar marcos intelectuales que de otro modo eran antagónicos. A pesar del concepto incorporado en el importante tema de que "lo personal es político", algunas de las primeras y más valiosas contribuciones que influyeron en la moderna ciencia social y la historia feministas basaron sus marcos críticos en el análisis de las divisiones público/privado y cultura/naturaleza, y en el estu-

dio del control masculino sobre la articulación existente entre el dominio público y el dominio privado.¹⁵ Del otro lado del espectro, las diatribas antifeministas ridiculizaban el análisis histórico de las cuestiones privadas como algo trivial y prolijo. La historia de las mujeres se convirtió en un ejemplo por excelencia de las formas en que una explosión del interés en las vidas diarias y la historia social de los grupos marginados dotados de escaso poder había desviado a los historiadores de las grandes cuestiones y los grandes hombres examinados de manera tradicional en la historia política.¹⁶ En la medida en que la historia social permanecía conceptualmente separada de la historia política (una caracterización poco precisa), la crítica conservadora planteaba una inconformidad válida, aunque en una forma caricaturizada. Pero lo hacía reafirmando una división entre lo público y lo privado y llamando trivial a un lado de la división, en lugar de formular el interrogante crítico más profundo: ¿hasta qué punto era la división misma un artificio intelectual obsoleto? Incluso Michel Foucault, quien tanto hizo por ampliar nuestra percepción del poder a casi todas las esferas de la actividad y el discurso humanos, vio en la invasión de la vida interior por parte del poder totalitario —una especie de disolución de las fronteras históricas existentes entre lo público y lo privado a medida que los regímenes del poder y el conocimiento públicos invadían y convertían en un objeto al cuerpo y el alma humanos— una creación histórica relativamente reciente, la medida misma de la tiranía moderna.¹⁷ Sólo en los últimos años, desde mediados de los ochenta, ha surgido un nutrido grupo de obras feministas que cuestionan seriamente, en el nivel teórico e histórico, las premisas mismas de la demarcación pública/privada.¹⁸

La historia del homicidio de María Teresa funde la esfera pública y la esfera privada de la experiencia en un solo conjunto; la separación entre lo

¹⁵ Véanse, por ejemplo, Rosaldo, 1974; Ortner, 1974; Rubin, 1975; Hartmann, 1979 (cf. Sargent, 1981); T. Kaplan, 1982. Véase un análisis retrospectivo crítico en Rosaldo, 1980. Otros pronunciamientos importantes aceptaron implícitamente la división entre lo público y lo privado dado que trataron de valorizar y politizar la esfera doméstica femenina sosteniendo que la dinámica del alumbramiento, la crianza y el enlace y la individualización familiares constituían el fundamento del comportamiento y la dominación sociales en todas las arenas, públicas y privadas: véanse, por ejemplo, Chodorow, 1978; M. O'Brien, 1981; cf. Janeway, 1980. Todas estas obras pioneras deseaban, en algún sentido, problematizar y superar la división entre lo público y lo privado o los usos intelectuales y políticos que se le habían dado. Sin embargo, precisamente por esa razón, el lenguaje inicial de la crítica permanecía inevitablemente ligado, en una especie de imagen de espejo, a la dicotomía.

¹⁶ Véase un ataque particularmente vitriólico en Elton, 1984, esp. p. 39; cf. Elton, 1991, pp. 117-128; Hamerow, 1987, pp. 201-212. Por lo que toca al contexto más amplio de la turbulencia y la fragmentación existentes en la profesión histórica, véanse Novick, 1988, esp. pp. 463-464, 607-611; Stern, 1993, esp. 6-7, 17 n. 3.

¹⁷ Véase Foucault, 1965, 1977, 1978-1986, vol. 1, 1980, 1984. Los volúmenes 2 y 3 de la obra de 1978-1986, *The History of Sexuality*, se oponen a esta caracterización en algunos sentidos. Véase una orientación perspicaz hacia Foucault en Rabinow, 1984; P. O'Brien, 1989.

¹⁸ Véanse, por ejemplo, Gailey, 1987; G. Lerner, 1986; J. W. Scott, 1988; cf. Rosaldo, 1980. Un grupo emergente de obras sobre el género y los estados de bienestar ofrece un ejemplo particularmente rico de tal revisión. Véanse, por ejemplo, Gordon, 1988, 1990; AHR, 1990.

público y lo privado se vuelve contingente, una condición temporal sujeta a la reversión de acuerdo con las circunstancias, un momento históricamente construido y reversible en un proceso de oscilación que incluye la fusión y la separación. En este sentido refleja en una forma concreta el meollo conceptual de la nueva oleada de historia y teoría feministas. Recuérdense las fusiones de la política pública y los dominios privados que ocurrieron en Texalpa a pesar de los esfuerzos iniciales de José Marcelino por mantener privada su disputa doméstica y a pesar del interés personal de María Micaela en el procesamiento penal del asesinato de su hija. Los ancianos y funcionarios varones de la comunidad asumieron el derecho y la responsabilidad de desempeñar la función de juez y fallar en las disputas, las escisiones y la violencia familiares, precisamente porque algunas cuestiones en esencia personales podrían afectar el bienestar de la comunidad en su conjunto. Podrían perderse algunos tributarios, podría romperse la necesaria fachada de armonía comunitaria, y podría destruirse la cohesión comunitaria frente a la intrusión externa. Cuando surgieron tales circunstancias las conexiones existentes entre el bienestar público y el privado daban a los líderes de la comunidad una plataforma para tomar la iniciativa e intervenir; ellos tenían el deber de formular juicios acerca del carácter, la vida familiar y las disputas privadas de una persona, y de ofrecer consejos y recomendaciones como una cuestión de necesidad pública. Las conexiones entre lo público y lo privado proporcionaban una plataforma para los individuos que trataban de transferir las disputas privadas a un terreno más público. Por ejemplo, María Teresa pudo amenazar con castigar a su esposo, de modo que el alegato de que amenazó con difamar y castigar a su suegro tenía por lo menos un aire de credibilidad aparente. En Texalpa, como en otros pueblos campesinos, la política comunitaria y las relaciones domésticas se fundían a veces en un solo drama disputado.

María Teresa, José Marcelino, Micaela María: el clímax violento de sus vidas entrelazadas nos aleja de las tradiciones recibidas. La imaginaria estereotipada de las mujeres mexicanas como objetos inveterados de la violencia gratuita —víctimas y a la vez cómplices en una cultura patriarcal agresiva— empieza a parecer un estereotipo cuya parte de verdad debe insertarse y reinterpretarse en un nuevo contexto. También empieza a parecer un estereotipo la noción de que la armonía y el equilibrio de género prevalecían entre los indios, por oposición a la búsqueda del poder y la violencia que marcan las relaciones de género existentes entre los mestizos. La suposición obvia de que la historia de la vida pública, una esfera política de gran importancia, ocupada principalmente por actores históricos varones, está claramente separada de la historia de la vida privada, una esfera social de intereses más estrechos ocupada sobre todo por mujeres, parientes y varones perdedores, empieza a parecer un artificio cuyos fundamentos requieren una revisión crítica. Sin embargo, una sola historia o un solo caso particular no pueden soportar el peso de un profundo análisis histó-

rico y teórico. ¿Cuestiona nuestra historia las tradiciones recibidas porque está llena de peculiaridades —porque es la proverbial excepción que confirma la regla—, o porque las propias tradiciones convencionales están profunda, y quizá fatalmente, erradas?

No podemos responder a este interrogante crucial por una autorreferencia circular a la anécdota o el caso particular iniciales. La historia del asesinato de María Teresa cometido por José Marcelino sólo puede constituir una invitación a los lectores para iniciar un viaje de descubrimiento e investigación. Por supuesto, cada lector está en libertad de rehusar o aceptar la invitación, y los requisitos de precisión analítica, pruebas o formalidad pueden constituir a veces una carga para el viajero. Pero quienes estén suficientemente intrigados para embarcarse descubrirán lo general dentro de lo particular. Enterrados en el patio de la iglesia de Texalpa, con María Teresa, estaban no sólo los detalles de una vida intensamente personal sino también patrones de vida sociales en términos más amplios.

II. EL PODER, EL PATRIARCADO Y LOS MEXICANOS POBRES: UNA INDAGACIÓN

Las construcciones y negaciones del saber

LOS HISTORIADORES y observadores contemporáneos de América Latina han discernido desde hace mucho tiempo un patriarcalismo poderoso, presumiblemente arraigado en el pasado colonial ibérico (aproximadamente 1520-1820) y sus legados, pero vital para comprender la historia y la vida contemporáneas. La figura del patriarca dominante ha capturado reiteradamente la imaginación de los grandes escritores de la literatura latinoamericana, y por buenas razones.¹ Los anales del poder en la América Latina del siglo XX parecen estar llenos de hombres que fusionaban el ejercicio de un poder público muy visible y la dominación de los grupos marginados e incluso de naciones enteras, arraigada en el control de los recursos económicos y políticos, con un impulso más personal e interior de dominar, una voluntad de control ejercitada en las relaciones cara a cara con mujeres, dependientes, parientes y clientes individuales. Abundan las variaciones sobre este tema. El escritor podría ubicar el punto principal en la cima del poder nacional, en el palacio presidencial, o en el contexto rústico de una hacienda provinciana; el propósito del escritor sería denunciar un poder caprichoso cruelmente ejercido o captar las vulnerabilidades humanas y la soledad del patriarca. Pero cualesquiera que sean las variaciones, no debería permitirse que oscurezcan la unidad de percepción subyacente. La fascinación por el patriarca se originaba en la idea de que él representaba algo esencial, aunque problemático y transitorio: un arraigado legado histórico todavía vivo, pero inevitablemente condenado a la extinción, la supresión o la denuncia en aras de la lucha política, la modernización social o la simple justicia.² La mezcla de pretensión y gesto benevolentes

¹ Las novelas famosas de esta tradición surgieron por lo menos desde hace medio siglo y van desde las denuncias unidimensionales en el lenguaje del realismo social (por ejemplo Icaza, 1953 [1936]) a retratos más complejos que combinan la denuncia y la empatía en el lenguaje del realismo mágico (por ejemplo García Márquez, 1976 [1975]). Un ejemplo mexicano clásico es Fuentes, 1964. Por lo que toca al contexto y la crítica, y a la imaginaria de las mujeres en la literatura, véanse Franco, 1989; González Echevarría, 1985; B. Miller, 1983. Allende, 1986 [1982] marca el surgimiento de una clase de tratamientos del tema del patriarcalismo más centrado en la mujer; cf. Mastretta, 1985; Boulosa, 1987.

² Los aspectos esenciales de una cultura se vuelven especialmente perceptibles y absorbentes si se perciben en peligro de desaparecer o como un obstáculo para el progreso que debe desaparecer. En el siglo XIX este fenómeno era obvio en la literatura de la civilización contra la barbarie: véase, por ejemplo, Da Cunha, 1944 [1902]. De principios a mediados del siglo XX se aplicó un sentimiento similar a las tradiciones del viejo régimen agrario que despertaba la fascinación de críticos y apologistas por igual. Véase en Viotti da Costa, 1985, pp. 234-246,

del patriarca con su cruel violencia y sometimiento; su insistencia en el ejercicio personal y sexual del poder, así como en formas más socialmente distantes e indiferentes; su impulso de poseer a las personas y sus dependientes como un esposo-padre posee a la esposa y los hijos, y de poseer a estos últimos como un amo posee a un esclavo; su impulso de basar la legitimidad en una mística del temor y la adulación apropiada para los padres metafóricos: estas fusiones a veces paradójicas de la explotación extrema y la indiferencia social con dependencias y pretensiones humanas más orgánicas parecían captar algo fundamental y distintivo acerca de los contornos humanos de la dominación, la lucha y la cultura en América Latina.

A mediados del siglo xx algunas obras famosas de críticos culturales e historiadores mostraban una fascinación similar por las bases patriarcales de la cultura y el poder en la civilización latinoamericana.³ El debate sobre la leyenda negra y las controversias relacionadas con el carácter feudal o capitalista de la experiencia colonial llamaron la atención sobre las combinaciones paradójicas del paternalismo profesado y la explotación calculada que impregnaban los decretos coloniales, la tarea de gobierno y la política social de la América hispana y portuguesa.⁴ Los investigadores encontraron en los filósofos políticos y los funcionarios españoles el supuesto de que las familias y los linajes bien ordenados, regidos sabiamente por la obediencia estricta a los padres-patriarcas, constituían el cimiento de un cuerpo político saludable cuyos reyes, virreyes y arzobispos eran padres metafóricos.⁵ Los observadores sociales se preguntaban si los patriarcas históricos de la sociedad civil —los conquistadores de los indios, los gobernantes de las grandes haciendas, los amos de esclavos y peones— habían incrustado un sistema paternalista de valores y una psicología de dominación/emasculación tan profundos que sobrevivirían a las tormentas políticas y sociales del siglo xx.⁶ En una época en que la política de la reforma agraria y la modernización social constituía un temario vivo y disputado, tales reflexiones parecían especialmente relevantes.

una espléndida interpretación de la obra de Gilberto Freyre y del mito brasileño de la "democracia racial" por estos lineamientos.

³ Véanse Freyre, 1943 [1933]; Paz, 1959 [1950]; Chevalier, 1963 [1952]; Wolf, 1959.

⁴ Un esfuerzo perspicaz, realizado a mediados del siglo xx para explicar la mezcla de paternalismo profesado y explotación calculada en la gobernación colonial española, fue el de Morse, 1954. Véase una introducción a las controversias sobre la leyenda negra y el feudalismo-capitalismo, en Keen, 1985; Stern, 1988b.

⁵ Por lo que toca a la filosofía política española, las obras de Morse, 1954, 1964 siguen siendo un buen punto de partida. Véase una ampliación en Góngora, 1951; Phelan, 1967 (cf. 1978). La centralidad del patriarcalismo en la filosofía política es un tema que va más allá del mundo ibérico para abarcar las tradiciones políticas de Occidente y bíblicas como un todo. Por lo que toca al alcance y las variaciones del patriarcalismo en el pensamiento político occidental, véanse Schochet, 1975; Elshain, 1982; Shaw, 1987; cf. G. Lerner, 1986, pp. 207-210. En el derecho inglés de principios de la época moderna, el homicidio del esposo o del amo se consideraba como una forma de traición (Beattie, 1986, pp. 79 n. 10, 100).

⁶ La preocupación por una psicología masculina de dominación/emasculación era especialmente prominente en México; véase Paz, 1959 [1950]; véase una discusión más amplia en el capítulo vii, más adelante.

Así pues, no es nueva la conciencia del patriarcalismo como una fuerza poderosa en la historia y la vida latinoamericanas. Tal conciencia precedió a la explosión del interés por la historia social y la historia de las mujeres que renovó la historiografía en los años setenta y ochenta de nuestro siglo. Pero la conciencia se funda paradójicamente en la negación; una forma de la conciencia se construye sobre la supresión de otra, y esta conciencia particular del patriarcalismo cobró un precio importante.⁷ La obsesión por el legado, la psicología y las explotaciones de los patriarcas dominantes de América Latina construyeron la conciencia del patriarcalismo y el género relegando a las mujeres y los hombres pobres a funciones relativamente unidimensionales, como desechos y objetos útiles para el desarrollo de los personajes del drama principal. Las mujeres salían de las sombras débilmente, como objetos y símbolos de la manipulación, la dominación, el deseo y los códigos de honor de los varones, sólo para desaparecer cuando se había alcanzado el punto necesario. En la base de la pirámide social, los hombres surgían para desempeñar los papeles de género definidos por el patriarcalismo de sus superiores: como peones y víctimas emasculados, o menos frecuentemente como machos rebeldes, los explosivos "Pancho Villas" que invertían los papeles de dominación/emasculación del orden antiguo. El resultado irónico fue que las obras ricas y perspicaces en su conciencia del patriarcalismo como una fuerza en la vida latinoamericana, y en su comprensión de que los papeles y las pretensiones del poder de género y de color-clase se fusionaban en la cima masculina de la pirámide social, ofrecían una combinación de silencios y símbolos semivacíos cuando el enfoque se desplazaba hacia abajo. La fascinación por el patriarcalismo y cierto reconocimiento de lo político de la virilidad no había generado mucho análisis de las mujeres o de la dinámica de género en la vida de la mayoría de los hombres y las mujeres.⁸

Los historiadores concentrados en el estudio de las mujeres latinoamericanas trataron de llenar el vacío y remplazar los estereotipos. Sus interrogantes y hallazgos de investigación, que formaban parte de la tendencia general hacia la elucidación de la historia de grupos sociales previamente invisibles, han echado los cimientos de una descripción sustan-

⁷ Esta idea es básica para los trabajos académicos de "deconstrucción" y enlaza el análisis de la conciencia y la supresión simultáneas en el discurso con las cuestiones del poder. Sin embargo, no hay necesidad de aceptar el deconstruccionismo para apreciar la importancia de la idea (considérese, por ejemplo, el dicho de Hegel de que toda elección es también una negación). Además, la ceguera ante percepciones rivales o alternativas puede ser bien recibida como una condición del conocimiento; la percepción omitida o negada es dañina sólo si lo que se suprime resulta ser pertinente. (Véase, por ejemplo, Stern, 1988a, pp. 893-894.) Sin embargo, sólo si investigamos lo que se suprime o niega podremos decidir conscientemente si el otro lado de una formulación que hasta ahora no se ha reconocido resulta ser pertinente para la formulación original y para un análisis del poder en el discurso.

⁸ Véanse las obras citadas en las notas 1 y 3 anteriores. Por lo que toca a los estudios recientes de México que hacen contribuciones valiosas a nuestra idea de la política de la masculinidad de quienes tienen el poder pero padecen limitaciones similares, véanse O'Malley, 1986; Friedrich, 1986.

cialmente distinta. Podemos discernir cuatro contribuciones principales que cambiaron la forma del conocimiento histórico en los años setenta y ochenta.⁹ Primero, una serie de obras proporcionó una visión más precisa de las leyes, los códigos prescriptivos y las instituciones directamente pertinentes para la vida femenina en la América hispana y portuguesa. Tales estudios ayudaron a comprender la base institucional frente a la que podría medirse la experiencia femenina, y se ocuparon de instituciones tales como los conventos, y resquicios legales tales como la dote y los derechos hereditarios, que abrieron mayores espacios para la iniciativa y la autonomía femeninas que los contemplados en los estereotipos y los tratados prescriptivos.¹⁰

Una segunda contribución importante ha sido el análisis de las mujeres como participantes clave en la sociedad, a pesar de —y en relación con— su subordinación de género y los sesgos culturales que limitaban su visibilidad. Dichos estudios han modificado colectivamente la idea social desde el punto de vista de la participación femenina; han iluminado las funciones cruciales, aunque a menudo devaluadas, de las mujeres en las actividades económicas y la organización social de las familias humildes y los clanes elitistas, así como sus contribuciones a actos colectivos como los disturbios, los ritos y los levantamientos políticos, además de los ambivalentes dilemas a que se enfrentaban las mujeres como personas engañadas por los efectos dobles del género y de imperativos étnicos y de clase social.¹¹ Con-

⁹ En las notas 10-24 que aparecen más adelante se encuentran algunos ejemplos de bibliografía relacionada con cada una de las arenas de la contribución, pero es importante observar que muchas obras específicas contribuyeron simultáneamente a las diversas arenas de la aportación delineadas más adelante. (Dos obras que abarcan varias de ellas, pero que cayeron en mis manos demasiado tarde para la incorporación sistemática y las citas de fuentes que aparecen más adelante, cuando redactaba este capítulo, son las de Gonzalbo Aizpuru, 1991 y el Seminario de Historia de las Mentalidades, 1991.) Por lo tanto, no debemos asumir una división rígida entre las obras citadas en diferentes notas. Las citas de las notas 10-24 se concentrarán en México pero incluirán también algunos ejemplos que influyeron en otras regiones. Véanse excelentes resúmenes del estado de la investigación sobre la historia de las mujeres latinoamericanas en diferentes épocas, escritos por la pionera más destacada en este campo, en Lavrin, 1978a, 1978b, 1987, 1989a, 1989b. Cf. Knaster, 1976; Pescatello, 1976; Navarro, 1979, esp. p. 120; Stoner, 1987; Arrom, 1991.

¹⁰ Por lo que toca a los derechos de dote y herencia, véanse Lavrin y Couturier, 1979; Couturier, 1985; Kellogg, 1984, 1986; Metcalf, 1986. Respecto a los conventos y las instituciones y la educación específicamente femeninas, véanse Soeiro, 1978; Muriel, 1946, 1963, 1974 (cf. 1982); Gonzalbo Aizpuru, 1987a, 1987b; Arenal, 1983. En cuanto al derecho civil y eclesiástico, los códigos prescriptivos y la evolución de la ideología patriarcal, véanse Arrom, 1985a, 1985b; Rípodas Ardanaz, 1977; Nizza da Silva, 1984, 1989; Socolow, 1980; Lavrin, 1989a, 1989c; Gonzalbo Aizpuru, 1987a, 1987b; Carner, 1987; Ramos Escandón, 1987a.

¹¹ Ya es muy grande el cuerpo de las obras históricas que exploran la participación social activa, pero subordinada, de las mujeres. Véanse algunos ejemplos de la investigación realizada sobre los papeles económicos de las mujeres y su importancia en la organización social de las familias ricas y pobres en Burkett, 1978; Villanueva, 1985; Couturier, 1978; Arrom, 1985b; Nash, 1980; Guy, 1981; Keremitsis, 1984; Mallon, 1987; Stolcke, 1984. Cf. Bourque y Warren, 1981. Por lo que toca a actos colectivos tales como los disturbios, los rituales y las revueltas políticas, véanse Taylor, 1979 (que resuena de manera interesante con T. Kaplan, 1982); Cherpak, 1978; Silverblatt, 1987; Rascón, 1979; Soto, 1979. Véanse amplios resúmenes

centrándose estrechamente en las interrelaciones, las ironías, las paradojas y las negaciones culturales que surgen de la participación y subordinación combinadas de las mujeres en la sociedad, estos estudios han profundizado nuestra apreciación de los espacios que se han abierto continuamente entre los códigos prescriptivos formales y el comportamiento real de las mujeres, así como de las ideologías e instituciones sociales que operan para cerrar tales espacios, o por lo menos para volverlos menos visibles.¹²

Un tercer avance de gran influencia ha concentrado el estudio de las instituciones normativas y la participación de las mujeres más específicamente en las relaciones sociales y los valores del honor, así como en las relaciones existentes entre el honor, la familia y la sexualidad. En la práctica, estas contribuciones han asumido dos formas principales (y superpuestas): el análisis de las implicaciones sociales de los códigos del honor masculino o, más precisamente, del complejo de valores de honor/vergüenza bastante conocido para los estudios de las culturas mediterráneas y latinoamericanas, y el estudio de la disparidad o la tensión existente entre lo estricto de las normas formales prescriptivas de la conducta honorable y la variabilidad más permisiva de la vida familiar y sexual cotidiana.

Los códigos de honor deben examinarse con mayor detalle precisamente porque las normas y las apariencias que promueven han sido muy importantes en América Latina como ideales culturales y como una fuente de estereotipos engañosos recurrentes en la cultura viva y en la investigación de tal cultura.¹³ El complejo honor/vergüenza prescribía los códigos

de la participación de las mujeres a lo largo de la historia en *Femí*, 1979, 1983; Muriel, 1982; Ramos Escandón, 1987b; Tuñón Pablos, 1987; Silverblatt, 1987.

Por lo que toca a los imperativos del color y la clase, véanse las observaciones de Mallon, 1987, esp. pp. 379, 401-402; cf. González Montes e Iracheta Cenegorta, 1987; González de la Rocha, 1988a, 1988b; Arizpe, 1986, p. 59; Schutte, 1988-1989, pp. 68-75, 78-81; Polémica, 1980. Véase una discusión amplia en Kelly, 1984, pp. 51-64. Burkett (1978, cf. 1975; cf. Silverblatt, 1980, 1987) sostuvo en cierto momento que existe una interacción dinámica entre las ideologías de género y las de color y clase que abrió un espacio para el avance social de las mujeres indias en lugar de imponer una carga doble de discriminación. La hipótesis exageraba las ventajas de las mujeres en relación con los hombres; subestimaba el costo del "ascenso social" para las mujeres, en términos de la dominación personal y sexual, y omitía las pruebas igualmente fuertes del ascenso social de una pequeña minoría de indios varones. Burkett, 1979, es una visión retrospectiva autocrítica.

¹² En este punto resulta particularmente interesante Tutino, 1983; cf. Bourque y Warren, 1981, pp. 115-123; Taylor, 1979, pp. 154-156.

¹³ Las obras más esclarecedoras sobre los valores del honor y la vergüenza en un contexto latinoamericano son las de Martínez-Alier (ahora Stolcke), 1974; Gutiérrez, 1985 (cf. 1980, 1984, 1991); Fox, 1973; cf. Twinam, 1989; Socolow, 1980; McCaa, 1984. Seed, 1989b (cf. 1985, 1988a) aporta un material importante pero debe utilizarse con cautela porque confunde los esfuerzos institucionales específicos del Estado para fortalecer la autoridad paterna con la dirección del cambio social en la sociedad civil. Además, su descripción de la doctrina eclesiástica y del impacto real de la Iglesia sobre las decisiones matrimoniales es, en algunos sentidos, equívoca; véanse los oportunos comentarios de Lavrin, 1989a, pp. 6, 17-18, 40-41, n. 45.

Es posible que la presentación más vigorosa de los códigos del honor y la vergüenza en América Latina en acción sea la ingeniosa novela de García Márquez (1981).

La bibliografía latinoamericana sobre el honor y la vergüenza se vio inspirada por un

de la virilidad y la femineidad apropiadas que invocaban el doble significado del honor: como virtud o mérito personales y como precedencia o primacía sociales. En las sociedades coloniales y neocoloniales de América Latina, el eslabón principal que unía los dos significados del honor procedía de las formas en que la precedencia social, es decir la superioridad derivada de la pertenencia de grupo en relación con otros grupos sociales, implicaban generalmente una virtud mayor, una capacidad individual y familiar mayor para sostener las apariencias de la masculinidad o la femineidad dignas.

En el fondo, el honor personal dependía, por lo menos en parte, de las ventajas sociales que disminuían la virtud de otros. Para los hombres, el honor como una virtud implicaba un conjunto de logros y posturas visibles: la potencia personal, un valor incorporado en la fuerza de voluntad y la posesión sexual; el éxito como jefe de familia; el respeto al rango y el decoro sociales. En las culturales coloniales de América Latina alcanzaban la potencia personal más fácilmente los hombres cuyas ventajas materiales los colocaban en posiciones de control sobre el trabajo, los servicios sexuales y la propiedad de inferiores cuyos deberes incluían la manifestación de modales sumisos. El éxito como jefes de familia implicaba la exhibición cultural de las funciones combinadas de proveedor, protector y autoridad de la familia. Estas medidas de virilidad eran casi sinónimos de las galas de la riqueza. El hombre socialmente privilegiado podía sostener una casa y un estilo de vida lujosos, proteger y restringir a hijas y esposas encerrándolas en las casas o los conventos o rodeándolas de sirvientes y damas de compañía cuando salían a la calle y la iglesia; además podía extender su aura de autoridad patriarcal socialmente aceptada recibiendo clientes, sirvientes, visitantes y extraños que ampliaban su conjunto de dependientes como jefe de familia. El respeto por el rango social y la etiqueta no minaba una postura de gran vigor y autoridad familiar siempre y cuando el sentimiento del decoro proviniera desde lo alto, en un contexto de respetable interrelación social entre los fuertes y bien educados que resultaba enteramente compatible con el desprecio hacia los inferiores menos respetables.

importante conjunto de trabajos sobre los valores del honor y la vergüenza en el mundo mediterráneo. Véanse Peristiany, 1966; Schneider, 1971; Pitt-Rivers, 1971 [1954], 1977; cf. Collier, 1989, pp. 203, 213-214. La presentación que hago del complejo honor/vergüenza se refiere a la versión refinada del código que reflejaba el esplendor de la elite colonial y que establece el contexto para las presentaciones paradigmáticas del código en la investigación académica latinoamericana antes citada. Mi crítica del concepto de la cultura que informa los usos del complejo de honor/vergüenza en la documentación académica se refiere a la bibliografía latinoamericana y no se aplica necesariamente a la mediterránea, la cual es ligeramente diferente; la bibliografía etnográfica sobre los valores de honor y vergüenza para el Mediterráneo se enfocaba generalmente en los estratos sociales plebeyos —campesinos, pastores, aldeanos plebeyos— para la explicación paradigmática de los códigos, veía el comportamiento elitista como desviaciones de una norma plebeya, y exploraba generalmente el significado cambiante del honor según el rango y el contexto sociales. Véanse en particular Pitt-Rivers, 1966, pp. 23, 39, 64-72; Caro Baroja, 1966, pp. 119-122; Bourdieu, 1966.

De igual modo, el código de la femineidad apropiada en el complejo honor/vergüenza era, en el contexto latinoamericano, más accesible para las mujeres socialmente privilegiadas. La obligación de una mujer de cultivar un sentido de la vergüenza bien desarrollado, una sensibilidad para el deber moral y la reputación que la apartara de las circunstancias sociales que invitaran al oprobio, le exigía adoptar apariencias sociales que contrastaban con las prescritas para los hombres adultos honorables. Estas apariencias incluían una postura sumisa de obediencia, apoyo y aceptación en las relaciones domésticas con esposos, padres y ancianos; un cuidado feroz de la reputación y la apariencia sexuales decentes: la virginidad de la hijas, la fidelidad de las esposas, la abstinencia de las viudas, y un respeto por el lugar y el decoro sociales cuya versión femenina destacaba un sentimiento de autoencierro y discreción que protegía a las mujeres y a sus familias de peligrosos chismes, disputas y enredos sexuales. Desde luego, es importante señalar lo dudoso del supuesto de que la mayoría de las mujeres de casi todos los estratos sociales obedecía plenamente los idealizados códigos de honor/vergüenza bien definidos en la literatura académica. Es importante también señalar que la versión más idealizada de estas normas elevaba la femineidad a un pedestal de autocontrol sumiso y santa resignación que pocas mujeres de carne y hueso podían sostener en forma consistente y total. Éstas eran normas de perfección que alentaban la misoginia al mismo tiempo que proclamaban la adoración: de todas las mujeres vivientes, cualquiera que fuese su situación de color y clase, podría sospecharse que no alcanzaban el ideal si no estaban estrictamente vigiladas por un patriarca exigente.¹⁴ Precisamente por estas razones, para quienes suscribían el complejo de valores de honor/vergüenza, las apariencias externas importaban tanto o más que los hechos bien ocultos del comportamiento adecuado o desviado.

A pesar de estas precisiones, tanto para las mujeres como para los hombres, sigue siendo cierto que las circunstancias sociales no distribuían equitativamente la virtud que consistía en la capacidad para proyectar y sostener las manifestaciones externas de la femineidad honrada. Por supuesto, las apariencias sumisas que ocultaban la tensión y el conflicto familiares podían fallar en todos los niveles sociales, pero el mantenimiento de tales apariencias planteaba peligros adicionales para las mujeres pobres: tolerar la negligencia y las impropiedades sexuales masculinas implicaba el

¹⁴ La relación que existe entre una norma de perfección imposible y la expectativa de que las mujeres de carne y hueso fuesen inherentemente sospechosas —moralmente demasiado débiles para alcanzar los niveles de la bondad femenina y por lo tanto inclinadas al mal, la traición y los errores, si no eran estrictamente vigiladas— explicaba la paradoja de que las ideologías de la Iglesia pudieran propagar simultáneamente un ideal de mutualidad en las relaciones entre hombres y mujeres y discursos misóginos de las mujeres como pecadoras. Véase un discurso revelador que al mismo tiempo elogia un ideal femenino y proclama que pocas mujeres vivas podrían alcanzar realmente tales niveles de perfección, en León, 1583, cap. I; cf. Perry, 1985, especialmente pp. 138, 139, 152-155, 157; Boxer, 1975, pp. 97-112; y la provocativa discusión teórica de Lauretis, 1984, esp. pp. 5-6.

riesgo de la destitución. La aceptación del decoro sexual se fortalecía para las mujeres que tenían acceso a sirvientes y recursos que las protegían de la exposición y la sospecha en esferas externas al hogar: el servicio doméstico en las casas de otras familias; la venta de productos agrícolas, ropa, alimentos y bebidas en los tianguis de los pueblos y ciudades, y el transporte de alimentos, agua y ropa para lavar entre la casa, el río y la milpa.¹⁵ El respeto por el decoro requería suprimir las actividades y atributos considerados como chismes, intromisiones escandalosas y utilización poco femenina de la fuerza física. Para las mujeres pobres tales supresiones tenían poco sentido si los conflictos y autodefensas de la vida diaria requerían una red de conversación y aliados potenciales, una disposición que equilibraba la discreción con una amenaza implícita de revelar las disputas familiares, y una inclinación a intervenir físicamente en defensa de las familias, los vecinos y las comunidades en momentos de crisis personal o colectiva.

En suma, para las mujeres y los hombres, el honor como precedencia social ponía en movimiento una distribución previa del honor como virtud personal. La subordinación y la ideología raciales se encontraban detrás de gran parte de esta distribución previa por efecto de la riqueza y el poder. El sometimiento racial, la base sobre la que se construyeron la organización del trabajo, la política y la cultura en un contexto colonial, hacía improbable que la mayoría de los indios, africanos y "castas" (personas de origen racial mixto) tuvieran los requisitos materiales del honor y la responsabilidad elitistas.¹⁶ La ideología racial-étnica, que originalmente evolucionó en estrecha relación con las disertaciones sobre el conflicto y el encuentro cristiano/pagano, manchaba el honor de los descendientes de color de linajes "paganos" y "bárbaros", incluso para los trepadores sociales cuya riqueza y cultura adquiridas los elevaban a una posición que de otro modo se consideraba honorable.¹⁷

¹⁵ Además, una casa o una villa ricas, que contaban con sirvientes, podría permitir formas discretas de la relación sexual que guardaran debidamente las apariencias. Por último, es posible que el efecto combinado de la vulnerabilidad de las mujeres subalternas al sexo y a la violencia coercitivas de los superiores masculinos, y la inferioridad social de los hombres subalternos frente a los hombres ricos, disminuyera la intensidad y la coercitividad de la presión sexual depredadora ejercida sobre las mujeres de familias ricas.

¹⁶ Hay un debate animado sobre la importancia relativa de la raza y la clase en la sociedad colonial, y sobre su interacción como una "raza social". Algunas obras excelentes que exploran la raza social son las de R. D. Anderson, 1988 y Seed, 1982. Véase un ciclo de debate más o menos reciente en Chance y Taylor, 1977, 1979; McCaa *et al.*, 1979; McCaa y Schwartz, 1983; Seed, 1983; Seed y Rust, 1983; *cf.* Chance, 1978. Entre las obras nuevas que parten de los paradigmas establecidos por estos debates se encuentran las de Chambers, 1992 y Cope, 1994. No es éste el lugar indicado para intentar dar una explicación completa y una resolución del debate. Para nuestros propósitos, destacan dos puntos principales: casi todos los investigadores coinciden en que, en los niveles más altos de la sociedad, las elites eran blancas y las personas de color que lograban colocarse a tales niveles podían ser, y a menudo eran, culturalmente redefinidas como blancas.

¹⁷ Por lo que toca a la ideología y los resentimientos raciales dirigidos contra los arribistas sociales, véase Stern, 1982, cap. VII. Por lo que toca a la compra de certificados legales de blanquencia y los temores de la elite acerca de la infiltración racial, véase Andrews, 1985.

Así pues, en las sociedades coloniales de América Latina los beneficiarios máximos del complejo honor/vergüenza eran los patriarcas masculinos que encabezaban las familias distinguidas, los empresarios-aristócratas de un orden multirracial fundado en la fusión del trabajo dependiente con una dialéctica social de degradación del honor. (Las mujeres de las familias nobles disfrutaban de un acceso privilegiado al honor, por supuesto, pero el privilegio estaba también debilitado por la subordinación: la vigilancia y la restricción sociales, así como la colocación de la femineidad ideal sobre un pedestal que ponía de relieve las debilidades y deficiencias de las mujeres. Los varones de menor rango y los jóvenes dependientes de las familias distinguidas, menos limitados en sus movimientos físicos y sociales y menos sujetos al juicio de un ideal inalcanzable, todavía debían deferencia a los ancianos y los patriarcas de la familia.)¹⁸ Estos hombres recibían las concentraciones de honor más ilustres, y los valores entronizados en el código de honor/vergüenza les facilitaban, al igual que a sus familias, los esfuerzos por establecer las alianzas matrimoniales y familiares que formaban parte de las estrategias de la herencia, la diversificación económica y la influencia política.¹⁹ Una contribución importante de los estudiosos del complejo honor/vergüenza en América Latina ha sido un análisis que nos permite percibir la forma como los códigos de género y honor y el control social sobre las mujeres y la sexualidad resultaban fundamentales para la construcción, perpetuación y autolegitimación del orden de color y clase.

Sin embargo, la investigación de fisuras y espacios de maniobra dentro del complejo de valores honor/vergüenza ha sido igualmente importante para los historiadores de las mujeres y los jóvenes. La prioridad concedida a la protección de la virginidad de las dependientas femeninas solteras, y la tradición del derecho canónico de apoyar la libre voluntad en la elección del cónyuge mientras no se trasgredieran los límites principales de la posición social, ocasionaban que algunas mujeres y jóvenes recurrieran a la fuga y a buscar la protección eclesiástica para enfrentarse a los padres en los conflictos relacionados con la elección matrimonial. Cuando estaban en

¹⁸ Véase Tutino, 1983.

¹⁹ La formación de grupos de poder y la diversificación económica común entre los empresarios elitistas significaban que las alianzas familiares y entre parientes eran fundamentales para la economía política elitista. En este contexto, los valores que prescribían una deferencia hacia los viejos-patriarcas familiares y que promovían una mística de la virginidad femenina facilitaban los esfuerzos de los líderes de la familia para controlar las elecciones matrimoniales de las hijas y aplicar una economía política de alianzas entre parientes y a través del matrimonio. Al mismo tiempo, el papel de la familia y el linaje en las definiciones culturales de la masculinidad elitista honorable motivaba a los jóvenes españoles inmigrantes a casarse con mujeres de familias criollas honorables, adquiriendo así las galas del honor familiar al mismo tiempo que inyectaban nueva riqueza y capital en las familias distinguidas. Véanse algunas ideas y discusiones acerca de las alianzas y los negocios familiares en Kicza, 1983; JPH, 1985; Ladd, 1976; Brading, 1971; *cf.* Tutino, 1983, y para la época poscolonial, Lomnitz y Pérez Lizaur, 1987. Por lo que toca a los grupos de poder en la sociedad colonial, véase Stern, 1982, cap. IV.

juego la raza o el color, una flexibilidad cultural que reconocía gradaciones de la mezcla racial y que permitía a algunos individuos elevar su "raza social" sobre la base de su posición económica, sus galas culturales y su virtud personal, añadía otra válvula de escape útil. Sólo una minoría de individuos de estratos sociales relativamente medianos y privilegiados podía manipular con éxito tales fisuras y espacios de maniobra institucionales y culturales.²⁰ Además, el Estado colonial trató de cerrar tales brechas a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Sin embargo, los estudios del complejo honor/vergüenza han definido espacios para la maniobra individual que flexibilizan la posición de obediencia sumisa de las mujeres y los jóvenes prescrita en los tratados y estereotipos normativos. Los espacios existentes entre la deferencia exterior y la elección interior, las contradicciones y tolerancias institucionales que permitían la manipulación y la desviación sexual individuales, el surgimiento de gran número de familias encabezadas por mujeres en sociedades cuya norma prescribía el gobierno de padres-patriarcas: parece ser que, dondequiera que observemos con cuidado, veremos conexiones laxas, antes que rígidas, entre el comportamiento socialmente tolerado y los códigos normativos del honor, la familia y la sexualidad.²¹

El peso combinado de estos tres avances intelectuales es formidable: un análisis más preciso de las leyes, los códigos prescriptivos y las instituciones que trataban de gobernar el derecho y la obligación de género en general y el comportamiento femenino en particular; un conocimiento y análisis más profundos de la amplia participación de las mujeres en la sociedad, y de las funciones, las responsabilidades, las iniciativas y los dilemas implicados en su participación subordinada; la iluminación más precisa de la estructura y los innumerables intersticios de maniobra del complejo honor/vergüenza y su conexión con el orden de color y clase. Todos estos avances han contribuido a la creación de una mayor conciencia de las múltiples formas en que las mujeres latinoamericanas, como personajes sociales, participaban en actividades y maniobras que se desviaban en menor o mayor medida de los estereotipos —prescripciones formalmente estimadas— envueltos en el código ideal del comportamiento femenino: la obediencia

²⁰ Esto resulta evidente si analizamos la composición social y clasista de las muestras estudiadas por Martínez Alier, 1974; Seed, 1988b. La comparación estadística de los casos de moralidad y violencia de la ciudad de México que se hace más adelante, en el capítulo XI, y la composición social de los litigantes maritales que aparece en Arrom, 1985b, son consistentes con este patrón.

²¹ Véase una muestra de esta bibliografía en Lavrin, 1989d; Ortega Noriega, 1986a; Seminario de Historia de las Mentalidades, 1982; cf. Lavrin, 1987, p. 110; Kuznesof y Oppenheimer, 1985, p. 224; Arrom, 1985b. La sensación de espacio para la maniobra individual se refuerza también por la investigación sobre la ideología de los siglos XVIII y XIX que condenaba las costumbres de género tradicionales como atrasadas y favorecía algunas aperturas limitadas de nuevas oportunidades de educación y empleo, bajo la tutela masculina, para así desempeñar mejor los papeles femeninos. Véanse Arrom, 1985b; Ramos Escandón, 1987a; Kish, 1983.

sumisa a la autoridad familiar, la pureza y fidelidad sexuales, y el autoencierro discreto. Las nuevas investigaciones nos han alejado considerablemente de los ideales, arquetipos y símbolos femeninos presentes en una bibliografía relacionada con el patriarcalismo y fascinada por la psicología y el drama sociales de los grandes patriarcas buscadores del poder.

Tenemos, así, un nuevo saber: un código de honor y degradación anclado en las relaciones de género, y una dialéctica de la conformidad activa y la desviación de las mujeres frente al código. A su vez, esta dialéctica ha incrementado nuestra sensibilidad hacia las lagunas institucionales y las tensiones existentes entre la Iglesia y el Estado, hacia las expectativas culturales y eclesiásticas de que el hombre pecara (una consecuencia de la tentación de Adán a manos de Eva) y de que las mujeres, dada su naturaleza, cayeran del pedestal del deber y la moralidad si no eran estrictamente vigiladas, y hacia las innumerables formas en que las mujeres, los hombres y las instituciones trataban de ocultar, desechar, o de alguna forma mediar, las desviaciones que la clasificación cultural volvía más tolerables.

El cuarto avance intelectual principal subraya esta conciencia particular, una dialéctica de la conformidad, desviación activa de las mujeres, concentrándose en las que se desvían. Una mayor abundancia bibliográfica ha vuelto accesible una serie de herejes místicos, practicantes de la magia, y rebeldes y más o menos feministas que desafiaban más abiertamente los códigos sociales y las convenciones de género. La escala o notoriedad de la desviación de estas mujeres de las normas del complejo honor/vergüenza las caracterizaba como figuras peligrosas, poderosas o subversivas en los límites o márgenes del cuerpo social aceptado, de modo que estaban sujetas a la represión, el estigma o la controversia.²² Si hacemos extensiva la lógica de los estudios de Mary Douglas y Michel Foucault sobre los marginados y los rebeldes en la vida social y hasta en la vida intelectual, podremos observar que —tanto en la academia como en la vida— la circunscripción de los marginados y los rebeldes que se colocan fuera de los límites de la tolerancia, la convención y la aceptación sociales puede servir también para definir una norma implícita dentro del cuerpo social.²³ El análisis social e histórico se convierte una vez más en el estudio de una norma —en este caso un código de comportamiento de género— y de las pequeñas y grandes desviaciones de la norma. Podemos dar más énfasis a la norma y las lagunas, las tolerancias y las desviaciones semiocultas que per-

²² Éste es un tema especialmente desarrollado para México y ha provocado un estudio notable de Franco (1989) acerca de la búsqueda de una voz propia por parte de las mujeres. Otros estudios notables de tales mujeres no conformistas son los de Alberro, 1982, 1987a; Seminario de Historia de las Mentalidades, 1987; Behar, 1987, 1989; Chambers, 1989; Fern, 1983; González Marmolejo y otros, 1982; Macías, 1982; Ortega Noriega, 1986a; Rascón, 1979; Tuñón, 1987.

²³ Véase M. Douglas, 1966 (cf. 1970) y la insistencia de Foucault en que el conocimiento, los discursos y las instituciones de la desviación forman parte integral del estudio del "poder de normalización" (1977, p. 308, para la cita; cf. 1978-1986, vol. 1).

miten cierto grado de maniobra y flexibilidad que niega los estereotipos, o subrayar las desviaciones más extremas y amenazadoras que implicaban un disentimiento más profundo y el riesgo del estigma o la represión. Podemos interpretar incluso a la sociedad como un todo en términos de la tensión existente entre la norma declarada y la práctica tolerada.²⁴

La nueva conciencia de la dialéctica de la conformidad/desviación de las mujeres es un logro muy importante basado en los cimientos sólidos de la investigación, el análisis y la intuición históricas. Pero si todo saber o conciencia tiene un costo, al suprimir otro tipo de saber o conciencia podríamos preguntarnos cuál ha sido el costo de este nuevo avance.

La nueva conciencia ha pagado un doble precio. Primero, construir la experiencia histórica de las mujeres como una historia de conformidad/desviación significa omitir la cuestión crítica de si el código del derecho, la obligación y el honor de género era cuestionado fundamentalmente dentro del cuerpo social. En otras palabras, el marco presume la ausencia de códigos de género alternativos y rivales antes del advenimiento del feminismo moderno. Sólo vemos el desafío y los desafiantes, estos últimos socialmente aislados y estigmatizados si su desviación era demasiado notoria o grande. El marco de conformidad/desviación tiende a solidificar el supuesto de que el complejo honor/vergüenza constituía "una" cultura de valores de género que suscribía la mayor parte de los participantes socializados hispanizados, tanto hombres como mujeres.²⁵ Antes de la era del feminismo

²⁴ Particularmente esclarecedor dentro de este marco es Lavrin, 1989a, 1989d; cf. la interpretación más general de la cultura barroca en I. A. Leonard, 1959; Paz, 1982; y las fuentes citadas en la nota 21 anterior.

²⁵ Aquí se requiere cierta aclaración. En sus estudios, Martínez Alier (1974) y Gutiérrez (1985, 1980, 1984) prestan gran interés a la tensión que existe entre sistemas rivales de valores normativos, y a las maniobras individuales y las transformaciones sociales ligadas a tales tensiones. Pero la competencia de valores queda fuera del campo de la tradición del honor y la vergüenza por sí mismas, las cuales se presentan como un sistema de valores que disfrutaba de un amplio consenso en los sectores hispanizados de la sociedad civil antes del advenimiento del gran cambio histórico. Por el contrario, las tensiones de los valores se ligan a la transición hacia los valores capitalistas (es decir, basados en el logro individual dentro de una sociedad basada, a su vez, en el principio del libre contrato, más que en la adscripción desde el nacimiento a una sociedad fundada en un principio jerárquico ligado a la ascendencia biológica) o a las posturas institucionales rivales de la Iglesia y el Estado sobre la cuestión específica de la libertad para escoger cónyuge. No se excluyen de esta descripción ni la manipulación individual de los conceptos del honor de amplio asentamiento ni las diferencias entre la Iglesia y el Estado, sujetas también a la manipulación, ni el sentimiento de transición de un sistema normativo a otro. Lo que se excluye es la noción de que los códigos tradicionales del derecho, la obligación y el honor de género asociados con el complejo de honor/vergüenza pueden haber sido disputados y múltiples. (Véase en Stolcke, 1989, p. xv, una franca observación retrospectiva que hace una concesión parcial en esta dirección.)

En el nivel teórico, el tratamiento del complejo honor/vergüenza como una cultura —una visión del mundo y un *corpus* de valores convenido y manipulado por todos— descansa en un concepto de la cultura más bien continuo y consensual, que se cuestiona constantemente en vista de la investigación académica reciente que critica la universalidad de los sistemas de significado en una cultura dada y destaca la dinámica del poder dentro de la cultura. Véanse Hunt, 1989; Walters, 1980; Sabeau, 1984, esp. pp. 28-30, 95, 195; cf. la gran revisión de la imagen del *mir* ruso, antes idealizada, en Hoch, 1986. La noción que Sabeau tiene de la cultura

moderno y los movimientos sociales relacionados con el desarrollo del capitalismo moderno, algunas alternativas al código aceptado se hacían visibles principalmente al margen de la cultura, en la subcultura de las mujeres parias y místicas que vivían fuera de la convención social, o en los mundos culturales fuera del marco hispanizado, en las fronteras étnicas donde los indios, por ejemplo, podían preservar una cultura de valores de género distinta de la norma hispánica.²⁶ Dentro del cuerpo social hispanizado, bajo la lente de un código normativo, vemos lagunas, maniobras e iniciativas pero no la configuración de tales desviaciones dentro de un código o marco alternativo o distintivo. El marco de conformidad/desviación se vuelve más curioso y limitante porque las investigaciones reconocen que el código idealizado de honor/vergüenza no era enteramente realista para los pobres y los individuos de color, quienes por lo tanto podrían desviarse más de algunos de sus preceptos que las clases privilegiadas.²⁷ Sin embargo, mientras la investigación histórica sobre las mujeres siga siendo relativamente más fuerte en los estratos medios y privilegiados de la sociedad que en los estratos más pobres, podrán reconocerse tales desviaciones sin tener que examinar con detenimiento si son síntomas de una cultura distinta y coherente del derecho, la obligación y el honor de género entre los pobres. Los pobres sencillamente se desvían de una norma.

En la formulación de la conformidad/desviación se deja relativamente sin examinar la posibilidad de que, en los límites del cuerpo social (ya se trate del cuerpo social hispanizado o de una frontera étnica india o afro-latina), las mujeres y los hombres desarrollaran *diversos* códigos de derecho, obligación y honor de género dentro del patriarcado; de que desarrollaran estos códigos en un proceso de enfrentamiento entre mujeres y hombres

como un "lenguaje de argumentación" acerca de las cuestiones que surgen en situaciones compartidas, capta muy bien el nuevo enfoque de la cultura. En la "teoría de la práctica" de Bourdieu se encuentra un cuestionamiento profundo de los fundamentos epistemológicos del concepto anterior de la cultura derivado en buena parte de los estudios que hizo de la cultura del honor entre los kabyles (1977, 1966).

²⁶ Por supuesto, se ha reconocido desde hace mucho tiempo que los indios podrían haber tenido un código cultural distinto en lo tocante al género y la sexualidad. Una presentación sintética clásica es la de Wolf, 1959, pp. 202-256 y *passim*; algunas obras más recientes que contrastan, de manera implícita, el código de género de los indios con el de la sociedad hispanizada son las de Gruzinski, 1987 (cf. 1988); Gutiérrez, 1991; Ortega Noriega, 1986b. Véanse algunos estudios destacados que en alguna medida disuelven estas distinciones y limitaciones en Behar, 1987, 1989. En estas obras, las mujeres que trataban de compensar mágicamente su impotencia dentro del cuerpo social podrían invocar la asistencia y los remedios de hechiceras salidas de los márgenes social y étnicamente degradados del cuerpo social respetable. Podríamos interpretar esto como un juego dialéctico entre el adaptado y el desviado, en un mundo multiétnico, que colaboraban en actos desesperados o compensatorios en los límites de un código de comportamiento aceptado, o como una prueba de la existencia de un mundo alternativo de valores y prácticas genéricos en la cultura popular femenina; es decir, una prueba de que una cultura de género rival existía dentro del cuerpo social. Behar parece inclinarse hacia esta última concepción.

²⁷ Véanse Gutiérrez, 1985, pp. 84-86, 95-96; Martínez Alier, 1974, p. 124; cf. Tutino, 1983, pp. 378-381; Pescatello, 1976, pp. 147, 154, 169.

que convierte a la noción de "una" cultura de valores de género comunes en una semificción, y de que en este contexto de diversos códigos forjados en un proceso caracterizado tanto por el enfrentamiento como por la solidaridad, la cultura de prácticas y significados de género entre los pobres requiere el análisis como un complejo de prácticas y valores sociales en sí mismo.

El segundo costo de la nueva conciencia de la conformidad/desviación activas de las mujeres ha sido de omisión más que de comisión: una relativa negligencia de las conexiones analíticas amplias entre lo que es la cultura política, entendida como un conjunto de conceptos y lenguajes de la autoridad legítima e ilegítima forjados en las relaciones sociales de poder en los dominios públicos reconocidos y la cultura de género, entendida como un conjunto de conceptos y lenguajes de la masculinidad, la femineidad y la autoridad forjados en las relaciones sociales, incluidas las relaciones de poder, entre los sexos y dentro de ellos. Como hemos visto, la fascinación inicial por el patriarcalismo latinoamericano enlazaba perspicazmente la política del poder de color y clase con una política de masculinidad y dominación de género. Pero también reducía el enlace de la cultura de género y la cultura política a los impulsos, la psicología social y los legados de hombres poderosos ubicados en la cumbre del poder, en lugar de explorar la relación de la cultura política y la cultura de género desde abajo, al igual que desde arriba. Además, relegaba a las mujeres a un papel de símbolos y arquetipos femeninos estereotipados en los márgenes del análisis, en lugar de examinarlas como participantes sociales complejas e importantes, dignas de análisis por sí mismas. La oleada de investigación y teorización significativa en la historia de las mujeres se ocupó de la segunda deficiencia más que de la primera. A medida que los historiadores de las mujeres latinoamericanas abordaban la tarea inmensa y urgente de replazar los estereotipos con la historia antes oculta de las intervenciones activas de las mujeres, de conformidad y en contravención con los códigos formales del comportamiento y la subordinación femeninos, se puso en gran medida el reto de explorar los amplios nexos analíticos existentes entre la cultura política y la cultura de género. Aunque el tema de las mujeres y la política recibió gran atención, las contribuciones a ese campo cayeron generalmente en el molde de la conformidad/desviación. Los estudios históricos demostraron cómo las mujeres contribuían a la movilización y la insurrección políticas, de acuerdo o en contravención con los papeles, símbolos y valores tradicionales, en lugar de preguntarse en qué formas pudieron haber contribuido las relaciones sociales de género de poder entre los sexos y dentro de ellos a toda la *gestalt* de la política.²⁸

²⁸ Por lo que toca específicamente a México, véanse Soto, 1979; Rasón, 1979; Macías, 1982. Para otros casos, véanse Navarro, 1981, 1982, 1988; rws, 1981; Chaney, 1979. Es importante advertir que la "postergación" había empezado a disolverse durante los años noventa; podríamos discernir los primeros esfuerzos históricos por estudiar las profundas interaccio-

Así pues, la nueva conciencia de la conformidad/desviación de las mujeres ha tenido un costo doble que podemos resumir como la negación de diversos y disputados códigos de género en el cuerpo social, y una negación de la interrelación existente entre la cultura de género y la cultura política en todos los niveles del cuerpo político. El axioma de que el conocimiento real conduce a la conciencia de la profundidad de nuestra ignorancia es exagerado pero capta correctamente la idea de una crítica constructiva y respetuosa: cuando todo funciona bien, el avance del conocimiento y de la reflexión crítica desata una espiral de nuevos interrogantes. A pesar de y debido a los notables logros intelectuales en el estudio histórico del género y de las relaciones sociales entre los sexos, estamos conscientes de cuán poco sabemos de cuestiones cruciales. ¿Cómo se experimentaban efectivamente los ideales patriarcales de género en la vida cotidiana? ¿Hasta qué punto se disputaban en la práctica tales ideales, y cuáles eran las consecuencias materiales para las mujeres y los hombres? ¿Cuán difundidos eran tales ideales y su refutación entre la gente pobre o subalterna, y en efecto, qué forma particular asumían los conceptos, las prácticas y los conflictos patriarcales entre los pobres de color? En las sociedades profundamente divididas por el color y la clase, y cuyas elites buscan característicamente la legitimidad presentándose como patrones paternales, ¿en qué forma y en qué medida los esfuerzos elitistas de construir una cultura política paternalista facilitaban las experiencias populares y las luchas en torno a la autoridad patriarcal? Mientras no elaboremos respuestas convincentes para tales interrogantes, permanecerá seriamente restringida nuestra capacidad para discernir las raíces, la dinámica y las contradicciones internas, así como la significación más amplia de las tradiciones patriarcales de América Latina.

DISEÑO DE UNA INVESTIGACIÓN (I): TEORÍA, TIEMPO Y LUGAR

Este libro constituye un esfuerzo, entre muchos otros esfuerzos intelectuales, por abordar tales interrogantes.²⁹ Lo hace estudiando la historia de los

nes existentes entre la cultura de género y la cultura política según los lineamientos sugeridos aquí. Véase un ejemplo pionero en Guy, 1991; cf. O'Malley, 1986 y la segunda parte de la nota 29, más adelante.

²⁹ Muchos de estos estudios, como este libro, tratan de abrir la puerta a estas cuestiones examinando la política de las relaciones y la violencia familiares. Por lo que toca a México, véanse Arrom, 1985b, cap. v; Behar, 1987, 1989; Boyer, 1989; González Montes e Iracheta Cenegorta, 1987; Lavrin, 1989c. Para hacer una comparación con otras partes de América Latina, véanse Flores Galindo y Chocano, 1984; Nizza da Silva, 1989. Véanse también los comentarios de Lavrin, 1987, p. 110.

El marco más amplio es el movimiento de la investigación académica feminista para fundir la historia del género y la historia de la política y los estados en un marco de análisis unificado. Véanse algunas presentaciones programáticas importantes en J. W. Scott, 1988; G. Lerner, 1986; Radku, 1986; Gailey, 1987; cf. Silverblatt, 1988. Véanse excelentes estudios de casos particulares que examinan las cuestiones teóricas en juego en diversas regiones del

campesinos y los plebeyos de México, el país latinoamericano donde los arquetipos de masculinidad y femineidad están más intensamente entrelazados con la mitología de la autodefinición nacional. La investigación se fija en dos temas principales del análisis sugeridos por la doble negación antes observada: 1. el significado de las relaciones y tensiones de género en la vida cotidiana de los campesinos y los plebeyos mexicanos y en la construcción de la autoridad en los niveles sociales de la familia y la comunidad/barrio, y 2. la interrelación y convergencias existentes entre las ideas de género y la organización de la autoridad desde el género, en los niveles sociales de la familia y la comunidad, así como los entendimientos y las experiencias populares de la autoridad legítima o ilegítima en general. Por lo tanto, una motivación importante de este libro será la relación existente en la sociedad, la cultura y la historia mexicanas entre el poder específicamente patriarcal y el poder en términos más generales: las relaciones de poder clasista, la dominación étnica, la política comunitaria, interrelación comunidad-Estado, etc., que constituyen la estructura de poder etnoracial y de clase. En suma, este libro se ocupará de la dinámica política que se ve en las relaciones del género y la dinámica de género que se ve en el interior de la política.

En virtud de que términos tales como *patriarcado* han tenido diversos significados y usos, podría ser útil cierta aclaración teórica. Para mis propósitos, el patriarcado se refiere a un sistema de relaciones sociales y valores culturales por el que: 1. los varones ejercen un poder superior sobre la sexualidad, el papel reproductivo y la mano de obra femeninos; 2. tal dominación confiere a los varones servicios específicos y estatus social superior en sus relaciones con las mujeres; 3. la autoridad en las redes familiares se confiere comúnmente a los ancianos y los padres, lo que imparte a las relaciones sociales una dinámica generacional y de género, y 4. la autoridad en las células familiares sirve como un modelo metafórico fundamental para la autoridad social más generalizada. En tal sistema social los privilegios de servicio y de posición basados en el género no sólo marcan las diferencias entre hombres y mujeres, sino que también constituyen una base para la alianza, la subordinación y la estratificación entre los varones y entre las mujeres.³⁰

mundo, incluida América Latina, en Brown, 1990; Gordon, 1988; Guy, 1991; Koonz, 1987; MacLean, 1989; O'Malley, 1986.

³⁰ Este concepto del *patriarcado* es tan específico que lo hace un subconjunto potencial, en teoría, dentro de una categoría teórica más amplia como la subordinación de género o la supremacía masculina. El concepto integra orgánicamente la subordinación de género en la sociedad como un todo y la dominación de padres-ancianos en las familias en particular. Esta clase de característica específica es necesaria si queremos discernir el cambio histórico entre sistemas distintos de la subordinación de género, o si queremos analizar teóricamente las variadas articulaciones que existen entre la organización hogareña y los patrones de género más amplios de la sociedad. Mi opinión sobre este punto se ha visto influida y enriquecida por Gordon, 1988, esp. pp. vi-vii; Mallon, 1987. Véase también Meillassoux, 1977 y el provocativo estudio de Stacey, 1983.

Tres características específicas de esta conceptualización del patriarcado han resultado especialmente útiles para el estudio de México. Primero, este concepto reconoce la estratificación y las tensiones de género entre los hombres y entre las mujeres, en lugar de limitar la posición de género a una unión de hombres para dominar a las mujeres, o a una dinámica que une a mujeres entre sí, y a hombres entre sí. La dinámica divisoria y unificadora del género entre los hombres y entre las mujeres es especialmente pertinente en las sociedades donde la dominación de género se construía con relación en las jerarquías y la polarización etnoracial y de clase. En los materiales de la investigación mexicana, así como en nuestra discusión anterior del complejo honor/vergüenza, tales relaciones son fundamentales: otorgaban una masculinidad más alta, superior, a los hombres de elite en sus relaciones con hombres subalternos (dominados), y una femineidad superior a las mujeres de elite en sus relaciones con las mujeres subalternas.³¹ Segundo, esta definición introduce tanto la dinámica generacional como la de género al meollo mismo del concepto. Estas dinámicas se unen con frecuencia a los documentos de la investigación: en la juventud de las mujeres recién casadas en relación con sus esposos; en la importancia de la edad y la etapa del ciclo vital en la política de la deferencia y la afirmación familiares; en la flexibilidad que permitía a las mujeres adquirir cierta autoridad de "mayores" como suegras, viudas y jefes de familia frente a los jóvenes, aunque al mismo tiempo se limitaba severamente la independencia de acción de las mujeres frente a los hombres de mayor o igual estatus generacional; y en el lenguaje de la autoridad comunitaria que otorgaba el más elevado prestigio simbólico a lo viejo o lo pasado de la comunidad, palabras que fundían la posición patriarcal, la madurez de los años y el servicio comunitario en una categoría indisoluble. Si se relegara la dinámica generacional a los márgenes del concepto, se daría una idea equivocada de la forma como el poder patriarcal operaba realmente en familias y comunidades y, en efecto, del hecho de que cierto grado de poder de las mujeres de edad sobre los jóvenes no sólo era compatible con los arreglos sociales patriarcales sino que formaba parte de ellos.³² Tercero, al

³¹ Este enfoque de la jerarquización dentro de los grupos de género y la interacción que existe entre múltiples masculinidades y femineidades dentro de una sociedad donde los ejes de la jerarquía del color y la clase se relacionan con los ejes de la jerarquía del género, difiere de la teoría feminista inicial que destacaba más exclusivamente la alianza de los hombres como grupo para subordinar a las mujeres como grupo. Véase una discusión teórica reciente de las masculinidades y femineidades múltiples y jerárquicas en Connell, 1987, esp. pp. 109-111, 183-190; cf. Gordon, 1988, pp. 254-255; Tomes, 1978. Se encuentra una interesante crítica inicial de la tendencia a omitir las jerarquías dentro de los géneros, en A. Y. Davis, 1981, esp. pp. 5-19, 23, 172-201.

³² Las bases empíricas de los patrones específicos mencionados antes surgirán en el curso de este libro. Por ahora, baste observar que algunos observadores meticulosos de los campesinados en el México moderno y en otras regiones han descubierto también un principio interconectado del sexo y la edad, fundamental para comprender la dinámica del poder en la familia y la comunidad. Véanse, por ejemplo, Lewis, 1951, pp. 51-53, 73-79, 210, 281-282, 325, 411-412, 419-420; cf. Pitt-Rivers, 1977, pp. 77-83; Hoch, 1986.

concentrar la atención en los servicios, deberes y privilegios específicos en las esferas de la sexualidad, la reproducción humana y el trabajo, este concepto laboral del patriarcado permite hacer un análisis material (o práctico), y cultural (o ideológico) de las relaciones y los conflictos sociales patriarcales. Esto es importante precisamente porque muchos de los conflictos surgidos entre mujeres y hombres se concentraban en los significados prácticos del derecho y la obligación de género.³³

El enfoque cronológico de este libro se centra en el último medio siglo (alrededor de 1760-1821) de la historia colonial mexicana, una unidad de análisis justificable por razones prácticas y conceptuales. Las postrimerías del periodo colonial son atractivas porque en ellas se generó el conjunto más voluminoso de registros de archivos reveladores para el periodo colonial, y porque disfrutaban también de una rica bibliografía secundaria para las regiones estudiadas. Una época colonial relativamente madura tiene ciertas ventajas sobre la época colonial temprana. Las dislocaciones, las epidemias y la calidad "experimental" de las relaciones sociales en el siglo XVI lo volvían demasiado fluido e inestable para proporcionar una imagen confiable de los patrones de género perdurables. Además, la división cultural entre indígenas y españoles era tan fresca y presionante que la multiplicidad, los matices y las tensiones de los códigos y las relaciones de género dentro del organismo social (ya fuese el cuerpo social hispánico o indígena) se suprimirían —o se quedarían no visibles— en gran medida en el registro documental. En el nivel de la cultura campesina y plebeya el registro documental se ocuparía más bien del deber evangélico de discernir las diferencias existentes entre los códigos de género de los distintos mundos etnoculturales, el español y el indio, que impedían la creación de un cuerpo social cristiano más unificado.³⁴

Los últimos 50 años de gobierno colonial español en México representan un periodo conceptualmente atractivo por sí mismo, pues no sólo había madurado lo suficiente la formación social para abrir un registro documental de tensiones y conflictos de género dentro de un cuerpo social más amalgamado o colonial, sino que el empobrecimiento extremo y la agudización de las presiones sociales del periodo creaban un ambiente donde las tensiones de género latentes de la vida cotidiana se manifestaban quizá con mayor vigor: más frecuentes, violentas o sujetas a la vigilancia y la intervención estatales, y por ende más visibles para los historiadores. Los indi-

³³ Véase en Bourdieu, 1977, un enfoque teórico muy claro que ayuda a comprender la cultura dentro de un marco de comportamientos prácticos, más que cognoscitivos, explicados por informantes a entrevistadores antropológicos; cf. Connell, 1987, por lo que toca al caso específico del género.

³⁴ Por supuesto, esto no niega el hecho de que pueda surgir un buen análisis del género de un estudio que se haga en este contexto evangélico de los discursos institucionales que produjo. Por lo que toca a las posibilidades y limitaciones, véanse por ejemplo el Seminario de Historia de las Mentalidades, 1980 (cf. 1982, 1987); Gruzinski, 1988, 1989a; Burkhart, 1989; Clendinnen, 1982b; Krippner-Martinez, 1989, 1990.

cadores del empobrecimiento económico, en algunas regiones una crisis que parece casi malthusiana, son abundantes y convincentes.³⁵ En las regiones de la Nueva España central que rodeaban a la ciudad de México era ésta una época de intensificada presión sobre la base de tierra y agua de una población campesina creciente e internamente diferenciada que competía por los recursos con los grandes terratenientes (hacendados) y los dueños independientes medianos y pequeños (rancheros). Era una época en la que la concentración de la tierra y la especulación de los precios intensificaban la magnitud de las crisis de las cosechas de granos y generaban oleadas de emigración a las ciudades. En las regiones agrarias meridionales y centrales fue una época en la que un fortalecimiento de la alianza del poder mercantil y político entrampaba incluso a los campesinos con tierras en una red de compras forzadas y libres, de dinero y productos intercambiados por granos, algodón y textiles, grana de cochinilla y trabajo diario. En las zonas mineras del centro-norte, en las regiones agrarias y en la ciudad de México, fue una época de menor presión sobre los salarios reales del trabajo diario y una reducción concomitante de los ingresos artesanales. El empobrecimiento de campesinos y plebeyos no implicaba falta de prosperidad, ya que la lógica de la economía política colonial reunía a menudo el auge y el deterioro económicos en un solo proceso polarizado.³⁶ En el siglo XVIII el empobrecimiento de los trabajadores se vio acompañado de un auge espectacular de la producción minera, el comercio y la recaudación de impuestos, que hizo de México la joya de la Corona del imperio español. En la ciudad de México el proceso del crecimiento económico polarizado se hizo notorio en el contraste dramático entre el esplendor palaciego de las familias nobles y la brutal privación y casi desnudez de quienes dormían en la calle. Todo esto contribuía a generar signos indudables de tensión social generalizada a fines del periodo colonial: un intento de frenar la presunta proliferación de los delitos y la tendencia de la plebe a embriagarse, las propuestas de reforma agraria formuladas por elites disidentes, la incrementada preocupación estatal por mantener o restablecer el orden familiar y racial, la mayor presencia de milicias y tropas profesionales en las provincias, el temor de que la irracional represión de los disturbios campesinos provocara levantamientos mayores, las tensiones originadas entre las elites por los esfuerzos de los reyes borbónicos

³⁵ Por lo que toca a la unión del empobrecimiento y la prosperidad económicos en un solo proceso, véanse, además las fuentes regionales específicas citadas en las notas 41, 44 y 54 que aparecen más adelante, Van Young, 1986; cf. Coatsworth, 1982; Florescano, 1969, 1971; Garner, 1985, esp. pp. 229-300, 321 n. 51; Humboldt, 1811, vol. 1, libro 2, capítulo VI, pp. 184-186; capítulo VII, pp. 223-235; Ladd, 1976, 1988; Lynch, 1973, pp. 295-302; Futino, 1986, parte 1.

³⁶ Esta lógica de la economía política colonial es un problema teórico complejo, esencial para comprender las aparentes paradojas de la vida económica colonial. Véanse algunos tratamientos monográficos donde es evidente la lógica de la conjunción del empobrecimiento y la prosperidad en Góngora, 1974; Florescano, 1969; Larson, 1988 (cf. 1980). Véase una discusión más teórica en Stern, 1988b.

para reformar la administración y las finanzas imperiales, y la realidad de la insurrección popular y la guerra de guerrillas cuando hizo explosión la crisis de la Independencia de 1810.³⁷

Ya sea que pensemos que el empobrecimiento económico intensificó el conflicto y la violencia por las cuestiones prácticas de género en la vida de los pobres,³⁸ o que una sensación de fluidez y desorden sociales provocó un esfuerzo mayor de los funcionarios estatales y las elites sociales (sin mencionar a los hombres subalternos y los notables comuneros) para reafirmar la "estabilidad" del orden familiar y de género, el crisol colonial tardío es un periodo prometedor para la exploración de las relaciones, las tensiones y los valores de género a menudo latentes o de otro modo ocultos en los registros a disposición de los historiadores.³⁹

Aunque este libro se concentra en el género y el poder en el último medio siglo de la época colonial, permite que de vez en cuando se insinúe un periodo histórico más amplio. Tales momentos, obvios en la conclusión y el epílogo (capítulos XIII y XIV), ocurren por dos razones. Primero, los fantasmas del pasado colonial parecen notablemente evidentes para el observador del género y la política en el México del siglo XX, y sugieren por lo menos la apariencia de importantes continuidades a largo plazo. Segundo, este libro reúne pruebas sobre las postrimerías del periodo colonial para hacer una descripción de una época, más que un estudio del cambio a lo largo del tiempo. Los breves momentos de diálogos del pasado con el presente, sobre todo en la sección final de este libro, nos permiten advertir el problema de continuidad y cambio al insertar una reflexión acerca de este periodo dentro de una reflexión sobre la historia y la civilización mexicanas a largo plazo.

³⁷ Por lo que toca al delito y a la represión contra los plebeyos, véanse Scardaville, 1977, 1989; Haslip, 1980; Viqueira Albán, 1987. Respecto a las propuestas de reforma agraria de los frailes Antonio de San Miguel y Manuel Abad y Queipo del obispado de Michoacán, véanse Florescano, 1971, pp. 480-487; Brading, 1991, pp. 530, 567-573. La preocupación por el orden familiar y racial puede advertirse en Arrom, 1985b; Gutiérrez, 1991; Seed, 1988b; cf. Andrews, 1985. Por lo que toca a la presencia y el papel intensificados de las milicias, véanse Archer, 1977; Brading, 1971, pp. 156-158, 274-278, 284-291; Pastor, 1987, pp. 197-198. Por lo que toca al temor de provocar levantamientos más generalizados, véase Taylor, 1979, p. 120. Algunas guías excelentes para las tensiones elitistas y la insurrección popular —un tema que cuenta con una vasta historiografía— son las de Lynch, 1973, cap. IX; Tutino, 1986, parte 1; Hamnett, 1986, 1971; Priestley, 1916, esp. pp. 135-233; cf. Katz, 1988b, especialmente los capítulos I-VII, XVII-XVIII, donde se examinan perspectivas de largo plazo y comparativas.

³⁸ Por ejemplo, el empobrecimiento económico podría incrementar las tensiones existentes en lo tocante a los gastos e ingresos del hogar. Véanse algunos ejemplos vívidos de la importancia de estas cuestiones entre los pobres del México contemporáneo en Benert y Roldán, 1987, pp. 109-163; González de la Rocha, 1988b, 1988a. Respecto a las perspectivas criminológicas y sociológicas del papel del acceso a los recursos en los casos de estrés y violencia familiares, véanse por ejemplo Gelles, 1974, pp. 119-130, 137; Gelles, 1987; Goode, 1975; y la exploración cautelosa de Gordon, 1988, pp. 173-174, 285-288.

³⁹ Por supuesto, las dos alternativas no son mutuamente excluyentes. Por lo que respecta a la noción de que la sensación de un estado de cambio puede provocar ciertos esfuerzos para reafirmar la "firmeza", estoy en deuda con la discusión perspicaz de J. W. Scott, 1986, pp. 1067-1068, 1072-1074.

¿Pero en qué sentido podemos hablar de "México"? La heterogeneidad regional del país es extraordinaria, incluso notoria. La variedad de lenguajes, contextos étnicos y culturales, economías regionales y culturas políticas locales confunde al turista superficial tanto como al investigador asiduo. La montaña siempre creciente de historias regionales excelentes fortalece la idea de que "México" es una ficción a medias, una colcha de retazos de "muchos Méxicos" conformada tanto por el decreto político y la proclamación cultural como por la unidad colectiva de la experiencia, memoria e identidad. El problema del lugar no puede resolverse fácilmente. A falta de suficientes estudios regionales exhaustivos que capten la historia del género y el poder en el nivel campesino o plebeyo, una narración de nivel nacional se convierte fácilmente en una visión a través del prisma de las elites y las instituciones normativas generales.⁴⁰ No es seguro que tal narración tenga mucho que ofrecer acerca de las versiones campesinas o plebeyas de la cultura de género y la cultura política, o del problema de la unidad nacional y la variedad regional, pero lograr la coordinación de docenas de laboriosos proyectos de investigación sobre el género en regiones específicas sería una labor tediosa, si no es que utópica.

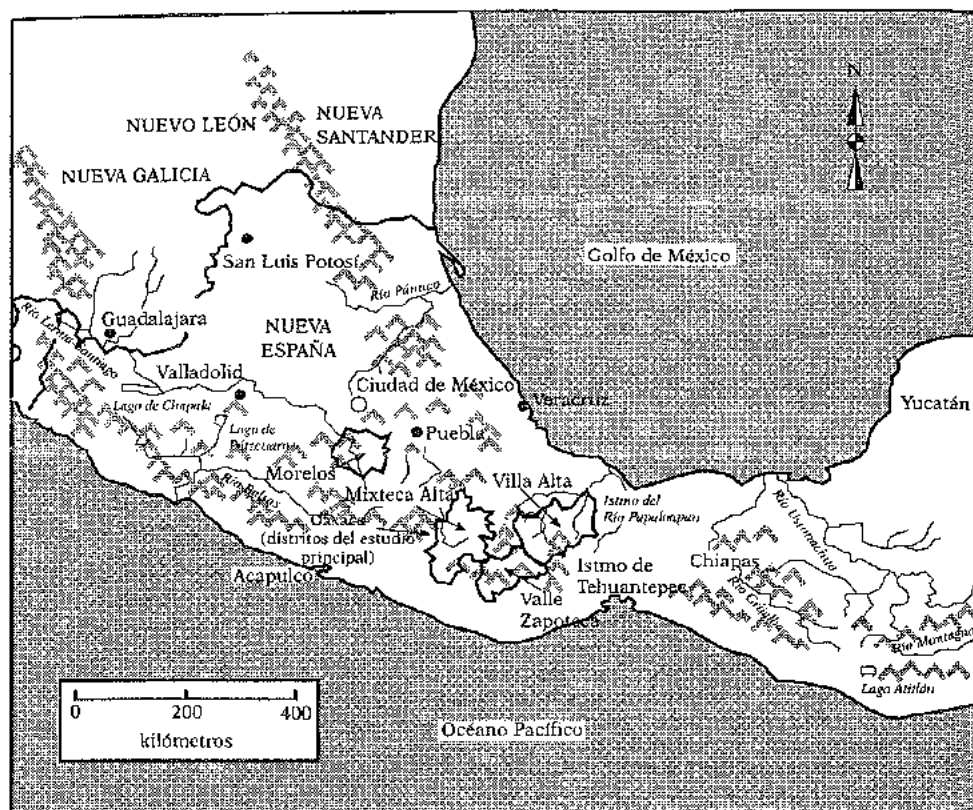
En este libro adoptaré una solución imperfecta para el problema del lugar: Compararé un pequeño número de regiones: Morelos, Oaxaca y la ciudad de México (véase el mapa II.1). Con el objeto de ser claro, en la segunda parte me concentraré sólo en la región de Morelos, que es el corazón monográfico del libro. En la tercera parte utilizaré dicha región como base para el análisis comparativo. Éste es mi esfuerzo para discernir si hay un México en "muchos Méxicos".

Las tres regiones variaban significativamente en su economía política y su dinámica etnocultural. La cuenca de Morelos, ubicada justo al sur de la planicie volcánica que rodea al Valle de México, de clima más fresco, ha ofrecido desde hace mucho tiempo un complemento subtropical a los gobernantes y emisarios de Tenochtitlan-ciudad de México.⁴¹ A medida que

⁴⁰ Véanse excelentes tratamientos recientes de la cuestión del regionalismo en Joseph, 1991; Van Young, 1992a, 1992b; cf. Altman y Lockart, 1976, esp. pp. 3-28. La frase de "muchos Méxicos" fue acuñada por Simpson (1941). Por supuesto, para los temas que han generado una pléthora de estudios regionales, resulta más viable la redacción de una gran narración que una las historias sociales regionales y por ende no se limite a un nivel elitista del análisis. Para el caso de México, el ejemplo más notable de tal oportunidad es la historia social y política de la Revolución mexicana misma; véanse, por ejemplo, Knight, 1986; Katz, 1981. La cuestión relacionada con los movimientos agrarios campesinos es otro ejemplo; véanse Katz, 1988b; Tutino, 1986.

⁴¹ La siguiente descripción de la región de Morelos se basa principalmente en la abundante bibliografía secundaria (inevitablemente filtrada y amplificada por mis propias observaciones directas y en archivos). Para los propósitos de mi estudio he definido "Morelos" como la región integrada por los siguientes cuatro distritos de alcaldía mayor: Cuautla Amilpas, Cuernavaca, la jurisdicción de Tlayacapa-Totolapa dentro de Chalco, y Tetela del Volcán. Véase Gerhard, 1972, una información básica sobre estos distritos; por lo que toca a la lógica del tratamiento de Morelos como una región ecológica e histórica, a pesar de que sólo en el siglo XIX obtuvo su posición jurisdiccional como tal, véase Barrett, 1976.

La mejor interpretación sucinta del Morelos de fines del periodo colonial es la de C. E.



MAPA II.1. Las regiones de estudio en Nueva España a fines del periodo colonial.

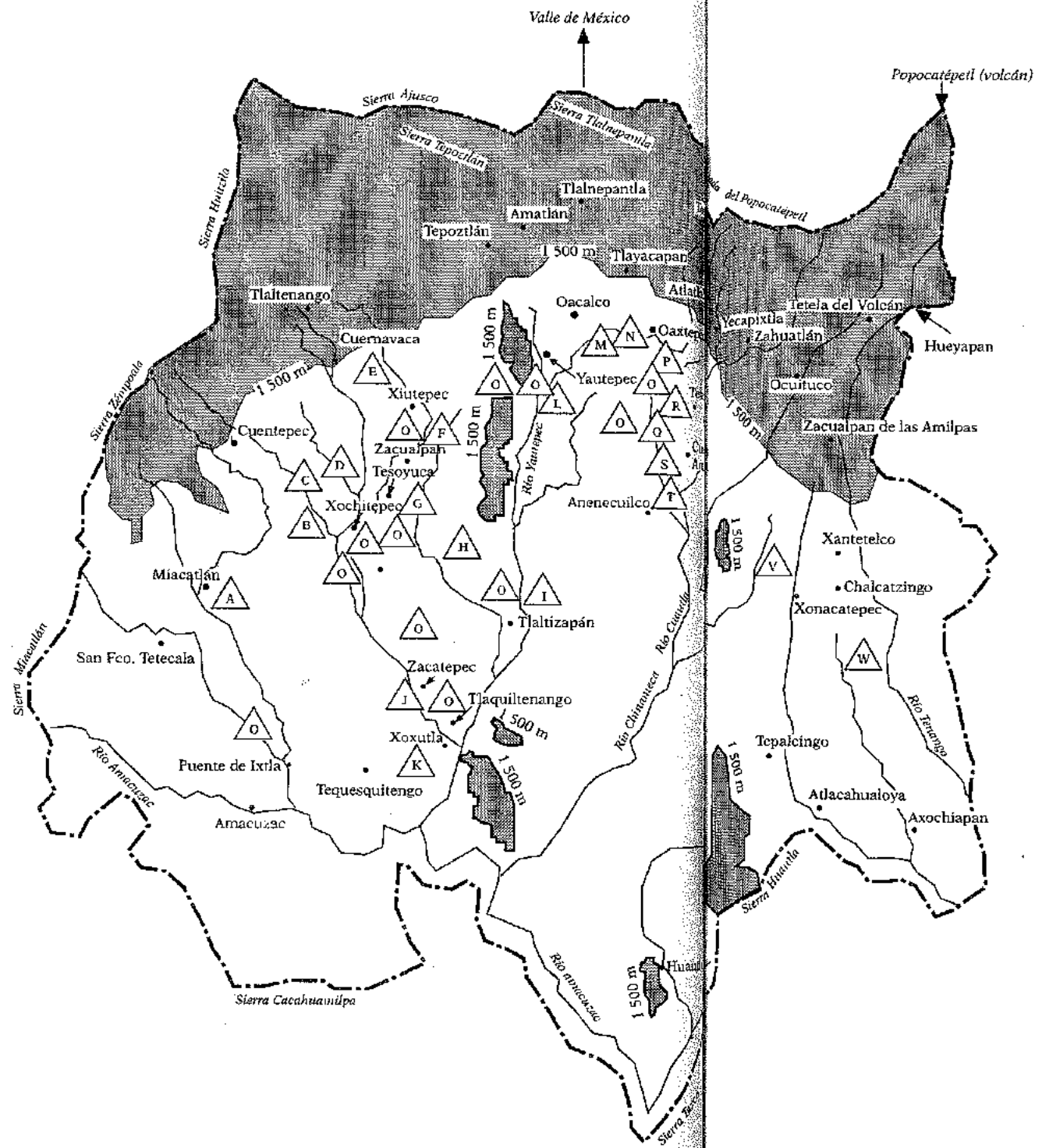
bajamos de las montañas y los bosques de clima frío a templado del norte de Morelos hacia los valles y los llanos, encontramos en la base de la escarpa, a casi 1 500 metros sobre el nivel del mar, una confluencia de calor moderado, agua y suelo volcánico fértil; todo ello a unas horas de distancia de los recursos montañosos y forestales adyacentes, y a dos o tres días de camino a pie desde la propia ciudad de México. Esta confluencia cercana ha inducido desde hace mucho tiempo una fuerte integración económica y

Martin, 1982, que resuena apropiadamente con Sotelo Inclán, 1943; cf. Hernández Chávez, 1991. Estas obras se complementan con los siguientes estudios excelentes: Crespo, 1984 (especialmente los ensayos de J. Maldonado, C. E. Martín, Rodríguez Lazcano, Von Wobeser, Scharrer Tamm, Huerta, Von Mentz); C. E. Martín, 1985; Von Mentz, 1988; Warman, 1976, pp. 20-52, 71; Lewis, 1951, pp. xxiii-xxv, 3-11, 20-22, 26-30, 48, 81-89, 114, 226-230, 253-258; Riley, 1973; Barret, 1970; García Martínez, 1969; Haskett, 1987, 1988, 1991a, 1991b; Hassig, 1985, pp. 61, 200; Von Wobeser, 1983; Crespo y Frey, 1982; Carrasco, 1982; Gruzinski, 1989b, pp. 105-172. Véanse también Brading, 1971, p. 116; Hammett, 1986, pp. 71-72, 143, 157-159, 163-164, 174, 229 n. 40. Véase una comparación de la región de Morelos con la historia de las comunidades de las regiones cercanas del centro de México en Gibson, 1964; Lockart, 1992; cf. Cline, 1986; García Martínez, 1987; Tutino, 1986.

mezcla etnocultural entre los pueblos y los migrantes patrocinados por las elites mexicas (aztecas) y coloniales españolas de Tenochtitlan y la ciudad de México, y los pueblos rurales de Morelos. El propio Hernán Cortés reclamó pronto enormes posesiones en Morelos, y sus colegas no se quedaron atrás. El azúcar reemplazó al algodón, el producto regional específico de los mexicas, y se inició el lento desarrollo de la coexistencia y la lucha entre grandes predios azucareros capitalizados, propiedad de prominentes familias mercantiles de la ciudad de México o de sus aliados, y las comunidades campesinas, celosas defensoras de una base independiente de tierras y aguas. En efecto, los comuneros trataban de producir maíz y otros alimentos básicos no sólo para ellos mismos sino también para proveer a la ciudad de México y a la economía de las haciendas de maíz y frijol, frutas y legumbres, bebidas y chiles, madera y carbón, animales y aves, textiles y artesanías, el pequeño comercio y servicios de transporte de la economía hortícola a pequeña escala. Como lo ha demostrado Cheryl English Martin, se intensificaron las presiones entre la hacienda y la comunidad campesina con el resurgimiento de la economía azucarera a fines del siglo XVIII. Además, ese resurgimiento aumentó el flujo de poblaciones no indias: los negros, las castas racialmente mezcladas (mulatos, mestizos y otras permutaciones), y los blancos ("españoles"/criollos) pobres y de medianos ingresos que llegaban a trabajar y administrar la economía en expansión de la hacienda azucarera y las minas de los límites meridionales de la región de Morelos, o que buscaban una regular prosperidad o bienestar como pequeños productores independientes, artesanos, muleros y comerciantes.

Significativamente, los campesinos no respondieron a este reto construyendo comunidades de refugio basadas en la distancia o las barreras etnoculturales frente a otras gentes, sino forjando una estrategia agresivamente integradora que atrajo a los no indios a una lucha enconada entre la comunidad y la hacienda. En las zonas más cálidas (tierra caliente) del centro y el sur de Morelos los campesinos rentaban tierras comunales a los no indios cuyo interés en la producción agrícola a pequeña escala los llevaría a unirse a los comuneros indios en la defensa de los derechos legales a las tierras de las comunidades indias. En el siglo XVIII habían surgido mayorías no indias en muchas de las cabeceras (comunidades principales que disfrutaban de una superioridad administrativa y en algunos casos de derechos tributarios sobre sus comunidades sujetas) más grandes e influyentes.

Otras fuerzas sociales alentaban también la mezcla y la proximidad etnoculturales. La realidad de poblaciones crecientes e internamente diferenciadas sobre una base de tierra limitada impulsaba la emigración temporal de los trabajadores hacia las haciendas, a pesar de las tensiones existentes entre éstas y las comunidades. Los estratos más pobres de campesinos indios proveían un flujo de jornaleros varones y de sirvientas (a menudo molenderas de maíz para tortillas) hacia las haciendas, los terratenientes medianos y los agricultores prósperos. Incluso en las comunidades al norte, en



• aldeas/pueblos △ haciendas

Clave para las haciendas:

- A. Miacatlán
- B. El Puente
- C. San Vicente
- D. Temixco
- E. Atacomulco
- F. San Gaspar
- G. Dolores
- H. San Nicolás Cuahuixtla
- I. Temilpa
- J. Zacatepec
- K. Guadalupe
- L. Atlahuayán
- M. San Carlos
- N. Pantitlán
- O. "Otros" (nombres no citados en el texto)
- P. Cocoyoc
- Q. Santa Inés
- R. Casasano
- S. Buenavista
- T. Cuahuixtla
- U. Tenextepango
- V. Santa Clara Montefalco
- W. Santa Ana Tenango

MAPA II.2. La región de Morelos. (Adaptado de C. Martín, 1985.)

CUADRO II.1. *Estimaciones de la población por razas a fines del periodo colonial: Morelos, Oaxaca y la ciudad de México*

Región	Año(s)	Indios %	Castas/ negros %	Blancos %	Población regional (núm. total)
Morelos	1800-1803	62.5	29.8 ^a	7.7	89 839
Oaxaca					
Área de estudio	1793	95.1	1.2	3.7	165 965
Intendencia	1793	88.3	5.3	6.3	411 336
Ciudad de México	1803	24.1	26.6 ^b	49.3	ca. 137 000

NOTAS: La estimación de Morelos, la de construcción más tediosa, se realizó así: la población de la región de Morelos se definió como la suma de los distritos Cuautla Amilpas, Cuernavaca, la porción de Morelos de Chalco y Tlayacapa (zona de Tlayacapa), y Tetela. La razón de tributarios mulatos al total de las familias negras/mulatas de Cuautla Amilpas (2.24, con base en AGN, Padrones, vol. 8, año 1791, ff. 3-264, modificada por las tasas de crecimiento de Gerhard, 1972, p. 93) se aplicó a Cuernavaca; el promedio de la población/mulatos a las otras castas para Cuernavaca se consideró en el punto medio (1.04) entre Cuautla Amilpas (1.77) y la porción de Chalco en Morelos (.30); la porción morelense de Chalco se consideró como 24.2% del distrito de Chalco (basado en datos de AGN, Tierras, vol. 1518, exp. 1 [año 1770], ff. 28-33); el promedio de negro/mulatos a otras castas (.30) que prevalecía para la porción de Chalco en Morelos se aplicó a Tetela; cuando "otras castas"/"españoles" se combinaban en una sola categoría, se desagregaron aplicando las proporciones de Cuautla Amilpas (39.8% de españoles; tomado de AGN, Padrones, vol. 8, año 1791, ff. 3-264). Para convertir los totales familiares en individuos para los no indios (ya que no siempre se dispuso de cifras individuales en los censos de 1800-1803), el multiplicador para los negros/mulatos en Tetela fue el derivado para la porción de Chalco en Morelos (3.68, basado en el censo de 1800); el multiplicador para "otras castas"/españoles en los cuatro distritos de Morelos, 1800-1803, fue el derivado del promedio de Cuautla Amilpas en 1791 (3.42; de AGN, Padrones, vol. 8, ff. 3-264). Debe observarse que los multiplicadores diferenciales utilizados para convertir a las familias en poblaciones totales no cambian mucho las proporciones etnoraciales. Para las familias, las participaciones son 58.3% indios, 33.9% castas/negros (22.0% negros/mulatos; 11.9% mestizos/otras castas), y 7.8% blancos/españoles.

Las zonas de estudio en Oaxaca fueron la Mixteca Alta, definida como los distritos de Teposcolula y Nochistlán; el centro-sur del valle zapoteca, excluyendo a Antequera y al valle de Etla, definido como los distritos de Mitla y Tlacolula, Zimatlán, la mitad de Cuatro Villas y la mitad de Corregimiento; y el distrito de Villa Alta dentro de la sierra zapoteca. Véase también el capítulo II, n. 45. Para todos los distritos, las cifras dadas para sacerdotes, monjes y monjas se agregaron a las cifras de españoles/blancos.

^a Dentro de este grupo, la estimación de mulatos/negros es de 18.2% y la estimación de mestizos/otras castas es de 11.6 por ciento.

^b Dentro de este grupo, la estimación de mulatos/negros es de 7.3%, y la estimación de mestizos/otras castas es de 19.3 por ciento.

FUENTES: Para Morelos, AGN, Tributos, vol. 43, exp. 9, año 1805, ff. 271-293 (cf. Gerhard, 1972, pp. 93, 97, 104, 294), complementado con las fuentes listadas en la nota al pie del cuadro; para Oaxaca, AGN, Historia, vol. 523, año 1793, esp. f. 94r (cf. Reina, 1988a, pp. 187-192; AGN, Tributos, vol. 43, exp. 9, año 1805); para la ciudad de México, Humboldt, 1811, vol. 2, libro 3, cap. 8, pp. 81-88, esp. 82 (cf. 4, nota C, pp. 291-298; AGN, Historia, vol. 72, exp. 24).

las tierras de la sierra de clima templado o frío (tierra fría), de población indígena en su mayoría y superficialmente más protegidas de la zona principal de las haciendas, las estrategias campesinas con frecuencia llevaban a los comuneros a los espacios interétnicos. Aquéllos proveían de jornaleros y sirvientes a las haciendas, viajaban a los mercados semanales (tian-

guis) de pueblos y haciendas, y organizaban sus propios servicios de transporte y embarque de productos a la ciudad de México. En suma, los comuneros integraban las zonas de tierra caliente y tierra fría en un todo de recursos y experiencias campesinos, en lugar de demarcar la tierra fría como una zona de refugio étnico.⁴²

Dadas tales estrategias integradoras de resistencia y adaptación, era común que se fueran volviendo borrosas las fronteras étnicas. Podemos estimar la población de Morelos a fines del periodo colonial como tres quintas partes de indios, alrededor de un tercio de castas y negros (principalmente castas, entre las cuales los mulatos eran quizá tan importantes como los mestizos), y menos de un décimo de blancos (véase el cuadro II.1), pero tales estimaciones son poco relevantes. Excepto entre las poblaciones pequeñas de la cima y la base de la pirámide social —los españoles "puros" que dominaban las haciendas y la economía mercantil y los esclavos negros que seguían constituyendo una fuerza de trabajo significativa en los ingenios azucareros—, la densidad del encuentro y la formación de redes mezclando las etnias generaban ironía y confusión. Era en Morelos donde las mayorías no indias llenaban algunos pueblos "indios". Era en Morelos donde se asignaban al mismo individuo diversos títulos como "mestizo" y "mulato" y aun "indio", los que parecían ocultar parcialmente una extensa mezcla de negros y mulatos con indios. Era en Morelos donde incluso las comunidades más claramente "indias" —las ubicadas en las zonas montañosas de la tierra fría y los pueblos sujetos de la zona de haciendas o tierra caliente— desarrollaron una forma de vida basada en la formación de redes sociales y en la comercialización y el trabajo ambulantes en los espacios interétnicos de haciendas y pueblos. Era en Morelos donde una persona podía esgrimir el rango y el epíteto étnicos como un arma, aunque las circunstancias y los espacios sociales compartidos de la disputa negaran la distancia social proclamada en el insulto. Era en Morelos donde la reconstrucción incluyente de los derechos comunales y la identidad etnocomunal, y los repetidos cruces entre los espacios de las haciendas más hispanizadas y los espacios aldeanos más indianizados, generaban un estilo relativamente "mestizo" del indio regional.⁴³

⁴² Este aspecto de la adaptación de la tierra fría aparece en una forma especialmente vívida en Lewis, 1995, pp. xxiii-xxv, 3-11, 20-22, 26-30, 43, 81-89, 114, 226-230, 253-258; cf. De la Peña, 1980, pp. 28-29, 47. Por lo que toca al interés de las haciendas azucareras en la integración de la tierra caliente y la tierra fría, véase Warman, 1976, pp. 47-49.

⁴³ En lo tocante a la desaparición de las líneas interétnicas en la región de Morelos, las siguientes fuentes de archivos han sido muy útiles: AGNcr, vol. 38, exp. 2, Tesoyuca, 1809, ff. 39r, 58v (varias etiquetas étnicas/misma persona); vol. 47, exp. 7, Hda. del Puente (redes interétnicas: muchachas recogiendo leña); exp. 13, Hda. Miacatlán, 1815 (redes); vol. 48, exp. 5, Hda. del Puente, 1816 (redes); vol. 202, exp. 5, Achichipico, 1802, ff. 395-400 (campesinado multiétnico y pequeña producción de artículos); vol. 212, exp. 16, Cuautla Amilpas, 1800, f. 247r (indios y mulatos participan juntos en disturbios); vol. 215, exp. 11, Yautepac, 1775, f. 311v (un mulato que entiende náhuatl); vol. 253, exps. 2/3, Tepoztlán, 1768, ff. 23r, 27r, 33v (varias etiquetas étnicas/misma persona); exp. 8, Tepoztlán, 1802, ff. 231v-232r (múltiples eti-

En conjunto, las estrategias económicas y etnoculturales de los campesinos tuvieron un éxito impresionante aunque limitado. Fortificaban y reconstruían la tradición comunal campesina con recursos y alineamientos sociales suficientes para soportar el *boom* azucarero de los hacendados a fines del siglo XVIII. El resultado era una especie de empate social complejo que mezclaba el conflicto económico entre hacienda y comunidad con la simbiosis y la coexistencia, y la estratificación y el epíteto etnoraciales con la fusión y la formación de redes interétnicas. La explosión final de la lucha entre haciendas y comunidades se pospondría hasta 1910, cuando Emiliano Zapata encabezaría la revolución agraria en Morelos.

La Oaxaca rural parecía un mundo totalmente distinto de las densas yuxtaposiciones de haciendas y comunidades, y de españoles, castas y gente nahua que caracterizaban la ecología humana de la región de Morelos.⁴⁴ En Oaxaca regían la dispersión y la diversidad. La variedad física de Oaxaca era evidente en las subregiones examinadas en este estudio: al oeste, las sierras erosionadas y, en los años secos, reseca de la Mixteca Alta; al centro, los valles zapotecas relativamente amplios y fértiles que se extendían al sur de Antequera (la ciudad capital de la región), y al este, las sierras empinadas y a menudo humedecidas por las lluvias de Villa Alta que sugerían el aislamiento y la inmovilidad física.⁴⁵ A la variedad física se

quetas étnicas/misma persona; red laboral multirracial); vol. 254, exp. 3, Zamatitlán, 1803 (redes); expediente 6, Yautepec, 1792, ff. 138r-146v (composición racial de una red de testigos); vol. 262, exp. 3, Xuchitepec, 1772, ff. 74r, 86v (el mismo hombre, casado con una mulata, identificado en forma variada como "indio", "mulato"); exp. 4, Xochitepec, 1816, vols. 108v, 112r (novios interraciales). Son también interesantes C. E. Martín, 1982, 1985, esp. pp. 174-175; Rodríguez Lazcano, 1984, pp. 97-99; Sotelo Inclán, 1943, pp. 101-104, 114-116, 122-123, 138-146, 229 n. 1; Hernández Chávez, 1991, pp. 27-39.

⁴⁴ La siguiente descripción de Oaxaca se basa principalmente en la extensa bibliografía secundaria (ampliada por mi propia investigación y observación) y se concentra en las tres subregiones principales definidas más precisamente en la nota 45. Los mejores análisis sucintos son los de Reina, 1988a; Romero Frizzi, 1988. Algunos estudios pioneros que se ocupan de la región como un todo son los de Carmagnani, 1982, 1988; Hamnett, 1971; Taylor, 1979. Véanse otros antecedentes en Humboldt, 1811, vol. 3, libro 4, cap. 10, pp. 72-79; Hamnett, 1986, pp. 143, 145-149, 162, 168-171; Pastor y cols., 1979 (cf. Garner, 1985, pp. 322-323); y Reina, 1988b, por lo que toca a una perspectiva de largo plazo. Para la Mixteca Alta específicamente, véanse Romero Frizzi, 1985 (cf. 1979, 1983); Pastor, 1987; Spores, 1967, 1984. Para el valle zapoteca, véase Taylor, 1972; Whitecotton, 1977; cf. Dennis, 1987. Para Villa Alta, Chance, 1989 (cf. 1985) es fundamental. Para antecedentes sobre la ciudad capital de Antequera, véanse Chance, 1978; Chance y Taylor, 1977.

⁴⁵ Las tres subregiones que he definido como la región central de Oaxaca para los fines de este estudio son las siguientes: 1. la Mixteca Alta, integrada por las alcaldías mayores de Teposcolula y Nochistlán; 2. el distrito de la alcaldía mayor de Villa Alta, una gran porción de la sierra zapoteca; y 3. la porción sur-central del valle zapoteca. Las designaciones de alcaldía mayor de esta última subregión son mucho más complicadas por causa de una historia institucional y jurisdiccional compleja que convertía a los distritos de alcaldía mayor más relevantes en archipiélagos de tierras no adyacentes (véanse Gerhard, 1972; García Martínez, 1969) y debido a que he excluido el brazo norteño de Etla de la región del valle. (Lo hice porque la zona del valle de Etla era el área más fértil y atraía la penetración más intensa de no indios en la agricultura; su inclusión habría diluido los contrastes establecidos para propósitos regionales comparativos). Por lo tanto, para los fines de este estudio, la subregión del valle zapoteca incluye las alcaldías mayores de Zimatlán (excluido su fragmento costero); Mitla y

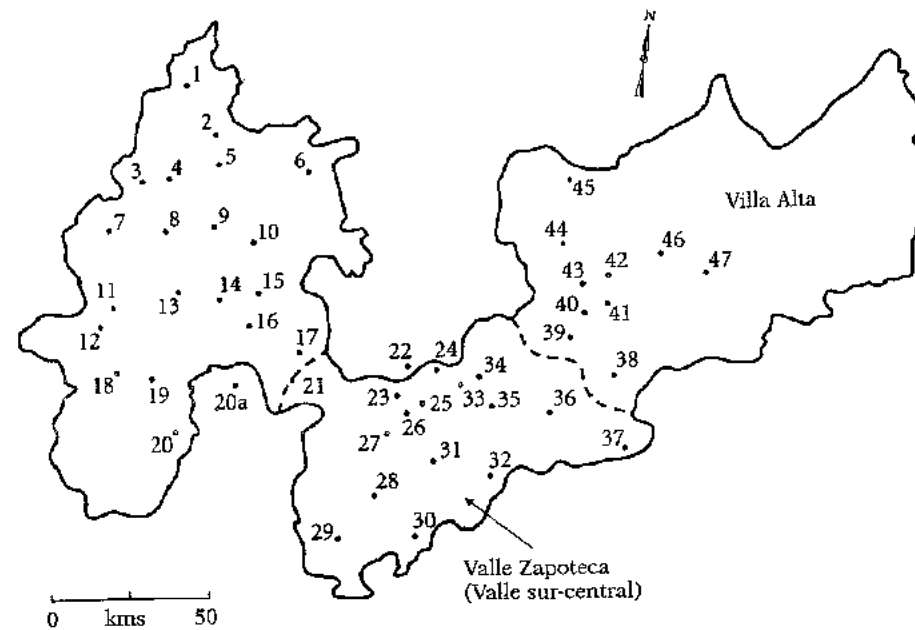
agregaba la diversidad etnolingüística igualmente fuerte. El español y el náhuatl que dominaban el ambiente lingüístico de Morelos dejaban su lugar a una diversidad de lenguas indígenas: mixteco en la Mixteca Alta; zapoteco en los valles centrales; zapoteco, mixe y chinanteco en las montañas de Villa Alta, y una serie de lenguas indígenas menores y de localismos lingüísticos en las tres subregiones.

La diversidad humana de Oaxaca se derivaba de un proceso histórico por el que las comunidades "reconstituían" (para utilizar el apto término de Marcello Carmagnani) una etnicidad militantemente indígena en los siglos XVII y XVIII.⁴⁶ Carmagnani ha demostrado en forma convincente que una comunidad indígena dada podía incluir a más de un grupo etnolingüístico indígena dentro del cuerpo social comunal. Pero esta flexibilidad no impedía la formación de una especie de militancia psicológicamente insular que enfrentaba a los extraños etnocomunales (y a las personas consideradas traidores y tiranos internos) con la identidad y el derecho consuetudinario de los nativos de los pueblos. El núcleo de Oaxaca no era sólo un mundo rural que seguía siendo casi 90% indio (véase el cuadro II.1), ni exclusivamente un mundo rural cuyas comunidades indígenas conservaban su propia base de tierras, y tampoco un mundo donde el desarrollo de la hacienda era forzado y donde las haciendas privadas más grandes pertenecían a propietarios indios. Era también un mundo cuyos indios se dividían en un gran número de comunidades étnicas notoriamente limitadas —en el sentido cognoscitivo más que en el literalmente físico— dispersas a lo largo de subregiones distintivas. Las barreras que impedían la interacción cercana cruzando las fronteras étnicas entre los indios y los no indios se fortalecían con las barreras que impedían la interacción cercana que superaba las fronteras etnocomunales entre indios y otros indios.

En efecto, el aislamiento activo creado por las comunidades no implicaba una ausencia de contacto interétnico o de puntos de integración, más

Tlacolula (a veces llamada Teotitlán del Valle por su cabecera); la porción sur de Cuatro Villas (excluida la sección del valle de Etla); y las porciones sureñas del valle de las provincias del Corregimiento de Antequera (es decir, excluyendo el Colotepec costero y los fragmentos norteños de Sosola e Ixtlán). Estas subregiones caen dentro de la subregión más grande definida como Valle, Sierra Norte y Mixteca por Reina (1988a, pp. 187-192) y se han designado para aumentar el contraste con la región de Morelos. Las tres subregiones principales albergaban al 76.2% de la población total de la intendencia de Oaxaca en 1793; cada una de mis subregiones de estudio, algo menores que las subregiones mayores, era aproximadamente equivalente a las otras en lo tocante a la población total.

⁴⁶ Con mucho, el análisis más profundo de la reconstitución étnica es el de Carmagnani, 1988, cuyo enfoque resuena notablemente con el de Farriss, 1984. Véase una interpretación y hallazgos diferentes en el valle de México en Lockhart, 1992. Véase una comparación con los Andes en Burga, 1988. La visión que tiene Carmagnani de la dinámica de la etnicidad y los cargos políticos, enunciada sucintamente en su ensayo de 1982, es diferente a la de Chance, 1989. Mi investigación en archivos apoya el énfasis mayor de Carmagnani en la diferenciación interna y la jerarquización social entre los indios, y en la relación que existe entre tales jerarquías internas y la dinámica de los puestos y las elecciones.



Clave para pueblos y aldeas:

- | | | |
|-------------------|------------------|-------------------------|
| 1. Astatia | 17. Tamazola | 32. Chihicapa |
| 2. Tequequistepec | 18. Atlatlauca | 33. Tlacoahuaya |
| 3. Tamazulapa | 19. Chalcatongo | 34. Teotitlán del Valle |
| 4. Texupa | 20. Yolotepec | 35. Tlacolula |
| 5. Cuestlaguaca | 20a. Teozacoalco | 36. Mitla |
| 6. Xaltepetongo | 21. Estetla | 37. Quiatoni |
| 7. Chilapa | 22. Antequera | 38. Ayuda |
| 8. Teposcolula | 23. Cuilapa | 39. Caxonos |
| 9. Yanhuitlán | 24. Talistaca | 40. Zochila |
| 10. Nochistlán | 25. Coyotepeque | 41. Betaza |
| 11. Tlaxiaco | 26. Zaachila | 42. Villa alta |
| 12. Cuquila | 27. Zimatlán | 43. Tabaá |
| 13. Achiutla | 28. Ayoquesco | 44. Yaeé |
| 14. Tilantongo | 29. Zola | 45. Lachixila |
| 15. Xaltepec | 30. Ejutla | 46. Teotalcingo |
| 16. Milantongo | 31. Ocotlán | 47. Yahuyé |

MAPA II.3. La región de Oaxaca (área central del estudio).
(Adaptado de Gerard, 1974.)

bien significaba un proceso más sutil de mantener a cierta distancia tales contactos y redes. La lógica del aislamiento como una fuerza equilibradora de las esferas multiétnicas de la coexistencia y la colaboración es más evidente al examinar la economía política de la Oaxaca rural. Los pueblos indígenas de Oaxaca, como los campesinos independientes y comuneros de Morelos, trataban de producir y comercializar bienes, de manera independiente, en los circuitos mercantiles de una región comercialmente activa. La Mixteca Alta, por ejemplo, exportaba cochinilla y tinturas (estas últimas obtenidas mediante el cultivo, la recolección y el procesamiento laboriosos de insectos hembra tomados de los nopales secos) a la ciudad capital regional de Antequera, a los valles zapotecas y en última instancia, a Europa; comerciaba cerdos y ovejas en todas direcciones, y enviaba trigo y azúcar a Antequera. Los valles zapotecas al sur de Antequera enviaban considerables cantidades de maíz a esa ciudad, y a las subregiones adyacentes que padecían déficit de maíz, y también exportaban cochinilla y pulque. El distrito de Villa Alta no sólo producía cochinilla y un poco de plata, sino en particular decenas de millares de mantas de algodón destinadas cada año al consumo popular en las ciudades y los campos mineros de la parte central-norte del país. Tanto para los campesinos humildes como para los indios ricos de Oaxaca, una estrategia importante de subsistencia y bienestar se encontraba en el esfuerzo por introducirse directa e independientemente en los circuitos comerciales correspondientes.

El problema era que los mismos circuitos comerciales atraían la atención de los jefes coloniales que utilizaban el poder coercitivo estatal para dominar, si no es que monopolizar, el comercio de productos especialmente importantes. El desarrollo de la hacienda española fue relativamente raquítico en Oaxaca debido en parte a la tenacidad de la resistencia indígena a las apropiaciones de tierras desde los primeros tiempos coloniales.⁴⁷ Además, los bienes más lucrativos de la región —la cochinilla, los textiles de algodón y, en menor medida, el maíz— se producían en una economía de propiedad india mediante procesos de trabajo administrados por indios, más que en las haciendas, las plantaciones, los talleres y las minas de propiedad y administración españolas más capitalizadas. Todo esto implicaba no sólo el crecimiento relativamente débil de la población no india sino también un camino hacia la prosperidad colonial apoyada en la coerción étnica patente: la imposición de pesados tributos e intercambios forzados de mercancías (el repartimiento de mercancías) por derecho de conquista y privilegio españoles sobre los indios. El objetivo de este sistema de tributos e intercambios de bienes forzados era canalizar el grueso de la cochinilla y el algodón producidos por los indios hacia los circuitos mercantiles controlados por los españoles a un precio menor y en cantidades mayores que los que resultarían de las transacciones de mercado voluntarias. Los prota-

⁴⁷ Véase especialmente Taylor, 1974; cf. 1972, 1979.

gonistas principales de la alianza colonial fueron un puñado de magistrados de distrito coloniales (alcaldes mayores y, después de la reforma administrativa de fines del decenio de 1780, los subdelegados de los intendentes regionales) y sus comerciantes de apoyo en Antequera, la ciudad de México y Veracruz. En este sistema de coerción tributaria, impuesto por forasteros étnicos con base en el derecho de la dominación étnica sobre una economía de propiedad india, la colaboración interétnica se realizaba principalmente dentro de un mundo de múltiples etnias y comunidades indígenas y se limitaba, en su mayoría, a los contextos comerciales.⁴⁸

La integración coercitiva de Oaxaca en una economía de derecho tributario étnico premiaba la clase de militancia insular que mantenía a cierta distancia el contacto interétnico: convirtiéndolo en un acto táctico fácilmente abandonado, una cortesía o máscara social contradicha por la notoria "ingobernabilidad" de las comunidades que sustituía fácilmente con disturbios y piedras los lenguajes más pacíficos de las relaciones interétnicas. Si se pudiera discernir un limitado éxito campesino en sus luchas con los colonizadores en Oaxaca, se encontraría en la afirmación efectiva, por parte de las comunidades, de un derecho a proteger celosamente sus bases de tierras y resistir ferozmente las intrusiones en su sentimiento de autonomía, autogobierno e identidad comunales a cambio de una aceptación parcial y a regañadientes del sistema de tributos y mercantilización de los magistrados coloniales.

En suma, Oaxaca presentaba, a fines del periodo colonial, una etnoeconomía que contrastaba con la de la región de Morelos, donde el eje principal de la lucha campesina con los colonizadores poderosos se definía por un enfrentamiento creciente por los derechos de tierras y aguas; en Oaxaca dicho eje se definía por el enfrentamiento de la coerción política utilizada para imponer términos de intercambio y tributos explotadores a una economía subyugada pero de propiedad india. En Morelos la lucha por la propiedad de las tierras y aguas se daba en un contexto racial densamente heterogéneo que premiaba los esfuerzos de los campesinos por construir redes multiétnicas de comercio, reciprocidad, trabajo y comunidad en los pueblos y haciendas. En Oaxaca la lucha por frenar un sistema coercitivo-tributario que sacaba mercancías baratas de la economía indígena se desarrolló en un marco demográfico enfáticamente indígena y premiaba los esfuerzos de los campesinos por construir comunidades de militancia insular y excluyente (a pesar de la realidad del contacto interétnico y la colaboración en las plazas del mercado indígena, los tribunales coloniales y los mercados de Antequera, etc.), que hacían más difícil la gobernación, la intrusión y el conocimiento económico por parte de los forasteros.

⁴⁸ Sin embargo, la investigación de Jeremy Baskes para una tesis doctoral en el departamento de historia de la Universidad de Chicago podría producir hallazgos revisionistas sobre los aspectos presumiblemente coercitivos del reparto de mercancías (información personal de Baskes al autor).

No necesitamos exagerar las diferencias entre Morelos y Oaxaca ni materializar abstracciones como si fueran contrastantes realidades absolutas, "esencias" distintas de cada región. Por ejemplo, la diversidad de las subregiones de Oaxaca marca el contraste. Entre las tres subregiones consideradas, Villa Alta se aproxima más a la construcción de una etnicidad militantemente indígena y excluyente, aislamiento étnico activo construido en relación con un sistema de tributos y distribución de bienes forzados. Por otra parte, la Mixteca Alta se aproxima más a los arreglos y acuerdos multiétnicos más densos y continuos que redibujaron parcialmente el mapa de la comunidad y la propiedad. Aquí los comerciantes, vendedores ambulantes y pequeños terratenientes no indios dejaron su huella más grande; no eran raros los arrendamientos de tierras y los derechos de posesión cedidos por indios a no indios, y había una moderada presencia de la producción de trigo y azúcar por parte de los no indios. En Morelos discernimos también patrones que matizan el contraste; por un lado, la gran productividad del sector de propiedad india de una economía comercial bien ubicada invitaba, en un contexto colonial, a la imposición de sustanciales tributos y derechos y forzados intercambios de bienes, apoyada por la alianza del magistrado político y el habilitador mercantil más notoria en Oaxaca. Si los términos abusivos del tributo y el comercio no definían el eje principal de la lucha campesina y las construcciones de la etnicidad en Morelos, constituían sin embargo una característica importante de la vida local.⁴⁹ Por otra parte, algunas comunidades de cabecera de la tierra fría en el norte y varios pueblos sujetos de la tierra caliente podían afirmar una construcción etnocomunal más claramente "india" y excluyente que mantenía los inevitables contactos y colaboraciones interétnicos "a mayor distancia" de la comunidad étnica.⁵⁰

⁴⁹ Este aspecto menos conocido del Morelos colonial surge reiteradamente en los documentos. Véanse algunos ejemplos en AGN, Alcaldes mayores, vol. 10, Cuernavaca, 1749, ff. 40-48; AGNCR, vol. 44, exp. 14, Agueguacingo, 1792; vol. 222, exp. 10, Tlayacapa, 1779, f. 72; AGN, Historia, vol. 132, exp. 26, Cuernavaca, 1793; vol. 157, exp. 13, Cuernavaca [1790], f. 146r.

⁵⁰ Entre las subregiones de Morelos, Cuautla Amilpas se aproxima más a las reconstrucciones multiétnicas, y Chalco de Morelos/Tetela del Volcán se aproximan más a las construcciones más excluyentes de la etnicidad india. Sin embargo, es importante recordar que estos comentarios califican el contraste sin eliminarlo. Un ejemplo vívido de las construcciones multiétnicas de la comunidad en pueblitos enfáticamente indios es el estudio de Aneneuilco hecho por Sotelo Inclán. En el padrón de 1799 el conteo de jefes de familias adultos y sus cónyuges del pueblo de naturales de Aneneuilco se lista como 89.1% indio (49 de 55 casados/casadas, viudos/viudas, solteros/solteras adultos), pero cuando se amplía por una lista de agregados a dicho pueblo la proporción india de Aneneuilco baja a 82.3% (51 de 62 adultos). Más importantes aún son los lineamientos sociales prácticos en contextos específicos de identidad y lucha. En el conflicto de Aneneuilco con el mayorazgo de Salgado, en 1807, el poblado indio de Aneneuilco presentó cuatro testigos mestizos de Mapaztlán que pagaban renta a los indios, y no a la hacienda, por las tierras donde residían; los testigos reconocieron explícitamente a los indios como propietarios de la tierra. (La hacienda presentó cinco testigos, también inquilinos, pero su testimonio fue más débil. Aunque pagaban renta al mayorazgo de Salgado, dijeron que ignoraban quién era realmente el propietario de la tierra. La implicación era que sus pagos reflejaban un acto de coerción, no una propiedad reconocida de la tierra.)

Por último, tanto en Oaxaca como en Morelos, las construcciones de la etnicidad y la defensa y el bienestar campesinos se complicaban por diferenciaciones internas entre la elite comunal y el indio común. En Oaxaca, por ejemplo, la afirmación del derecho de la comunidad frente a los forasteros implicaba algo diferente para la mujer india carente de tierras que tejía mantas de algodón o recolectaba millares de cochinillas de los nopales, que para el gobernador indio que operaba como próspero intermediario en la cadena política de control tributario o se reservaba el acceso a las buenas milpas de maíz. En Morelos las reconstrucciones multiétnicas de la comunidad y la colaboración también implicaban algo diferente para el indio carente de tierras que dependía parcialmente del trabajo de jornalero para mantenerse a flote, que para el líder comunero —mestizo, indio o blanco— que coordinaba el grupo de jornaleros, se reservaba buenas tierras y defendía los derechos de tierras y aguas comunales. Tanto en Oaxaca como en Morelos la tensión existente entre las elites y los comuneros comunes podía conducir a la formación de facciones, las acusaciones de abuso político, e incluso los disturbios que afirmaban el derecho de la comunidad frente al liderazgo comunitario abusivo. Incorporada a la construcción de la comunidad, ya fuese de textura multiétnica o insular, había a veces una lucha sutil, más interna, por el significado social y los equilibrios de poder de la comunidad.⁵¹

Estas precisiones depuran pero no borran el contraste básico de las etnoeconomías regionales. En comparación con los campesinos de Morelos, los de Oaxaca de fines del periodo colonial construían vidas más claramente indias en lenguajes y cultura, evidentemente insulares en sus redes etnocomunales de trabajo, propiedad, reciprocidad e identificación social, y más coercitiva e indirectamente integradas en los principales mercados y ciudades del mundo colonial hispano.

Además, el contraste de las etnoeconomías regionales que enmarcaban la vida campesina se refuerza por un contraste de fundamentos culturales específicamente pertinente para el estudio del género en México. En Morelos los principales fundamentos en juego en el nivel popular se derivaban de las culturas española y nahua en el corazón del poder imperial en Méxi-

En un conflicto con la hacienda Mapaztlán, en 1808, los indios presentaron diez de tales testigos, entre ellos cuatro blancos (españoles), un castizo, dos mulatos, dos mestizos y sólo un indio. Finalmente, durante la movilización de la guerra de Independencia en Cuautla, Anenecuilco trató al líder local, el rancharo blanco de Mapaztlán don Francisco de Ayala, como uno de los propios hijos del pueblo, y construyeron una tradición oral que atribuía su nacimiento al Anenecuilco indio. Sotelo Inclán reconoció el paralelismo con Emiliano Zapata. Véase, por lo que toca a todo lo anterior, Sotelo Inclán, 1943, pp. 101-104, 114-118, 122-123, 138-146, 169-190, 229, n. 1.

⁵¹ Este problema del faccionalismo interno y la acusación de abusos contra autoridades indígenas se omite o minimiza a veces en las interpretaciones globales de la vida aldeana. Pero numerosos ejemplos específicos impregnan la documentación de archivos y pueden vislumbrarse en otras obras cuyo hincapié principal se encuentra en otra parte (Taylor, 1979; cf. Chance, 1989). En cuanto al análisis que dedica una atención más explícita al problema, véase Haskett, 1991a (cf. Pastor, 1987; Romero Frizzi, 1985).

co central.⁵² En términos generales, los investigadores consideran estos fundamentos culturales españoles y nahuas como poseedores de una orientación de género patriarcal, cualesquiera que sean las diferencias específicas existentes entre ellos y por muy limitados que sean tales términos, y como una guía para la práctica social y cultural. En Oaxaca los principales fundamentos en juego se derivaban de la pluralidad de culturas indígenas —mixteca, zapoteca del valle, zapoteca de la montaña, mixe, etc.— en los límites meridionales del poder imperial en la época colonial mexicana (azteca) y española. Las orientaciones genéricas de las culturas mesoamericanas del sur son más ambiguas y menos conocidas para los investigadores que las de las culturas española y nahua más cerca del centro del poder imperial de Mesoamérica. Pero a menudo se supone que las culturas indias en general, y las mesoamericanas del sur en particular, manifestaban un enfoque más igualitario del género —o por lo menos una dominación masculina menos pronunciada y violenta— que el que presumiblemente prevalecía en las culturas hispano-mestizas del México central. Se considera comúnmente que los campesinos indios, incluso los nahuas del México central, manifiestan un enfoque hacia la dominación de género y expresiones sexualizadas de poder más relajados que los de los mestizos y plebeyos, considerados más vulnerables a las expresiones agresivas de la masculinidad —una negación exagerada de la emasculación— dentro de una cultura hispanizada del honor y la vergüenza. Cuando se fija en el sur mesoamericano, un contraste quizá sutil e incluso cuestionable en cuanto al contexto mexicano central se vuelve más fuerte. Un enfoque más relajado del género es evidente en el peso otorgado a la complementariedad, más que a la jerarquía, en los discursos académicos y culturales del género, en las observaciones históricas y contemporáneas de la confianza, la visibilidad y el liderazgo ocasional de las mujeres en las esferas públicas, y en los hallazgos históricos de que las mujeres del sur mesoamericano eran reconocidas a veces públicamente como cacicas (líderes etnocomunales por derecho de descendencia de la nobleza o el estrato gobernante locales).⁵³

⁵² Los fundamentos culturales menos prominentes pueden definirse de manera provisional como "culturas de *bricolage* e intermediación" de esclavos y castas racialmente mezcladas que forjaban nuevos recursos culturales a partir de un repertorio diverso de conocimientos recordados y recién inventados provenientes de diversas raíces culturales. Véase un tratamiento más completo y más teórico de esta clase de innovación cultural en la interpretación pionera de la construcción cultural afroamericana de Mintz y Price, 1976. Por lo que toca más específicamente a las construcciones culturales afroamericanas, véase Palmer, 1976.

⁵³ Véase en Wolf, 1959, pp. 213-242, una presentación general del contraste común indio/mestizo y su relación con la idea de que una ética india hacía más hincapié en la armonía comunitaria y familiar, mientras que una ética mestiza destacaba la dominación y el poder individuales. Algunas obras históricas y etnográficas específicas que ilustran el peso relativo (a pesar de su ambigüedad) de la complementariedad de género, la confianza y visibilidad de las mujeres, y una ética refacionada de armonía de la comunidad, en discusiones del sur mesoamericano indio, son las siguientes: Clendinnen, 1982b; Elmendorf, 1976; Mathews, 1985 (cf. 1982); Nader, 1989, pp. 328-329 (cf. 1990); Taylor, 1979, esp. pp. 155-156; Chifas, 1992. Por lo que toca a las cacicas femeninas específicamente en Oaxaca, véanse Heijmerink,

Lo que falta, por supuesto, en la comparación de Morelos con Oaxaca es la atención a las culturas plebeyas racialmente fluidas de las ciudades y los campos mineros de la Nueva España. En estos ambientes la cultura popular tenía un cimiento plebeyo más que campesino. En las regiones de base campesina el fundamento económico de la vida diaria y las redes sociales de la gente pobre y trabajadora se encontraba o en las comunidades con tierras cuyas familias producían alimentos y generaban productos agrarios directamente, y quizá complementaban sus actividades de producción y comercialización con trabajo estacional o jornalero en los grandes predios, o en éstos y sus comunidades de peones y esclavos residentes y jornaleros temporales, o en las zonas rancheras donde la gente independiente de fortuna mediana se forjaba una existencia en los intersticios existentes entre la posesión de la comunidad y la de la hacienda. En tales regiones las oportunidades existentes para los estilos de vida plebeyos, tales como la actividad de los arrieros, los servicios artesanales o la venta al menudeo de alimentos, bebidas u otros artículos en los tianguis locales, dependían en gran medida de la salud comercial de la economía agraria y podían representar, para muchas familias e individuos, una actividad y una fuente de ingresos complementarios de tiempo parcial. Por otra parte, en las ciudades de base plebeya el fundamento económico de la vida diaria y las redes sociales formadas entre los trabajadores pobres se encontraba en la venta de mano de obra, el servicio doméstico o los servicios y las artesanías más especializados en el mercado urbano. Las oportunidades para la producción directa de alimentos o productos hortícolas dependían de la capacidad para acumular tierras mediante la participación exitosa en los sectores especializados o lucrativos del mercado urbano.

La dinámica racial de las grandes ciudades y los campos mineros difería también significativamente de las regiones agrarias tales como Morelos y Oaxaca. En el medio plebeyo urbano encontramos las culturas populares más sólidamente hispanizadas o mestizas, las concentraciones más preponderantes de "españoles" autodefinidos y castas o mestizos racialmente ambiguos; las mayores densidades de redes interétnicas en el trabajo, la vivienda, las relaciones familiares y la diversidad cultural, el uso más amplio del castellano en lugar de lenguas indias y las poblaciones indias más aculturadas.

La ciudad de México, la más rica de la América española a fines del periodo colonial, albergaba también la mayor población plebeya urbana.⁵⁴

1973, p. 290; Romero Frizzi, 1985, p. 90; Spores, 1967, pp. 10-13, 132-154; Taylor, 1972, pp. 45, 38; Whitecotton, 1977, pp. 155-156; cf. para Centroamérica, Sherman, 1979, p. 304. El discurso de la complementariedad de género indígena ocurre también fuera de Mesoamérica; véase, por ejemplo, Isbell, 1976. También puede conducir a un desacuerdo parcial de la visión de las culturas nahuas como patriarcales; véase, por ejemplo, Clendinnen, 1991.

⁵⁴ Además de las fuentes archivísticas, mi idea de la ciudad de México colonial deriva principalmente de las fuentes siguientes: Arrom, 1985b; Cope, 1994, que es muy pertinente y claro a pesar de su concentración a mediados del periodo colonial; Humboldt, 1811, esp. vol. 1,

Era la ciudad más grande de América, con una población estimada en 137 mil habitantes en 1803. Era un mundo social donde la denominación racial y un medio cultural más o menos hispano abarcaban mucho más que la elite y los estratos medios socialmente respetables. Alexander von Humboldt, el famoso científico alemán, estimó que la mitad (49.3%) de la población de 1803 era blanca; la cuarta parte estaba integrada por mestizos, mulatos u otras castas (26.6%), y la cuarta parte (24.1%) era india. Las fronteras fenotípicas eran confusas porque "¡gran número de mestizos son casi tan blancos como los europeos y los criollos españoles!"⁵⁵ Pero la blancura relativa de la ciudad de México no significaba que existiera un amplio estrato medio de propietarios con un nivel de vida moderadamente confortable; por el contrario, en la ciudad capital predominaban las personas pobres. A fines del siglo XVIII la ciudad estaba inundada de migrantes que buscaban refugio huyendo de los problemas de escasez de granos y de la concentración de tierras que afectaban al campo. Tales migrantes se unían a una población plebeya ya presionada por los salarios deprimidos y la volatilidad de los precios de los granos, el subempleo y la hacinación en las viviendas, además de las epidemias de viruelas, tifo y neumonía. Los azares económicos de la vida plebeya debilitaban el significado que tenían los títulos ocupacionales: un panadero podría verse obligado a buscar trabajo en una fábrica de tabaco; un tejedor a emplearse como albañil en un proyecto de obras públicas; un vendedor de tortillas podría dedicarse a la venta de frutas; una sirvienta doméstica tal vez tendría que vender alimentos en las calles, y un albañil podría convertirse en un cargador o un vagabundo.

En una ciudad que era la mitad blanca y en su cuarta parte de castas, los observadores contemporáneos estimaban la población plebeya en cuatro quintas partes.⁵⁶ La investigación histórica confirma el cuadro de extremas concentraciones de riqueza y un estrecho sector intermedio. Incluso entre los casatenientes privados, un grupo privilegiado (que en 1813 constituía el 1.7% de la población de la ciudad, o quizás el 10% de las familias), en una ciudad en la cual la mayoría de las personas se veía obligada a alquilar un cuarto o apartamento hacinado, apenas la sexta parte (16%) del grupo

libro 2, cap. 7; vol. 2, libro 3, cap. 8; Morales, 1976; Scardaville, 1977, 1980; Viqueira Albán, 1987; véanse también Cooper, 1965; Gibson, 1964, pp. 368-402; González Angulo Aguirre, 1983; Haslip, 1980 (cf. 1984); Lira, 1983; López Monjardín, 1985. En lo tocante al contexto económico en una sociedad donde la crisis agraria tenía un impacto directo sobre la vida urbana, Florescano, 1969 y Van Young, 1986, son sumamente útiles; véase también una visión a largo plazo en Tutino, 1986.

⁵⁵ Humboldt, 1811, vol. 2, libro 3, cap. 8, p. 82, por lo que toca a las cifras de la población y a la cita. Las proporciones étnicas en 1803 eran virtualmente idénticas a las del censo de 1790, aunque la población de la ciudad había aumentado sustancialmente en el interin. Véase BNM, vol. 117, año 1790, "Estado general de la población".

⁵⁶ Villarroel, 1788, citado en Viqueira Albán, 1987, p. 113 n. 1; cf. la estimación notablemente similar de Arrom (1985b, pp. 7-8), quien utiliza las cifras de los sirvientes residentes como una medida del rango social elitista e intermedio.

poseía tres cuartas partes (75%) del valor de los inmuebles.⁵⁷ Humboldt consideraba el contraste existente entre las fortunas de tipo europeo, la grandeza arquitectónica y el brillo cultural de las familias nobles de la ciudad de México, y la privación evidente que arrojaba a veinte mil o treinta mil personas a vivir casi desnudas y dormir en las calles, como un contraste mayor que el que podía encontrarse entre los ricos y los pobres del resto de la América española. "México es el país de la desigualdad", concluía Humboldt.⁵⁸

En este mundo de extremos, la verticalidad y el cercamiento ordenaban el espacio urbano. La riqueza fantástica se ubicaba literalmente encima de la privación y la exposición plebeyas. En el nivel callejero de la sociedad circulaban el bullicio y los olores plebeyos: las personas que caminaban al trabajo, la iglesia o la diversión con ropas viejas, a menudo raídas; los vendedores, jornaleros y transeúntes que preparaban, vendían y consumían alimentos y bebidas en público; los gritones que pregonaban un producto o servicio con un fuerte cántico en medio del ruido y las distracciones; los comerciantes y vendedores de alimentos que instalaban puestos efímeros en las cercanías de las tabernas y las plazas populares; los buscadores de diversiones que participaban en juegos, bromeaban y coqueteaban en público, y los desesperados que encontraban lugares en la calle para orinar o dormir. En la calle se mezclaban quienes se las arreglaban para llevar una vida plebeya más o menos honorable uno o dos pasos por encima de la privación total, quienes habían caído en el abismo económico, y quienes se defendían del desastre haciendo pequeños chanchullos y hurtos en la calle. Como veremos más adelante (en el capítulo XI), los temores de la elite por la descomposición moral y social inspirarían estereotipos de la subcultura callejera y un esfuerzo por contener sus presuntos excesos. Por encima del ruido y los olores y de la exposición corporal en la calle, circulaban los privilegiados; aquellos cuya riqueza les permitía transitar en carruajes o caballos que los colocaban por encima de los apestosos, los degradados o los sucios; aquellos cuyos sirvientes, acompañantes y vestiduras les proporcionaban un encierro y una segregación simbólicos cuando bajaban a la calle. Incluso la arquitectura de la ciudad reflejaba los símbolos de la verticalidad y el cercamiento protector dentro de un espacio urbano compartido: los apartamentos, los lugares de trabajo y las fachadas de las tiendas de los plebeyos se apañaban en el nivel de la calle; las viviendas y las oficinas de los honorables y los ricos estaban por encima de ese nivel o se encontraban, por lo menos simbólicamente, separadas por muros exteriores y jardines interiores.⁵⁹

⁵⁷ Morales, 1976, pp. 375, 385-389, 400; cf. Arrom, 1985b, pp. 7-8.

⁵⁸ Véase Humboldt, 1811, vol. 1, libro 2, cap. 6, p. 184; cap. 7, pp. 223-229, 234-235.

⁵⁹ Debo la idea que tengo del ordenamiento vertical del espacio a la extraordinaria descripción de la vida callejera hecha por Viqueira Albán, 1987, pp. 21, 133-138, y a las observaciones de Cope, 1994 (esto último complementado con la comunicación personal).

Además, el ordenamiento del bienestar y la degradación urbanos no se alineaba claramente con el rango o el título étnoraciales. A pesar de la presencia de dos distritos indios (parcialidades) dotados de sus propias estructuras corporativas de gobernación, los indios constituían sólo la cuarta parte de la población urbana, trabajaban, vivían y se desplazaban por toda la ciudad, y no siempre podían separarse fácilmente de sus semejantes no indios por el idioma, la ropa, las amistades, las viviendas o los estilos sociales.⁶⁰ La mezcla racial, cultural y lingüística, así como la autopresentación de los habitantes pobres y los trabajadores de la ciudad de México, habían generado una cultura popular de apariencia relativamente hispanizada o mestiza. Además, el fundamento económico de la cultura popular era plebeyo y empobrecido, y no una clase media y moderadamente próspera. En las capitales regionales más pequeñas, el tamaño moderado de la ciudad y una explotación tributaria o comercial del campo indio circundante permitían que la mayoría de una población blanqueada se forjara un sentimiento de rango y respetabilidad intermedios sostenidos por una propiedad inmobiliaria relativamente amplia.⁶¹ En la ciudad de México es probable que los estratos medios no llegaran más allá del quintil superior de la población urbana, y los plebeyos más prósperos competían en su trabajo con una gran masa de semejantes más desesperados.⁶²

Ahora son evidentes las diferencias principales de la economía política y la dinámica etnocultural para fines de comparación. Morelos, una región de comunidades campesinas y haciendas azucareras estratégicamente ubicada cerca de la ciudad de México, nos brinda el espectáculo de gente campesina; una pequeña mayoría de la cual seguía siendo indios pero se veían arrastrados a una estrategia vital caracterizada por una considerable mezcla etnocultural y por la participación directa como jornaleros y vendedores ambulantes en espacios hispanizados tales como las haciendas, y en los grandes mercados urbanos. En esta región, además, las raíces culturales españolas e indígenas alentaban las costumbres sociales patriarcales. Oaxaca, una región de comunidades con tierras en el sur mesoamericano, nos brinda el espectáculo de gente rural mayoritariamente indígena y arrastrada a una estrategia vital caracterizada por la erección de fuertes barreras etnocomunales, y por una mayor dependencia colonial de las formas indirectas o coercitivas de la explotación tributaria o comercial. Además, las raíces culturales indígenas de la región impartían un tono más

⁶⁰ Véase Lira, 1983, esp. pp. 31-42, por lo que toca a las parcialidades indias de Tenochtitlan y Tlatelolco, el movimiento de personas dentro de la antigua sección española de la ciudad, y la distinción establecida entre los distritos urbanos más centrales de las secciones indias y sus satélites más alejados.

⁶¹ Por lo que toca a la dinámica de la raza y la clase en una capital regional relativamente blanqueada en el México indio, véase Chance, 1978; cf. Chance y Taylor, 1977; R. D. Anderson, 1988. Véase en Chambers, 1992, una valiosa descripción de la respetabilidad y las aspiraciones de los estratos medios en la ciudad blanqueada de Arequipa, Perú.

⁶² Por lo que toca a la estimación de un quinto, véase la nota 56.

ambiguo o flexible a las relaciones de género. La ciudad de México, el epicentro de la cultura y la economía coloniales hispánicas de la Nueva España, nos brinda el espectáculo de una vasta población plebeya con mezclas de razas y relativamente hispanizada en el lenguaje, la apariencia y los hábitos culturales, pero separada en las estrategias de la vida diaria y en el simbolismo cultural como una subcultura urbana asquerosa para la sensibilidad de la elite y los estratos medios. Si quisiéramos ubicar la cultura popular de las tres regiones en espectros de aparente hispanización y patriarcalismo, Oaxaca aparecería como la menos hispanizada y patriarcal, Morelos ocuparía una posición intermedia, y la ciudad de México ocuparía la posición más hispanizada y patriarcal.

DISEÑO DE UNA INVESTIGACIÓN (II): FUENTES Y MÉTODOS

Algunas observaciones preliminares sobre fuentes y métodos nos orientarán acerca de los relatos y el análisis de este libro. Este proyecto incluyó un gran conjunto de fuentes de archivos y se complementó con la lectura de obras publicadas sobre México y sobre temas de interés comparativo o teórico, pero el meollo de la investigación es el estudio de los procesos penales de fines de la época colonial en relación con casi 800 incidentes de ataques violentos (homicidios, lesiones, violaciones, secuestros) o de trasgresiones de la moral sexual o familiar (adulterio o incontinencia, maltrato o negligencia domésticos, violación bajo promesa de casamiento, etc.). Para los fines del análisis cualitativo revisé todos estos casos cuidadosamente (así como muchos otros juicios penales que se referían a otros delitos), y para los fines estadísticos había que descartar algunos casos y construir grupos "netos". Por ejemplo, hubo necesidad de prescindir de todas las circunstancias de faltas a la moral, para propósitos estadísticos, de los conjuntos de casos de Morelos y Oaxaca, porque el número relativamente pequeño menguaba su confiabilidad para el análisis regional. La cantidad neta de juicios penales utilizada para fines estadísticos, después de tal recorte, ascendió a 708: 613 incidentes de violencia y 108 casos de faltas a la moral (13 de los cuales presentaban circunstancias mixtas de violencia y faltas a la moral).

Por supuesto, estos juicios penales no incluían todos los incidentes de violencia y faltas a la moral, sino sólo aquellos en los que los niveles de daño, reclamación o interés judicial condujeron a juicios e investigaciones efectivos consignados en un archivo judicial. Los casos informales que pasaron inadvertidos para las autoridades y los incidentes arreglados mediante una resolución verbal rápida o una acción sumaria de las autoridades, quedaron fuera de este conjunto principal de casos. Por tal motivo, la investigación y la inmersión profunda en los archivos, teniendo en mente el arreglo

más informal o sumario de disputas similares, ha sido una parte importante del proceso de investigación.

Sin embargo, los registros penales tienen un enorme atractivo para la investigación del estudio histórico de la dinámica cotidiana o de género, a menudo oculta o elusiva, en la documentación sobre los subalternos multirraciales. Su capacidad para generar datos sociológicamente significativos para el análisis estadístico es útil pero constituye sólo una parte secundaria de su atractivo. En efecto, la cantidad de los casos regionales, adecuada para los perfiles y los hallazgos sociales básicos dentro del enfoque de "descripción de una época" adoptado aquí, no proporcionaría una plataforma estadística convincente para el estudio del cambio a lo largo del tiempo.⁶³ La atracción principal de estos registros reside en la calidad, rica en extremo, de las declaraciones y los testimonios vertidos por mujeres y hombres pobres, incluidos los indios y las castas. (Una ventaja de los registros de la violencia criminal, en comparación con los registros de la Inquisición, es que los indios no estaban exentos de la acusación.) Aunque los testigos y las partes interesadas tenían en mente las reglas y las expectativas de las autoridades judiciales locales, sus testimonios iniciales no se encontraban en un conjunto de fórmulas legales sino que a menudo exponían la lógica local y doméstica de las disputas, las alianzas y las redes sociales, o adquirían el carácter de comentarios sociales más o menos libres, a menudo muy íntimos, así como descripciones de caracteres y exposiciones de semblanzas ocultas a medias. En los casos de homicidio o de ataques en los que la persona lesionada podría morir, y donde las decisiones de culpabilidad y sentencia requerían un conocimiento detallado del contexto y la circunstancia, a menudo era muy grande el total de testigos llevados al proceso. Además, los registros destacan en una medida poco común la experiencia y las percepciones de los campesinos y plebeyos: los amigos, parientes, amantes, vecinos y enemigos de las partes interesadas, más que los líderes de posición más elevada o los intermediarios culturales de una comunidad o un barrio.

En suma, tanto las características de las personas involucradas como sus testimonios ofrecen una rara oportunidad para el estudio de las relaciones de género y la autoridad en el nivel de la cultura popular. El carácter chismoso y personal de los testimonios iniciales traslada al investigador al mundo del comportamiento cotidiano, las expectativas y los resentimientos existentes entre los pobres, incluidos los individuos de color, exponien-

⁶³ En todo caso, creo que para las luchas y los convencionalismos de género de la vida diaria, que son el punto central de este libro, el último medio siglo del gobierno colonial sería un período demasiado breve para realizar un estudio revelador del cambio a lo largo del tiempo, tanto desde el punto de vista estadístico como del cualitativo. En el epílogo me ocuparé brevemente de la cuestión del cambio en el tiempo, dentro de una perspectiva temporal mucho más larga (capítulo XIV). Respecto a las implicaciones del estudio de la historia y el género de las mujeres para la periodización histórica, véanse los ensayos clásicos reimprimados en Kelly, 1984, pp. 1-18, 19-50.

do así relaciones, tensiones y valores de género difíciles de discernir en otros registros históricos. Por lo menos en las etapas iniciales de un caso los escribanos registraban más o menos literalmente los testimonios (además de la consideración legal, la escritura de sus ingresos se oponía a acudir al resumen corto formal). A medida que el caso avanzaba hacia sus etapas legales intermedias y finales, la mediación institucional y el estilo se fortalecían notablemente. Los testimonios frescos y a veces libres acerca de hechos inmediatos se convertían en ratificaciones retrospectivas de un testimonio anterior mediante fórmulas legales establecidas, respuestas a las preguntas intencionadas de un interrogatorio o una confesión, resúmenes de confrontaciones entre testigos que ahora debían limitarse a los lineamientos esenciales y endurecidos de historias discrepantes, o descripciones resumidas de un caso y sus pruebas realizadas por abogados que brindaban una defensa o una recomendación sobre la culpabilidad legal y la sentencia.⁶⁴ Al concentrarse en los testimonios iniciales más crudos (menos "cocidos" institucionalmente hablando), y al ocuparse del conjunto completo de comentarios testimoniales y sociales, de las observaciones triviales o los detalles declarados de paso y no disputados, así como de la plausibilidad cultural de las declaraciones más directamente relevantes, aun en el caso de que su verdad literal haya sido cuestionada, el investigador puede obtener una visión culturalmente realista de las dinámicas sociales y las disputas consuetudinarias que estallaban en ataques violentos o en acusaciones de trasgresiones morales.

La intensa lectura cualitativa de testimonios y contextos sociales nos permite ver y analizar con mayor profundidad —con más perspicacia respecto a la condición humana de los individuos y su medio cultural— las formas en que las relaciones y tensiones de género se manifestaban en la vida diaria, y la manera como las cuestiones de la autoridad de género se relacionaban con asuntos de la autoridad y la cultura políticas más generales.

Estas observaciones preliminares sobre las fuentes y el método no se han ocupado aún de la objeción más obvia contra el uso de registros penales como una ventana a la sociedad o la cultura popular en conjunto (más que como un medio para el estudio de la criminalidad o la desviación como tales). En la medida en que los registros penales se ocupan de fragmentos sociológicamente "peculiares" o "desviados" o, por lo menos, momentos o comportamientos anormales de individuos por lo demás "normales", ¿cuán

⁶⁴ Los problemas del resumen, la estilización y la mediación institucional destacan cuando adoptamos una perspectiva comparativa sobre el procedimiento criminal en la época moderna. Véase en N. Z. Davis, 1987, una extraordinaria interpretación de las peticiones estilizadas de perdón de los atacantes en los casos de homicidio franceses; por lo que toca a la dependencia de los historiadores de las acusaciones formales, en lugar del testimonio literal en la investigación sobre Inglaterra, véase Beattie, 1986, pp. 19-23. Véase en Taylor, 1979, pp. 76-77, una descripción de los registros de juicios penales en los casos de homicidios y ataques en el México colonial.

aplicables a una visión sociocultural más amplia serán los hallazgos obtenidos de incidentes y juicios penales? Este interrogante está justificado y he tratado de abordarlo en dos formas. Primero, he examinado con cierta extensión, en el capítulo III, el problema de los perfiles y comportamientos sociales "desviados" desde el punto de vista estadístico, cualitativo y teórico. Como veremos, el resultado es reducir, en gran medida, la fuerza de la objeción por desviación. Segundo, he utilizado un método de cotejo, o evaluación de la consistencia de los hallazgos, como una verificación contra el sesgo o la extrapolación injustificada de los registros penales. Es decir, complementé la investigación de los registros de la violencia y la falta de moralidad penales con un estudio simultáneo de un gran conjunto de fuentes adicionales que podrían revelar patrones o claves de las relaciones de género y la cultura política. Cuando la investigación complementaria en cuestiones tales como expedientes eclesiásticos del matrimonio, los juicios de la Inquisición, los disturbios o levantamientos políticos, la política y el faccionalismo comunitarios, el litigio civil y la transmisión de la propiedad, y los discursos de expectativas y desencantos de la autoridad, proporcionaban patrones o sugerencias consistentes con los hallazgos sobre la cultura de género y la política en los registros penales, he ganado más confianza en la mayor posibilidad de aplicar las pruebas penales a los temas particulares de este estudio. Además de este beneficio específico, las fuentes complementarias permitieron una inmersión más diversificada en la dinámica social y las expectativas culturales que definían el ambiente de fines de la época colonial. Como todo historiador sabe, el efecto de inmersión brinda un control importante en un sentido más extenso: permite que los datos y las personalidades históricas "contesten" en formas más diversas o inesperadas.

DEL DISEÑO A LA INSPIRACIÓN

Hemos dedicado un espacio considerable al diseño de la investigación, es decir, las cuestiones de historiografía y teoría, periodización y región, fuentes y método que definen la ciencia del historiador en el sentido técnico. Pero en verdad es la inspiración humana, no el diseño de la investigación, lo que motiva este estudio. La historia es a la vez arte y ciencia, visión y técnica. Volvamos a personas como las que conocimos al principio: María Teresa, José Marcelino, Micaela María. El drama y la agonía de su vida y de la vida de muchos otros campesinos y plebeyos son apasionantes; mucho más que los aspectos técnicos de la investigación histórica, y más aún que las descripciones físicas, a veces gráficas, de las lesiones, la sangre y la violencia presentes en los documentos que nos han legado. El drama y la agonía más profundos se encuentran en la manera como los parientes y los amigos, y las familias que desarrollaban lazos de solidaridad, interés común y a veces afecto para afrontar las durezas y las injusticias de la

vida subalterna, podían terminar sin embargo en luchas enconadamente divisivas, ponzoñosas, entre ellos mismos. A veces estas luchas por el poder y la dignidad entre los indefensos culminaba en una violencia destructiva; en otras ocasiones no ocurría así. De cualquier modo, el proceso amargaba las relaciones existentes entre quienes apenas tenían recursos para afrontarlo y esa amargura podía volver problemáticos y ambivalentes, y en algunos casos dañar irreparablemente, los lazos de afecto, adaptación colaborativa y destino común que alguna vez pudieron haber sido fuertes. Las vidas podían destruirse en el sentido espiritual o físico.

Este doloroso drama es la inspiración que motiva este estudio.

SEGUNDA PARTE
ANTES DE ZAPATA:
LA CULTURA COMO ARGUMENTO

III. CONTANDO SORPRESAS *El arte de la exageración cultural*

INTRODUCCIÓN: DISCURSOS SOBRE EL GÉNERO Y LA VIOLENCIA

ENTRE 1943 y 1963 Oscar Lewis volvió una y otra vez a hablar con Pedro Martínez, un campesino pobre de Tepoztlán que había luchado con los zapatistas, adquirido cierta prominencia en la turbulenta política de su comunidad después de la guerra, y sobrevivido para lamentar la declinación del interés de los jóvenes por las necesidades y la política de la comunidad, tan importantes para sus mayores. Por varias razones, estas entrevistas proporcionaron material original para un libro particularmente interesante, quizá la mejor biografía de un campesino que se haya escrito hasta ahora.¹ En virtud de que la voz de Pedro Martínez se complementaba con la de otros miembros de su familia —Esperanza, la esposa de Pedro, y Felipe, el mayor de sus hijos sobrevivientes—, la biografía se hizo más profunda debido al movimiento constante entre la autopresentación y la orquestación más discordante de discursos plurales. La estructura de la narración colocaba al lector entre la empatía y la distancia, la comprensión y la crítica. En virtud de que la familia padecía una pobreza y un sufrimiento tan grandes —seis de los doce hijos murieron jóvenes—, y narraba las penurias, las enfermedades y las violencias con su propia voz desprovista de emoción exagerada o teatral, su historia adquirió una autenticidad enorme. Lo suyo no era la nostalgia idealizada de los ricos ni el melodrama exagerado del conmovido observador externo. En virtud de que Oscar Lewis había dirigido un excelente proyecto de campo histórico y etnográfico en Tepoztlán, él y Ruth Lewis pudieron conformar, editar y contextualizar las entrevistas de una manera que integraba convincentemente la historia de una familia con una historia más amplia de la comunidad y la sociedad.²

¹ Lewis, 1964. Véase un interesante estudio sobre Oscar Lewis que ubica la biografía de *Pedro Martínez* en el contexto de la trayectoria de vida, los métodos de trabajo y el temperamento intelectual de Lewis, en Rigdon, 1988. "Pedro Martínez" y sus parientes recibieron nombres ficticios para proteger su identidad.

² Por lo que toca a la etnografía histórica de Tepoztlán, véase Lewis, 1951; cf. Rigdon, 1988, pp. 27-45, 85, n. 10, 137-139, 185-218, 235-242. Menciono específicamente a Ruth Lewis porque asumió la responsabilidad principal por la edición y la formación de materiales de entrevistas originales en una interesante narración; véase en Rigdon, 1988, p. 85, n. 10 un ejemplo revelador de la importancia de su colaboración en la biografía de *Pedro Martínez*. Como pone en claro Rigdon, 1988, uno de los talentos de Oscar Lewis fue el desarrollo de un método de trabajo colaborativo que le arrojó diversas personas y talentos. Mi propia opinión sobre el cuerpo del trabajo de Lewis, basada en lecturas directas y en Rigdon, 1988, es que su mejor trabajo derivó de su ciclo de investigación inicial en México. Estas obras (1951, 1959, 1964, cf. 1944) mezclaban habilidad etnográfica, trabajo de equipo y trabajo de campo directo de

En la biografía de Pedro Martínez emergía una crónica de Tepoztlán casi igualmente tangible. La prominencia de esa ciudad en la historia mexicana —había atraído a su escenario local a las principales figuras y fuerzas sociales de México, desde Cortés hasta Zapata— fortalecía el sentimiento de unidad entre una historia de familia y un relato de la sociedad. Por último, en virtud de que Oscar Lewis definió casi todos los aspectos de la vida individual, familiar y comunitaria como algo pertinente, presionó en busca del conocimiento y el comentario sobre temas normalmente ocultos por un sentimiento de privacidad o cortesía. Esta determinación rindió frutos en la textura holística de los libros de Lewis sobre Tepoztlán y Pedro Martínez. También significó, en un Tepoztlán donde el maltrato a la esposa y la violencia familiar eran actos comunes, aunque se decía que estaban declinando,³ que Oscar Lewis obtuviera los comentarios de Pedro Martínez sobre la violencia en contra de las mujeres.

El tema de la violencia y las mujeres no era nuevo para Pedro Martínez, y no podía ser de otro modo, dada la generalización del castigo físico a esposas e hijos, la escalada, muchas veces, de la tensión o el conflicto familiares a golpes o lesiones más graves, y la necesidad de socializar a los jóvenes. Una de las respuestas de Pedro Martínez se basó en una tradición oral que había escuchado en su juventud, cuando pidió la opinión de los ancianos y de su abuela sobre el mismo tema. Este discurso escalofriante merece ser reproducido extensamente.⁴

Mi abuelita me platicaba que antes eran más crueles las gentes de acá. Por ejemplo, la forma en que trataban a las concubinas, las rameras que se juntaban con varios. Entonces uno lo va a encontrar al otro, uno al otro, y el otro va a encontrar a más y así se juntaron. Dicen: —Bueno, ¿qué?, ¿qué tienes con ella? —Pues es mi querida. —Entonces dice: —Pos yo también. —Uuh, pos entonces, ¿cómo? —Pues sí; ésta no se merece otra cosa, nos quiere comprometer. ¿Nosotros nos vamos a matar acá y ella va a quedar dándose gusto? Así que vamos haciéndole algo.

Uno la sacaba y luego se juntaban, y a llevarla allá, al campo. ¡Y cómo las hacían! Aquí ya labraron una estaca, echándole bien sebo, harto sebo. Ahí se burlan de ella, todos hacen uso de esa mujer; y luego zas, allí. ¿Que no quiere?, ¿que grita? Pero, ¿cómo?, si eran hartos. La agarran y la sientan a fuerza, hasta que se moría. Cuando ya se murió, le desataban la trenza hasta acá, y le ponen su rebozo así, cruzado, como viajera, y su puro y su sombrero y un paliacate rojo

Lewis. La biografía de la familia Sánchez (Lewis, 1961; cf. 1969) es una buena lectura, pero marca la transición al énfasis en individuos dramáticos más alejados de la idea del tiempo, lugar y comunidad que impregnaba el ciclo de investigación anterior de Lewis. Además marca una transición al embrollo de la cultura de la pobreza. Estas transiciones culminaron en las publicaciones de Lewis sobre Puerto Rico: mucho menos explicativas, profundamente más cuestionables (véase especialmente 1966).

³ Esto aparece en Lewis, 1964, esp. pp. 6-53 y *passim*; cf. Lewis, 1951, pp. 322, 327-328, 334-336.

⁴ Véase Lewis, 1964, pp. 56, 59; cf. 397-398. Agradezco a Eileen Findlay por haber atraído mi atención a este pasaje.

aquí. Eso quiere decir que es parrandera, un hombre parrandero que anda así, eso quiere decir. Por eso le ponían eso. A la mañana siguiente, cuando la encontraban, la gente decía: —Bueno, ¿y ora?, ¿quién la pudo haber matado? —Nomás suponían, pero nadie sabía realmente.

Nomás nos platicaban los ancianos, porque les decíamos: —¿Por qué tanto pegan estas gentes, tanto a sus mujeres como a sus concubinas? —Entonces los viejos decían: —Pos ustedes no han visto nada; antes era peor.

Hay por lo menos cuatro mensajes en la narración de los ancianos. Primero, las mujeres que sufrían una violencia verdaderamente severa y cruel —violación en grupo, tortura y homicidio— eran delincuentes descarriadas. Su insistencia en la autonomía y la gratificación sexuales revertía los papeles de género, hacía que fueran señaladas como anormales y auguraba problemas para sus numerosos amantes. Segundo, la desviación de las mujeres era indistinguible de su posición de solteras. Por no estar apegadas a un patriarca supervisor (un padre, un esposo, un hermano o un tío mayores, o un amante dominante), tales mujeres podían tener una moral sexual delictiva; por no estar protegidas por la familia o el amante, también podían ser atacadas, torturadas y asesinadas sin provocar una revancha. Tercero, tales mujeres solas, descarriadas, eran peligrosas y atraían sobre sí mismas la violencia. La inversión de sus funciones subvertía la paz social al provocar la violencia y la mutilación entre los hombres. Los peligros provocados por su desviación y su aislamiento social como mujeres solitarias desprotegidas e insubordinadas justificaban una respuesta masculina violenta y la impunidad con la que se acogía tal respuesta. Cuarto, los extremos de la violencia de género —la tortura, la violación y el homicidio reservados para las mujeres delincuentes y más comunes en una época anterior de mayor crueldad— colocaban los golpes domésticos “normales” bajo una luz moderada, y destacaban los beneficios del apego y la protección familiares. Comparada con la violencia de que se hacía víctimas a las mujeres delincuentes y con la brutalidad de una época anterior, el maltrato doméstico cotidiano era algo trivial. La subordinación de una mujer a la autoridad patriarcal y a la moralidad sexual podría condenarla a los golpes, pero tal violencia no contradecía la noción de que los mismos apegos la protegían del destino mucho más peligroso que esperaba a las delincuentes aisladas que se apartaban de la moralidad y la protección.

Parte de la discrepancia, en este discurso, entre las mujeres “fáciles” justamente sometidas a grave violencia y las mujeres “honestas” que se libran de ella, resuena en el contraste moral que establece Esperanza entre los ejércitos zapatistas merecedores de la lealtad de los campesinos y las tropas constitucionalistas que invadieron Morelos durante las guerras revolucionarias de 1911-1917. Observaba Esperanza que los soldados de ambos bandos llevaban consigo mujeres maduras y jóvenes que no habían logrado ocultarse. Pero los constitucionalistas eran raptos y violadores indis-

criminales, mientras que los zapatistas respetaban la demarcación que separaba a las mujeres fáciles de las honestas. "Los zapatistas eran queridos en el pueblo. Aunque a veces se llevaban a las muchachas, dejaban en paz a la mayoría de las mujeres. Y además ya se sabía qué clase de muchachas eran, unas que les gustaba eso!"⁵

La tradición oral que relató Pedro Martínez señalaba la violencia de los varones contra el sexo femenino como un fenómeno dirigido principalmente a las mujeres solas descarriadas, y que era más común en el pasado. En cambio, definía la violencia doméstica de los varones contra las mujeres como un fenómeno menor, relativamente insignificante y menos dañino. Lo que trivializaba la violencia más común de los varones contra las mujeres era un discurso sobre su motivación, en el que la violencia doméstica carecía a menudo de una causa motivadora dentro de las relaciones sociales existentes entre los hombres y las mujeres. Como explicaba Pedro Martínez, la fuente de la violencia doméstica era de ordinario externa al campo doméstico. "A veces venía yo y la regañaba [a Esperanza], a veces injustamente, como cualquier hombre puede errarle; pero después de un rato me arrepentía [. . .] —mira, hija, no, perdóname. Deveras, mira: tú no tienes carácter de preguntarme por qué. En fin, tú ves que va uno en la calle y le entra a uno en el corazón o en el carácter de uno y claro, viene violento; sea por alguna deuda, o sea por la pobreza, por algún amigo o una cosa así. Uno viene con las mortificaciones principalmente de nuestra vida."⁶

En este discurso, la violencia "normal" de los varones contra las mujeres era una descarga, una liberación de la tensión masculina no motivada por la relación social existente entre el atacante y la víctima sino por una transferencia y una explosión de ira y frustración contra un objetivo disponible. Las motivaciones derivaban del mundo exterior de las relaciones sociales entre varones que generaban una frustración acumulada y ataques pasajeros de cólera tiránica. Dichos ataques pasarían a medida que la frustración se liberaba, y los episodios de temperamento violento no se imputaban a los conflictos específicos de una relación doméstica cargada de poder. Si bien Pedro Martínez relacionaba la violencia doméstica con la dinámica social de hombres y mujeres, atribuía menos las causas a las luchas específicas de una relación cargada de poder que a una misoginia más difusa: el supuesto de que los hombres debían afirmar su autoridad en una forma decisiva, física, incluso caprichosa, para mantener en línea a las mujeres, aunque no hubiese conflictos específicos sobre el derecho y la obligación de género. "[Los hombres] del pueblo se emborrachan a veces y sí, les pegan a sus mujeres, pero ya no mucho. Antes eso se hacía en todas las casas. . . Pero hay también el estilo del pueblo y el estilo de las mujeres.

⁵ Lewis, 1964, p. 92; cf. las descripciones del ataque sexual por las tropas zapatistas y anti-zapatistas en Tirado, 1991; Romamucci-Ross, 1986, pp. 18, 211.

⁶ Lewis, 1964, pp. 395-396; cf. 397-398.

Aquí, si un hombre se deja, entonces más tarde la mujer le alza la mano."⁷ Por lo tanto, los esposos adiestraban a sus mujeres para que se sometieran a su autoridad, y tal sumisión incluía la aceptación de pasajeros accesos de descarga de la ira y la violencia generadas a causa de las frustraciones externas. Estos ataques de cólera tenían la ventaja adicional de mantener a las mujeres precisamente en su posición subordinada, impidiendo así la lucha y el enfrentamiento domésticos por cuestiones específicas del derecho y la obligación de género. La violencia de descarga contra las mujeres no era gravemente dañina, y no tenía ninguna motivación específica.

No hemos incluido a Pedro Martínez para demostrar la continuidad de las relaciones de género desde fines de la época colonial, sino para exponer, en el lenguaje del habitante de una comunidad de Morelos de nuestra propia época, el remolino de mitología cultural, exageración y estereotipos que rodea todo intento de estudio del género y la violencia en México. El meollo del problema no es la verdad o falsedad en un sentido simple, sino el "arte de la exageración cultural". Aunque el cuento específico de la cruel venganza infligida a las mujeres solas descarriadas fuese literalmente cierto, ¿hasta qué punto era una exageración engañosa de una pequeña "verdad" el hecho de colocar la venganza ritual violenta contra las mujeres solas descarriadas en el centro del escenario como *la* representación de la violencia consciente y verdaderamente grave contra las mujeres? Aunque hubiese ocurrido literalmente la violencia de descarga impuesta a las esposas y amantes sin ninguna motivación aparente, ¿hasta qué punto era una exageración engañosa de una verdad modesta la definición de tales imposiciones contra dependientes femeninas como *la* representación de la violencia doméstica? Aunque existiesen efectivamente los talentos e incidentes de descarga cuya consecuencia dañina era ligera, ¿hasta qué punto era excesiva la implicación de que la mayor parte o la totalidad de la violencia doméstica no era gravemente dañina? Cuando los estereotipos y los clichés no representan una invención ficticia en un sentido purista sino la exageración de fenómenos reales en enunciados arquetípicos, su poder se vuelve más difícil de resistir. Siempre podremos encontrar anécdotas verdaderas para apoyar el enunciado arquetípico. En el proceso circular de corroboración el enunciado arquetípico exagera entonces la anécdota hasta convertirla en una representación imponente y esencial de la realidad.

En el caso del género y la violencia en México los discursos de Pedro Martínez abren la puerta a un campo mucho más amplio de estereotipos, entendidos como el arte de la exageración más que de la invención pura. Particularmente importantes son cuatro conjuntos de estereotipos: 1. la interpretación de los atacantes como gente descarriada y solitaria; 2. la asociación de la violencia de género con los mestizos e hispánicos pobres y no con los indios, y con los plebeyos y no con los campesinos; 3. la atribución

⁷ Lewis, 1964, p. 398.

de la mayor violencia a conflictos de propiedad o de clase por una parte, y las explosiones de descarga por otra, y 4. la atribución del maltrato contra las mujeres a una combinación de violencia caprichosa contra las descarradas y explosiones de descarga menos graves contra las dependientes femeninas más "normales". La confrontación de la exageración cultural nos obliga a ir más allá de la refutación de una anécdota con otra anécdota. Debemos construir perfiles sociales diseñados para verificar las hipótesis implícitas en cada conjunto de estereotipos.

PERFILES SOCIALES (I):
DE MUJERES DESCARRADAS Y SOLAS

Empecemos por el problema de la desviación.⁸ Para la región de Morelos el conjunto neto de casos con los que podemos construir perfiles sociales se integra con 206 incidentes de violencia que condujeron a juicios penales durante el periodo de 1760-1821.⁹ Estos casos se acumularon en los últimos decenios del gobierno colonial: tres cuartas partes (75.7%) de los incidentes ocurrieron durante 1790-1821. Los casos de Morelos tendían hacia la violencia gravemente dañina. Sólo el homicidio representaba casi la mitad (53.9%) de los incidentes. Los asaltos mayores, excluyendo la violación y el secuestro (es decir la violencia que causaba lesiones o daños inter-

⁸ El problema de si los registros y el comportamiento criminales ilustran principalmente la desviación y la patología individuales, o si podrían iluminar un modelo cultural más amplio entre las poblaciones que son, en muchos sentidos, sociológicamente normales, ha marcado la evolución de las propias bibliografías relacionadas con la violencia criminológica y familiar. En la época inicial de la teoría y el estudio criminológicos el análisis se enfocaba en los problemas de la patología individual. De mediados a fines del siglo xx los estudios que buscaban las redes sociológicas y el modelo cultural que generaban el comportamiento criminal destacaron conceptos de la subcultura, la masculinidad de protesta y otros similares. (Por supuesto, esta evolución se complica por la necesidad de tomar en cuenta la existencia de algunos individuos, por pocos que sean, tan incuestionablemente patológicos e idiosincrásicos que sus actos se resisten al análisis socioculturalmente normalizado.) Véanse algunos ejemplos, orientación y discusión, especialmente en Wolfgang, 1958, 1967; Wolfgang y Ferracuti, 1967; Smart, 1976; Messerschmidt, 1986 (cf. 1993). Véanse también Chesney-Lind, 1986; Rico, 1981; Schwendinger y Schwendinger, 1983. Para la bibliografía sobre la violencia familiar y su contribución al estudio sociológicamente normalizado de la violencia, véanse especialmente Dutton, 1988; Gelles, 1974, 1983, 1987; Gelles y Cornell, 1983; Finkelhor y cols., 1983; Levinson, 1989; Steinmetz y Straus, 1975; Straus y cols., 1980. Sobre las evaluaciones críticas específicamente feministas de esta bibliografía véanse Breines y Gordon, 1983; Dobash y Dobash, 1979; Gordon, 1986; Kurz, 1989; Russell, 1975, 1982; Yllö y Bograd, 1988. Véase una muestra del uso de registros penales en la historia social de Europa, para ilustrar el medio sociocultural más amplio y las relaciones sociales, en Gattrell y cols., 1980; Ruggiero, 1975, 1979, 1985; Hay y cols., 1975; Beattie, 1986; Sharpe, 1982, 1984, 1985; Stone, 1983; Tormes, 1978. En cuanto a la interpretación cultural del homicidio en la investigación académica africana, el punto de partida es Bohannan, 1960c.

⁹ Para la construcción de conjuntos de casos netos y la exclusión de los casos de moralidad del grupo de la región de Morelos, véanse el capítulo II y el Apéndice. El número bruto de incidentes para Morelos fue 252.

nos suficientemente graves para que el tratamiento médico y la supervisión continuos fuesen importantes) representaban cerca de otra cuarta parte (23.3%) del total. Cuando se toma en cuenta el ataque sexual (6.3%), la suma agregada de la violencia homicida y de gran violencia corporal representa cerca de cuatro quintas partes (83.5%) de los incidentes. Los atacantes eran principalmente individuos solos (93.0%), antes que bandas de cuatro o más personas, y cerca de nueve décimos (89.7%) eran varones.¹⁰

El problema de la desviación puede resumirse como la suposición de que estos registros se ocupan especialmente de los individuos o los grupos sociales desviados, es decir, de los comportamientos patológicos de gente delincuente o solitaria que vivían en el extremo de las normas y convenciones sociales y perpetuamente en problemas. Una versión más sutil del tema supone que los registros se ocupan principalmente de momentos o situaciones de desviación en las vidas de individuos de otro modo "normales". Tales personas podrían haberse desviado de sus patrones de comportamiento habituales en momentos de tiempo-espacio —ebriedad, altas horas de la noche, caminos y lugares aislados, relaciones con solitarios o extraños— que temporalmente suspendían la convención social normal.

Los perfiles de los atacantes y las circunstancias que los rodean no apoyan estas suposiciones en ninguno de los casos (véase el cuadro III.1). Para aquellos en que podemos confirmar la posición marital o familiar de los atacantes, es posible estimar en forma conservadora que los atacantes ligados a una vida familiar —es decir, individuos casados e individuos solteros que vivían como menores dependientes— representaban casi tres cuartas partes (72.4%) de los delincuentes.¹¹ Los solitarios —viudos y viudas, individuos no casados que vivían como equivalentes adultos de jefes de fami-

¹⁰ PDBO, Morelos, Powviol1.out, p. 27; Powviol3.out, pp. 70, 65. Es posible que la gran disponibilidad de machetes y navajas en la región de Morelos haya contribuido a la severidad de las heridas en muchos casos; estas armas se utilizaron en la mitad (50.3%) de los incidentes. Para las cifras sobre armas, $n = 181$ casos válidos en total. Para las cifras de atacantes, $n = 185$ casos válidos en total. (Las cifras totales para atacantes y víctimas suman a veces menos de 206, no sólo a causa de valores que faltan sino también debido a las medidas tomadas para evitar el conteo doble en los casos en que un atacante agredía, por ejemplo, a más de una víctima en los incidentes orgánicamente conjuntos y viceversa. Como una cuestión práctica, el número de tales incidentes es pequeño, las estadísticas resultan consistentes independientemente de que se permita o no tal duplicación, y siempre verifiqué ambos conjuntos de resultados en lo tocante a su consistencia. Cuando cité datos acerca de atacantes o víctimas, casi siempre utilicé bases de datos diseñadas para corregir el problema potencial del conteo doble.) Los porcentajes de delincuentes masculinos (89.7%) y femeninos (7.6%) no suman 100% debido a que unos pocos grupos de atacantes de género mixto crean valores faltantes (2.7%). Si excluimos los grupos de género mixto, los porcentajes son de 92.2 de hombres y 7.8 de mujeres.

¹¹ Ésta es una estimación conservadora porque el conteo de individuos no casados (solteros, solteras, doncellas) que viven como adultos o jefes de familia equivalentes, y de viudas/viudos, da un número inflado de solteros. En la práctica, muchos de estos individuos vivían con hijos y tenían intensas relaciones con parientes y/o amantes (amasios, amasias), y estas relaciones hacen engañosa la consideración de todos estos individuos como solteros en lugar de apegados a una familia.

de la mayor violencia a conflictos de propiedad o de clase por una parte, y las explosiones de descarga por otra, y 4. la atribución del maltrato contra las mujeres a una combinación de violencia caprichosa contra las descarradas y explosiones de descarga menos graves contra las dependientes femeninas más "normales". La confrontación de la exageración cultural nos obliga a ir más allá de la refutación de una anécdota con otra anécdota. Debemos construir perfiles sociales diseñados para verificar las hipótesis implícitas en cada conjunto de estereotipos.

PERFILES SOCIALES (I): DE MUJERES DESCARRADAS Y SOLAS

Empecemos por el problema de la desviación.⁸ Para la región de Morelos el conjunto neto de casos con los que podemos construir perfiles sociales se integra con 206 incidentes de violencia que condujeron a juicios penales durante el periodo de 1760-1821.⁹ Estos casos se acumularon en los últimos decenios del gobierno colonial: tres cuartas partes (75.7%) de los incidentes ocurrieron durante 1790-1821. Los casos de Morelos tendían hacia la violencia gravemente dañina. Sólo el homicidio representaba casi la mitad (53.9%) de los incidentes. Los asaltos mayores, excluyendo la violación y el secuestro (es decir la violencia que causaba lesiones o daños inter-

⁸ El problema de si los registros y el comportamiento criminales ilustran principalmente la desviación y la patología individuales, o si podrían iluminar un modelo cultural más amplio entre las poblaciones que son, en muchos sentidos, sociológicamente normales, ha marcado la evolución de las propias bibliografías relacionadas con la violencia criminológica y familiar. En la época inicial de la teoría y el estudio criminológicos el análisis se enfocaba en los problemas de la patología individual. De mediados a fines del siglo xx los estudios que buscaban las redes sociológicas y el modelo cultural que generaban el comportamiento criminal destacaron conceptos de la subcultura, la masculinidad de protesta y otros similares. (Por supuesto, esta evolución se complica por la necesidad de tomar en cuenta la existencia de algunos individuos, por pocos que sean, tan incuestionablemente patológicos e idiosincrásicos que sus actos se resisten al análisis socioculturalmente normalizado.) Véanse algunos ejemplos, orientación y discusión, especialmente en Wolfgang, 1958, 1967; Wolfgang y Ferracuti, 1967; Smart, 1976; Messerschmidt, 1986 (cf. 1993). Véanse también Chesney-Lind, 1986; Clinard y Abbott, 1973; Del Olmo, 1981; Klein, 1976; E. B. Leonard, 1982; López-Rey, 1970; Rico, 1981; Schwendinger y Schwendinger, 1983. Para la bibliografía sobre la violencia familiar y su contribución al estudio sociológicamente normalizado de la violencia, véanse especialmente Dutton, 1988; Gelles, 1974, 1983, 1987; Gelles y Cornell, 1983; Finkelhor y cols., 1983; Levinson, 1989; Steinmetz y Straus, 1975; Straus y cols., 1980. Sobre las evaluaciones críticas específicamente feministas de esta bibliografía véanse Breines y Gordon, 1983; Dobash y Dobash, 1979; Gordon, 1986; Kurz, 1989; Russell, 1975, 1982; Yllö y Bograd, 1988. Véase una muestra del uso de registros penales en la historia social de Europa, para ilustrar el medio sociocultural más amplio y las relaciones sociales, en Gattrell y cols., 1980; Ruggiero, 1975, 1979, 1983; Hay y cols., 1975; Beattie, 1986; Sharpe, 1982, 1984, 1985; Stone, 1983; Tomes, 1978. En cuanto a la interpretación cultural del homicidio en la investigación académica africana, el punto de partida es Bohannan, 1960c.

⁹ Para la construcción de conjuntos de casos netos y la exclusión de los casos de moralidad del grupo de la región de Morelos, véanse el capítulo II y el Apéndice. El número bruto de incidentes para Morelos fue 252.

nos suficientemente graves para que el tratamiento médico y la supervisión continuos fuesen importantes) representaban cerca de otra cuarta parte (23.3%) del total. Cuando se toma en cuenta el ataque sexual (6.3%), la suma agregada de la violencia homicida y de gran violencia corporal representa cerca de cuatro quintas partes (83.5%) de los incidentes. Los atacantes eran principalmente individuos solos (93.0%), antes que bandas de cuatro o más personas, y cerca de nueve décimos (89.7%) eran varones.¹⁰

El problema de la desviación puede resumirse como la suposición de que estos registros se ocupan especialmente de los individuos o los grupos sociales desviados, es decir, de los comportamientos patológicos de gente delincuente o solitaria que vivían en el extremo de las normas y convenciones sociales y perpetuamente en problemas. Una versión más sutil del tema supone que los registros se ocupan principalmente de momentos o situaciones de desviación en las vidas de individuos de otro modo "normales". Tales personas podrían haberse desviado de sus patrones de comportamiento habituales en momentos de tiempo-espacio —ebriedad, altas horas de la noche, caminos y lugares aislados, relaciones con solitarios o extraños— que temporalmente suspendían la convención social normal.

Los perfiles de los atacantes y las circunstancias que los rodean no apoyan estas suposiciones en ninguno de los casos (véase el cuadro III.1). Para aquellos en que podemos confirmar la posición marital o familiar de los atacantes, es posible estimar en forma conservadora que los atacantes ligados a una vida familiar —es decir, individuos casados e individuos solteros que vivían como menores dependientes— representaban casi tres cuartas partes (72.4%) de los delincuentes.¹¹ Los solitarios —viudos y viudas, individuos no casados que vivían como equivalentes adultos de jefes de fami-

¹⁰ PDBO, Morelos, Powviol.out, p. 27; Powviol3.out, pp. 70, 65. Es posible que la gran disponibilidad de machetes y navajas en la región de Morelos haya contribuido a la severidad de las heridas en muchos casos; estas armas se utilizaron en la mitad (50.3%) de los incidentes. Para las cifras sobre armas, $n = 181$ casos válidos en total. Para las cifras de atacantes, $n = 185$ casos válidos en total. (Las cifras totales para atacantes y víctimas suman a veces menos de 206, no sólo a causa de valores que faltan sino también debido a las medidas tomadas para evitar el conteo doble en los casos en que un atacante agredía, por ejemplo, a más de una víctima en los incidentes orgánicamente conjuntos y viceversa. Como una cuestión práctica, el número de tales incidentes es pequeño, las estadísticas resultan consistentes independientemente de que se permita o no tal duplicación, y siempre verifiqué ambos conjuntos de resultados en lo tocante a su consistencia. Cuando cité datos acerca de atacantes o víctimas, casi siempre utilicé bases de datos diseñadas para corregir el problema potencial del conteo doble.) Los porcentajes de delincuentes masculinos (89.7%) y femeninos (7.6%) no suman 100% debido a que unos pocos grupos de atacantes de género mixto crean valores faltantes (2.7%). Si excluimos los grupos de género mixto, los porcentajes son de 92.2 de hombres y 7.8 de mujeres.

¹¹ Ésta es una estimación conservadora porque el conteo de individuos no casados (solteros, solteras, doncellas) que viven como adultos o jefes de familia equivalentes, y de viudas/viudos, da un número inflado de solteros. En la práctica, muchos de estos individuos vivían con hijos y tenían intensas relaciones con parientes y/o amantes (amasios, amasias), y estas relaciones hacen engañosa la consideración de todos estos individuos como solteros en lugar de apegados a una familia.

CUADRO III.1. *Indicadores de la desviación en los casos de violencia: Morelos a fines del periodo colonial*

Indicador	Núm.	%	N (total de casos válidos)
ATACANTES			
Solitarios, más que apegados a una familia	40 ^a	27.6 ^b	145
Arresto previo	28	19.3 ^c	145
Arresto previo por violencia	8	5.5	145
VÍCTIMAS			
Solitarios, más que apegados a una familia	23	17.0	135
CIRCUNSTANCIAS			
Altas horas de la noche	15 ^d	12.7	118
Sitio aislado	25 ^e	14.3 ^e	175
Relación entre atacantes y víctima: extraños	32	16.2	198

^a Entre los 105 individuos apegados a una familia, 93 (88.6%) eran casados y el resto eran menores dependientes.

^b Para la población adulta tributaria de Morelos en conjunto, se estimó la porción de solitarios en 22.8% (para la población adulta tributaria integrada sólo por varones la estimación es de 23.7%).

Las estimaciones de los porcentajes de individuos apegados a una familia y solitarios se basan en los censos de 1800-1803 para Chalco de Morelos (calculado como el 24.2% de los totales de Chalco, de acuerdo con la razón explicada en el cuadro II.1), Cuautla Amilpas, y los distritos de Cuernavaca. Los solitarios eran individuos registrados en las columnas de viudas y solteras y viudos y solteros. Las personas apegadas a una familia eran las registradas en las columnas designadas, casadas con sus iguales (multiplicadas por dos), casados sin edad (multiplicados por dos), casados con otras castas, y mujeres de casados con otras castas. Las columnas siguientes eran ambiguas en lo tocante a la situación de apegados a una familia o solitarios, de modo que no se utilizaron en el cálculo: caciques, gobernadores, reservados, ausentes, y próximos a tributar. La columna de niños y niñas se descartó porque destaca a los niños menores que los jóvenes y adultos en la población de atacantes.

^c Si excluimos a los individuos sujetos previamente sólo a arrestos de acoso por vagancia o ebriedad, la cifra baja a 16.6%.

^d Las altas horas de la noche van desde cerca de las 10:00 p. m. al amanecer del día siguiente. La mayoría de los incidentes (54.2%) ocurrió por la mañana y por la tarde. Las primeras horas de la noche contemplaron el resto (33.1%).

^e Otros diez incidentes (5.7%) fueron casos en los que el grado de aislamiento resultaba ambiguo. Casi la mitad de los incidentes (45.7%) ocurrió puertas adentro, ya fuese en reuniones públicas en cantinas, casas, el lugar de trabajo, etc., o en ambientes domésticos más "privados"; los ambientes exteriores cerca de personas o casas en pueblos, predios y ranchos representaron otro tercio (34.3%).

FUENTES: PDBO, Morelos, Powviol.out, pp. 70, 97; Powviol3.out, p. 70; Powviol2.out, p. 46 (cf. p. 27); Powviol1.out, pp. 14, 26. Para el cálculo de solitarios y apegados a una familia para la n.a., AGN, Tributos, vol. 43, exp. 9, f. 267r.

lia, y cónyuges abandonados— constituyan el resto (27.6%). Estas proporciones reflejan las de la sociedad en general. Además, una prueba de χ^2 para las distribuciones no aleatorias estadísticamente significativas de las variables no pudo establecer correlaciones entre los solitarios y la violencia provocada por dinámicas de género.¹² La insignificancia estadística de los solitarios en el grupo de atacantes es consistente con el perfil de arrestos penales anteriores. Cuatro quintas partes (80.7%) no tenían ningún registro de arresto formal antes del incidente, y sólo uno de cada veinte (5.5%) había sido arrestado anteriormente por delitos violentos. Además, un examen de las circunstancias en las que podrían haberse suspendido las reglas normales de la convención social—muy altas horas de la noche, caminos y sitios aislados, fuertes borracheras, situaciones en que las víctimas eran solitarios o extraños para sus atacantes— tampoco apoya la sospecha de que los registros de la violencia se ocupen principalmente de momentos de desviación en vidas de otro modo normales. (De nuevo, véase el cuadro III.1.)

Incluso en la cuestión a veces difícil de la embriaguez los datos corroboran los estudios de la ciencia social que refutan la presunción de que los efectos fisiológicos de la embriaguez provocan explosiones de desviación en individuos no controlados por la convención social. Estos estudios sugieren que el comportamiento de los borrachos varía ampliamente de acuerdo con la cultura, que corresponde a expectativas culturales pronosticables, y que tiene escasa relevancia causal en la explicación de actos de violencia o desviación. En algunos contextos culturales el discurso del comportamiento de los borrachos se convierte en una convención aceptable por la que los atacantes—y sus víctimas— pueden disminuir su responsabilidad personal por actos de violencia cuyas causas tienen poco que ver con la embriaguez.¹³ En cerca de dos tercios (64.9%) de los incidentes de Morelos el estado de ebriedad de los atacantes era inexistente o no se mencionaba a pesar de un contexto en el que, si la borrachera hubiese estado presente, se habría mencionado para disminuir la culpabilidad legal o cultural. La irrelevancia de la embriaguez se aplicaba a una mayoría más fuerte aún (78.2%) entre las víctimas de la violencia. Es igualmente revelador el hecho de que la minoría de los casos en que la borrachera se mencionaba en forma clara o ambigua como algo relevante se acumulaba en los incidentes más gravemente dañinos. Puede advertirse una medida sustituta (un tanto debilitada) de este efecto de aglomeración si examinamos la asociación que existe entre el alcohol como un factor relevante mencio-

¹² PDBO, Morelos, Newhypo1.lis, p. 29 (significación de χ^2 , .31); cf. p. 33. Tampoco era más probable que los solteros cometieran la violencia de descarga; *ibidem*, p. 83; cf. Mormv1a.lis, p. 55. Una batería de pruebas diseñada para ver si la calidad de solitario estaba estadísticamente correlacionada con las diferencias observadas en la severidad de la violencia también resultó negativa.

¹³ Véanse MacAndrew y Edgerton, 1969; Menéndez, 1988; Gelles, 1974, pp. 111-117, esp. 114; cf. Taylor, 1979, pp. 28-72, 92, 96.

nado y la violencia homicida. Para los atacantes descritos como influidos por el alcohol la probabilidad de que un caso fuese de homicidio era casi tres veces (2.8) mayor que en otros atacantes; para las víctimas de homicidios, quienes no podían decir lo contrario si morían poco después del ataque, la probabilidad correspondiente aumentaba a más de cinco (5.5). (Véase el cuadro III.2.) Estas distribuciones no aleatorias sugieren que el consumo de alcohol no era tanto una causa de las explosiones de desviación o de la pérdida del control como una estrategia discursiva que cobraba urgencia cuando las heridas fatales o graves colocaban al acusado en una situación jurídica peligrosa. Los atacantes necesitaban convencer a los jueces de que la pérdida de control relacionada con la embriaguez era un factor atenuante. Como en el caso de los solitarios, se obtuvieron resultados negativos con una prueba de χ^2 para verificar si los atacantes influidos por el alcohol tenían mayores probabilidades que otros atacantes de haber cometido un acto violento provocado por dinámicas de género.¹⁴

En suma, los datos socavan el estereotipo de la desviación. Los atacantes no eran generalmente solitarios ni habían sido arrestados con anterioridad; los incidentes violentos no ocurrían por lo general en campos de tiempo-espacio donde se suspendieran las reglas normales, y estas variables no mostraban ninguna asociación significativa con la distribución de la violencia causada por dinámicas de género. Los hallazgos cuantitativos encajan bien en las intuiciones más cualitativas y teóricas. Cuando leemos los registros, sobre todo los de la violencia de género, nos sorprende ver lo "normales" y "comunes" que parecen haber sido la mayor parte de las personas y de las situaciones. Las declaraciones de los testigos demuestran que, a menudo, una trasgresión criminal no implicaba tanto una peculiaridad patológica como una extensión o escalada de las reglas y prácticas normales a una conclusión o un accidente inaceptables. Por ejemplo, en la violencia de los hombres contra las mujeres la práctica culturalmente común del castigo físico a las esposas por los maridos que consideraban cuestionada su autoridad patriarcal podía, al calor de una disputa enconada y creciente, convertirse casi imperceptiblemente en violencia criminal. En los ataques de los hombres contra otros hombres la práctica común de amenazar o iniciar una pelea si se cuestionaba públicamente el honor viril mientras se esperaba que los espectadores restringieran el agravamiento e impidieran lesiones graves, podía deslizarse fácilmente hacia episodios de gran violencia. La restricción podría resultar ineficaz, el agravamiento verbal podría aumentar la volatilidad, o los reflejos apagados por la embriaguez podrían convertir las fintas ofensivas o defensivas en graves lesiones.¹⁵ La bibliografía teórica y sociológica relacionada con este tema apoya

¹⁴ Véase PDBO, Morelos, Newhypol.lis, pp. 46-49.

¹⁵ Estas clases de dinámicas de género en la violencia de hombres contra mujeres y entre hombres son muy comunes en los materiales que se presentan en detalle más adelante, en los capítulos IV y VII.

CUADRO III.2. *Ebriedad y violencia: Morelos a fines del periodo colonial*

Importancia de la ebriedad	Atacantes		Víctimas	
	Núm. ^a	%	Núm. ^b	%
Poco importante	111	64.9	131	78.2
Ambigua	22	13.1	17	10.3
Importante	35	20.8	17	10.3
Distribuciones				
Casos de homicidios				
Ebriedad importante o ambigua	41	43.6	28	31.8
Ebriedad poco importante	53	56.4	60	68.2
Casos que no son homicidios				
Ebriedad importante o ambigua	16	21.6	6	7.8
Ebriedad poco importante	58	78.4	71	92.2
Promedio de probabilidad				
Probabilidad de que el caso sea homicidio cuando la ebriedad es importante ^c				
	2.8:1		5.5:1	

^a N = 168 casos válidos en total.

^b N = 165 casos válidos en total.

^c La significación de χ^2 fue de .0047 para los atacantes, .0003 para las víctimas.

FUENTES: PDBO, Morelos, Powvioll.out, p. 27; Morhem, pt.1, pp. 9, 10.

las impresiones dejadas por los testimonios. Los estudios sociológicos de delitos violentos destacan la normalidad de los atacantes dentro de sus contextos culturales (o subculturales).¹⁶ En particular, los estudios de la violencia familiar subrayan una generalización de la violencia que transforma casos criminales de violencia familiar en episodios, dentro de una clase mucho más amplia de fenómenos similares, cuando la dinámica normal del conflicto, las amenazas y la violencia traspasan cierto umbral de lesión, encono, gravedad o repetición que conduce a los juicios formales.¹⁷ Los sociólogos y criminólogos feministas sostienen de manera convincente que, como victimarias y víctimas, las mujeres entran en los registros y los juicios penales como extensiones sorprendentes de las reglas y prácticas normales del comportamiento de género.¹⁸ Por cómodo y tentador que pueda ser el supuesto de que los registros de la violencia criminal captan a solitarios y desviados patológicos o el comportamiento temporalmente anormal de individuos de otro modo normales, los estereotipos basados en este supuesto no se sostienen bajo el escrutinio. El término "exceso", tan ubicuo en los documentos penales del México de fines del periodo colonial, capta este punto en forma excelente. A menudo los episodios de violencia criminal representaban no tanto una ruptura que se apartaba de la diná-

¹⁶ Véanse especialmente Wolfgang y Ferracuti, 1967; Messerschmidt, 1986.

¹⁷ Véanse la bibliografía sobre la violencia familiar y las críticas feministas citadas en la nota 8.

¹⁸ Véase especialmente Smart, 1976; cf. E. B. Leonard, 1982.

mica social normal como un exceso cometido dentro de una lógica de comportamiento reconocible.

PERFILES SOCIALES (II):
DE MESTIZOS Y PLEBEYOS

La normalidad de los atacantes no se ocupa de la diferenciación sociocultural dentro de un mundo multiétnico. Otro campo de estereotipos arraigados sugiere que los registros de la violencia, sobre todo el tipo de episodios violentos utilizados para examinar el tema del género, captarán mejor los segmentos socioculturales de la sociedad popular más inclinados a las expresiones violentas y con carga sexual de la dominación personal.

El eje decisivo de la distinción se establece entre los sectores populares relativamente hispanizados y racialmente mixtos (mestizos, mulatos y otras castas, y blancos pobres),¹⁹ y los indios.¹⁹ Presumiblemente el último grupo mostraba mayor flexibilidad, si no es que igualitarismo, sobre las cuestiones de la subordinación de género, y se inclinaba hacia una visión del mundo que destacaba la complementariedad y la armonía. Los no indios, en particular los de baja posición, como los mestizos y los blancos pobres, presumiblemente no toleraban bien los desafíos a la dominación y el honor masculinos e iniciaban con mayor facilidad conflictos de violencia y de carga sexual. Un corolario establece una distinción paralela. Los plebeyos, aparentemente más hispanizados o mestizos en su cultura y su composición racial, y menos arraigados en la cultura de valores indígenas, eran relativamente vulnerables a la interrelación volátil de la emasculación y la violencia compensatoria dentro de un marco hispánico de honor y degradación. Por otra parte, los campesinos tendían hacia un modo de vida más "indio", un fundamento cultural más resistente a las explosiones masculinas de violencia compensatoria por parte de los desposeídos en un marco cultural hispánico/mestizo. Otra variante del problema de diferenciación sociocultural plantea si los registros de conflictos y violencia causados por temas de género podrían destacar a los estratos relativamente prósperos de la sociedad popular: los campesinos más acomodados, los plebeyos en mejor posición, y los estratos medios, para quienes las nociones hispánicas del honor, la vergüenza, y del control de las mujeres y su vir-

¹⁹ El contraste mestizo/indio se discutió en el capítulo II. El contraste plebeyo/campesino está relacionado porque los mandaderos, los migrantes urbanos y los vendedores de servicios no agrícolas (es decir, artesanos, empleados de tiendas, mineros, vendedores en pequeño y arrieros, etc.), que constituyen el sector plebeyo, son presumiblemente más mestizos o blancos pobres que indios, mientras que los indios son más campesinos. (Véase un ejemplo de la relación que existe entre los contrastes mestizo/indio y plebeyo/campesino en Wolf, 1959, pp. 216-256 y *passim*.) Además, la bibliografía sobre las expresiones de dominación masculina autodestructiva y sexualmente cargadas se concentra en el pelado, el migrante plebeyo empobrecido en el medio mestizo de las grandes ciudades, como la expresión más pura de este fenómeno social. Véase el capítulo VII, más adelante; cf. Paz, 1959; véanse brillantes críticas y análisis en Bartra, 1987; Monsiváis, 1981, 1988.

ginidad, eran más viables y tenían una conexión mayor con la transmisión de la propiedad y la herencia. Por supuesto, la exploración de la violencia y el género solamente entre los sectores más mestizos, plebeyos o medios de la sociedad popular rural sería esclarecedora y reveladora por sí misma. Pero esto sería muy diferente de un estudio de los sectores indios y campesinos que constituían una mayoría en la base de la pirámide de color y clase.

Podemos resumir el problema de la diferenciación sociocultural como la suposición de que los registros de la violencia criminal se ocupan más de los no indios que de los indios, de los plebeyos que de los campesinos, y de los estratos altos o medios de la sociedad popular que de los individuos de posición baja. Una versión más sutil del problema supone que, dentro del conjunto de registros de la violencia, los episodios de brutalidad ligada al género se asociaban más estrechamente a los no indios, los plebeyos y los sectores populares de posición elevada.

Principiemos por la etnicidad. Las distribuciones globales de atacantes y víctimas representan una amplia sección transversal de las poblaciones étnicas de la región, y las participaciones indias en particular son del mismo orden de magnitud que las de la región de Morelos en conjunto (véase el cuadro III.3). Esta amplia representatividad se mantiene a pesar de una inclinación un poco mayor hacia la posición étnica subordinada entre las víctimas que entre los atacantes (65.3 y 55.5% indio, respectivamente). Además, la distinción que existía entre indio y no indio no genera asociaciones estadísticamente significativas con la distribución de la violencia provocada por temas de género.²⁰

Dado que carecemos de estimaciones confiables de las porciones de la población regional de Morelos que podrían identificarse plausiblemente como campesinos o plebeyos, no podemos comparar su orden de magnitud con quienes se encuentran entre los atacantes y las víctimas en los registros penales. Sin embargo, la dimensión campesina de la región se observa claramente en los registros (véase el cuadro III.3). Más de tres quintas partes de los atacantes y de las víctimas eran campesinos; además, como en el caso de los indios frente a los no indios, la distinción que existe entre campesinos y plebeyos no revela asociaciones no aleatorias estadísticamente significativas con la distribución de la violencia ligada al género.²¹

²⁰ Véase PDBO, Morelos, Newhypo1.lis, pp. 18, 24; cf. Mormv1a.lis, pp. 25-26. Una vez que eliminamos la categoría de la violencia ligada al género, surgen algunas distinciones sutiles. Las únicas asociaciones estadísticamente significativas son las que se establecen entre la violencia homicida y no homicida, y entre la etnicidad india y no india. Pero el vigor de las asociaciones es muy débil. (Para los atacantes, la χ^2 es significativa en el nivel .02, pero ϕ es sólo .18. Para las víctimas, las cifras son .04 y .18, respectivamente.) Véase Mormom2, parte 1, pp. 4, 7.

²¹ Véase PDBO, Morelos, Newhypo1.lis, pp. 17, 23; cf. Mormv1a.lis, pp. 23-24. La principal asociación estadísticamente significativa es que los atacantes plebeyos tendían a ser acusados con mayor frecuencia que los campesinos de violencia homicida más que no homicida (sig-

Las expectativas sugeridas por los estereotipos que rodean a las distinciones entre indios y no indios, y entre campesinos y plebeyos, no se cumplen así en los registros de la violencia o en la distribución de la violencia provocada por temas de género dentro de los registros. Ocurre un hallazgo similar cuando distinguimos entre los grupos de posición baja y los de posición alta dentro de la atmósfera de campesinos y plebeyos. (Véase el cuadro III.3.) Estos individuos de posición baja constituyen cerca de tres cuartas partes del grupo total (72.6% de atacantes y 77.9% de víctimas), mientras que los sectores intermedios representan menos de una quinta parte (18.5% de atacantes y 17.2% de víctimas). Sólo algunas minorías de atacantes (19.5%) y víctimas (12.3%) podían firmar con su nombre.²² Además, la distinción establecida entre las personas de posición baja y sus semejantes más prósperos no genera asociaciones estadísticamente significativas con la distribución de la violencia provocada por temas de género. El principal hallazgo es la mayor vulnerabilidad de aquéllos ante la violencia homicida, independientemente de la motivación de los incidentes.²³ Este hallazgo es consistente con las indicaciones de que las víctimas de la violencia que aparecen en estos registros tendían hacia una posición ligeramente más baja que la de los atacantes, pero que ambos grupos eran predominantemente de extracción pobre.

Así, pues, podemos descartar no sólo las exageraciones estereotipadas ligadas a la desviación sino también las ligadas a la diferenciación sociocultural. Los registros de la violencia en conjunto, y su dimensión de género en particular, no se concentran sólo en su segmento sociocultural particular o en una subcultura predominantemente no india o plebeya o intermedia; abarcan un amplio espectro de la sociedad popular —son los grupos elitistas los que están escasamente representados en los registros penales— e incluyen un número suficiente de indios y no indios, campesinos y plebeyos, gente de posición baja y sus semejantes de posición más alta o intermedia, para realizar una comparación estadística significativa.

nificación de χ^2 , .0003; correlación ϕ , .30; razón de probabilidades, 4.1). Véase PDBO, Morelos, Morhom2, parte 1, pp. 3, 6. Es posible que los atacantes plebeyos estuviesen un poco más protegidos que los campesinos contra el enjuiciamiento por la violencia no homicida.

²² PDBO, Morelos, Powviol3.out, p. 69; Powviol2.out, p. 23. Sin embargo, conviene observar que la mayoría de quienes no podían firmar sus nombres aparentemente no requerían un traductor de español. Este grupo comprendía el 64.7% de los atacantes y el 64.2% de las víctimas. Sin embargo, el problema de tales cifras es la posibilidad de que se exagere la ausencia de intérpretes debido a la falta de atención sobre este punto en la documentación. Por lo tanto, estas cifras son útiles para las comparaciones entre regiones, y el dato de lenguaje más confiable para regiones singulares es el de la capacidad para firmar. Por último, conviene observar que el conjunto de los casos conocidos se reduce notablemente en el caso de las víctimas de la violencia porque numerosos homicidios crean valores faltantes en el grupo de las víctimas. (Para los atacantes, el total válido era $n = 133$, mientras que para las víctimas de la violencia el total válido era $n = 81$.)

²³ Véanse PDBO, Morelos, Newhypo1.lis, pp. 10, 25 (cf. 22, 28); Mormvla.lis, pp. 27-28; Newhypo5, parte 1, p. 36.

CUADRO III.3. Perfiles socioculturales de atacantes y víctimas: Morelos a fines del periodo colonial

Etnicidad	Atacantes ^a			Víctimas ^b		
	Núm.	%	Población regional %	Núm.	%	Población regional %
Indios	91	55.5	62.5	94	65.3	62.5
Castas	44	26.8 ^c	29.8	39	27.1 ^d	29.8
Blancos	29	17.7	7.7	11	7.6	7.7
Clase/Posición	Núm.	%	% acumulado	Núm.	%	% acumulado
PARTICIPACIONES DESAGREGADAS						
Indios	91	55.5	62.5	94	65.3	62.5
Totalmente indigente	1	0.6	0.6			
Campesino bajo	81	48.2	48.8	76	46.6	46.6
Campesino alto	18	10.7	59.5	12	7.4	54.0
Campesino/plebeyo alto	8	4.8	64.3	14	8.6	62.6
Campesino/plebeyo alto	1	0.6	64.9	7	4.3	66.9
Plebeyo bajo	32	19.0	83.9	37	22.7	89.6
Plebeyo alto	12	7.1	91.1	9	5.5	95.1
Privilegiado	15	8.9	100.0	8	4.9	100.0
SUBTOTALES AGREGADOS POR CAMPESINO/PLEBEYO ^e						
Campesinos (restringidos)	99	62.3		88	62.0	
Campesinos (ampliados)	108	64.3		109	66.9	
Plebeyos (restringidos)	44	27.7		46	32.4	
Plebeyos (ampliados)	53	31.5		67	41.1	
SUBTOTALES AGREGADOS POR BAJOS/MEDIANOS/ALTOS						
Bajos: comuneros/macehuales	122	72.6		127	77.9	
Medianos: campesinos/plebeyos altos	31	18.5		28	17.2	
Altos: privilegiados/elites	15	8.9		8	4.9	

NOTA: Este cuadro define la posición de clase de acuerdo con las variables del punto de vista familiar, no las del punto de vista individual tal como se definen en el código PDBO.

^a Para el grupo de atacantes, $n = 164$ casos válidos para el perfil étnico, $n = 168$ casos válidos para el perfil de clase/posición.

^b Para el grupo de víctimas, $n = 144$ casos válidos para el perfil étnico, $n = 163$ casos válidos para el perfil de clase/posición.

^c La desagregación de esta categoría produce el siguiente análisis: "casi blancos" (castizos, moriscos, etc.) = 5.5%; no identificadas específicamente por las categorías precedentes: 1.8%.

^d La desagregación de esta categoría produce el detalle: "casi blancos" -4.2%; mestizos -3.5%; mulatos = 9.7%; otras castas = 9.7%.

^e El modelo restringido descarta las categorías superpuestas de campesinos/plebeyos y calcula las participaciones porcentuales para el grupo restante; el modelo ampliado incluye las categorías superpuestas y calcula de manera acorde las participaciones porcentuales. Las categorías superpuestas de campesinos/plebeyos incluyen sólo a los casos mixtos para los que no se pudo identificar con confianza una economía hogareña predominantemente campesina o plebeya. Otros casos mixtos se asignaron de acuerdo con el patrón predominante de la economía doméstica.

FUENTES: PDBO, Morelos, Powviol3.out, pp. 66, 96; Powviol2.out, pp. 20, 45; cuadro n.1

Irónicamente, los sesgos de los registros no se alinean con los segmentos socioculturales o las subculturas sino con las distinciones de edad y sexo dentro de la cultura popular (véase el cuadro III.4). Aunque la población de atacantes y de víctimas abarca un espectro amplio de grupos de edad, los agresores en particular tienden a ser jóvenes (los casi adultos que se acercan a la edad de casarse, más o menos entre 15 y 19 años) o adultos relativamente jóvenes (de menos de 35 años). En general, la dispersión de la edad de las víctimas de la violencia está menos comprimida, pero aun así la violencia en contra de los niños más pequeños está poco representada en los registros penales.²⁴ La distribución por sexo de los atacantes y las víctimas exhibe también una compresión mayor entre los agresores —cerca de nueve décimos de los cuales eran hombres—²⁵ que entre las víctimas, cerca de un tercio de las cuales eran mujeres. Las mujeres están obviamente subrepresentadas en los registros en conjunto y son poco visibles como atacantes sometidas a acusaciones de violencia criminal. Sin embargo, como veremos más adelante, la visibilidad de las mujeres como víctimas de la violencia es suficiente para generar una comparación estadística significativa de los ataques en contra de las mujeres y de los hombres, así como un conjunto razonablemente grande de materiales para el análisis cualitativo.

Son dignos de mención los sesgos de edad y sexo de los registros, pero no alteran nuestras conclusiones acerca de los estereotipos ligados a las diferenciaciones socioculturales entre indios y no indios, campesinos y plebeyos, personas de posición baja y grupos populares relativamente intermedios. Además, sobre todo en lo tocante a las cuestiones de la edad y el sexo, debemos tener presente que los delincuentes y las víctimas constituían sólo una porción del total de personas directamente involucradas en las relaciones sociales registradas en los documentos relacionados con la violencia criminal. La mayoría de los agresores pertenecía a una familia, tenía parientes de ambos sexos y de diversas edades directamente afectados por o involucrados en el torbellino de sucesos, relaciones y disputas que conducía a la violencia. Como se advierte en una lectura cualitativa de los propios registros, la comunidad de participantes, testigos e individuos directamente afectados se extendía mucho más allá de las fronteras de edad y sexo de los atacantes y las víctimas; en suma, los registros de la violencia

²⁴ Por supuesto, es posible que la representación reducida de las víctimas menores de 15 años se conecte con la etiología de la violencia familiar. Algunos estudios interculturales sugieren que los adultos, en especial las esposas, tienden a sufrir la violencia familiar más físicamente lacerante y debilitante. Véase Levinson 1989, pp. 81-82. El problema es que, en virtud de que los estudios interculturales utilizan registros que pueden omitir en parte la violencia contra los hijos más jóvenes, este hallazgo podría ser algo exagerado.

²⁵ Estos hallazgos sobre el género de los atacantes son consistentes con el trabajo internacional sobre el género de los atacantes en casos de homicidio. Véanse, por ejemplo, Wolfgang, 1958, 1967; Wolfgang y Ferracuti, 1967; cf. Clinard y Abbot, 1973; Levinson, 1989; Bohannan, 1960a. Por lo que toca a la consistencia histórica, véase Beattie, 1986, p. 83 (cuadro).

CUADRO III.4. Distribución por sexo y edad de atacantes y víctimas: Morelos a fines del periodo colonial

Género	Atacantes ^a			Víctimas ^b		
	Núm.	%	% excluyendo mixtos	Núm.	%	% excluyendo mixtos
Hombres	166	89.7	92.2	121	65.4	66.5
Mujeres	14	7.6	7.8	61	33.0	33.5
Mixtos ^c	5	2.7		3	1.6	

Edad (años)	Atacantes			Víctimas		
	Núm.	%	% acumulado	Núm.	%	% acumulado
Hombres	166	89.7	92.2	121	65.4	66.5
Menos de 15	1	0.9	0.9	6	9.8	9.8
15 a 24	32	27.8	28.7	12	19.7	29.5
25 a 34	49	42.6	71.3	21	34.4	63.9
35 a 44	24	20.9	92.2	9	14.8	78.7
Más de 44	9	7.8	100.0	13	21.3	100.0

	Atacantes:	Víctimas:
Media de la edad	26.00	30.00
Promedio de la edad	29.66	31.84
Desviación estándar	9.45	14.22

NOTA: El número de casos válidos para el género fue ligeramente menor que 206 por razones técnicas relacionadas con la eliminación del doble conteo en los casos que involucran a varios atacantes y/o víctimas. Si analizamos los datos por incidente y no por individuo, las diferencias son insignificantes.

El gran número de valores que faltan (70 para los atacantes, 124 para las víctimas) limita el alcance de la implicación que se obtiene a partir de los datos de edad, y la ausencia de estudios comparables por grupos de edad para poblaciones regionales de México a fines del periodo colonial imposibilita la comparación con grupos de edad en la población general. Lo que puede verse aquí es el grado de dispersión de la edad entre aquellos cuyas edades se dieron y registraron y, en particular, la dispersión más amplia (evidente en las cifras de la desviación estándar) en el grupo de víctimas. Por lo que toca a la complejidad y la metodología del análisis por grupos de edad en el México colonial, véase Cook y Borah, 1971-1979, 1, pp. 201-299.

^a Para el grupo de atacantes, $n = 185$ casos válidos para el perfil de género, $n = 115$ casos válidos para el perfil de edades.

^b Para el grupo de víctimas, $n = 185$ casos válidos para el perfil de género, $n = 61$ casos válidos para el perfil de edades.

^c Se refiere a grupos de atacantes o víctimas de ambos géneros.

FUENTES: PDBO, Morelos, Powviol3, pp. 65, 98, 102; Powviol2.out, pp. 20, 47, 51; cf. Powviol1.out, pp. 14, 20.

criminal abren todo un mundo sociocultural, un mundo que era predominantemente pobre y analfabeto, y cuya violencia provocada por temas de género se asociaba tan estrechamente a los indios y los campesinos como a los no indios y los plebeyos.

PERFILES SOCIALES (III):
DE LA VIOLENCIA, EL GÉNERO Y LA MOTIVACIÓN

Aun cuando los registros de la violencia criminal no se concentran en los desviados y solitarios, ni tampoco en los segmentos socioculturales mestizos o plebeyos de la sociedad popular, existe siempre la posibilidad de que las disputas provocadas por temas de género constituyan una porción muy modesta del patrón general. Si los incidentes violentos eran con más frecuencia actos conscientes motivados por disputas ligadas a la clase social y a la propiedad, o explosiones de descarga más casuales sin una motivación específica, se reduciría la importancia de analizar las relaciones y los conflictos de género a través del prisma de la violencia. La imaginación cultural que rodea las motivaciones de la violencia masculina destaca la importancia de los conflictos provocados por temas de propiedad y de clase social, por una parte, y las explosiones de descarga, por la otra. La pobreza y los sometimientos de la vida campesina, junto con las consiguientes luchas por la tierra que pesan tanto en la historia de la región de Morelos, nos llevan a vincular la violencia masculina intencionada con los conflictos de clase y propiedad. Las disputas por tierras, el robo, las relaciones laborales, las extorsiones tributarias, las deudas y los créditos, son los conflictos que vienen a la mente cuando reflexionamos sobre las motivaciones de la violencia intencionada de los campesinos, en particular la de los campesinos de Morelos atrapados en una especie de lucha mortal con una economía de hacienda azucarera en expansión.²⁶ Además, en la medida en que las explosiones de descarga se ven como efectos difusos de la frustración etnoracial y de clase, las implicaciones del estudio del género por el medio de la violencia se reducen más aún ante la masa siempre creciente de violencia derivada de los conflictos de etnia-clase y propiedad. Incluso si las explosiones de descarga adquieren una expresión social que apunta hacia el tema de género, este último se convierte en una especie de epifenómeno: una masculinidad exagerada y compensatoria que protesta contra las emasculaciones simbólicas derivadas de las injusticias, los legados y las psicologías del orden de color y clase.²⁷

Atribuir la mayor parte de la violencia a los conflictos de propiedad y de

²⁶ Esta es la imagen que surge en las obras clásicas de Sotelo Inclán, 1943; Womack, 1968; cf. C. E. Martin, 1982.

²⁷ Véase un análisis detallado sobre la imaginaria de las explosiones de descarga en el capítulo vii; compárese el estudio de la violencia brasileña contemporánea en Linger, 1990; la investigación histórica de la Italia renacentista en Ruggiero, 1979, p. 179, y las ideas de la "subcultura de la violencia" y la "masculinidad de protesta" en Wolfgang y Ferracuti, 1967; Messerschmidt, 1986. Por lo que toca a las opiniones de las elites de que el pueblo degradado—plebeyos e indios—asesinaba sin razón alguna, véase el capítulo vii, n. 10. Véase un análisis meditado del problema relacionado de las "palabras de pelea", en el contexto mexicano, en C. M. Martin, 1990; Taylor, 1979, pp. 81-83.

clase, y a las explosiones de descarga, nos obliga a construir un perfil de las motivaciones de las disputas que culminan en juicios sobre la violencia criminal. Pero la construcción de tal perfil requiere que primero precisemos el significado de la motivación, la cual tiene ciertos aspectos complicados, sobre todo en el contexto del homicidio. Por una parte, por lo menos desde Freud, el análisis de la motivación humana en Occidente se extiende al campo del inconsciente humano. Esta extensión no ha sido difícil para los historiadores cuando el análisis se concentra en las experiencias o las relaciones de los grupos sociales como tales, pero sí plantea problemas complejos en cuanto al análisis histórico más intensamente personal, como el de las biografías o el de los actos individuales de violencia. En este último caso, si tratamos de entender la etiología de la motivación en un nivel profundamente psicológico, los resultados serán inevitablemente especulativos y problemáticos. Por un lado, si tomamos al pie de la letra las declaraciones de los atacantes respecto a su motivación y las disculpas institucionales, aceptaremos cierto grado de ofuscación. En la tradición legal y cultural de Occidente, y particularmente en el contexto de la violencia homicida, los "crímenes pasionales" o las explosiones espontáneas han sido más excusables que los crímenes premeditados o la búsqueda calculada y racional del interés personal.²⁸ Además, el prejuicio y la mitología de las elites acerca de las explosiones de violencia casuales de grupos subordinados tienden a ratificar la ofuscación. El resultado neto, si no atisbamos debajo de la superficie para examinar más de cerca el contexto, la dinámica y los discursos sociales—incluidas explicaciones más amplias de los propios atacantes—de un acto violento, será la aceptación de categorías de la motivación que carecen de sentido y provocan ofuscación: explosiones pasionales, impulsos de la embriaguez, altercados inexplicablemente enconados por cosas triviales, etc. Por supuesto, estas categorías encajan muy bien en la mitología de las explosiones de descarga.²⁹

²⁸ Véase un comentario interesante sobre la dimensión psicológica y los obstáculos que impone al análisis de la motivación en Wolfgang, 1958, pp. 185-199; Wolfgang y Ferracuti, 1967, pp. 209-210; Bohannon, 1960b, pp. 25-27 (cf. 1960a, pp. 250-252); Taylor, 1979, pp. 91-93. En lo tocante a las ventajas de los delitos pasionales frente al cálculo racional, un análisis esclarecedor que resuena con los materiales mexicanos es el de Ruggiero, 1979, pp. 171-182.

²⁹ Los ejemplos de las consecuencias de esta clase de ofuscación personal e institucional abundan en la bibliografía criminológica. Por ejemplo, cerca del 95% de los homicidios es imputable a crímenes pasionales, no a premeditación. Esta dicotomía amplía tanto la categoría pasional que confunde más de lo que aclara. Véase Wolfgang y Ferracuti, 1967, pp. 140-141; cf. Wolfgang, 1967, pp. 27, 272-275. En los borradores de la policía de Filadelfia de 1948-1952, utilizados en el estudio clásico de Wolfgang sobre el homicidio, los "altercados triviales" constituían más de un tercio de los homicidios, y cuando se sumaban las "disputas domésticas", estas categorías eran la mitad de los casos. El peso de todas estas clases de etiquetas institucionales en la descripción total no era en modo alguno raro. Véase Wolfgang, 1958, pp. 190, 196-199. En el estudio pionero y perspicaz de Taylor sobre el México colonial, una cautela extrema acerca de la cuestión de la motivación lo llevó a limitar este rastreo cuantitativo a las motivaciones confesadas por los delincuentes. En sus regiones del México central, las

Afortunadamente, el problema de la motivación no es tan difícil de abordar como podrían sugerirlo a primera vista estas consideraciones. La búsqueda de un nivel profundamente psicológico de la explicación era más urgente en una época anterior de la criminología, cuando era más fácil suponer que los crímenes violentos representaban la expresión de psicopatologías profundas de los delincuentes. Pero en cuanto desplazamos la cuestión de la violencia criminal a las poblaciones más "normales" o culturalmente configuradas, este nivel de explicación pierde gran parte de su sentido y urgencia. Las profundizaciones psicoanalíticas y psicológicas, si bien proporcionan información acerca de las dimensiones más profundas de la motivación humana en general, ya no parecen indispensables para discernir las cuestiones, los argumentos y los contextos que provocan los conflictos y la violencia entre personas "normales".³⁰ De igual modo, la ofuscación de los atacantes y los resúmenes institucionales abreviados y superficiales, tales como los partes policiacos de incidentes, plantean un problema menos grave de lo que parecería a primera vista. Cuando el enfoque del análisis es el intento de establecer el grado de culpabilidad y la sentencia de un presunto agresor, el papel de las motivaciones más profundas del atacante o de sus "pasiones incontroladas" puede asumir cierta importancia. Pero en cuanto cambiamos el enfoque y pasamos de la culpabilidad de los delincuentes acusados a las causas de las disputas que culminaron en violencia, también se modifica el problema de la motivación. El cambio puede resumirse como el que existe entre preguntar si un atacante mató a un ladrón potencial por temores profundos que condujeron a un exceso de legítima defensa, o si la razón de que el agresor y la víctima se enzarzaran en una disputa fue un intento de robo.³¹ Si examinamos meticulosamente las declaraciones de los atacantes, las víctimas y los testigos, colocamos el conjunto de estas declaraciones en un contexto social dinámico, y preguntamos por las causas de la disputa, y no por el grado de culpabilidad del delincuente individual, no será difícil discernir

categorías más grandes de las motivaciones confesadas son el alcohol (26.7%) y las riñas (el equivalente de los altercados triviales, 18.7%). Cuando se toma en cuenta la autodefensa en los contextos de riñas y las muertes accidentales (4.6%), el efecto de la selección por los atacantes afecta a la mitad de la muestra. Véase Taylor, 1979, p. 94.

³⁰ Éste es el punto central de los estudios de la subcultura de la violencia y la violencia familiar que se alejaron del enfoque criminal anterior sobre la psicología y la patología interiores. Véanse Wolfgang y Ferracuti, 1967, esp. pp. 209-210; Gelles, 1974, en especial p. 155. En su estudio clásico de Filadelfia, Wolfgang (1958, p. 187) hizo una distinción útil entre la motivación y la intención. Esta última "se refiere a la capacidad del actor para comprender la naturaleza de su acto. . . La intención es la decisión de cometer un acto, mientras que la motivación es el incentivo que estimula a una persona a cometerlo". En este esquema, la intención plantea las cuestiones más profundas y difíciles de la psique interior, mientras que la motivación se refiere a las cuestiones culturalmente reconocibles, en algún nivel comprensibles, que animan el conflicto, la escalada y la violencia.

³¹ El cambio de perspectiva se vuelve obvio no sólo en los casos de autodefensa sino también en las disputas precipitadas por la víctima. Por lo que toca a esto último, véase Wolfgang, 1958, pp. 252, 238; cf. Smart, 1976, p. 17.

cómo se enredaron los individuos en argumentaciones y situaciones que culminaron en la violencia.³²

En suma, al abordar la motivación menos como una cuestión de la psicología interior (ya sea la psicopatología de los presuntos desviados o las motivaciones inconscientes y las pasiones volcánicas de individuos por lo demás "normales") y más como una cuestión de relaciones sociales —provocaciones, impugnaciones y afirmaciones reconocibles como tales en un medio cultural dado—, las motivaciones de las disputas que conducen a la violencia serán razonablemente claras en la mayoría de los casos. Con el fin de profundizar y corroborar, debemos examinar las declaraciones documentadas en una forma meticulosa, crítica y a veces laboriosa, pero las motivaciones básicas de la disputa resultan accesibles. Como sostienen dos criminólogos prominentes (en el lenguaje más bien frío y clínico de su campo): "En general, cuanto menos claramente motivado sea un homicidio (en el sentido de que resulta imposible comprender los motivos), mayor será la probabilidad de que el sujeto homicida sea anormal".³³

Pasemos ahora a los motivos de las disputas que generaban la violencia criminal en la región de Morelos. La codificación inicial de las motivaciones siguió una lógica de categorías no agregadas que permitían la formación de subcategorías más precisas que podrían agregarse subsecuentemente en grandes categorías, tales como la violencia provocada por disputas de género, la violencia provocada por disputas de propiedad o de clase, y las explosiones de descarga. Pero aun si hojeamos la lista no agregada de frecuencias (cuadro III.5), lo que surge de inmediato es la prominencia de las disputas provocadas por el género en el patrón general de la violencia. Las disputas entre hombres y mujeres por el derecho y la obligación de género constituían, por sí solas, casi la cuarta parte (24.1%) del total de los incidentes. Pero éste era sólo un renglón dentro de un conjunto considerablemente mayor de incidentes ligados al género. Por otro lado, la violencia asociada con conflictos de propiedad y de clase, y las explosiones casuales o inexplicables, constituían una parte relativamente modesta del patrón general.

En efecto, cuando construimos las categorías principales de la motivación (cuadro III.6), la violencia motivada por temas de género constituye más de la mitad (56.2%) de los incidentes, la brutalidad ligada a la propiedad y la clase casi la cuarta parte (24.1%), y las explosiones de descarga aproximadamente una séptima parte (14.1%). (Estas estimaciones porcentuales representan puntos medios entre el modelo "restringido" y el "am-

³² Una de las demostraciones más convincentes de la importancia y la viabilidad de esta clase de análisis social contextual para la cuestión específica de la violencia ligada al género se encuentra en Dobash y Dobash, 1979 (cf. 1983). En el proceso, su estudio ayuda en gran medida a destruir los mitos de la violencia casual y los mitos relacionados de la desviación y la psicopatología. Desde una perspectiva diferente, las diversas obras de Gelles (1974, 1983, 1987; Gelles y Cornell, 1983) minan efectivamente los mismos mitos.

³³ Wolfgang y Ferracuti, 1967, p. 209; cf. Bohannon, 1960b, pp. 26, 27; Beattie, 1986, p. 102.

pliado" que se presentan en el cuadro III.6.) Si excluimos los incidentes atribuidos a agresores femeninos y a grupos de atacantes de ambos sexos, la estructura de la motivación en los restantes incidentes de violencia —es decir, los atribuidos exclusivamente a atacantes varones— permanece aproximadamente igual. De hecho, la violencia ligada al género aumenta ligeramente (a 60.3%).³⁴

Estas cifras nos ayudan a entender los estereotipos como una exageración cultural. Por una parte, demuestran que podemos descubrir una buena cantidad de material anecdótico que apoye la realidad de las explosiones de descarga de la violencia casual, así como una violencia motivada por consideraciones de propiedad o de clase social (robos, disputas por dinero y tierras, conflictos laborales, etc.). Por otra parte, demuestran que los estereotipos culturales expanden la realidad de fenómenos considerados esenciales hasta llegar a representaciones exageradas que eliminan los fenómenos más frecuentes en la vida cotidiana. En el proceso puede invertirse culturalmente el peso asignado a diversos fenómenos. Las explosiones de descarga, que constituían casi la séptima parte de los incidentes violentos que condujeron a procesos penales, terminan por eliminar los conflictos específicamente ligados al género que animaban casi la mitad de los incidentes.

Por lo tanto, podemos abandonar la idea de atribuir la mayor parte de la violencia a los conflictos por la propiedad y la clase, por una parte, y las explosiones de descarga, por otra. Por el contrario, las disputas ligadas al género constituían sin duda la mayor parte de los incidentes violentos. Además, este tipo de violencia era tan dañina como los incidentes causados por otras motivaciones; las distribuciones de la violencia ligada a disputas de género no presentan asociaciones no aleatorias estadísticamente significativas con la violencia no homicida, en oposición a la violencia homicida.³⁵ Bajo estas circunstancias, y en vista de la normalidad de las poblaciones y la dinámica social asentada en los registros, parece apropiado estudiar los incidentes violentos y los materiales documentales que generaron para entender un mundo de vida social, conflictos y acomodos de género.

Por supuesto, todavía podemos preguntarnos si las disputas provocadas por género constituían una parte menor de la violencia de hombres contra hombres, aunque constituyeran una gran parte de la violencia de hombres contra mujeres y de la violencia total. Es posible que la imagería que atribuye la violencia principalmente a las explosiones de descarga y a los conflictos sobre la propiedad y la clase se ajuste bien a un mundo de interac-

³⁴ Los resultados son los siguientes (total válido $n = 170$). En el caso de la violencia ligada al género, el modelo restringido = 52.9%; el modelo ampliado = 67.6%; el modelo de punto medio = 60.3%. En el caso de la violencia de explosiones de descarga, restringido = 8.2%; ampliado = 22.9%; punto medio = 20.0%. Estas cifras derivan de PDBO, Morelos, Mormv1a.lis, pp. 5-6, y por lo que toca al cálculo de la categoría ampliada de propiedad y clase, Morelos Powpat datos para las variables 46 y 10 (cajas ms 2, 73, 123, 124, 125, 153, 184, 194, 195, 224, 230, 246).

³⁵ Véanse PDBO, Morelos, Newhypo5, parte 1, p. 6 (cf. pp. 5, 8-9); Mormv1a.lis, p. 66.

CUADRO III.5. *Detalle de las motivaciones para las disputas violentas: Morelos a fines del periodo colonial*

<i>Descripción breve</i>	<i>Núm.^a</i>	<i>%</i>	<i>% acumulado</i>
01. Disputas entre hombres y mujeres por el derecho y la obligación patriarcales	47	24.1	24.1
02. Disputas entre hombres por derechos sobre una mujer (rivales sexuales, parientes políticos, etc.)	26	13.3	37.4
03. Disputas entre mujeres por derechos sobre un hombre	1	.5	37.9
04. Afirmaciones de masculinidad por la definición restringida: cuestionamiento directo del honor o el valor masculinos (excluyendo los núms. 01, 02)	17	8.7	46.7
05. Afirmaciones de masculinidad por la definición ampliada: interacción ampliada: interacción en contextos de enlace/honor masculinos, pero no en disputa explícita	22	11.3	57.9
06. Defensa femenina de parientes/amigos (excluyendo los núms. 01, 03)	5	2.6	60.5
07. Defensa femenina de la reputación femenina o el honor femenino (excluyendo los núms. 01, 03, 06)	1	0.5	61.0
08. Disputas por la propiedad y la clase: cuestiones de dinero/propiedad/trabajo/deuda/robo	41	21.0	82.1
09. Explosiones de descarga por la definición estricta: liberación de la rabia sobre una víctima fácil o disponible	0	0.0	82.1
10. Culturalmente casual o inexplicable: el atacante es provocado, pero la provocación parece inexplicable o trivial dentro del medio cultural	3	1.5	83.6
11. Ninguna motivación aparente: ebriedad total, accidental, etc. (excluyendo el núm. 09)	12	6.2	89.7
12. Otros (excluyendo los núms. 01-11, 13-14)	17	8.7	98.5
13. Sustituta femenina por la víctima masculina	3	1.5	100.0
14. Odio u confrontación étnicos explícitos ^b			
99. Desconocido/valor omitido	11		

^a $N = 195$ casos válidos totales (es decir, excluyendo 11 casos de valores faltantes listados antes como el rubro 99).

^b Esta categoría de la motivación no tuvo que crearse antes de la codificación de los materiales de Oaxaca, de modo que era inaplicable al conjunto de casos de Morelos.

FUENTES: PDBO, Morelos, Powviol.out, p. 29; Mormv1a.lis, pp. 5-6.

CUADRO III.6. *Motivaciones principales para la disputa violenta: Morelos a fines del periodo colonial*

Motivación de disputa	Modelo restringido		Modelo ampliado		Punto medio % ^b
	Núm. ^a	%	Núm. ^b	% ^b	
Originada en el género	97	49.7	122	62.6	56.2
Propiedad/clase	41	21.0	53	27.2	24.1
Explosiones de descarga	15	7.7	40	20.5	14.1
Otros/diversos	42	21.5	12	8.7	—
Definiciones	Conceptual		Operativa		
ORIGINADAS EN EL GÉNERO					
Modelo restringido	Disputas en las que las afirmaciones/respuestas de una persona se concentraban directamente en reclamaciones del derecho de género, la masculinidad o la femineidad		Rubros 01-04, 06, 07 del cuadro III.5		
Modelo ampliado	Igual que el modelo restringido		Igual que el modelo restringido, más los rubros 05, 13		
PROPIEDAD/CLASE					
Modelo restringido	Disputas sobre dinero, propiedad, deuda, robo, o sobre el trabajo o las reclamaciones tributarias en las relaciones de color y clase de superiores/subordinados		Rubro 08 del cuadro III.5		
Modelo ampliado	Igual que el modelo restringido		Igual que el modelo restringido, más los casos en que el rubro 08 se lista como una motivación secundaria		
EXPLOSIONES DE DESCARGA					
Modelo restringido	Explosiones de ira/frustración sobre una víctima disponible en contextos que sugieren una violencia casual con escasa motivación o conexión específicas con la víctima		Rubros 09, 10, 11 del cuadro III.5		
Modelo ampliado	Igual que el modelo restringido		Igual que el modelo restringido, más los rubros, 05, 13 ^c		

^a N = 195 casos válidos en total.

^b En virtud de que los modelos ampliados de las categorías principales utilizan criterios generosos que crean casos superpuestos y ambiguos asignados a más de una categoría, el número de casos pasa de 195 y los porcentajes pasan de 100. Se aplica la misma lógica a los porcentajes en la columna del punto medio.

^c En el modelo ampliado de las descargas se trata la violencia casual en los contextos genéricos de enlace masculino que carecen de confrontaciones por el honor masculino como tal (rubro 05 del cuadro III.5) como si representara explosiones casuales sin una motivación específica. Así ocurre aunque algunos de los casos claramente no sean descargas (por ejemplo, los hombres que defienden parientes como parte de su deber masculino y familiar) y aunque la violencia ocurra en contextos de comportamiento principalmente genérico. El rubro 13 (del cuadro III.5) desempeña una función cruzada similar en el modelo ampliado.

FUENTE: Adaptado de PDBO, Morelos, Powviol.out, pp. 29-30.

ción entre hombres donde las disputas ligadas al género (por oposición a los lazos de sociabilidad masculina no conflictiva o a las disputas donde estaba presente una expresión masculina en el comportamiento, pero no como objeto específicamente en el centro de la disputa) desempeñaban un papel menor en el estímulo de la violencia. Los interrogantes planteados por esta posibilidad son realmente dos: primero, ¿variaba significativamente la estructura de las motivaciones generadoras de disputas violentas de acuerdo con el sexo de los participantes?; segundo, una vez que tomamos en cuenta la variación por sexo, ¿declina la violencia ligada al género a una categoría menor de violencia de hombres contra hombres?

Las respuestas inmediatas a estos interrogantes son sí y no. Sí, la estructura de la motivación variaba considerablemente por el sexo de los participantes. Pero no, esta varianza no implicaba que la violencia ligada al género declinara a una categoría menor de la motivación en los contextos exclusivamente masculinos. Ahora busquemos las respuestas menos inmediatas comparando el predominio de la violencia ligada al género de acuerdo con el sexo de los participantes. La varianza de la estructura de los motivos es muy notable cuando nos concentramos en el sexo de las víctimas y no en el de los atacantes. Si utilizamos criterios conservadores (es decir, un modelo "restringido"), la porción de la violencia imputable a las disputas ligadas al género varía extraordinariamente. Según estos criterios, la violencia ligada al género constituía cerca de la tercera parte (32.3%) de la violencia ejercida contra víctimas masculinas, pero casi seis séptimas (86.7%) de la ejercida contra las mujeres. La probabilidad de que dicha violencia se ligara al género era 13.6 veces mayor que en el caso de la ejercida contra los hombres. (Véase el cuadro III.7.) Pero, ¿implica este contraste en la estructura de la motivación que la violencia ligada al género fue una motivación menor en la violencia de hombres contra hombres? De ningún modo. Incluso cuando aislamos la violencia de hombres contra hombres la violencia ligada al género constituye la mayor parte de los casos (44.5%, si seleccionamos el punto medio entre el modelo restringido y el ampliado; véase el cuadro III.8). La estructura de las motivaciones principales está mucho más diversificada en la violencia de hombres contra hombres que en las situaciones de género mixto. Sin embargo, incluso en un contexto de hombre contra hombre las imágenes exageradas de la violencia de descarga y la de propiedad y clase eliminan la motivación más frecuente de las disputas: las reclamaciones de género.

Las disputas motivadas por temas de género constituían la mayor parte de los episodios de violencia criminal. Su peso aumenta la sensación de implicación que podemos obtener del estudio del género por medio de los registros de la violencia. Dicho de otro modo: ya estudiemos el conjunto de casos como un todo, o la violencia de hombres contra hombres en particular, la estructura de la motivación demuestra que una concentración en la violencia ligada al género no convierte a un hormiguero en una montaña.

CUADRO III.7. *Violencia ligada al género (modelo restringido) por género de las víctimas: Morelos a fines del periodo colonial*

Distribuciones ^a	Víctimas masculinas		Víctimas femeninas	
	Núm.	%	Núm.	%
Originada en el género	42	32.3	52	86.7
No ligada al género	88	67.7	8	13.3

PROMEDIO DE LAS PROBABILIDADES^b
 Probabilidad de que la motivación se origine en el género cuando la víctima es femenina, en comparación con la probabilidad de que la víctima sea masculina 13.6:1

^a N = 190 casos válidos en total.

^b La significación de la χ^2 fue .0000; ϕ , .51; λ con la violencia originada en el género dependiente, .47; Q de Yule, .86.

FUENTE: PDBO, Morelos, Newhypol.lis, p. 39.

CUADRO III.8. *Motivaciones principales de la disputa violenta entre hombres: Morelos a fines del periodo colonial*

Motivación de la disputa	Modelo restringido		Modelo ampliado		Punto medio % ^b
	Núm. ^a	%	Núm. ^b	% ^b	
Originada en el género	37	34.3	59	54.6	44.5
Propiedad/clase	27	25.0	33	30.6	27.8
Explosiones de descarga	13	12.0	35	32.4	22.2
Otros/diversos	31	28.7	9	8.3	—

Nota: Por lo que toca a las definiciones de las principales categorías de la motivación, véase el cuadro III.6.

^a N = 108 casos válidos en total.

^b En virtud de que los modelos ampliados de las categorías principales utilizan criterios generosos que crean casos superpuestos y ambiguos asignados a más de una categoría, el número de casos pasa de 108 y los porcentajes en la columna del punto medio.

FUENTES: Adaptado de PDBO, Morelos, Moravia.lis, pp. 30-31; por lo que toca a la porción ampliada de la propiedad/clase entre hombres, se utilizaron los datos Powpat para las IDs de casos 2, 73, 123, 124, 125, 153, 184, 194, 195, 224, 230, 246.

PERFILES SOCIALES (IV):

DE LAS MUJERES Y LA DESVIACIÓN, LOS HOMBRES Y LA FRUSTRACIÓN

Estos hallazgos nos enfrentan finalmente al cuarto conjunto de estereotipos: la atribución de la agresión contra las mujeres a una violencia consciente contra las mujeres descarriadas y a explosiones de descarga menos graves o dañinas contra las mujeres dependientes más normales. La nor-

malidad de los atacantes, la amplitud sociocultural (en el nivel de la cultura popular) de los individuos que aparecen en los registros, y el peso del género en la motivación de las disputas, no eliminan la imaginación y los estereotipos manifestados en las palabras de Pedro Martínez. Es posible que, en último término, las víctimas de la violencia más peligrosa y consciente (es decir, claramente motivada) en contra del sexo femenino fuesen, en efecto, las mujeres solas y descarriadas. Es posible también que los casos de violencia doméstica y familiar más "normal" fuesen menos dañinos e imputables a las explosiones y la misoginia difusa relacionadas con la violencia de descarga de hombres contra mujeres. En un examen más completo, ¿no resultarán también exageradas, después de todo, las ideas arraigadas que hasta ahora hemos llamado estereotipos?

Principiemos por el problema de las mujeres descarriadas y solas. Como hemos visto, en el discurso de la crueldad y la violencia legítimas ejercidas en contra de las mujeres libertinas tal desviación era indistinguible de la posición de las mujeres como solitarias independientes. La que lograba liberarse de la vigilancia moral de un patriarca supervisor (un padre, un esposo, un amante que ejerciera derechos cuasimaritales, o un sustituto, como un pariente supervisor) era más libre de practicar una independencia sexual delictiva o de subvertir los papeles de género, y la mujer que se había liberado de la vigilancia disciplinaria protectora de los patriarcas y los parientes supervisores era, presumiblemente, más vulnerable a la violencia muy lesiva. Por supuesto, el discurso revela un deseo de socializar a la mujer joven, casada o no, para que aceptara la necesidad de la supervisión patriarcal como una protección contra la violencia. También expresa un resentimiento contra las mujeres solitarias que no se sometían a los símbolos de la convención de género. En este sentido eran particularmente importantes las viudas u otras mujeres de edad que habían sobrevivido a una fase del ciclo vital de subordinación directa a un padre o un esposo (o un familiar de mayor edad, como una suegra o un tío), que optaban por no someterse a la subordinación cuasimarital de una pareja masculina dominante, y que adoptaban un estilo social demasiado asertivo o extrovertido para conformarse a la postura de discreción moral y reserva social prescrita para las viudas más respetables, moralmente correctas.³⁶

Pero las dimensiones socializantes y expresivas del discurso, que son importantes, no refutan la posibilidad de que la violencia criminal victimara a las mujeres solitarias. Sin embargo, las víctimas femeninas de la violencia estaban en su mayor parte apegadas a una vida familiar formalmente vigilada. Las mujeres casadas constituían cerca de dos tercios (64.9%)

³⁶ El resentimiento contra tales mujeres independientes es claro en las etnografías de Lewis (1951, 1964, 1959). La asociación con la edad de las mujeres surge de un modo extraño en las estadísticas de los homicidios mexicanos a mediados del siglo XX; véase Bustamante y Bravo, 1957. Véanse algunos ejemplos históricos en el periodo de 1760-1821 en el capítulo V, más adelante.

de las víctimas, y las dependientes que vivían bajo la supervisión de jefes de familia representaban otra quinta parte (19.3%). Las mujeres solitarias, de ordinario viudas, eran menos de una sexta parte (15.8%) de las víctimas. Estas cifras se comparan bien con las estimaciones de las solitarias en la población adulta femenina tributaria de Morelos. (Véase el cuadro III.9.) Además, una prueba estadística de varianza no aleatoria según el sexo de la víctima revela que los sujetos femeninos de la violencia no tenían mayores probabilidades que las víctimas masculinas de ser personas solitarias, antes que personas apegadas a la familia.³⁷ Si estas cifras son en algún grado confiables, refutarán el mito de la protección patriarcal. Contra las expectativas incorporadas en los discursos patriarcales que estigmatizaban a las mujeres solitarias como individuos moralmente sospechosos y víctimas especiales de la violencia, la vulnerabilidad de las mujeres a incidentes de violencia criminal no guarda ninguna correlación estadística con su aislamiento de la vigilancia y la protección familiares a manos de un patriarca o un sustituto.

Pero, ¿quién atacaba a las mujeres? El hecho de que la situación de apego a la familia ofreciera escasa o ninguna protección adicional contra la violencia criminal nos dice poco acerca de las fuentes humanas de la violencia en contra de las mujeres. Podríamos postular, por ejemplo, que las mujeres sufrían las agresiones *a pesar* de la protección de los patriarcas, la

CUADRO III.9. *Estatus familiar de las mujeres víctimas de la violencia: Morelos a fines del periodo colonial*

Estatus familiar	Víctimas femeninas de la violencia		Población adulta tributaria	
	Núm. ^a	%	% (total)	% (sólo mujeres)
Apegadas a la familia	48 ^b	84.2	77.2	78.1
Mujeres solas	9 ^c	15.8	22.8	21.9

NOTA: Las estimaciones de los porcentajes de mujeres apegadas a la familia y solitarias para la región de Morelos siguen los procedimientos y utilizan la fuente especificados en el cuadro III.1 anterior.

^a N = 57 casos válidos en total (es decir, faltan 5 valores).

^b Entre estos 48 casos, 37 (64.9% del total de casos válidos) eran individuos casados; los 11 restantes (19.3% del total de casos válidos) eran menores dependientes.

^c Entre estos 9 casos, 7 (12.3% del total de casos válidos) eran viudas, de modo que pueden haber vivido con hijos y estar "apegadas a la familia" en el sentido amplio (a pesar de la aparente ausencia de patriarcas o viejos familiares supervisores).

FUENTE: PDBO, Morelos, Newhypol.sup, p. 160.

³⁷ Véase PDBO, Morelos, Powhypol, p. 11. Los resultados de la tabulación cruzada por el género son importantes porque confirman las conclusiones derivadas de las distribuciones de frecuencias dentro del conjunto comparativamente pequeño de atacantes femeninos mediante una prueba de χ^2 que utiliza un conjunto mucho mayor de casos válidos ($n = 145$).

familia y los cuasiparientes. En los momentos de vulnerabilidad, cuando se debilitaba la vigilancia protectora del grupo social primario de una mujer, ella podía ser víctima de la violencia de conocidos o extraños fuera del grupo primario de parientes reales y ficticios con los que sostenía relaciones de obligación mutua, lealtad, interés y reciprocidad: una solidaridad protectora que no era mutuamente excluyente con una jerarquía interna de deber y autoridad. Ante este razonamiento, cuando un esposo, padre o amante protector que asumía el papel de esposo salía del pueblo para trabajar como jornalero en una propiedad azucarera o estaba en camino hacia un mercado, o cuando una esposa, una hija u otra mujer apegada a la familia caminaba sola hacia un río para acarrear agua, o hacia una milpa para llevar tortillas, o hacia el tianguis de un pueblo o una hacienda cercanos, la vigilancia masculina efectiva se debilitaba; incluso una mujer protegida podría resultar vulnerable al ataque. O bien podríamos postular que las mujeres padecían la violencia no a pesar de la vigilancia y la protección patriarcales sino debido a ella. En otras palabras, precisamente porque la vigilancia patriarcal implicaba el problema de la autoridad, la disciplina y el acomodo en una maraña desigual y a menudo conflictiva de relaciones, el mayor peligro de violencia provenía del interior del grupo primario de parientes reales y ficticios que teóricamente protegía a sus dependientes femeninos contra los peligros externos. Ambas hipótesis son consistentes con el hallazgo de que las mujeres apegadas a la familia eran tan vulnerables como las solitarias, así como con la hipótesis de que las mujeres afrontaban un dilema cruel: la protección contra el daño que los hombres conocidos no parientes y los hombres extraños se sentían en libertad de infligir a las mujeres solitarias requería el compromiso con relaciones primarias de subordinación familiar que, a su vez, exponían a las mujeres a la violencia doméstica.

El punto central del asunto, si queremos separar y evaluar tales hipótesis, es la relación atacante-víctima, y al respecto las pruebas son inequívocas. Los asaltantes más frecuentes, en la violencia ejercida contra las mujeres, eran los parientes y cuasiparientes que formaban el grupo primario de solidaridad primaria, autoridad, mutualidad y obligación. Incluso un vistazo casual a la distribución desagregada de las relaciones entre asaltantes y víctimas nos da una idea muy clara: los esposos intervienen en poco más de la tercera parte (33.3%) de los incidentes, y los cuasiesposos (es decir, parejas sexuales que adoptaban una autoridad marital) en cerca de otra quinta parte (18.3%). Cuando agregamos a la cuenta a otros parientes y cuasiparientes, la participación acumulada de las relaciones primarias se eleva hasta casi dos tercios (63.3%). Las relaciones más secundarias —amigos, conocidos, rivales sexuales y enemigos que constituían un mundo conocido de interrelación social fuera del grupo primario— figuran quizás en un tercio (31.7%) de los incidentes, y el campo terciario de interacción con extraños tiene una participación marginal (5.0%). Incluso una compara-

ción superficial de estas participaciones con las del total de incidentes, independientemente del sexo de la víctima, llama la atención sobre la especificidad de las relaciones atacante-víctima en el caso de las mujeres sujeta de la violencia. (Véase el cuadro III.10.)

En efecto, la vulnerabilidad de las mujeres adultas y jóvenes ante la violencia a manos de supuestos protectores —esposos, parejas sexuales y otros parientes que ejercieran derechos y autoridad sobre los familiares y dependientes femeninos, y que presumiblemente protegían a sus mujeres adultas y a las jóvenes dependientes de las agresiones de otros— marca un fuerte contraste por género que aparece claramente en un modelo simple que distingue sólo entre las relaciones primarias, secundarias y terciarias. En este modelo, la probabilidad de que las víctimas femeninas de la violencia fueran atacadas por parientes primarios era diez veces mayor (10.4) que la probabilidad para las víctimas masculinas. Podemos perfeccionar el modelo subdividiendo a los parientes primarios en una categoría "primaria inter-

CUADRO III.10. Relaciones entre atacantes y víctimas: Morelos a fines del periodo colonial

Relación entre atacantes y víctimas	Víctimas femeninas		Total de víctimas	
	Núm. ^a	%	Núm. ^b	%
PRIMARIA	38	63.3	57	28.8
01. Cónyuge (legal o de derecho común)	20	33.3	21	10.6
02. Pareja sexual o concubino (excluyendo a 01)	11	18.3	12	6.1
03. Parientes (excluyendo 01, 02; incluyendo parientes putativos y políticos)	6	10.0	15	7.6
04. Novios	1	1.7	1	0.5
05. Amigo muy cercano (cuasi-familiar)	0	0.0	8	4.0
SECUNDARIA	19	31.7	109	55.1
06. Rival sexual	1	1.7	10	5.1
07. Amigo, conocido	18	30.0	99	50.0
TERCIARIA	3	5.0	32	16.2
08. Extraños	3	5.0	32	16.2

^a N = 60 casos válidos en total.

^b N = 198 casos válidos en total.

FUENTES: PDBO, Morelos, Newhypol.sup, p. 160 (cf. Powbypo 2, pp. 22-23); Powvioll.out, p. 26).

na" integrada por los hombres que tenían derechos sexuales directos (esposos, parejas sexuales y concubinos fuera del matrimonio formal, y relaciones de noviazgo que implicaban la intención de casarse y la posibilidad de un contacto sexual en el marco de las intenciones matrimoniales), y una categoría "primaria externa" integrada por los parientes primarios cuyos derechos sexuales eran o menos relevantes o de mediatización y custodia (relaciones entre padres e hijos, relaciones entre hermanos, parentesco ficticio como el de los padrinos, etc.).³⁸ Una vez considerado este aspecto, el contraste por género surge con mayor fuerza aún. (Véase el cuadro III.11.) La probabilidad de que las víctimas femeninas fuesen lesionadas o muertas por parientes primarios internos se incrementa a más de veinte veces la de las víctimas masculinas.³⁹

Estos hallazgos ponen de relieve las exageraciones de los discursos que asocian la violencia grave contra mujeres adultas y jóvenes con la agresión contra mujeres solas descarradas carentes de protección y vigilancia. La mayoría de las víctimas femeninas de la violencia suficientemente grave para conducir a juicios penales formales estaba apegada a su familia. Los atacantes provenían en general del grupo de parientes y cuasiparientes masculinos incorporados en las relaciones primarias con dependientes y parejas sexuales femeninas.⁴⁰ Por último, los tipos de relaciones sociales

³⁸ En realidad, preparé cinco modelos diferentes para analizar cuál de ellos captaba mejor el contraste de género, y para discernir cuál podría ser el efecto de diferentes supuestos. Estos cambios de los supuestos incluyeron la verificación, por ejemplo, de lo que podría ocurrir si distinguieramos entre las relaciones primarias "oficiales" y "no oficiales", o si construyéramos un espectro primario-secundario-terciario que corriera paralelo con un espectro de enlazado al enemigo. El resultado de la verificación del modelo refinado en cinco formas fue que las distinciones tuvieron escasa importancia estadística en comparación con el contraste general corroborado por todos los tipos de modelos refinados. (La fuerza de la correlación de la medida V de Cramer varió en estos modelos desde .50 hasta .64.) A fin de ahorrar espacio y tedio, me refiero aquí sólo al modelo refinado (identificado como Ofvicre5 en los archivos e impresiones de computadora) que captó mejor el contraste. Véase PDBO, Morelos, Morofvil.lis, pp. 22-26.

³⁹ La razón de probabilidades es técnicamente 74.9, pero esto no es exacto porque dicha razón de probabilidades no tiene un tope matemático (puede variar desde 0 hasta infinito). Además, dado que los casos de asociaciones extremadamente estrechas pueden generar números muy pequeños de conteos efectivos, a pesar de los números elevados de los valores esperados en un cuadro de contingencia, los cambios ligeros de los conteos efectivos pueden generar cambios mayores en la razón de probabilidades una vez que esa razón sea ya muy fuerte. En este caso, por ejemplo, dada la escasez de las relaciones primarias internas con víctimas masculinas, si el conjunto total de los incidentes aumentara en dos casos adicionales de casos primarios internos con víctima masculina en lugar de femenina, la razón de probabilidades bajaría a la mitad: 37.4. Una medida de la asociación que compensa el aspecto engañoso de esta característica matemática de la razón de probabilidades [rp] es la Q de Yule $([0 - 1] + [0 + 1])$, que tiene una variación finita entre 0 y 1 y alcanza un nivel muy alto de asociación, 0.9, cuando la razón de probabilidades llega a 19 (y un nivel de 0.95 cuando llega a 39). En el modelo refinado estudiado aquí, la Q de Yule es 0.97, pero aun si redujéramos a la mitad la razón de probabilidades, a 37.4, la Q de Yule bajaría sólo ligeramente, a 0.95. Por lo tanto, lo más importante no es tomar literalmente el múltiplo de 74.9, sino advertir el hecho de que una vez que una razón de probabilidades se dispara hacia 20 o más, apunta hacia contrastes de probabilidad muy fuertes.

⁴⁰ Sólo dos de los 62 casos del conjunto de violencia contra las mujeres de la región de Morelos incluyeron la violencia de mujer contra mujer. PDBO, Morelos, Powhypo3.out, p. 5.

que provocaban un ataque suficientemente grave o intimidatorio para dar lugar a juicios penales constituían un claro punto de contraste entre las víctimas masculinas y femeninas de la violencia. En efecto, si construimos un espectro de relaciones sociales que vaya desde los lazos primarios hasta las relaciones con extraños, podemos resumir el contraste por género existente entre las víctimas de la siguiente manera: *cuanto más estrecha sea la relación, más probable será el peligro de violencia para las mujeres en comparación con los hombres; cuanto más laxa sea la relación, más probable será el peligro de violencia para los hombres en comparación con las mujeres.* (Véase el cuadro III.11.) Cuando recordamos, además, que la violencia doméstica —incluso la gravemente lesiva que podría conducir a un juicio penal— está notoriamente subregistrada,⁴¹ las implicaciones de este contraste por género asumen dimensiones mayores aún. Es posible que los datos formales subestimen el patrón social.⁴²

Estas correlaciones exponen, en el nivel de la frecuencia de los incidentes de violencia criminal, el mito de la protección patriarcal contra la suerte cruel que padecían las mujeres descarriadas solas. Pero este nivel del análisis no se ocupa, por sí mismo, de los estereotipos relacionados con la severidad y las motivaciones distintivas de la violencia. Como hemos visto, la idea aquí es que los hombres ejercen una violencia verdaderamente severa y consciente contra las mujeres solas, descarriadas, desprotegidas y subversivas del orden de género y sus apariencias. En las relaciones domésticas más normales la violencia de los hombres contra las mujeres es presumiblemente menos dañina y menos consciente o motivada. La violencia doméstica normal es imputable más vagamente a las explosiones y la misoginia difusa asociadas con las descargas de los hombres contra las mujeres.

Iniciemos con la cuestión de la severidad de la violencia. En general los

⁴¹ El problema del subregistro de la violencia doméstica es bien conocido en documentación relacionada con la violencia familiar: véanse las fuentes citadas en la nota 8. Por lo que toca a la sugerencia de que incluso el homicidio estaba subinformado en los casos de violencia doméstica en una región del México colonial, véase MacLeod, 1989; cf. Wolfgang, 1958, pp. 284-289. La sugerencia de MacLeod se confirmó, en mi experiencia, con los casos de maltrato de la ciudad de México (mala vida) discutidos en el capítulo XI; por mis archivos de datos Addpat en PDBO (una base de datos de la violencia contra mujeres que no condujo a casos penales para el conjunto principal de los datos, aunque la violencia pudo haber justificado juicios penales); y por los "casos misteriosos" que encontré en los registros de Oaxaca, en particular los archivos ATOVA de Villa Alta.

⁴² Esto debe matizarse cuando tomamos en cuenta la edad. Si consideramos la violencia no informada contra jóvenes (digamos los menores dependientes o no casados, de 14 a 19 años de edad aproximadamente) y los niños más jóvenes de ambos sexos, es posible que los datos no subestimen el contraste de género. Es muy dudoso que los datos exageren el contraste, sin embargo, si restringimos la definición de la violencia a los incidentes suficientemente graves para generar procedimientos penales plausibles, en lugar de adoptar una definición tan elástica que incluya actos que vayan desde ligeros manazos y empujones hasta los ataques que produzcan heridas graves que requieran atención médica, y el homicidio. Véase una crítica de la definición elástica prevalectante en alguna bibliografía sociológica sobre la violencia familiar en Ylló y Bograd, 1988.

CUADRO III.11. *Relaciones entre atacantes y víctimas por género de las víctimas: Morelos a fines del periodo colonial*

Relación ^a	Víctimas masculinas		Víctimas femeninas	
	Núm.	%	Núm.	%
Primaria interior	2	1.5	32	53.3
Primaria exterior	17	12.8	6	10.0
Secundaria	88	66.2	19	31.7
Terciaria	26	19.5	3	5.0

PROMEDIOS DE PROBABILIDADES^b
 Probabilidades de que la relación sea X si la víctima es femenina, en comparación con la probabilidad de que la víctima sea masculina

X = Primaria	10.4:1
X = Primaria interior ^c	20+:1
X = Primaria exterior ^d	1:1.3
X = Secundaria ^e	1:4.2
X = Terciaria ^f	1:4.6

^a N = 193 casos válidos en total.

^b Para el modelo refinado, la significación de χ^2 fue .000, la V de Cramer, 64; λ con el género de la víctima como variable dependiente .50; la Q de Yule sobre la razón de las probabilidades primarias interiores, .90+. El listado de la razón de probabilidades primarias internas como 20+ compensa una cifra efectiva engañosamente elevada (74.9; Q de Yule, .97); véase una explicación adicional en la nota 39 del capítulo III.

^c Cónyuges, parejas sexuales/concubinos, o novios.

^d Otros parientes (incluidos parientes putativos y políticos) y amigos muy cercanos (cuasifamiliares).

^e Amigos, conocidos, o rivales sexuales.

^f Extraños (desconocidos entre sí antes del incidente).

FUENTE: PDBO, Morelos, Morofvillilis, p. 24.

casos de agresión en contra de las mujeres pueden clasificarse dentro de la violencia severa. Poco más de un tercio (35.5%) de los incidentes eran homicidas, otro tercio (32.3%) estaba constituido por asaltos graves con exclusión de la violación, y otro quinto (21.0%) por ataques sexuales. Dada la severidad general de los casos de violencia contra mujeres adultas y jóvenes, así como el predominio de las víctimas apegadas a la familia y de los lazos primarios en las relaciones atacante-víctima, la distinción establecida entre la violencia cruel practicada con las mujeres solas y descarriadas y la violencia menor practicada contra las víctimas convencionales y apegadas a la familia empieza a adquirir un aire de irrealidad. En efecto, si utilizamos la distinción homicida/no homicida como un indicador de la severidad, las distribuciones estadísticas sugieren la clara exageración del estereotipo de la severidad relativa de la violencia. Todas las pruebas de las distribuciones no aleatorias entre la violencia homicida y las mujeres solas

o las amantes extramaritales y las mujeres consideradas sexualmente insubordinadas, fueron no concluyentes. De igual modo, las disputas de origen sexual no resultaron más ligadas con la violencia homicida contra las mujeres que aquellas vinculadas a aspectos más mundanos (es decir, no sexuales) de la subordinación y la resistencia de género: disputas sobre el trabajo, la movilidad física, la deferencia y las afrentas verbales, etcétera.⁴³

Como veremos en el capítulo V, estos hallazgos no sugieren que las mujeres solitarias escaparan a un resentimiento y una sospecha especiales, ni niegan que a veces pudiera ejercerse una violencia muy cruel y simbólica contra mujeres notoriamente delincuentes; pero sí permiten pensar que la distinción existente entre la violencia severa dirigida contra las mujeres solas y descarriadas y la violencia menor de las relaciones domésticas exagera la "verdad" de incidentes excepcionalmente notorios y crueles, convirtiéndola en una "Verdad" profundamente engañosa acerca de la violencia contra las mujeres.⁴⁴ Las víctimas socialmente convencionales de la violencia de hombres contra mujeres no sólo eran más numerosas que las descarriadas, y sus atacantes no eran sólo sus presuntos protectores en relaciones primarias. Además, la severidad de la violencia infligida a las víctimas femeninas socialmente convencionales igualaba a la de las agresiones contra las "descarriadas".

Analícemos por último la cuestión de las explosiones de descarga. Como hemos visto, el discurso de la protección patriarcal no sólo sugería que las mujeres solas constituían las víctimas principales de la violencia severa y consciente, ni que la violencia doméstica normal contra las mujeres apegadas a la familia era en cambio menos lesiva. También interpretaba la violencia doméstica normal como actos no específica o directamente motivados o conscientes, sino como epifenómenos de fuerzas en gran medida externas a las relaciones sociales dinámicas entre los atacantes y las víctimas y transferidas más bien arbitrariamente a las víctimas domésticas. La violencia doméstica imputable principalmente a las explosiones y la misoginia difusa de las descargas de hombre contra mujeres, y no tan dañina, se convirtió en un fenómeno aceptado y aceptable incluso para sus vícti-

⁴³ *N* = 62 casos válidos en total. Véanse PDBO, Morelos, Morofv1.lis, pp. 122, 120, 124; Newhypo5, parte 1, p. 12 (cf. p. 11; Newhypo5, parte 2, pp. 86, 87).

⁴⁴ Los investigadores del discurso y la sociología de la violación reconocerán ciertos paralelos: mientras que los discursos concentran a menudo la atención en la "desviación" de las víctimas de la violación o en el terror de la violencia sexual de extraños viciosos, la violación afecta muy a menudo a las mujeres adultas o jóvenes "normales" y ocurre con frecuencia entre personas que se conocen. Estos paralelos sugieren que el contraste bien conocido entre el discurso y la sociología de la violación es, por lo menos en el caso mexicano, un subconjunto de un contraste que se aplica a toda violencia gravemente dañina —incluida la violación y otras clases de incidentes— contra mujeres adultas y jóvenes. Para una introducción a la bibliografía (a menudo muy polémica) que ilustra el contraste que existe entre el discurso y la sociología de la violación, véanse Brownmiller, 1975; A. Y. Davis, 1981, pp. 172-201; Smart, 1976, pp. 93-95; Russell, 1975, 1982, 1984. Entre los 13 ataques sexuales de la región de Morelos, cinco fueron perpetrados por relaciones primarias y seis por relaciones secundarias. Véanse PDBO, Morelos, Morofv1.lis, p. 18; Morofv2.lis, p. 18.

mas. En este discurso, las esposas aprendían, supuestamente, a someterse a los estallidos pasajeros de temperamento violento y a las agresiones que ellas mismas interpretaban menos como un problema de abuso o de lucha dentro de las relaciones domésticas cargadas de poder que como una transferencia aceptable de las frustraciones externas a los ambientes familiares.⁴⁵ La explosión expresaba casi una especie de solidaridad familiar última: "Si mi abuela no recibía golpes, no comía. ¡Hasta le gustaba!"⁴⁶ Dada la proporción preponderante de mujeres adultas y jóvenes apegadas a la familia que se veían sometidas a la violencia doméstica normal en las relaciones primarias de la muestra de incidentes de Morelos, la justificación de la descarga —si ha sido exagerada— debería reflejarse claramente en la estructura de motivación de los incidentes violentos en contra de las mujeres.

Pero el reflejo resulta muy débil. Como hemos visto, un contraste importante entre los incidentes con víctimas masculinas y femeninas se encontraba precisamente en la estructura más diversificada de las motivaciones principales en las disputas que conducían a la violencia en contra de víctimas masculinas. Entre los casos de víctimas femeninas, incluso de acuerdo con los criterios del modelo "restringido" de motivaciones arraigadas en temas de género, estas últimas constituían cerca de seis séptimos (86.7%) de los casos. (Recuérdese que la calificación para esta categoría requería disputas específicas animadas directamente por reclamaciones de derechos y obligaciones de género o por expresiones sociales de la masculinidad o la femineidad. Esta categoría no incluye los comportamientos o las descargas más vagamente ligados al tema de género. Véase una revisión de los criterios en el cuadro III.6.) Las explosiones de descarga constituían sólo una fracción pequeña de los incidentes (6.7%), incluso según los criterios del modelo ampliado de la motivación de descarga. En cambio, la participación de la descarga extendida hacia las víctimas masculinas llegaba a cerca de la cuarta parte (27.7%).⁴⁷

⁴⁵ En este discurso, también, los esposos "buenos" aprendían a controlar sus estallidos de descarga y convertirlos en explosiones que fuesen menos dañinas. Esta noción subraya las contradicciones aparentes de la siguiente secuencia discursiva: "Hubo ocasiones en que le pegué a mi esposa, es cierto. Pero no convertí a mi esposa en una esclava. Los derechos que le otorgué fueron: no ser maltratada, no ser golpeada" (extractos de una declaración más extensa de Pedro Martínez, Lewis, 1964, pp. 397-398). Aunque Lewis reordenó los materiales para volverlos más legibles, la secuencia esclarece la noción de que los esposos que controlaban su violencia de descarga no maltrataban ni golpeaban a sus esposas.

⁴⁶ Lewis, 1964, p. 398.

⁴⁷ Para este cálculo, *n* = 130 casos válidos (excluidos los valores faltantes = 9). Véase PDBO, Morelos Newhypo1.lis, p. 84; cf. Mormv1a.lis, pp. 7-8; Powviol1.out, p. 29. Las pruebas estadísticas de la asociación que existe entre los incidentes de descarga (por la definición ampliada, dado que las definiciones restringidas generan números pequeños para las víctimas masculinas y femeninas) y las víctimas masculinas en lugar de las femeninas confirman el sentimiento intuitivo generado por estos números: la descarga se asociaba, en forma moderada, más con un mundo de violencia entre hombres. En cuanto a las pruebas según el género de las víctimas, el nivel de significación de χ^2 fue de .0019, el coeficiente de

La debilidad del reflejo de la descarga hace que resulte difícil escapar a una conclusión sensata: el discurso de las explosiones de descarga trivializa la violencia doméstica contra las mujeres. Dicha trivialización no ocurre sólo porque el discurso de la violencia de descarga menos lesiva niegue la severidad de la violencia doméstica en contra de mujeres adultas y jóvenes "normales", apegadas a la familia, en comparación con las agresiones ejercidas contra sus semejantes más "descarriadas"; también ocurre porque el discurso de los arranques o explosiones de descarga externamente motivados niega que los enfrentamientos y las afirmaciones específicas del derecho y la obligación de género —sobre los derechos y la propiedad sexuales, las reclamaciones laborales y económicas, la movilidad y el abuso físicos, la deferencia y la insubordinación verbales, la intervención en disputas, etc.—, provocaron la mayoría de las disputas que culminaron en actos de violencia grave contra las mujeres.

Evitemos la trampa de pretender que las explicaciones alternativas son mutuamente excluyentes. A pesar de las implicaciones trivializantes del discurso de la descarga y la forma como tal trivialización sirve a los intereses masculinos de género, la base social del discurso se oscurecerá si lo tratamos como una simple falsedad propagada por los hombres interesados. Es indudable que ocurrían incidentes menores de violencia del tipo de la descarga que no conducían a juicios penales.⁴⁸ Incluso en actos de violencia más dañinos, animados por enfrentamientos específicos entre atacante y atacadas, un antecedente de estrés ligado a cuestiones externas tales como la pobreza, las relaciones etnoraciales y de clase, o la política comunitaria, figuraba indudablemente en la mala disposición que hombres y mujeres llevaban a algunas disputas.⁴⁹ Por lo tanto, el discurso de la descarga era de combinación y exageración, más que de invención de falsedades. La verdad de las explosiones de descarga menores se mezclaba con la verdad de ataques más gravemente lesivos, expandiéndose hasta finalmente englobar la verdad de los ataques dañinos; los antecedentes recordados del estrés o la frustración externos se mezclaban con los antecedentes alguna vez vívidos de enfrentamientos de género específicos, expandiéndose hasta finalmente englobar los enfrentamientos por motivaciones específicas. Además, dado que las familias eran tanto unidades de solidaridad social como de conflicto (un punto del que volveremos a

correlación lineal ϕ fue .24, y la probabilidad efectiva de la violencia de descarga para víctimas masculinas ascendió a 1.31 de la probabilidad aleatoria, mientras que la razón para las mujeres fue sólo de 0.32. Véanse PDBO, Morelos, Newhypo1.lis, pp. 84, 90; Morist1.lis, pp. 7, 9.

⁴⁸ La investigación de los casos de mala vida y la construcción de una base de datos ampliada (conocida en PDBO como los archivos Addpat) de la violencia contra las mujeres que podría haber justificado juicios penales pero no lo hizo, por una razón u otra, corrobora que tales incidentes ocurrieron. Cf. Boyer, 1982, 1989; Arrom, 1976; Arrom, 1985b, pp. 206-258.

⁴⁹ Aun una mujer que peleara con su esposo y temiera su violencia podría pensar que su mal carácter doméstico y sus inclinaciones violentas derivaban de problemas (de su esposo) en sus relaciones con hombres de fuera de la arena doméstica. Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 47, exp. 8, Xoxocotla, 1804, f. 242v; cf. la nota 50.

ocuparnos con más detalle en el capítulo VI), tanto las mujeres como los hombres podrían participar en las combinaciones y exageraciones del discurso de la descarga. La reconstrucción de la disputa y la violencia de género como una explosión no muy dañina y vagamente motivada por la frustración externa podría allanar el camino —por lo menos temporalmente— para una apariencia restaurada de la armonía y la colaboración familiares.⁵⁰

La atribución de la violencia contra las mujeres a una combinación de agresiones conscientes y graves contra las descarriadas y de las explosiones vagamente motivadas y menos dañinas contra los dependientes más normales, no se sostiene frente al análisis. Las mujeres adultas y jóvenes sufrían actos graves de violencia no porque fuesen notorias solitarias y desviadas, alejadas de la vigilancia patriarcal, ni porque los debilitamientos momentáneos de la vigilancia dejaran vulnerables a mujeres por lo demás protegidas, ni porque los presuntos protectores explotaran a veces en arrebatos de violencia volcánica vagamente relacionados con frustraciones externas. Los mayores peligros se derivaban de las redes ordinarias de relaciones primarias estrechamente ligadas. Las situaciones que culminaban en la violencia estaban motivadas por los enfrentamientos y las tensiones específicos que surgían en relaciones de poder familiares y de género.

Incluso la hipótesis del dilema presentada antes como una posible explicación del hallazgo de que las mujeres apegadas a la familia eran tan vulnerables a la violencia grave como las solitarias requiere una modificación sutil. En la medida en que las mujeres pobres de Morelos enfrentaban un dilema cruel, éste no constituía una elección entre la exposición a la violencia severa que correspondía a la situación solitaria por una parte y la exposición a la violencia doméstica que correspondía a la protección patriarcal contra peores agresiones por la otra. El dilema más probable era más complejo: la incrementada vulnerabilidad económica y la estigmatización cultural que acompañaban a la mayor autonomía personal y libertad de la violencia doméstica en una adaptación solitaria, se enfrentaban a la incrementada exposición a la violencia y a la vigilancia personal que acompañaban a la red más amplia de reclamaciones económicas y aceptación cultural mayor en una adaptación de vida familiar. Por supuesto, no todas las mujeres tenían la libertad de escoger entre estos destinos. Para las jóve-

⁵⁰ Véase, por ejemplo, el discurso de Esperanza de Martínez cuando trató de animar a sus hijos a valorar la reconciliación familiar a pesar del mal carácter y la violencia de su padre (Lewis, 1964, p. 374). Por supuesto, la cuestión más amplia es la forma como las solidaridades del color, la clase y la familia podrían colocar a las mujeres en un fuego cruzado de conflicto y solidaridad con sus hombres, alentando así los discursos que pudieran excusar o explicar sus abusos de algún modo. En los capítulos VI y VIII véase un estudio más amplio de tales fuegos cruzados y de la ambivalencia que estimulaban; cf. Polémica, 1980. Véase Walker, 1983, un estremecedor examen de la receptividad de las mujeres ante los esfuerzos de reconciliación y las promesas de los hombres de portarse mejor después de la golpiza, sobre todo en las primeras etapas del síndrome de los golpes.

nes que deseaban escapar de la vigilancia de los padres la única alternativa realista podría ser sustituirla por la vigilancia de un marido o un amante.⁵¹ El dilema planteado por esta situación se relacionaba en forma más estrecha con la posibilidad realista de escoger en el caso de las mujeres más viejas, especialmente las viudas y las esposas abandonadas, que habían sobrevivido a una fase del ciclo vital de subordinación directa a los padres y los maridos. Estas mujeres entraban en un terreno oscuro de adaptaciones difíciles y variadas: subordinaciones cuasimaritales a amantes masculinos dominantes, posturas de discreción y reserva que grababan la imagen de la viuda moralmente correcta, estilos sociales y sexuales más claramente independientes que establecían una vida fuera de la vigilancia patriarcal, y adaptaciones que variaban de manera ambigua entre estos polos principales, dependiendo de las circunstancias y de la necesidad. Para tales mujeres el dilema entre la mayor vulnerabilidad económica y la relativa libertad de la vigilancia y la violencia domésticas, por una parte, y las reclamaciones económicas cuasifamiliares, además de la relativa exposición a la violencia, por la otra, podía volverse en efecto cruel y contradictorio.⁵² Además, como en las adaptaciones más convencionales dentro de la familia, los dilemas no garantizaban la libertad de la negligencia económica, ni siquiera dentro de los términos modestos a disposición de quienes vivían en la pobreza. Pero como dejaron en claro las palabras de Pedro Martínez, una vida fuera del apego patriarcal directo generaba la sospecha cultural que podría convertir rápidamente en una ilusión la idea de liberarse de la vigilancia y la violencia.

CINCO SORPRESAS: DE VUELTA A PEDRO MARTÍNEZ

Este capítulo se inició con las palabras de Pedro Martínez, un campesino que había llevado una vida dura de pobreza, sufrimiento y desencanto político, y cuyos comentarios sobre el género y la violencia nos introdujeron al torbellino de la mitología, la exageración y los estereotipos culturales que nublan el análisis del género y la violencia en México. A medida que analizábamos, destruíamos y reconstruimos el problema de los estereotipos, los registros de la violencia y el género, descubrimos cuatro sorpresas. (Por supuesto, lo "sorpresivo" de estos hallazgos depende de nuestro apego a las exageraciones culturales que he llamado estereotipos.) La extensión y los desvíos necesarios de este viaje de "deconstrucción" y reconstrucción analíticas ameritan un breve replanteamiento de las cuatro sorpresas antes de pasar a una quinta.

⁵¹ Esto es evidente en los documentos archivados y se volverá más claro en el capítulo IV. También se advierte en los patrones del rapto estudiados en la bibliografía del honor y la vergüenza; véanse Martínez Alier, 1974; Gutiérrez, 1980, 1984, 1985; Seed, 1988b.

⁵² Véase un vívido ejemplo contemporáneo de este dilema cruel en González de la Rocha, 1988a (cf. 1988b).

Primero, los registros de violencia criminal no se concentran en una población de atacantes compuesta por solitarios y desviados, ni en momentos o espacios transitorios de desvío en la vida de personas por lo demás normales, ni los indicadores de la desviación se correlacionan con distribuciones de la violencia provocada por disputas de género. Los registros revelan la dinámica social normal entre personas "normales": su desgracia fue haber cruzado umbrales de intensidad, accidente y mala suerte dentro de una lógica más bien común del conflicto y el riesgo personales. En consecuencia, los enfrentamientos, las amenazas y las agresiones físicas normales se transformaron en incidentes de violencia criminal.

Segundo, los registros de la violencia, en general, y su distribución de la violencia motivada por temas de género, en particular, no enfatizan segmentos socioculturales particulares considerados más dispuestos a una mezcla explosiva de rigidez masculina, expresiones sexualizadas del poder, y violencia relacionada con el poder o compensatoria, dentro de una cultura popular multiétnica. Los registros de agresiones captan ampliamente las capas de la sociedad popular —campesinos y plebeyos, indios y no indios, además de personas de posición baja y de estratos intermedios— en proporciones que corresponden bien a la cultura popular regional en su conjunto. Igualmente importante es el hecho de que los segmentos socioculturales plebeyos, no indios e intermedios encontrados en los registros no se correlacionaban con la violencia ligada a conflictos de género más que sus semejantes campesinos, indios y de posición baja.

Tercero, la estructura de la motivación demostraba que el estudio de la violencia motivada por temas de género no se aleja de las causas de la violencia más importantes o fundamentales. El estudio del género por medio de los registros de la violencia introduce la posibilidad de un sesgo implícito y algo sutil: la asociación de la dinámica de género y la dinámica de la violencia por su conveniencia metodológica podría llevar a suponer una asociación sustantiva que pasa por alto el lugar que el género ocupa en la estructura total de la violencia criminal. El sesgo de tal suposición no minaría el valor del estudio del género por medio de la violencia, pero reduciría en alguna medida la sensación de implicación legítima que podría inferirse de tal método. Sin embargo, una observación más profunda revela que la asociación es sustantiva al igual que metodológica. Los incidentes de la violencia criminal fueron causados, con más frecuencia, por disputas específicas y directamente motivadas por el género que por difusas explosiones de descarga con escasa motivación directa, o por disputas motivadas por la propiedad y la clase. La fuerte presencia del género en la vida y como causa en las disputas que moldeaban la violencia popular prevaleció incluso en el mundo de la violencia de los hombres contra los hombres.

Cuarto, las mujeres más comúnmente sujetas a la violencia criminal en general y a la violencia peligrosamente lesiva en particular no eran mujeres solas y descarriadas, no protegidas por los patriarcas y el apego fami-

liar convencional; por el contrario, las mujeres apegadas a la familia eran tan vulnerables como sus semejantes solitarias, y una lógica inversa de peligro y relaciones sociales preveía para las víctimas femeninas y masculinas: cuanto más estrecha fuese la relación social, mayor era el peligro para las mujeres adultas y jóvenes en comparación con los hombres adultos y jóvenes; cuanto más laxa fuese la relación, mayor era el peligro para los hombres adultos y jóvenes en comparación con sus contrapartes femeninas. Además, la violencia ejercida contra las mujeres, suficientemente fuerte para conducir a procesos penales, no estaba motivada por las frustraciones difusas de las explosiones de descarga. Cualquiera que fuese la función que el estrés externo desempeñaba en los antecedentes de algunos incidentes violentos, y por mucho que las reconciliaciones familiares frágiles pudieran incrementar la atracción del énfasis posterior sobre los discursos de descarga, la mayoría de los incidentes de violencia de hombres contra mujeres eran específicamente motivados y precipitados por disputas provocadas por el género entre individuos en relaciones sociales de poder. La vulnerabilidad de las mujeres apegadas a la familia ante la violencia de sus presuntos protectores y el predominio de las motivaciones ligadas específicamente a disputas por los derechos, las obligaciones y las afirmaciones de género, contrastan en forma marcada con los mensajes culturales aprendidos por Pedro Martínez de los ancianos y reproducidos en su propio estilo por Oscar Lewis.

Nuestro retorno a Pedro Martínez nos enfrenta con una quinta sorpresa: el contexto y el significado de sus propias palabras. Tomadas del contexto específico de la historia vital de Pedro Martínez y la de su familia, y separadas de los pasajes más largos en los que surgen, sus afirmaciones sobre el género y la violencia parecen simplemente comentarios generales: una tradición oral o una observación general acerca de la vida del pueblo, producidos en la perspectiva de un informante más o menos indiferente, cuando Oscar Lewis presionó para que hiciera comentarios sobre el problema de la violencia contra las mujeres. Sin embargo, ubicadas en el contexto de una historia personal y familiar específica, las palabras de Pedro Martínez adquieren un nuevo matiz, pues las pronunció en relación con un episodio particular de humillación violenta que dejó una huella traumática en la familia.⁵³ En algún momento de principios de los años cuarenta Pedro Martínez entabló amistad y sostuvo una relación sexual con Eulalia, una "viuda" tal vez pobre del pueblo (de hecho era una esposa abandonada). Esta aventura no era la primera para este hombre, pero ocurrió en una fase de creciente arrogancia de Pedro, quien se había convertido en juez local, había obligado a trabajar más arduamente a sus hijos dependientes en el campo, y estaba desarrollando una conducta más autoritaria en su hogar.

⁵³ La descripción que sigue se ha tomado de Lewis, 1964, pp. 269-270, 306-309, 332-336, 353-362, 395-398, 404, 488-489; Lewis, 1959, pp. 33-38.

A pesar de la prominencia de Pedro en el pueblo la familia seguía siendo pobre. Dependían de la agricultura de *tlacolol*, el uso de la azada en cerros de propiedad comunal y rocosos que quedaban disponibles como último recurso para las familias pobres en tierras, y el problema de obtener suficientes ingresos monetarios para comprar los alimentos familiares seguía siendo una fuente crónica de ansiedad para Esperanza.⁵⁴ Cuando Pedro ordenó a sus dos hijos mayores que hicieran algunas sogas para la viuda Eulalia y abiertamente trató de llevar a ésta, y no a su esposa Esperanza, a vender las sogas en la feria de Tepalcingo, un pueblo de tierra caliente, estalló el conflicto franco. Siguió en rápida sucesión una fuerte golpiza a Esperanza, una humillación horrible por la que la esposa se vio obligada a recoger y comer frijoles del piso sucio, y una fuga del hogar por parte de los dos hijos mayores.⁵⁵

El episodio de Eulalia dejó heridas profundas y duraderas en la familia, y en la historia familiar se relacionó estrechamente con una fuerte golpiza que Pedro propinó a Esperanza cuando ésta —que recurría a improvisadas ventas minúsculas y redes de crédito, reciprocidad y sociabilidad para mitigar los déficit de alimentos o ingresos— visitó a su prima Ágata para "pedir prestado" algo de maíz. Pedro temía que Ágata pudiera convencer a su esposa de utilizar los poderes mágicos y medicinales de su prima para dominar, enfermar o, de algún modo, dañar a Pedro, por lo que le ordenó a Esperanza "no mezclarse con gente como ésa". Creía Pedro que Ágata había convertido efectivamente a su propio esposo en un "tonto" dominado.⁵⁶ Años más tarde, poco después de la muerte de Esperanza, su prima Ágata amargamente contaba a todos la historia de la violencia de Pedro, proclamaba que Esperanza estaba mejor muerta, y reducía a Pedro Martínez a las lágrimas.

El episodio de Eulalia dejó una huella indeleble en la familia y quizá constituyó un punto de inflexión decisivo en la transición de Pedro Martínez a una postura más severamente abusiva hacia Esperanza y el mayor de sus hijos sobrevivientes, Felipe. Pero al mismo tiempo Pedro y Esperanza compartían una solidaridad profunda y cierto lazo afectivo, forjado en una vida de enorme sufrimiento y necesidad en común.⁵⁷ Cuando Esperanza

⁵⁴ El problema se complicaba además porque Esperanza se había dado a la bebida tras la muerte de su hija recién nacida, Sara, en 1939. En efecto, terminó —como Pedro— apartando algo de dinero para su gasto personal o discrecional, lo que disminuía los recursos de la familia.

⁵⁵ En la versión de los hechos dada por Pedro Martínez la cuestión de las cuerdas era un simple acto de caridad para una viuda pobre con la que él no tenía ninguna relación sexual. Parientes y vecinos habían atizado los rumores y problemas. Sin embargo su versión, bastante benigna, de los sucesos, se ve refutada por las voces de Esperanza y su hijo Felipe, por su escalada volcánica cuando se vio cuestionado, y por el impacto traumático del episodio sobre su familia.

⁵⁶ Lewis, 1964, p. 307. Por lo que toca a los temores de la magia femenina y la dominación de hombres, véanse Lewis, 1951, pp. 324-325, 281-282, 294-295; Lewis, 1964, p. 500; cf. Behar, 1987, 1989, 1993.

⁵⁷ Debemos recordar que las familias constituyen a menudo arenas ambivalentes que mezclan la solidaridad con el conflicto. Esta ambivalencia puede verse en las relaciones de padres-

murió, Pedro Martínez debió reconciliarse con su pasado y con las heridas —nunca bien cicatrizadas— de ese episodio anterior de conflicto, humillación y violencia. En ese contexto de reconciliación con el pasado Pedro Martínez compartió con Oscar Lewis un discurso retrospectivo acerca de su vida con Esperanza. Ese discurso mezclaba el recuerdo amable con un sentimiento de lamentación y pérdida, y presentaba un resumen idealizado de la vida de Pedro con Esperanza que debía reconocer de algún modo el problema de la violencia, pero al mismo tiempo neutralizarlo. Oscar Lewis y Pedro Martínez sabían que la violencia de Pedro y el episodio de Eulalia en particular habían lesionado a la familia y la relación con la esposa. La solución de Pedro Martínez fue invocar el estereotipo exagerado de un fenómeno real: la violencia de descarga. Exagerando las explosiones de descarga en la apoteosis y la explicación de la violencia doméstica, Pedro Martínez pudo eliminar las disputas y las motivaciones específicas del episodio de violencia y humillación más traumático en su relación con Esperanza.⁵⁸ Dado que la violencia de descarga no era en todo caso muy dañina —mientras las esposas no provocaran a sus maridos cuando las mortificaciones externas los pusieran de mal humor— la visión retrospectiva purificada de Pedro Martínez podía a la vez hacer las paces con el pasado, reconocer la violencia e idealizar una vida juntos. Esperanza había entendido los estallidos del mal humor de descarga de Pedro y sabía que no debía provocar una violencia mayor. Como decía Pedro, “Vivimos juntos muy en paz durante los 45 años de casados.” A pesar de una solidaridad con la familia y el esposo que a veces la llevaba a subrayar un discurso de descarga con sus hijos, Esperanza no podía dejar pasar tan a la ligera el conflicto causado por Eulalia: “Pedro me pegó muy fuerte y . . . casi me echó de la casa”.⁵⁹

○ La visión de la violencia de descarga de Pedro Martínez, complementada por el refrán de que los tiempos pasados eran más crueles y de que las mujeres solas eran casi por definición delincuentes inmorales legítimamente sujetas a la violencia severa, resulta haber sido un discurso de negación cargado de poder. Ésta es entonces nuestra quinta sorpresa.

hijos y de esposos-esposas. El mismo Pedro Martínez que golpeó severamente a su hija Conchita porque la expulsaron de la escuela y por sus impropiedades sexuales, y que en cierto momento la llevó a tratar de suicidarse, también financió su educación renunciando al trabajo agrícola independiente para ocuparse como peón durante tres años. Esto era especialmente notable porque el trabajo servil del campo en la época anterior a la Revolución constituía un recuerdo infantil vívido y humillante asociado con los golpes y la emasculación simbólica. Véanse Lewis, 1964, pp. 249-258, 339, 342-344, 471-472; Lewis, 1959, pp. 30, 49-51; Oscar Lewis a Carolina Luján, 12 de diciembre de 1962, en Rigdon, 1988, p. 237. La misma Esperanza que se negó a considerar el conflicto con Eulalia como un episodio de descarga, movilizó el discurso de los estallidos de descarga de Pedro como temporales —y por lo tanto tolerables— cuando trató de convencer a sus hijos de que volvieran a la casa. Véase Lewis, 1964, p. 374.

⁵⁸ Véase especialmente Lewis, pp. 395-398, por lo que toca a la visión retrospectiva idealizada que justifica el hecho de que la violencia doméstica “ocurría”, sin mencionar una sola vez las disputas o los conflictos específicos, ya no digamos el episodio de Eulalia.

⁵⁹ Véanse las citas en Lewis, 1964, pp. 398, 356.

IV. LA MUJER, EL HOMBRE Y LA AUTORIDAD

Los límites disputados del derecho y la obligación de género

LAS MARÍAS

LA PRIMERA María, la asesinada, no escatimó palabras al defender sus derechos conyugales.¹ El lenguaje fuerte y la fuerza de voluntad mantenían a un hombre en sus obligaciones y protegían los derechos de una mujer aunque provocaran resentimiento. De tiempo en tiempo, en los casi cuatro años de matrimonio, el marido de María Gertrudis Martínez, Francisco Gerónimo, trató de evitar sus desafíos mediante el uso de la violencia y la intimidación. Se había comprado una navaja y ocasionalmente la amenazaba de muerte con ella, pero siempre había limitado su violencia a las golpizas con un palo, y ella se había protegido de algo peor quejándose de las golpizas y las amenazas de muerte con don Clemente, el segundo administrador de la hacienda San Gaspar. Además, ella y su esposo, aunque indios, se encontraban entre las familias jornaleras más prósperas de la hacienda. Francisco Gerónimo era un albañil de la hacienda, no un trabajador de campo o un cortador de caña, y durante la reciente enfermedad de María Gertrudis habían tenido los recursos suficientes para contratar una molendera, es decir, una sirvienta india que molía el maíz en el metate y preparaba las tortillas. Además, aunque María Gertrudis, al igual que su esposo, había emigrado de otra comunidad, tenía por lo menos una hermana en las cercanías. Ciertamente era una vida de adversidad, pero no insoportable. Si bien su esposo oscilaba entre la negligencia y el deber económicos, entre la violencia física y la compañía, María Gertrudis por lo menos sabía afirmar su voluntad y sobrevivir a las disputas difíciles. Las palabras fuertes y la fuerza de voluntad la habían llevado siempre adelante. Pero todo eso cambió poco después de que las campanas llamaran a la plegaria nocturna del domingo 23 de octubre de 1803.

El día se había iniciado con buenos auspicios. Aquella mañana María Gertrudis había convencido a su esposo de que pasara ese domingo con su esposa y su cuñada en lugar de irse a beber con los otros hombres. “Franco, bámonos labando”, le había dicho. “Que estas muy puerco, no sea como

¹ El relato de la primera María se ha sacado de AGNCR, vol. 262, exp. 11, Hda. San Gaspar, 1803, ff. 160-201, esp. ff. 161r-166v, 169r, 171r, 176v, 182r, 187r-193r, 200r-v. Las citas se encuentran en las ff. 163r (“puerco”, del testimonio de la propia María Gertrudis, y “enaguas”; cf. 166v, 170r, 176v); 166v (“muy contentos”); 170r (“se fueran a la mierda”; cf. 176v). María Gertrudis Martínez tenía unos 25 años de edad, y su esposo Francisco Gerónimo tenía unos treinta.

cada ocho días que te vas vevery no te labas." Francisco accedió y cerca del mediodía habían llegado a una corriente de agua con la hermana mayor de María Gertrudis, quien también se había asentado en la hacienda con su esposo. Esa tarde trascurrió agradablemente. María Gertrudis no se sentía bien del estómago, pero María Torivia Guadalupe ayudó a su hermana menor lavando la ropa. El sol de la tarde era intenso, pero Francisco Gerónimo aceptó traer un sombrero para su compañera. Mientras regresaba se compró un jarro de aguardiente para compartirlo con su esposa y su cuñada. Cuando la tarde de lavado y convivencia llegaba a su fin, María Gertrudis y Francisco Gerónimo se despidieron de María Torivia y regresaron a su casa. En vista de la tensión y la violencia que en ocasiones afectaba a su matrimonio —la franqueza asertiva de María Gertrudis y el sentimiento de autoridad varonil de Francisco Gerónimo no se mezclaban siempre bien—, ésta había sido una tarde placentera y divertida. Para su sirvienta india, María Francisca, quien estaba casada pero necesitaba trabajar de molendera,² los dos parecían "muy contentos" al regresar a casa.

Entonces empezaron los problemas. Cuando Francisco Gerónimo descubrió que la molendera no había terminado de preparar las tortillas se disgustó y empezó a regañar a la sirvienta. Pero María Gertrudis intervino. Su censura fue demoledora, según su propio relato. Le dijo a su marido que dejara de regañar a María Francisca porque ésta podría marcharse en un momento en que los problemas estomacales de María Gertrudis le impedían moler el maíz. Añadió que "parecía que la desgracia quería que siempre que le parecía [a María Gertrudis] algún trapo ó la golpeaba ó regañava, y que si su manía era por las enaguas que le había dado que allí las tenía". Era comprensible que María Gertrudis iniciara el incidente por el antecedente de los enfrentamientos económicos ligados a la violencia. Francisco Gerónimo admitió que en dos ocasiones anteriores había reñido con su esposa cuando ella le reclamó que faltaban dos reales, el equivalente de un día de salario para un jornalero común,³ en la suma que le daba de la raya dominical (el pago salarial neto semanal de la hacienda, calculado a menudo en la tienda de la hacienda y en relación con los adelantos de productos o las deudas).

Pero lo que destacaba no era simplemente el temor de María Gertrudis de que su marido obligara a la sirvienta a marcharse en un momento en que ella necesitaba ayuda o la determinación de María Gertrudis de desviar el enojo de su esposo contra su sirvienta; lo que también destacaba era un desafío verbal que hacía mofa de su autoridad. Los tres testigos principales mencionaron la agudeza de su lengua. La declaración de María Gertrudis recordaba su reto de que Francisco Gerónimo se quedara con sus fal-

² María Francisca era monolingüe en náhuatl, de 21 años de edad, al contrario de los bilingües María Gertrudis y Francisco Gerónimo, y su disposición a trabajar como molendera ubica a su familia entre los estratos campesinos más bajos de la hacienda San Gaspar.

³ Véase C. E. Martín, 1985, p. 143; cf. Gibson, 1964, pp. 251-252.

das. María Francisca invocó la contestación de María Gertrudis cuando Francisco Gerónimo les dijo a las mujeres "que se fueran las dos a la mierda". María Gertrudis repuso "que no se hirían que a bien que el no le pagaba". Francisco Gerónimo sostuvo al principio que su esposa le había dicho "que se fuera a la mierda", pero se retractó cuando fue careado con María Francisca y su testimonio. Pero el sentimiento de insolencia persistía: Francisco Gerónimo nunca dejó de afirmar que su esposa se había burlado de él tirándole del pelo, y fue inmediatamente después de un insulto verbal cuando apuñaló a María Gertrudis en el vientre. Era una herida profunda que llegaba a los intestinos bajos, y el cirujano local la juzgó letal desde el principio. María Gertrudis Martínez agonizó dos semanas antes de morir.

La segunda María, la exiliada, había luchado en vano por volver a una vida pacífica.⁴ Originarios de la comunidad de Totolapa en la región alta, tierra fría, del norte de Morelos, María Lucía y su esposo José Luciano habían bajado a los climas más templados de Oaxtepec, lugar que era una especie de meca. Su fertilidad había atraído, desde antaño, a los plantadores de azúcar y a pequeños cultivadores de frutas y verduras para competir por la tierra con los indios locales, y sus salubres manantiales de aguas minerales habían atraído a los misioneros, y originado la construcción de un hospital a principios de la época colonial. María Lucía y José Luciano obtuvieron tierras en Oaxtepec, posiblemente arrendadas. Al igual que otros indios y campesinos del área, María Lucía y José Luciano llevaban una vida nómada. De Oaxtepec se exportaba fruta a pueblos de la tierra fría como Totolapa, y a la ciudad de México. Quizá fuese durante uno de sus innumerables viajes entre Oaxtepec y el tianguis de Totolapa cuando se inició la relación sexual de María Lucía con Eugenio Esquicio Ponciano. En 1814 María Lucía tenía apenas 18 años de edad. Probablemente poco experimentada en el matrimonio, era casi diez años menor que su esposo y que Esquicio Ponciano, un indio de Oaxtepec, casado, que también recorría el circuito comercial de Oaxtepec a Totolapa. En 1814 la joven María Lucía quizá no podía apreciar plenamente que, bajo ciertas circunstancias, las esposas más viejas disputarían ferozmente las relaciones sexuales de sus esposos. Si así fue, pagó cara su ignorancia. La esposa de Esquicio Ponciano "me estropeó y rompió la caveza", y el escándalo hizo que José Luciano se enterara de la relación ilícita de su esposa.

Desde ese momento el retorno a una vida pacífica era frágil, si no imposible. José Luciano aceptó reconciliarse con María Lucía, pero el precio de la paz doméstica fue una mayor vigilancia y suspicacia de José Luciano y un temor mayor, por parte de María Lucía, de que otro escándalo provoca-

⁴ El relato de la segunda María se ha sacado de AGNCT, vol. 253, exp. 5, Oaxtepec, 1817, ff. 138-160, esp. 139r, 141r-145v, 148v-149v, 151r-155r. Las citas se encuentran en los ff. 151v ("me estropeó" y "él mismo se buscó la muerte"); 154v ("la perseguían" y "el diablo"); 145r ("no lado, a lado").

ra una reacción violenta de su esposo. Además, los problemas con otros hombres no cesaban. Esquicio Ponciano no aceptó que la relación terminara por decisión de María Lucía, sino que presumía que su consentimiento anterior a las relaciones sexuales le daba a él un derecho permanente a acosarla. A fin de proteger la frágil paz, ella había tenido que rechazar reiteradamente su acoso insistente, e incluso había debido recurrir al gobernador de la comunidad, don Rafael Hilario, para que sacara a Esquicio Ponciano de su casa. Pero él no era el único hombre que la perseguía. Quizás animado por la idea de que el escándalo anterior marcaba a María Lucía como una mujer poco honorable, José Esmeregildo, otro indio casado de Oaxtepec, también había buscado una relación sexual. Presionó con menos insistencia que Esquicio Ponciano, y María Lucía logró librarse de ambos hombres. Si deseaba vivir en paz con su marido, sin embargo, ella necesitaba librar tales batallas con la mayor discreción posible: "aunque ambos la perseguían, demaciado se mortificaba pues pr lo mismo q^e su Marido sabía los antecedentes de Ponciano no quería decirle nada de ello". Dentro de estas limitaciones, María Lucía construyó una vida doméstica más o menos pacífica durante cerca de tres años después del escándalo y las heridas de 1814.

La paz se rompió cuando José Esmeregildo asesinó a Esquicio Ponciano. El 19 de diciembre de 1817 José Esmeregildo fue al tianguis de Totolapa a vender frutas. Al igual que María Lucía, comerciaba regularmente en Totolapa, y su día seguía el ritmo usual —todavía evidente en el México rural— de los días de tianguis. Después de vender su fruta a uno de sus compradores regulares José Esmeregildo se unió a la corriente de campesinos que se detenían en la iglesia del pueblo a oír misa, encender velas o incienso, u ocuparse de sus obligaciones sobrenaturales. Siguió una visita a una comadre para pasar la tarde bebiendo y conversando. ("Comadre", aunque literalmente es un término de parentesco ficticio, podía extenderse también a otras relaciones de reciprocidad y amistad importantes.) Cuando José Esmeregildo tenía que regresar al caer la tarde y buscaba amigos de Oaxtepec que pudieran acompañarlo de camino a su casa, la única persona que quedaba resultó ser María Lucía, a quien acompañó, en aras del decoro, "no lado, a lado, sino distantes de como cosa de doce ó catorce pasos". Cerca de Oaxtepec ocurrió el fatal encuentro. Esquicio Ponciano, quien regresaba de su propio viaje de negocios, se encontró con la pareja y reaccionó como un propietario sexual. Al aproximarse a María Lucía (quien caminaba adelante) para reclamarle dónde andaba, José Esmeregildo se adelantó para desviar el enfrentamiento. La dinámica social cambió rápidamente a la de enemigos masculinos que afirmaban derechos o deberes de protección opositores en una dependiente femenina. El conflicto terminó con una puñalada fatal en el estómago de Esquicio Ponciano, cuando los hombres hicieron a un lado a María Lucía para enfrentarse cuerpo a cuerpo. En opinión de María, la posesividad incontrolada e

ilegítima de Esquicio Ponciano hizo que se mereciera la muerte: "Él mismo se buscó la muerte por su mal fundadas sospechas, pues no obstante de haverle dado de mano, él no dexo de incomodarme con sus celos y con insistirme q^e yo bolviése. . .". En esta declaración María Lucía era una inocente observadora de un homicidio causado por el exceso y el capricho masculinos, una posesividad sexual que no respetaba las fronteras del derecho y la obligación.

El problema fue que la explicación de María Lucía no fue lo único que circuló por el pueblo. La esposa de Esquicio Ponciano, quien tres años atrás había herido a María Lucía para acabar con la relación inicial, afirmó que María Lucía era la verdadera culpable del asesinato de su esposo. Según esta declaración Esquicio Ponciano era víctima de pasiones incontrolables provocadas por la inmoralidad femenina. La competencia entre las declaraciones divergentes, y las redes y la fuerza de voluntad de la esposa de Esquicio Ponciano (cuyo nombre no se menciona en los documentos), aseguraban problemas para María Lucía. Dado que la afirmación que imputaba responsabilidad a María Lucía fue la que más circuló en Oaxtepec y aparentemente recibió cierta aprobación, la frágil fachada de reconciliación pacífica construida tras un error de juventud se desintegró y cedió su lugar a la incertidumbre y el peligro. El riesgo de ostracismo y retribución surgió amenazador. El esposo de María Lucía, José Luciano, había estado en la ciudad de México el día de la violencia, pero María Lucía temía que el chismorreco pueblerino que le atribuía responsabilidad en el homicidio llegaría inevitablemente a sus oídos cuando regresara. Aun si el ostracismo social no volviera insoportable la vida, aun si la viuda de Esquicio Ponciano no buscara una venganza directa o sobrenatural, y aunque las autoridades de la comunidad no castigaran a María Lucía tratando de restablecer la paz comunitaria, siempre existiría la posibilidad de que José Luciano creyera —a causa del escándalo anterior— que ella había sostenido la relación sexual que había provocado el asesinato. Dadas las circunstancias, María Lucía no podía saber "si tal vez lo tentara el Diablo".

Estos peligros y temores hicieron que María Lucía se fuera al exilio. Se mudó a Cuautla, donde trabajó como sirvienta durante por lo menos tres meses. Aunque María Lucía expresó consistentemente su deseo de regresar a un matrimonio pacífico en Oaxtepec, también hacía patente su temor. La ansiedad que sentía no era exagerada: José Luciano declararía que aunque su vigilancia lo había convencido de que María Lucía permaneció sexualmente fiel durante los años siguientes al escándalo inicial, su fuga renovaba sus sospechas. No sabemos si las autoridades comunitarias lograron una reintegración pacífica de María Lucía a la trama social local; lo que está claro es que, si no lo hacían, María Lucía afrontaba sombrías perspectivas: una vida de exilio indefinido de sus redes habituales de comunidad y propiedad y una transición de la autonomía parcial de una mujer campesina móvil, ocupada del pequeño comercio y los viajes, a la suerte

más vulnerable de una sirvienta aislada, sometida a la pobreza, la vigilancia y la servidumbre.

Las tres Marías que hemos conocido —María Gertrudis de la hacienda San Gaspar, cuyas palabras fuertes y cuya tarde sociable dominical se habían vuelto repentinamente criminales; María Lucía, de Oaxtepec y Totolapa, cuyos esfuerzos por dejar atrás un escándalo sexual de juventud culminaron en una pesadilla de temor y exilio, y María Teresa, de Texalpa, cuya fatal negación de sí misma y su servicio de su marido José Marcelino abrió este libro— nos introducen al conjunto de problemas de un mundo de derecho y obligación de género enfrentados. Además, las historias de las tres Marías son reveladoras precisamente a causa de su normalidad. Hasta el momento en que un acto espontáneo de violencia asesina sacudió sus trayectorias de vida anteriores, las tres Marías llevaban vidas bastante comunes en el mundo de los pobres rurales de Morelos. Las tres eran indias, las tres estaban casadas, y las tres se adaptaban a una vida familiar donde la dinámica del poder y la violencia, al igual que la unidad de propósitos y reconciliación, llenaban las relaciones sociales primarias de una mujer. Las tres luchaban por establecer fronteras de derecho y obligación de género que permitieran a una mujer afirmar sus derechos y enfrentarse al poder en sus relaciones con los hombres, al tiempo que evitaban un desafío abierto de los primeros principios patriarcales. Como muchas mujeres, las tres buscaban alianzas y conexiones sociales para apoyar sus esfuerzos o evitar el castigo. Hasta que la violencia y la mala fortuna cruzaron un umbral terrible, y no precisamente previsible, por lo menos dos de las tres Marías podían asegurarse de haber tenido cierto éxito en las luchas prácticas de la vida genérica diaria. María Gertrudis, de la hacienda San Gaspar, reclamaba derechos económicos —una entrega semanal regular de la raya dominical, una molendera durante su enfermedad, y ropa nueva—, a pesar de que estas reclamaciones requerían cierta vigilancia y un espíritu combativo. María Lucía, de Oaxtepec y Totolapa, reclamaba una movilidad física y una actividad mercantil independientes en un matrimonio reconciliado y obscuría la posesividad sexual de Esquicio Ponciano a pesar de la relación y el escándalo anteriores.⁵

El conjunto de problemas de género enfrentados en las historias de las Marías y las contingencias que rodeaban tales enfrentamientos desafían las descripciones unidimensionales del conflicto y la subordinación de género. En la historia de María Gertrudis de la hacienda San Gaspar surgen los temas de la deferencia verbal y la obligación económica. María Gertrudis cuestionó la expectativa de su marido de una deferencia verbal que simbolizaba el deber de una esposa de conceder autoridad a su esposo. El desafío era especialmente grave porque ocurría frente a una tercera perso-

⁵ Las pruebas no nos permiten inferir confiablemente si María Teresa, de Texalpa, podría decir que su vida con José Marcelino había sido tranquila.

na, sin mencionar que se trataba de una sirvienta. Es indudable que María Gertrudis entendía la gravedad de burlarse de su esposo, dadas la violencia y las amenazas anteriores de Francisco Gerónimo; pero en la adaptación a la vida práctica que ella había llevado a cabo, cuando su esposo no cumplía sus deberes económicos la mujer debía hablar vigorosamente para reclamar lo que le pertenecía. El derecho de un hombre a la deferencia simbólica era condicional, pues se debilitaba si el hombre olvidaba sus obligaciones económicas o infligía abusos físicos y amenazas excesivos o sin causa, o si proveía a su familia bajo presión o coacción y mezclaba tales provisiones con amenazas implícitas o reales.

En la historia de María Lucía, de Oaxtepec y Totolapa, el tema de la sexualidad ocupa el primer plano. La esposa de Esquicio Ponciano (cuyo nombre no aparece en los documentos) cuestionó el derecho de su marido a tener relaciones sexuales extramaritales, y atacó a María Lucía provocando un escándalo público. La joven María Lucía cuestionó la expectativa de su marido de que una esposa debía evitar la falta de decoro sexual a toda costa. La María Lucía más madura cuestionó la pretensión de su amante anterior de que la propiedad sexual en una mujer, una vez concedida, otorgaba derechos permanentes. La esposa de Esquicio Ponciano comprendía que si una mujer trataba de perturbar la relación sexual de su marido se arriesgaba a sufrir el abuso y el conflicto domésticos. Pero en la adaptación a la vida práctica que había llevado a cabo una mujer se arriesgaba también a tener problemas —negligencia económica, pérdida del pariente ante la violencia, humillación cultural y violencia doméstica— si permitía que su esposo prosiguiera una relación sexual fuera de los contactos más discretos y efímeros. El derecho de un hombre a sostener relaciones sexuales extramaritales era condicional, y se debilitaba si, en opinión de su esposa, una relación continua ponía en peligro su bienestar y el de sus hijos, sus otros parientes, o incluso el del marido ofensor. María Lucía aprendió a un alto precio que, una vez que un pretendiente lograba ejercer un derecho sexual sobre una mujer, a menudo asumía un derecho cuasimarital de posesión sexual permanente. Pero en la adaptación a la vida práctica que realizó finalmente, una mujer podía protegerse mejor de la violencia y de la reducción de la movilidad física en el matrimonio si afirmaba su derecho a terminar las relaciones y alejar a los depredadores sexuales. En los arreglos sexuales extramaritales, el derecho de un hombre a continuar el acceso sexual dependía del consentimiento de una mujer, y su derecho a exigir ese consentimiento desaparecía si olvidaba las implicaciones de una relación continua para el bienestar de ella.

En la historia de María Teresa, de Texalpa, el tema de la movilidad física ocupa el primer plano. Ella cuestionó la expectativa de su marido de que un hombre no debía informar a su esposa de su paradero y sus actividades. Independientemente de lo que pensara María Teresa como cuestión de principio, y cualquiera que fuese el riesgo de provocar la violencia, en la

adaptación a la vida práctica que ella había llevado a cabo una mujer que no exigiera tal explicación perdonaba los vicios de un esposo flojo o negligente en perjuicio de ella misma. Cuando María Teresa respondió a la negligencia de José Marcelino abandonando su casa, el derecho de un esposo a controlar los movimientos físicos de su esposa y obligarla a hacer su trabajo también entró en conflicto. El derecho de un hombre a desplazarse libremente y mantener a su esposa junto al metate y otros deberes domésticos era condicional, y se debilitaba si él no cumplía sus obligaciones económicas.

La deferencia verbal, la obligación económica, la sexualidad, la movilidad física. Es impresionante la diversidad de derechos y reclamaciones de género que desataban los conflictos. Igualmente importantes en las tres vidas que hemos analizado son las interconexiones existentes entre los diversos dominios de la vida de género. Las burlas verbales de María Gertrudis desataron la violencia; pero como hemos visto, su desafío a la autoridad doméstica se relacionaba estrechamente con un antecedente de disputas continuas por los recursos y los derechos económicos. El embrollado conflicto entre Esquicio Ponciano, su esposa, María Lucía y el marido de ésta, en relación con una conexión sexual extramarital, nutrió un conflicto permanente entre Esquicio Ponciano y María Lucía respecto al derecho de esta última de poner fin a la relación. Pero como hemos visto, el conflicto adquirió un giro desastroso hacia una rivalidad sexual entre hombres y un homicidio cuando Esquicio Ponciano afirmó un corolario de sus reclamaciones sexuales: el derecho a ejercer vigilancia sobre la movilidad física de una mujer (y por implicación sobre sus compañías masculinas). Además, si preguntamos por qué la esposa de Esquicio Ponciano estaba tan decidida a terminar con la vinculación sexual de su marido con María Lucía, la respuesta puede tener que ver tanto con las conexiones existentes entre la libertad sexual de los hombres y su negligencia económica frente a esposas e hijos, como con los derechos y los deseos sexuales.⁶ La afirmación, por parte de María Teresa, de su derecho a vigilar e influir en la movilidad física de su esposo y a retirar su propia presencia física huyendo a la casa de su madre, culminó en una tragedia violenta. Pero como hemos visto, la disputa respecto a la movilidad física se relacionaba también estrechamente con discusiones económicas: las frustraciones de María Teresa hacia su esposo como proveedor económico alimentaban su determinación de vigilar su movimiento y actividad física, y la dependencia de José Marcelino de las labores de su esposa para su alimentación incrementó su ira cuando ella afirmó su derecho de abandonarlo.

Por último, dado que los patriarcas, los patriarcas putativos y las muje-

⁶ Esta afirmación se basa en un patrón común en otros casos en que las mujeres cuestionaban la libertad sexual masculina, más que en información específica acerca de la esposa de Esquicio Ponciano. Más adelante, en este mismo capítulo, se aclarará este patrón con citas de referencia apropiadas.

res suponían que los hombres tenían derechos de castigo en un mundo de derecho y obligación de género disputados, los conflictos por reclamaciones de género desataban inevitablemente tensiones relacionadas con los límites correctos de la violencia. María Gertrudis, de la hacienda San Gaspar, juzgó las amenazas y las golpizas de Francisco Gerónimo, las encontró desproporcionadas y arbitrarias, y las puso a consideración del administrador de la hacienda. María Lucía, de Oaxtepec y Totolapa, aceptó el derecho de su marido y de una rival sexual femenina a castigarla por sus infracciones sexuales, pero también construyó un discurso de la violencia injustificada basada en el rumor y el chisme infundados. El apuñalamiento, las lesiones y la muerte de María Teresa provocaron diálogos extensos, cambiantes y llenos de presión entre su madre, su marido y los ancianos de Texalpa acerca del significado, la legitimidad y la culpabilidad de la violencia provocada.

Las tres Marías eran mujeres humildes, individualmente insignificantes según los criterios de la biografía histórica tradicional. Entraron al registro histórico como individuos casi por accidente, en virtud de tragedias que pudieran haber terminado antes, entre los innumerables casi accidentes o episodios menores de la vida y la violencia consuetudinarias que eluden a la documentación histórica. Pero el alcance, la variación y las peculiaridades —en una palabra, la individualidad— de tres episodios en la vida de las tres Marías no son insignificantes en absoluto. La individualidad de tres vidas —el alcance de las cuestiones disputadas en juego, las interconexiones existentes entre distintas dimensiones del derecho de género, las contingencias y la condicionalidad que rodearon a las definiciones disputadas del derecho, y los variados alineamientos y contextos sociales— abre un vasto panorama social. En conjunto y por separado, como un grupo de experiencias y como historias individuales, la vida y la tragedia de María Gertrudis de la hacienda San Gaspar, María Lucía de Oaxtepec y Totolapa, y María Teresa de Texalpa, así como las personas que poblaban sus mundos, resonaron fuertemente con patrones más amplios de la experiencia vital. Sus historias habrían parecido familiares y reconocibles a las mujeres, los hombres y los jóvenes del Morelos de fines del periodo colonial. Si bien fue casi por accidente que estas tres Marías entraron al registro histórico, no es un accidente que Marías como éstas llenen los anales históricos.

EL DERECHO DE GÉNERO: DISPUTAS, CONEXIONES Y ENREDOS

Iniciemos la exploración de esta condición no accidental identificando los problemas que desataban la violencia en contra de mujeres adultas y jóvenes. Como observamos en el capítulo III, las motivaciones arraigadas en el género constituían la mayor parte (88.7%, cerca de siete octavos, por el

cálculo de punto medio del cuadro IV.1) de los episodios de violencia criminal contra víctimas femeninas. Lo que no está claro debido a la categoría agregada de violencia ligada al género son los problemas más específicos del derecho y la obligación de género que originaron disputas violentas.

Desde puntos de vista cuantitativos y cualitativos, los incidentes violentos revelan un gran conjunto de cuestiones disputadas. Como sería de esperarse, la sexualidad ocupa un gran lugar en el patrón global de la violencia criminal en contra de mujeres adultas y jóvenes. Las disputas que se reducían a reclamaciones y afirmaciones sexuales constituían casi la mitad (49.0%) de los conflictos que culminaron en incidentes de violencia criminal en contra de víctimas femeninas. Pero al mismo tiempo, las disputas que se concentraban en aspectos no sexuales del derecho y la subordinación de género —obligaciones laborales y económicas, movilidad y abuso físicos, y desafíos verbales y de otra clase contra el dominio o el derecho de género— constituían casi un tercio (32.0%) (véanse las cifras del modelo restringido del cuadro IV.1). Si utilizamos criterios de clasificación amplios que tomen en cuenta el traslape y las motivaciones secundarias registradas al lado de las motivaciones principales, los hallazgos serán similares. Las reclamaciones y afirmaciones sexuales eran importantes en una clara mayoría (58.4%) de los casos, pero las disputas no sexuales del derecho de género eran también importantes en gran parte (39.5%) de los casos. (Véanse las cifras del modelo ampliado del cuadro IV.1.)

Podemos resumir y empezar a elaborar el significado más amplio de estos hallazgos con una paradoja aparente: la sexualidad era central pero no global en las disputas ligadas al género que culminaban en violencia criminal contra mujeres adultas y jóvenes. En otras palabras, la subordinación y el conflicto de género implicaban tantas dimensiones del derecho y la obligación que las reclamaciones y disputas sexuales, aunque fundamentales, no englobaban o eclipsaban las reclamaciones y disputas de género no sexuales.

Examinemos más a fondo la sexualidad y prosigamos luego con otras reclamaciones y disputas de género. A primera vista el enorme peso de la sexualidad es consistente con las expectativas de que, en una cultura patriarcal, los hombres consideraran como una propiedad sexual a las esposas, las amantes, las dependientes femeninas y las mujeres vulnerables o desprotegidas. En este contexto podríamos esperar no sólo un gran número de conflictos de género entre hombres y mujeres concentrados en los comportamientos sexuales, sino también que tales disputas fuesen iniciadas principalmente por las afirmaciones masculinas de un derecho sobre la sexualidad femenina. En este razonamiento, sería de esperarse que las disputas cayeran en dos categorías principales: ataques sexuales, una forma extrema de la propiedad sexual que en ciertas circunstancias sociales transgredía las ideas convencionales de la propiedad y el decoro patriar-

CUADRO IV.1. *Motivaciones de la violencia contra víctimas femeninas: Morelos a fines del periodo colonial*

Motivación de la disputa	Conjunto restringido de casos ^a		Conjunto ampliado de casos ^b		Punto medio %
	Núm.	%	Núm.	%	
MODELO RESTRINGIDO^c					
Reclamaciones sexuales ^d	30	48.4	46	49.5	49.0
Reclamaciones de género no sexuales ^e	19	30.6	31	33.3	32.0
Insubordinación total femenina	2	3.2	2	2.2	2.7
Ataque para deshonrar a un hombre	3	4.8	5	5.4	5.1
Altercados no genéricos y diversos	8	12.9	9	9.7	11.3
MODELO AMPLIADO^f					
Reclamaciones sexuales	35	56.5	56	60.2	58.4
Reclamaciones de género no sexuales ^g	25	40.3	36	38.7	39.5
Insubordinación total femenina	2	3.2	2	2.2	2.7
Ataque para deshonrar a un hombre	3	4.8	5	5.4	5.1
Altercados no genéricos y diversos	8	12.9	9	9.7	11.3

^a El conjunto restringido de los casos se limita a los incidentes de violencia contra víctimas femeninas que condujeron a procedimientos penales ($n = 62$ casos válidos en total).

^b El conjunto ampliado de casos agrega al conjunto restringido los incidentes que podrían haber conducido a procedimientos penales por violencia ($n = 93$ casos válidos en total). Este conjunto de casos resultó útil para las comprobaciones de consistencia con el conjunto restringido.

^c El modelo restringido de las motivaciones presenta una lista de los casos por la motivación principal, no por la suma de motivaciones principales y casi principales.

^d Véase un análisis por tipo de conflicto sexual en el cuadro IV.2.

^e Dentro de esta categoría, las disputas principales se refirieron al desplazamiento o el abuso físicos (15.6% en el punto medio) y a las obligaciones laborales o económicas (8.1% en el punto medio). El resto (8.4%) estuvo constituido por afrentas verbales, ataques contra la defensa femenina de parientes, y diversas reclamaciones de género. El modelo ampliado genera resultados similares.

^f El modelo ampliado de las motivaciones incluye motivaciones principales y casi principales para la clasificación de un incidente dado. Por lo tanto, permite las motivaciones superpuestas y aproximadas y conduce a una suma de los porcentajes mayor que 100.

^g Dentro de esta categoría, las disputas más comunes fueron motivadas por la movilidad o el abuso físicos (21.6% en el punto medio), seguidas por las obligaciones laborales o económicas (10.8%) y las afrentas verbales (8.6%).

FUENTES: Adaptado de PDBO, Morelos, Powwio1.out, p. 33; Powmore1.sys, p.34.

cales,⁷ y celos o reclamaciones de los hombres provocados por infracciones sexuales femeninas reales o imaginarias. Los celos o las afirmaciones explícitas de las mujeres sobre la sexualidad de los hombres eran peligrosos para ellas y presumiblemente anómalos, a lo sumo un tema para la discusión a solas, en gran medida latente o restringido en una cultura patriarcal cuyas normas validaban un patrón doble de libertad sexual. Por lo tanto, sería de esperar que los celos femeninos constituyeran una fracción pequeña de los conflictos sexuales violentos en general y de las disputas sobre celos en particular. Estas expectativas corresponderían a los estereotipos familiares de las mujeres latinoamericanas como seguidoras —vehículos participantes— de los dictados de una cultura latinoamericana de valores acerca del comportamiento sexual apropiado y esperado para hombres y mujeres.⁸

Sin embargo, las pruebas confirman las expectativas sólo parcialmente. (Véase la columna central del cuadro IV.2 respecto a las cifras citadas más adelante.) Por una parte, las afirmaciones masculinas de derecho sobre la sexualidad femenina sí constituían una gran parte de los casos en Morelos. El ataque sexual representaba más de un tercio (36.1%) de los incidentes violentos en los que estaban presentes las reclamaciones o las motivaciones sexuales, mientras que los celos constituían la mayor parte (54.7%) del resto de tales incidentes. Pero significativamente, y en oposición a la expectativa de que la disputa sexual abierta en las culturas patriarcales latinoamericanas se centraba casi exclusivamente en el control y la represión masculinos de su propiedad sexual en las mujeres, los celos femeninos estaban presentes en poco más de la mitad (51.5%) de los casos de celos. Por supuesto, estas cifras no niegan la importancia de la afirmación y la agresión masculinas: el ataque sexual y los celos figuraban en la mayoría (69.3%) de los casos de conflictos sexuales. Sin embargo, la normalidad y la seriedad de los celos femeninos son también evidentes e importantes.

⁷ Es muy importante que no proyectemos hacia atrás, hasta el inicio de la época moderna, el supuesto contemporáneo de que la violación es un acto casi universalmente condenado en la sociedad. En la Europa de principios de la época moderna, al igual que en la América Latina colonial, el hecho de que la violación trasgrediera las fronteras y las propiedades patriarcales dependía de las circunstancias sociales que rodearan al acto. La posición de color y clase de atacantes y víctimas, su relación de parentesco o ausencia de ella, y sus respectivas edades, situación marital y postura moral contribuían a definir, en la práctica, si una violación debía recibir un tratamiento cultural y legal como una grave trasgresión criminal de la propiedad sexual y el decoro social, o se manejaría como un asunto más trivial. Por lo que toca a Europa, véanse por ejemplo Ruggiero, 1985; Rossiaud, 1978. Por lo que toca a las complejidades legales y culturales del tratamiento otorgado a la violación en la América Latina colonial, véase BNM, vol. 971; Echebarría y Ojeda, 1791, pp. 38-39, 48-49; Burkett, 1975; Giraud, 1987. Las investigaciones en curso de Carmen Castañeda, sobre Guadalajara, han hecho mucho también para ampliar nuestro conocimiento.

⁸ El filme clásico cubano sobre el despertar femenino, *Retrato de Teresa*, capta muy bien la imagen. Cuando la heroína Teresa se atrevió a cuestionar las prerrogativas de su esposo, en particular su infidelidad sexual, la madre de ella le recordó que no era sensato cuestionar el doble patrón: "La mujer siempre será mujer y el hombre siempre será hombre. ¡Eso no lo puede cambiar ni Fidel!"

CUADRO IV.2. *Disputas sexuales en la violencia contra víctimas femeninas: Morelos a fines del periodo colonial*

Tipo de disputa sexual	Conjunto restringido de casos ^a		Conjunto ampliado de casos ^b		Punto medio %
	Núm.	%	Núm.	%	
Ataque sexual ^c	14	40.0	18	32.1	36.1
Celos: todos los casos ^d	17	48.6	34	60.7	54.7
Celos masculinos	12	34.3	18	32.1	33.2
Celos femeninos	8	22.9	19	33.9	28.4
Celos masculinos como porcentaje de los celos		70.5		52.9	61.7
Celos femeninos como porcentaje de los celos		47.1		55.9	51.5
Otros/diversos ^e	4	11.4	4	7.1	9.3

^a El conjunto restringido de casos se limita a los incidentes de violencia sexual o sexualmente motivada en contra de víctimas femeninas, que condujeron a procedimientos penales ($n = 35$ casos válidos en total).

^b El conjunto ampliado de casos agrega al conjunto restringido los incidentes que podrían haber conducido a procedimientos penales por violencia. Este conjunto de casos resultó útil para comprobar la consistencia ($n = 56$ casos válidos en total).

^c Las cifras dadas excluyen dos casos en los que el ataque sexual ocurrió "después del hecho", como una especie de epílogo a los ataques perpetrados inicialmente por otras razones (por ejemplo, un ataque para robar). Las cifras porcentuales no diferirían significativamente si estos casos se hubiesen incluido.

^d En virtud del traslape de los casos de celos masculinos y femeninos, el número total de los casos de celos es de 17 en lugar de 20 para el conjunto restringido, y 34 en lugar de 37 para el conjunto ampliado. Por la misma razón, los celos masculinos como porcentaje del total de casos de celos y los celos femeninos como porcentaje del total de casos de celos suman más de 100.

^e Esta categoría incluye tres casos de secuestro con miras a una conquista sexual o al matrimonio, y un caso de violencia contra una persona de clase inferior por presunto sexo ilícito.

FUENTES: Adaptado de FDBO, Morelos, Powvioll.out, pp. 36-37; Powmorel.sys, pp. 37-38.

La normalidad de los celos femeninos nos invita a explorar las disputas concentradas en las reclamaciones y afirmaciones sexuales no simplemente como un proceso de una sola vía de afirmación masculina de propiedad sexual sobre las mujeres, sino como una disputa más amplia de los derechos de la sexualidad. Esta disputa refuta las nociones simples de que las mujeres aceptaban un patrón sexual doble: el derecho de un hombre a ejercer la posesión sexual absoluta y exclusiva sobre una mujer mientras se tienen otras relaciones o reclamaciones sexuales, y el deber de una mujer de someterse a la posesión sexual exclusiva mientras tolera la libertad sexual masculina. En el fondo, la normalidad de los celos femeninos ayuda a explicar por qué Juan Sebastián, de Tepoztlán, creyó plausible, desde el punto de vista cultural, defenderse de las acusaciones de haber acosado sexualmente a María Antonia de Tapia, otra india comunera, afirmando

que había espiado la casa de esta mujer, no para acosarla, sino para probarle a su esposa que María Antonia tenía un amasio diferente.⁹

La lógica social y cultural de esta disputa más amplia sobre la propiedad y el comportamiento sexuales —los celos y reclamaciones femeninos sobre los hombres tanto como los celos y las reclamaciones masculinos sobre las mujeres— no es evidente. Después de todo, la cultura política y la práctica legal de la sociedad colonial mexicana no se basaban en un concepto igualitario de la teoría contractual —ni siquiera entre los hombres o entre los terratenientes varones—, sino más bien en una visión orgánica de la jerarquía humana divinamente sancionada. Esta visión distinguía entre las formas más altas y más bajas de la inteligencia, la responsabilidad y el servicio humanos dentro del cuerpo social. Ésta era una cultura política que establecía distinciones jerárquicas de derecho, restricción y posición social de acuerdo con la raza y el linaje, el sexo y la edad, el grupo corporativo y el comunal, y el linaje cultural y religioso. La noción de que hombres y mujeres eran fundamentalmente diferentes; de que tales diferencias implicaban distinciones naturales (y socialmente benéficas) de derecho, restricción y posición social y de que otorgaban a los hombres una libertad superior mientras consignaban a las mujeres a una restricción mayor, encontraron una gran resonancia en la cultura política y religiosa más amplia de un orden colonial. Incluso en el nivel de la cultura política de la comunidad o el pueblo (un tema complejo que exploraremos en mayor detalle en el capítulo VIII), las mujeres pobres y campesinas del Morelos de fines del período colonial participaban en una cultura de rango que establecía distinciones jerárquicas según la edad, el sexo, el linaje y el estatus del barrio o de la comunidad, y que no era inmune a las distinciones de etnia y de clase de la sociedad más amplia.

Todo esto hacía improbable que las mujeres pobres cuestionaran el comportamiento sexual de los hombres sobre la base de un principio de igualdad o equivalencia que evocara los feminismos posteriores a la Ilustración. Tampoco está claro que la dinámica de las disputas femeninas del comportamiento sexual de los hombres constituyera un análogo femenino de los imperativos masculinos que relacionaban la proeza sexual y la posesividad con la dinámica del poder y la humillación, el honor y la degradación, la alianza y la enemistad entre los hombres. ¿Cómo debemos entender las disputas femeninas sobre la sexualidad de los hombres en términos distintos de un protofeminismo familiar o una afirmación del paralelismo hombre-mujer?

Para contestar este interrogante debemos volver a nuestra paradoja anterior: la sexualidad era a la vez central y no global en los conflictos ligados al género que culminaban en la violencia. En el comportamiento sexual masculino y en los derechos de las mujeres de vigilarlo y cuestionarlo no

⁹ Véase AGNCF, vol. 253, exp. 10, Tepoztlán, 1765, f. 344r.

estaban en juego sólo el derecho y la propiedad sexuales, sino una serie de derechos y prácticas interrelacionados.

Precisamente porque las consecuencias del comportamiento sexual no podían dejar de sentirse en otras esferas del derecho y la obligación de género, las mujeres —incluso las que aceptaban en principio la idea de que los hombres eran naturalmente depredadores sexuales, e incluso las que preferían una distancia sexual de sus parejas— podían sentirse inclinadas a evaluar y cuestionar los límites del derecho y la libertad sexuales de los hombres. En particular, la estrecha relación existente entre las cuestiones sexuales y las económicas daba a las mujeres una razón vital para afirmar derechos sobre el comportamiento sexual de sus esposos, aun a riesgo de la violencia, como lo expusiera en 1815 Yndoza Gertrudis, una mestiza casada con un peón de la hacienda de Miacatlán, quien le había preguntado a su esposo, Antonio Sosa, “q^e avia echo [con] la rralla y sobre eso le tomo selos con la sitada Aleja [amasia de Antonio Sosa]”. El conflicto sobre la relación era grave: Antonio Sosa golpeó a Yndoza Gertrudis, amenazó con matar a Gregorio Roa, un peón indio a quien acusaba de transmitir chismes sexuales a su esposa, y fue muerto por Roa en un enfrentamiento ocurrido poco después.¹⁰

En casos extremos, la evaluación del compromiso y la competencia económicos de un esposo podía hacer que las esposas o sus parientes afirmaran su derecho a retirar la propiedad sexual del marido abandonándolo y reforzando la separación, si fuese necesario, mediante una relación sexual con otro hombre. Juana Trinidad, una cocinera viuda de la hacienda de Dolores, veía con malos ojos a su yerno José María Jaymes. Por lo tanto, resistió los esfuerzos de su yerno por terminar su separación con su hija Marcela Josefa y aparentemente toleró o alentó una relación sexual entre ella y un residente de alta posición de la hacienda (un purgador calificado del ingenio), que podría sellar la separación. El empobrecido José María Jaymes había vivido durante algún tiempo con Marcela Josefa entre los estratos más pobres de los habitantes de Xiutepec, pero se había metido en problemas porque se le murieron algunas mulas y caballos y no pudo establecerse como un proveedor confiable. Cuando trató de reclamar su derecho a Marcela Josefa, Juana Trinidad se interpuso, “diciendole [que no] se la entregaba porque la llevaría a matar de ambre”. Fue el primero de varios enfrentamientos que terminaron en 1818, cuando José María Jaymes asesinó a su esposa, su suegra y un niño recién nacido de paternidad desconocida.¹¹

¹⁰ Véase AGNCF, vol. 47, exp. 13, Hda. Miacatlán, 1815, esp. ff. 417v-419r (f. 418v para la cita), 420r-422v.

¹¹ AGNCF, vol. 44, exp. 12, Hda. de Dolores, 1808, ff. 303-342 (f. 324v para la cita). José María Jaymes fue identificado como un castizo y un mestizo (véanse las ff. 310v, 324r, 340r). Las mujeres no fueron identificadas desde el punto de vista racial, pero su red de parientes y conocidos sugiere que pueden haber sido mulatas (véanse las ff. 308v, 310r). Para ver un ejemplo del abandono en un contexto más indio y comunero, cf. AGNCF, vol. 47, exp. 9, Tetecala, 1814, f. 313.

La presencia del niño nos recuerda que debemos considerar el hecho de que, para las mujeres que eran madres, los conflictos sobre las obligaciones económicas de los hombres hacia sus esposas y amasias constituían probablemente, además, un indicador de conflictos sobre los deberes de los padres hacia los hijos. La madre consideraba que los hijos eran de ella, y las acusaciones de negligencia económica implicaban negligencia hacia los hijos tanto como hacia las esposas y amasias. El efecto de ocultamiento de este indicador o aproximación parcial puede explicar por qué, en los datos codificados sobre las motivaciones de la disputa violenta, los conflictos sobre los hijos constituían una fracción insignificante. Aun cuando los hijos figuraban en la disputa, el lenguaje del conflicto se concentraba en la negligencia masculina de las obligaciones económicas hacia las mujeres. Los últimos momentos de la vida de Juana Trinidad captan esta fusión claramente. Cuando Juana Trinidad, cuyo desprecio por su yerno se concentraba en su incompetencia económica, salió de su casa fatalmente herida, sus últimos pensamientos fueron para la protección del nieto recién nacido que llevaba en brazos. Salió "gritando que la recogieran a dha Criatura, porque su Yerno José María la había muerto".¹²

La conexión de la propiedad y el acceso sexuales por una parte, y el derecho y la obligación económicos por la otra, resurge una y otra vez en diversos contextos sociales: en la vida de la hacienda y del pueblo, en las redes sociales de mulatos y mestizos, y en los círculos más indios. La conexión es evidente en el supuesto de que los esposos y padres que tenían amasias canalizaban regalos y recursos hacia ellas y sus hijos, y en el refrán que justificaba las relaciones extramaritales de las mujeres como una consecuencia de la pobreza y negligencia de los maridos.¹³ La conexión es evidente también en un sentido opuesto. Las esposas no sólo cuestionaban la libertad sexual de sus maridos en parte para reclamar en sus hogares los recursos y las atenciones canalizados hacia las amasias. Además, la evaluación que hacía una esposa del impacto de las conexiones sexuales de un marido sobre su papel como proveedor afectaba su propio sentido de la obligación

¹² AGNCR, vol. 44, exp. 12, Hda. de Dolores, 1808, f. 309r para la cita. La identificación de las mujeres con sus hijos aparece en la documentación en diversas formas. Cuando las mujeres abandonaban a los hombres, normalmente se llevaban con ellas a los hijos. Cuando las mujeres hablaban de los hijos, a veces utilizaban el posesivo de primera persona del singular más que la primera persona del plural. Los lazos de la crianza, la identidad y autolegitimación femenina son muy poderosos en América Latina, cultural e históricamente, y han surgido en los estudios etnográficos y políticos del siglo xx. Véanse, por ejemplo, las intuiciones etnográficas de Bunster y Chaney, 1985 (la respuesta de los informantes ante la fotografía de la madre cuando era niña); Benería y Roldán, 1987, pp. 142, 150; por lo que toca a la política, cf. Chaney, 1979; Navarro, 1988; J. Martín, 1990.

¹³ Para ejemplos sobre una gran diversidad de contextos étnicos y residenciales, véanse AGNCR, vol. 215, exp. 4, Mapaztlán, 1810, ff. 110v, 120v, 126r; vol. 263, exp. 20, Yautepec, 1809, ff. 327-331; vol. 253, exp. 10, Tepoztlán, 1765, f. 301r; vol. 537, exp. 6, Cuautla Amilpas, 1806, ff. 2v-3r; vol. 254, exp. 4, Huispalca (Tlaltizapán) 1809, f. 95r; vol. 214, exp. 12, Cuautla Amilpas, 1779, f. 216v; vol. 174, exp. 7, Cuautla Amilpas, 1802, f. 242r; vol. 45, exp. 16; Hda. Atlacomulco, 1820, f. 423v.

económica. Andrea María, una india de Tlayacapan enzarzada en una lucha enconada con su esposo a causa de su violencia doméstica y sus visitas persistentes y bastante públicas a una amasia, formuló claramente la conexión cuando le dijo a su esposo que se fuera a la casa de su amasia si quería comer.¹⁴

La conexión de los derechos sexuales y económicos en lo que podríamos llamar un pacto patriarcal disputado enredaba las visiones masculinas del derecho masculino y la obligación femenina dentro de las evaluaciones femeninas del derecho femenino y la obligación masculina. Tal conexión volvía condicionales o relativos los derechos y las libertades sexuales de los hombres, antes que innatos o absolutos. Como sería de esperarse, los hombres resentían y resistían tales conexiones. Un hombre colocado a la defensiva en tal lucha veía su propiedad sexual sobre la esposa en términos más bien absolutos, no condicionados por la cuestión de la negligencia económica; veía los derechos sobre el trabajo de ella en términos más bien absolutos, no condicionados por la cuestión de sus libertades sexuales, y veía sus relaciones extramaritales como algo que pertenecía absolutamente al dominio de los hombres (es decir, los rivales sexuales masculinos), no condicionado por las acusaciones femeninas de negligencia familiar.

Las enredadas conexiones de los derechos sexuales y económicos, aunque fundamentales, no eran las únicas. Precisamente porque el derecho y la subordinación de género abarcaban diversos dominios considerados importantes en sí mismos, y porque las mujeres adultas y jóvenes condicionaban a veces la extensión del derecho masculino en un dominio al cumplimiento de la obligación masculina en otro, la tensión existente entre las nociones relativas y absolutas del derecho masculino impregnaba un vasto conjunto de cuestiones de género disputadas. Precisamente por causa de estas interconexiones, además, los hombres a la defensiva tenían que el debilitamiento o la laxitud en un dominio pudieran implicar debilitamiento o laxitud en otro. Por lo tanto, podían responder a desafíos femeninos específicos con una insistencia y una violencia que parecían fuera de proporción con la cuestión específica de que se trataba.

Tres ejemplos bastarán para ilustrar las formas en que surgía en ocasiones una lógica y desproporcionada reacción masculina. El primero se refiere a la cuestión de los derechos económicos. En general los hombres tenían mayor acceso que las mujeres al ingreso discrecional gastado en el relajamiento o la diversión personales, mientras que las mujeres tenían mayor obligación de tratar los recursos que se ponían bajo su control —bienes en especie tales como el maíz, entregas semanales de dinero, ingresos provenientes de la venta al menudeo— como una asignación de "gasto" doméstico que debería dedicarse casi por completo a las necesidades del hogar y no al gasto discrecional o de diversión. Cuando José Anto-

¹⁴ AGNCR, vol. 2, exp. 15, Tlayacapan, 1786, f. 344v.

nio Terrón y María del Carmen fueron a la feria de Tepalcingo en 1807, la mujer controló por lo menos una parte del dinero de la pareja india. Después de haber pasado cierto tiempo bebiendo, María del Carmen juzgó que ya era suficiente. Accedió —de mala gana, según es de suponerse— a las dos primeras peticiones de su esposo de que le diera más dinero para seguir bebiendo solo. Cuando se negó a satisfacer su tercera petición, José Antonio la apuñaló cuatro veces. María del Carmen murió siete horas más tarde.¹⁵ Aunque José Antonio aceptó después el juicio de su esposa, reconociendo que en efecto había bebido demasiado, aunque su esposa había accedido a sus dos primeras peticiones, y aunque el conflicto final decía poco por sí mismo acerca del equilibrio de poder global que gobernaba los estipendios hogareños de la pareja y las prácticas del gasto discrecional, José Antonio reaccionó *como si* la negativa de María del Carmen de acceder a su tercera petición hubiese significado un desafío mayor a su autoridad.

Un segundo ejemplo se refiere a la cuestión del desplazamiento físico. En general los hombres tenían un derecho mayor a vigilar o demandar una explicación de los desplazamientos y las actividades físicas de las mujeres fuera del hogar; la vigilancia de los desplazamientos físicos de los hombres por parte de las mujeres era comparativamente débil, y los esfuerzos por vigilar los desplazamientos de los hombres fuera del hogar podrían desatar la violencia doméstica. Cuando Vicente Xocototo y María Carpia, de Tlayacapan, campesinos sin tierras que dependían de una familia campesina mestiza más próspera para su trabajo y sostenimiento, fueron a buscar música y bebida una noche de 1809, se les unió un amigo mestizo de la familia, que sí tenía tierras. (En la vida del pueblo se sabía que en ciertas casas se vendía bebida, y los músicos podían contratarse a tiempo parcial o convencerlos para que tocaran un violín o una guitarra. Por lo tanto, era normal esperar que uno pudiera visitar un pequeño fandango u organizar uno.) Después de caminar mucho y beber un poco, el trío acabó en la milpa de la familia del mestizo para pasar la noche. Vicente Xocototo le ordenó a María Carpia que regresara a casa. Cuando ella se negó a hacerlo, señalando que no debería haberla llevado con él si quería que estuviera en su casa, Vicente Xocototo la amenazó con algunas piedras. Dado que María Carpia estaba convaleciendo todavía de una herida reciente en la cabeza causada por su esposo, y que todos sabían que las complicaciones de heridas en la cabeza causadas con piedras a veces conducían a la muerte, la amenaza era grave. El amigo mestizo de la pareja india, José Apolinario Vega, intervino para calmar a Vicente y desviar la violencia. Aunque la negativa de María Carpia no implicaba en este contexto su afirmación de un derecho al movimiento femenino sin vigilancia, ni un derecho a vigilar el movimiento de su marido, Vicente Xocototo reaccionó *como si* la negativa de su mujer a respetar su orden significara un desafío mayor para su autoridad. En efecto,

¹⁵ AGNCR, vol. 277, exp. 5, Tepalcingo, 1809, ff. 96v-126r, esp. ff. 99v-100r, 104r.

aunque José Apolinario era un amigo que no había dado antes ninguna señal de impropiedad o rivalidad sexuales, y aconsejó a María Carpia que evitara el enfrentamiento marchándose a su casa, Vicente Xocototo respondió como si la intervención de José Apolinario implicara una rivalidad sexual. Si José Apolinario "la defendía por algo sería", exclamó Vicente al mismo tiempo que empezaba a golpear a su rival, "y ahora veremos quien es más hombre". La batalla terminó cuando José Apolinario le cortó la yugular a Vicente Xocototo.¹⁶

Un tercer ejemplo de una lógica de desproporción se refiere a la cuestión de la propiedad sexual. En general los hombres afirmaban un derecho a monopolizar la propiedad sexual de sus esposas (así como de las hijas de su matrimonio, las amasias no casadas y las esposas de derecho común), sin una restricción comparable de la libertad sexual de los hombres. Como hemos visto, esto significaba que los celos y las reclamaciones sexuales de los hombres desataban importantes conflictos entre ellos y las mujeres. En este contexto, una esposa que tratara de limitar el derecho de su esposo de acceder sexualmente a ella podía optar por hacerlo sin desafiar en forma directa la propiedad sexual que él tenía de ella. Podía invocar razones de enfermedad, el nacimiento reciente de un niño, un imperativo religioso o un episodio de temor espiritual ("susto"). Pero un hombre a la defensiva optaría por definir liberalmente las "pruebas" de la impropiedad sexual de la mujer: la suspensión del acceso sexual, un intercambio de palabras no supervisado o por alguna razón sospechoso con un hombre adulto o joven, o una demora en el regreso a casa cuando había ido a traer agua: cada caso podría tomarse como una provocación de celos.¹⁷ En 1801 la recién casada Luciana Francisca Placiencia, de la hacienda Mapaztlán, atrapada por un esposo físicamente abusivo cuya rudeza y violencia se extendía al trato sexual y genital, buscó alivio reclamando un derecho a la abstinencia carnal durante la Cuaresma. Pero sus esfuerzos por establecer una distancia sexual no sólo provocaron mayor abuso físico por parte de su esposo José Leandro, sino también reclamaciones de celos sexuales contra un tío mayor.¹⁸ En efecto, si distinguimos entre los incidentes de celos que generaron pruebas plausibles de una conexión sexual enardecida y los incidentes que parecen contruidos sobre una base más imaginaria, el contraste entre los celos femeninos y los masculinos es sorprendente. Cerca de tres quintas partes (58.8%) de los incidentes de celos masculinos, pero menos de un quinto (16.7%) de los femeninos, descansaban en construcciones imaginarias, más que plausibles. (Véase el cuadro IV.3.)

El mundo de la tensión entre hombres y mujeres era un mundo de cone-

¹⁶ AGNCR, vol. 1, exp. 21, Tlayacapan, 1809, ff. 405-415, 418-422 (f. 413v para la cita).

¹⁷ Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 38, exp. 16, Hda. San Gaspar, 1809, f. 325v; vol. 46, exp. 14, Tetelipa, 1816, f. 350v; vol. 174, exp. 3, Cuautla Amilpas, 1801, ff. 47r-48r.

¹⁸ AGNCR, vol. 174, exp. 3 (cf. exps. 4, 5, 1; y Matrimonios, vol. 18, exp. 2), Cuautla Amilpas, 1801, ff. 47r-48r.

CUADRO IV.3. *Celos plausibles e imaginarios por género del acusador: Morelos a fines del periodo colonial*

Calidad de la acusación ^a	Celos masculinos		Celos femeninos	
	Núm.	%	Núm.	%
Plausible	7	41.2	15	83.3
Imaginaria	10	58.5	3	16.7

PROMEDIO DE PROBABILIDADES.^b
 Probabilidad de que los celos sean femeninos, comparada con la probabilidad de que los celos sean masculinos 7.1:1

^a *N* = 35 casos válidos en total.

^b Significación de χ^2 , 0.26; ϕ , .44; λ con el género del acusador como variable dependiente, .41; *Q* de Yule, .75.

FUENTE: Adaptado de PDBO, Morelos, Powmore1.sys, pp. 37-38.

xiones enredadas, una multiplicidad interconectada de derecho, obligación y autoridad de género que a veces incrementaba la sensibilidad de las implicaciones producidas por enfrentamientos específicos. Los temas de tales enfrentamientos iban más allá de los dominios mencionados hasta ahora. Si las disputas por derechos sexuales, derechos económicos y laborales, y movilidad y abuso físicos, figuraban como causas primarias en una mayor parte (72.6%) de los incidentes, seguía siendo cierto que un gran conjunto de cuestiones —afrentas verbales, derechos de las mujeres a defender a hijos y parientes, la insubordinación casi total, y otras afirmaciones del derecho de género— figuraba explícitamente como causa primaria o casi primaria en cerca de la quinta parte (22.3%) de los incidentes violentos.¹⁹ En el fondo, además, las esferas sexuales y no sexuales del derecho y la práctica de género no estaban nítidamente separadas. Si las relaciones sexuales extramaritales de un hombre implicaban la negligencia económica, la violencia o el abuso domésticos, o la humillación cultural abierta, una mujer debía afirmar los límites del comportamiento sexual masculino permisible, aunque la sexualidad masculina como tal no fuese el punto principal de la discusión. Por otra parte, cuando un hombre profesaba celos sexuales sobre una base más bien imaginaria, a veces la reclamación sexualizada se basaba en tensiones generadas en otros dominios del derecho de género. La ira por los desplazamientos físicos y las conversaciones sin vigilancia de una mujer, o su fidelidad irregular a la preparación oportuna de las tortillas, o su agresividad verbal y simbólica, podrían encontrar una expresión sexualizada que legitimara la violencia.

¹⁹ Las cifras se han adaptado de PDBO, Morelos, Powvioli.out, pp. 33-39; Powmore1.sys, pp. 34-42. Las cifras son puntos medios entre las derivadas del conjunto restringido (*n* = 62 casos válidos en total) y del conjunto ampliado (*n* = 93 casos válidos en total).

El enredo contradictorio de este patrón se capta por la paradoja de la sexualidad como algo a la vez central y no global en los conflictos que conducen a la violencia en contra de las mujeres. Por una parte, las reclamaciones y los enfrentamientos sexuales eran generalizados; explícitamente constituían casi la mitad de los casos y figuraban en cerca de tres quintas partes de los incidentes. Es evidente que el hecho de que los hombres se apropiaran sexualmente de sus esposas, amasias, dependientes femeninas y mujeres vulnerables o desprotegidas, y las respuestas femeninas ante esa apropiación, constituían una columna vertebral del derecho, la subordinación y el conflicto en las relaciones genéricas entre hombres y mujeres. Por otra parte, es igualmente evidente que las reclamaciones y los enfrentamientos sexuales, por fundamentales que fuesen, no eran tan generales que englobaran o eclipsaran las reclamaciones y los enfrentamientos no sexuales en las relaciones entre hombres y mujeres. La diversidad de las cuestiones de género disputadas que culminaban en la violencia grave, los esfuerzos de las mujeres por trazar límites condicionales del derecho masculino mediante juicios de conexión y contextuales del derecho, y los enredos entre diferentes dominios del derecho y la obligación de género que se desarrollaron en el curso de las disputas y la violencia, servían para hacer de la sexualidad algo menos que totalizador. Los terrenos del derecho, la subordinación y el conflicto en las relaciones entre hombres y mujeres eran demasiado variados para reducirlos a una sola dimensión, sobre todo porque las estrategias femeninas de la conexión se basaban en esta multiplicidad. Las mujeres conectaban el sentimiento de prioridad que los hombres asignaban a su propiedad sexual de las mujeres con el sentimiento de prioridad que las mujeres asignaban a la supervivencia económica para ellas y sus hijos, al espacio femenino de movimiento y conversación, y a la liberación de la violencia doméstica indebida.

En un mundo de pactos patriarcales disputados, las mujeres adultas y jóvenes —por fundamental que fuese su posición como propiedad sexual en la organización de las relaciones de género entre hombres y mujeres— no consentían de manera pasiva las implicaciones de tal posición. Precisamente por esa razón, sus controversias incluían y al mismo tiempo iban más allá de la arena fundamental de la sexualidad.

DE ESPOSAS, AMASIAS E HIJAS

Hasta ahora la aclaración de pactos patriarcales cuestionados y del énfasis en los derechos de género condicionales —es decir, definidos en una forma relativa y contextual— en las relaciones entre hombres y mujeres, se ha concentrado en gran medida en las experiencias y las controversias de las esposas. Así ha ocurrido a pesar de las referencias generales a “las mujeres adultas y jóvenes” como un grupo. Además, casi todos los individuos feme-

ninos descritos en otros papeles sociales, tales como sirvientas, hermanas y madres, han aparecido como aliadas de las esposas en sus luchas con los esposos. Por lo tanto, la discusión ha evitado hasta ahora dos dimensiones complicadas. Primero, todavía no hemos examinado seriamente las formas en que la enemistad y la división entre las mujeres podrían figurar en las relaciones de hombres con mujeres y en la tensión existente entre el enfoque condicional y el absoluto del derecho de género. Este tema requiere una discusión más amplia del problema de la solidaridad y el conflicto, desde una perspectiva etnoracial y de clase y de género-parentesco, en la vida de los subalternos, de modo que habremos de posponerlo (véase el capítulo vi). Segundo, no hemos examinado aún las formas particulares en que las tensiones existentes entre los enfoques condicionales y los absolutos del derecho de género figuraban en las experiencias de las amasias y las hijas en oposición a las experiencias de las esposas. El contraste o la variación potenciales no son importantes sólo porque no pueda suponerse que las experiencias de las esposas sean prototípicas para todas las mujeres adultas y jóvenes, sino también porque una sola mujer podía tener diversos papeles sociales en relación con diversos patriarcas. Podía ser una esposa, una amasia y una hija a la vez.²⁰

Principiemos con las esposas, las principales protagonistas femeninas en la discusión que antecede. De hecho, ellas trataban el matrimonio como un pacto formal que coordinaba varias arenas de derecho y obligación y que implicaba cierta mutualidad de las obligaciones entre esposos y esposas. Como hemos visto, este enfoque impartía una calidad condicional al derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres, así como la posibilidad de complicadas conexiones. Si bien un esposo tenía el derecho a ejercer un monopolio sexual sobre su esposa y sostener relaciones sexuales adicionales por su cuenta, la esposa tenía el derecho a esperar que las libertades sexuales de su marido fuesen suficientemente efímeras, discretas y sin embrollos para que su esposa y sus hijos se vieran libres de la negligencia económica, el abuso físico o la humillación cultural. Si bien ésta era una reciprocidad desigual, su tonalidad condicional permitía, sin embargo, cierta fluidez, un trazado y retrazado del derecho y la obligación de hombres y mujeres de acuerdo con la condicionalidad y la circunstancia. Se podría imaginar circunstancias en las que las relaciones extramaritales de las esposas y los esfuerzos explícitos por destruir las "amistades ilícitas" de los esposos fuesen justiciables. De igual modo, si un esposo tenía derecho a esperar que una esposa dedicara un trabajo intensivo a la elaboración de tortillas y alimentos para el consumo inmediato en el momento en que él lo deseara, y si tenía el derecho a conservar algo de sus energías

²⁰ Por supuesto, las mujeres aparecían también en otras funciones de género frente a aspirantes a patriarcas, como hermanas, sobrinas y suegras, por ejemplo. Pero como veremos más adelante, éstas pueden verse como variaciones o mezclas de tres funciones fundamentales: esposa (o esposa-madre), amasia e hija.

físicas y sus recursos económicos para la diversión masculina, la esposa tenía derecho a esperar que su marido canalizara la mayor parte de sus energías y recursos hacia el apoyo o los gastos del hogar. Se podría imaginar circunstancias en las que las esposas tuvieran el derecho a negar sus servicios o vigilar los trabajos y las actividades de los esposos. Por último, si el esposo tenía derecho a exigir una explicación del paradero de su esposa fuera de la casa, a esperar que ella evitara las apariencias de la impropiedad sexual, y a prohibir el abandono de sus hijos, ella tenía derecho a cierta libertad de movimiento y conversación diarios, compatible con el decoro y la responsabilidad hogareña. Además, tenía derecho a esperar que la libertad comparativa de movimiento de su esposo no condujera a prolongados abandonos de su esposa y sus hijos ni a una disipación económica o personal irresponsable. Se podría imaginar circunstancias en las que un esposo perdiera su derecho moral a vigilar y controlar los movimientos de su mujer, o en las que una esposa obtuviera el derecho de abandonar a su marido.

Por último, en la medida en que éstas u otras cuestiones condujeran al conflicto y la violencia, si bien el esposo tenía derecho de castigar a una esposa desviada, ésta lo tenía a evaluar si la violencia doméstica era justificable y proporcionada. Se podría imaginar circunstancias en las que las esposas pudieran obtener el derecho de buscar el castigo físico de los esposos.

En suma, las esposas tendían a tratar el matrimonio como un pacto virtualmente indisoluble, una relación continua de mutualidad desigual que imponía responsabilidades morales permanentes a los hombres. Las esposas podrían definir los derechos y las obligaciones dentro del matrimonio en términos condicionales, pero esto no hacía condicional al pacto mismo. Las esposas rompían el pacto sólo por la irresponsabilidad extrema de los maridos: violencia peligrosa, negligencia económica equivalente al abandono, o el abandono físico o sexual descarado. Si un esposo abusivo o negligente obligaba a su esposa a huir o a desobedecerlo, la mujer podría creer todavía que "su marido la había havandonado".²¹ Cualesquiera que fuesen los hechos estrictos de quién había abandonado a quién, eran los hombres, no las mujeres, quienes abandonaban las responsabilidades permanentes del estado de casados.

Para las amasias, especialmente las mujeres más viejas o las viudas que habían sobrevivido a las fases del ciclo vital de subordinación más directa y continua a las autoridades patriarcales de padres y esposos, los términos de las relaciones entre hombres y mujeres funcionaban de un modo diferente. Si bien las esposas tendían a ver el matrimonio como un pacto permanente que imponía obligaciones morales permanentes a los hombres, y así

²¹ Véase AGNcr, vol. 254, exp. 3, Zamatitlán, 1803, f. 42r-v (y adviértase el carácter casual de la afirmación); cf. vol. 214, exp. 12, Cuautla Amilpas, 1779, f. 216v.

condicionaba las responsabilidades de las esposas, las amasias tendían a insistir en un pacto más laxo, voluntario y más consensual, que las convertía, en mayor medida, en las dueñas de su propia sexualidad y de su persona. La informalidad y la irregularidad de las contribuciones, además de los compromisos económicos masculinos hacia las amasias, iban de la mano con el derecho de éstas a negarse a continuar la relación. En la dialéctica de las relaciones y los conflictos entre los amasios, los hombres tendían a tratar de fortalecer el pacto, a imponer un derecho cuasimarital de posesión sexual masculina indisoluble. Como en el matrimonio, la permanencia y el carácter obligatorio del deber femenino no estaban necesariamente condicionados por la regularidad o la calidad del cumplimiento de las obligaciones hacia las amasias por parte de los hombres. La contingencia decisiva era que el hombre decidiera continuar o abandonar la relación. Por otra parte, las mujeres trataban de forjarse un espacio femenino más consensual, un pacto más laxo que implicara el derecho a negar su consentimiento de tiempo en tiempo o a terminar con la relación por completo. Bajo estas circunstancias, las manifestaciones reiteradas de la obligación masculina —una especie de cortejo continuo reafirmado en regalos y atenciones— podrían convertirse en una condición necesaria pero insuficiente para que una amasia aceptara continuar la relación. En suma, las amasias trataban de aumentar las dimensiones condicionales de las estrategias femeninas en el matrimonio, hasta el punto en que el pacto sexual mismo adquiriera un aspecto más voluntario, fortuito o consensual para las mujeres.

Una amasia podría utilizar esas nuevas condiciones de diversas formas. Por una parte, la laxitud de sus pactos facilitaría cierto grado de libertad sexual e independencia personal formalmente proscritas en los arreglos sociales más patriarcales. Por la otra, la laxitud de sus pactos podría facilitar la existencia de una palanca mayor con la que una mujer pobre presionaría en favor de la asistencia económica masculina bajo la forma de regalos y contribuciones para los hijos, en especial los resultados del amasiato.

La tensión entre un mayor derecho al consentimiento femenino y la búsqueda masculina de la posesión permanente, cuasimarital, se observa reiteradamente en los conflictos surgidos entre amasios y amasias. Por supuesto, ya hemos visto la tensión que existe en la lucha establecida entre María Lucía, de Oaxtepec y Totolapa, y Esquicio Ponciano, pero los ejemplos abundan.²² La posesividad y las dinámicas cuasimaritales de algunas relaciones entre amasios podían provocar incluso la ambigüedad y la confusión legales. Francisco Doroteo, un mulato libre, casado, que trabajaba

²² Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 39, exp. 25, Tlaquiltenango, 1762, ff. 437-454, esp. ff. 447v, 452v, 453v; vol. 50, exp. 26, Xoxocotla, 1799, ff. 415-498, esp. ff. 423r-434r, 442r; vol. 253, exp. 10, Tepoztlán, 1765, f. 301; vol. 254, exp. 1, Yautepec, 1806, ff. 11v-12r; vol. 3, exp. 8, Tlayacapa, 1793, f. 78v; y por lo que toca a la variación novio-novia sobre este tema, vol. 54, exp. 16, Hda. Atlacomulco, 1820, esp. ff. 417v-424v.

en el ingenio de la hacienda de Chiconguaque, había abandonado de cierta forma a su esposa, quien vivía en la hacienda San Nicolás. La visitaba y aportaba dinero para su manutención sólo una vez cada dos o tres semanas. Mientras tanto, en la hacienda de Chiconguaque había establecido Francisco Doroteo un segundo hogar con María Dolores, probablemente una mulata libre. Para 1813 habían vivido juntos durante casi diez años y habían criado a una hija de 9 años de edad. Pero a pesar de la continuidad cuasimarital y la obvia visibilidad de su relación, María Dolores tenía una visión poco excluyente del derecho de posesión de su amasio. El 28 de febrero, cuando Francisco Doroteo salió a su acostumbrada diversión dominical —el domingo era un día para cobrar salarios, visitar el tianguis de la hacienda, y beber y jugar a las cartas—, Lucas Plácido visitó a María Dolores. La interacción fue confortable más que secreta, y ocurrió ante los ojos de una molendera india que ayudaba en la cocina. Lucas Plácido se acercó, habló un poco con María Dolores en el patio, recibió un plato de comida y le dio las gracias a María Dolores con una caricia y un beso. El único problema fue que Francisco Doroteo volvió precisamente en ese momento de sus diversiones y presenció el encuentro. Reaccionó como un esposo furioso y preguntó a María Dolores con "qué título [Lucas Plácido] usaba con ella de aquella confianza", sobre todo cuando Francisco Doroteo "lla le tenía prebenido no contestase con Lucas".

El disgustado amasio se había convertido en efecto en un esposo de derecho común que cuestionaba la invasión ilegal de un amasio y que tenía la facultad de destruir a su esposa adúltera. Apuñaló a María Dolores en el estómago, y cuando ella salía tambaleante de la cocina y caía muerta, Francisco Doroteo proclamó un derecho de última —y dañada— posesión: "Dolores, ya te moriste, sabete que Francisco Doroteo te ha matado y pagará con la vida". (Estas palabras se toman de la declaración del propio Francisco Doroteo.) Luego se entregó al dueño de la hacienda.²³

Los aspectos cuasimaritales de esta relación entre amasios y de los celos sexuales de Francisco Doroteo eran tan fuertes que introducían una confusión moral y legal. Un esposo tenía derecho a esperar una recriminación legal y moral ligera si encontraba a una esposa adúltera en el acto de traición y la mataba en un arranque de incontrolables celos. De hecho el único pariente adulto de María Dolores en la hacienda, su tío Pasqual de la Trinidad, perdonó a Francisco Doroteo al día siguiente del asesinato. Es igualmente importante el hecho de que las autoridades legales mostraran una ambivalencia poco común en lo tocante a la trayectoria legal apropiada. Por supuesto, el abogado que defendió a Francisco Doroteo presionó para que se reconociera un arranque de celos tan incontrolable y legítimo que casi merecía el perdón. Éste era un caso de homicidio casi justificable. El

²³ AGNCR, vol. 47, exp. 4, Hda. Chiconguaque, 1813, ff. 106-185, esp. ff. 110v-112r (f. 111r-v para las citas), 118r.

culto licenciado que asesoraba al subintendente objetó que tales celos no tenían un sustento legal legítimo en ausencia de un matrimonio formal que otorgara a un esposo la propiedad en su esposa, pero reconoció en el caso un amor cuasimarital tan fuerte que "no podía menos de exitar en su Pecho la Cólera". El subdelegado siguió el consejo del licenciado recomendando una sentencia de diez años de servicio militar en Veracruz. El fiscal que asesoraba a los jueces penales de la audiencia virreinal en la ciudad de México objetó tales concesiones y pidió la pena de muerte. Una vez resueltas las ambivalencias y los vericuetos legales, el fiscal modificó su recomendación y pidió en cambio una sentencia de ocho años de servicio militar. Los jueces de la audiencia —pasando por encima de las objeciones del fiscal y luego de que el prisionero Francisco Doroteo había languidecido durante dos años de trámites legales— otorgaron un perdón real.²⁴

En la mayoría de los casos de disputas que conducían a la violencia grave en las relaciones entre amasios y amasias, asociamos a los hombres con el esfuerzo por imponer un pacto o un derecho de posesión cuasimaritales, y a las mujeres con el esfuerzo por aumentar el espacio consensual dentro de un pacto más voluntario o laxo. Pero las relaciones entre amasios constituían un terreno cultural ambiguo —a medias reconocido y considerado tanto una arena de negociación *ad hoc* entre individuos como una arena de sanción cultural previsible—, y las necesidades y las intencionalidades de las amasias y los amasios individuales que negociaban este terreno cultural variaban considerablemente. Estas ambigüedades y variaciones significaban que los alineamientos de género podían operar a veces en dirección contraria. La laxitud del pacto de una amasia podía proporcionar una palanca para defender una mayor libertad personal y sexual pero también podía servir para presionar en favor de un sentido incrementado de obligación económica masculina ante una amasia y sus hijos. Para una viuda o una mujer sola, económicamente vulnerable, este último imperativo podía ser muy poderoso, y el punto de tensión podía ubicarse en su esfuerzo por imponer un sentimiento de obligación permanente en un amasio. En las expresiones más extremas de la dinámica, una amasia podía tratar a su amasio como a un marido ligado a un pacto irrevocable. María Florencia Zambrano, por ejemplo, una viuda india de Tlayacapan que sostenía a cuatro hijos criando pollos y vendiendo pulque, desarrolló una relación cuasimarital con Gregorio Abila, un indio casado. Para 1793, ambos habían vivido juntos durante 11 o 12 años, y María Florencia afirmó vigorosamente sus derechos sobre Gregorio Abila, que rivalizaban con los de una esposa. En enero él salió de la casa de María Florencia con un "rompido de caveza", pues se habían peleado por culpa de los celos. En octubre María Florencia confrontó a Gregorio Abila en la casa de su esposa, a pesar de que él le había prevenido que no fuera a su casa propiamente familiar a

²⁴ *Ibidem*, esp. ff. 123r-v, 131v-137r (f. 132v para la cita), ff. 167v-172v, 184r-185r.

presionar por sus derechos. Cuando los amasios se golpeaban mutuamente con gran estruendo y furia, un vecino fue a pedir ayuda para evitar que Abila siquiera "matando a golpes a su amasia Florencia Zambrano".

La inversión de papeles había transformado a María Florencia Zambrano en una esposa de derecho común, y a la esposa legal, Francisca María, en el equivalente de una amasia olvidada. No es sorprendente que Francisca María demandara no sólo el castigo de su esposo y su amasia, sino también el exilio permanente de María Francisca Zambrano de Tlayacapan.²⁵

Pero a pesar de tales inversiones de papeles, las tensiones que explotaban en una violencia grave a menudo enfrentaban la afirmación de una amasia de su derecho más libre al consentimiento femenino contra la determinación de un amasio de ejercer un derecho más absoluto de posesión masculina. Este patrón podía prevalecer aunque una mujer sola tuviese gran necesidad económica de asegurarse la ayuda informal continua de un amasio. Considérese, por ejemplo, la petición que en 1765 formulara María Antonia de Tapia, una india soltera de Tepoztlán. María Antonia se quejaba de la persecución de Juan Sebastián, un indio casado y campesino de la misma aldea.

Digo que haviendo fallezido mi Padre, A poco tiempo segó mi Madre y se fue consumiendo lo poco que teniamos para mantenemos: Llegamos a el extremo de necesidad de tal manera que me fue preziso de tirarme al ejercicio de tejer ataderos y fajas: los que tan solo para una escasa y limitada mantencion producía; estando en estas necesidades, ha tres años llegó a mi puerta Juan. . . , saludome con acariziables palabras tratandome luego por la maldad y maliciosa [diciendo] que si quería remediar mis nesesidades que me mancipara [*sic*: mancebara] con él. . . por que él me mantendría a mí y a mi Madre. . . le respondi q^e no tenia necesidad de eso y que no tratara sobre el particular por que no era mi voluntad; tanto dio en seguirme que asi por sus porfias como por sus amenazas cay [caí] con él. . . [y] resulté con una criatura (la qual fallezio) causa de que vibieramos dos años en mal estado [Y durante] este tiempo no eran ya finezas las que me prometia sino disgustos y malos tratamientos, de manera [. . .] que vida no la tenía.

A pesar de sus ambivalencias, María Antonia de Tapia no rompió con Juan Sebastián hasta que una tía con la que también se había peleado ella forzó las cosas presentando una queja legal. Cuando los problemas legales convergieron con su disgusto ante la negligencia y el abuso de Juan Sebastián, María Antonia decidió romper definitivamente con su amasio y aceptó que la Divina Providencia deseaba que "me viera Pobre con mi Madre ciega".

El problema fue que durante todo un año Juan Sebastián se negó a aceptar el derecho de María Antonia a retirar su consentimiento. La tensión

²⁵ AGNCF, vol. 37, exp. 8, Tlayacapan, 1793, ff. 77-97 (las citas están en ff. 89r, 86r), especialmente ff. 83r, 85r-92r; cf. vol. 47, exp. 8, Xoxocotla, 1804, ff. 233-299, especialmente ff. 241v-244r, 269r-272r.

explotó la víspera de Navidad con una escena de escándalo y ebriedad: Juan Sebastián rompió la puerta de la casa de ella y sacó y destruyó su cama y sus ropas. En su demanda María Antonia de Tapia concluyó con una escalofriante explicación de las numerosas razones por las que incluso una amasia en la mayor estrechez económica podía insistir en su derecho a retirar su consentimiento. No sólo pidió que Juan Sebastián fuese castigado por su comportamiento abusivo y que cesara su persecución sexual; también exigió que se le obligara a pagar los seis pesos que ella debió gastar por un adecuado entierro religioso de su hijo.²⁶

Para las hijas los problemas y las tensiones en juego en las relaciones de género entre hombres y mujeres adquirían tonalidades distintas de las que afrontaban las esposas y las amasias. Como hemos visto (capítulo III), los documentos sobre la violencia criminal no aclaran tanto las experiencias y las tensiones de género de los niños y los jóvenes como las de los adultos. (Para fines prácticos la definición aproximada de los "jóvenes" es la de menores de edad no casados de 15 a 19 años, mientras que la de los adultos incluye a personas casadas en ese momento o con anterioridad y a las personas no casadas cuya edad era por lo menos de unos 25 años. Estas definiciones de trabajo concuerdan bien con las de la cultura popular.) La dinámica de género de las relaciones entre padres e hijos comprende un campo de vida ubicado en gran medida más allá de los horizontes de los registros que se ocupaban de los incidentes de violencia criminal. A pesar de su concentración en los adultos, los materiales permiten atisbar y especular de un modo informado sobre la relación masculina-femenina y sobre la autoridad patriarcal en las vidas de las hijas jóvenes, y nos recuerdan que el papel de una mujer como hija no desaparecía enteramente al pasar a la calidad de casada y de adulta.

En general, cuando los niños y las niñas empezaban (a los 6 o 7 años de edad) la transición de la vida de niñez a la vida de servir en el hogar como jóvenes que colaboraban, se esperaba que ayudaran a sus padres en sus respectivos deberes. En las primeras etapas de esta transición, digamos hasta los 9 o 10 años de edad, los jóvenes podían cruzar las fronteras que definían la división sexual del trabajo en una familia. Un niño podía ayudar en una tarea "femenina" como la de acarrear agua o alimentar a los pollos, y una niña podía tener que cumplir una tarea "masculina" como la de ir al monte, o a un cerro poblado de árboles o matorrales a recoger leña. La tala pesada y la fabricación de carbón eran tareas masculinas, y resultaba presumiblemente peligroso que las mujeres adultas y jóvenes fueran solas al monte. Pero en la práctica se suponía que las muchachas muy jóvenes podían ocuparse de las formas más ligeras de la recolección de madera sin gran riesgo de un ataque sexual, sobre todo si iban en grupos de dos o

²⁶ AGNCR, vol. 253, exp. 10, Tepoztlán, 1765, f. 310r-v por lo que toca a la petición y la cita; cf. la experiencia de Andrea Antonia, una mulata, en AGNCR, vol. 214, exp. 12, Cuautla Amilpas, 1779, especialmente ff. 216r-217r.

tres.²⁷ A medida que los muchachos y las muchachas crecían, sus actividades laborales y sociales correspondían más a la división sexual del trabajo y del patrón de movimiento físico. Una hija más grande podía ayudar al trabajo de las mujeres, por ejemplo en la preparación de las tortillas o la vigilancia de los hijos pequeños, y debía cuidarse más de los movimientos físicos no vigilados o las apariencias de impropiedad sexual. Un hijo más grande podía ayudar al trabajo de los hombres en las milpas, podía desplazarse con menos vigilancia, y podía adoptar una posición sexual más agresiva.²⁸

Los papeles de aprendizaje y servicio de las hijas se extendían al matrimonio. Los hijos recién casados y sus esposas vivían comúnmente con los padres hasta que un hijo más joven aún se casara y trajera a la casa a una nueva nuera, o hasta que la pareja pudiera establecer un hogar más independiente —un cuarto y una cocina separados— en la casa de la familia o en otro lugar de un pueblo, hacienda o zona intersticial de los asentamientos rancheros.²⁹ Los arreglos físicos y sociales implicaban que las suegras adiestraran a las nueras jóvenes en el servicio hogareño y en la deferencia que se esperaba de las esposas. De hecho éstas se convertían en cuasisirvientas que ayudaban a las madres de sus maridos en las innumerables tareas femeninas de preparación de tortillas y alimentos, provisión de agua y abastos hogareños, lavado, cuidado de los niños, tejidos y remiendos, y la producción y venta de artículos en pequeña escala.³⁰ Por lo tanto, el papel

²⁷ Por lo que toca a las jóvenes —dos indias y una blanca pobre— enviadas al monte por sus madres para que recogieran leña, y las indicaciones de que las jóvenes solían caminar juntas por la compañía y la presunta protección, véase AGNCR, vol. 47, exp. 7, Hda. del Puente, 1818, ff. 192-232. (En este caso, la triste ironía es que la práctica llega a nuestra atención porque las jóvenes fueron atacadas y una de ellas fue violada.) Por lo que toca al corte de leña y la elaboración de carbón como tareas masculinas, y a la elaboración de carbón como una ocupación masculina de muy baja posición, véanse AGNCR, vol. 44, exp. 7, Chamilpa, 1804, ff. 139-194; AGN, Historia, vol. 212, exp. 20, Totolapa, 1787, ff. 10r; 7v. En 1985 se podía ver todavía a hombres pobres que iban al monte a cortar y recolectar leña en Tepoztlán. Cf. Lewis, 1951, pp. 128, 163-165.

²⁸ Por lo que toca a la extensión de tales funciones de género a los calificativos de fandangos y entretenimientos, véanse por ejemplo AGNCR, vol. 46, exp. 2, Cuernavaca, 1807, ff. 33-88 *passim*, y esp. f. 38r; vol. 356, exp. s. n., Atotonilco, 1799, especialmente ff. 23r-26r. Para la historia de un niño de 10 años que ayudaba en la milpa, véase AGNCR, vol. 50, exp. 26, Xoxocotla, 1799, f. 446r. En el caso extremo, el adiestramiento de las muchachas para que asumieran responsabilidades más adultas podía transformar a una mujer joven en una sirvienta doméstica tiranizada por parte de una viuda, un padre o un tío. Compárese la descripción de los niños, el trabajo y las etapas del ciclo vital en Lewis, 1951. Véase una discusión de la historia y las fuentes referentes a la infancia en México en Lavrin, 1991.

²⁹ Por lo que toca a la vivienda nahua y a los arreglos de la vida doméstica en el centro de México y en Morelos, véanse Haskett 1988, pp. 47-48; Lockhart, 1992, pp. 59-66; Cline, 1986, pp. 97-98, 52, 78; AGNCR, vol. 222, exp. 10, Tlayacapa, 1779, f. 72r. La discusión etnográfica más reveladora de las implicaciones de tales arreglos de la vivienda para la autoridad familiar (en un contexto de erosión del patrón en el siglo XX) se encuentra en Lewis, 1951, pp. 59-61, 323-324, 347-350 (véase también pp. 178-180).

³⁰ Esta relación no era siempre adversa, porque la calidad de las relaciones con parientes políticos podía variar considerablemente, y porque una suegra podría considerar que su función consistía en enseñar a su hijo los límites legítimos del comportamiento marital. Véase en

de hija no terminaba con el matrimonio, sino que se extendía y diversificaba. Por una parte, las hijas podían mantener contacto, reciprocidades y un sentimiento de obligación mutua con sus padres, hermanos y otros parientes consanguíneos. En una relación buena después del matrimonio, una hija casada y sus padres intercambiaban visitas que reproducían un sentimiento de obligación mutua y solidaridad familiar a través de la conversación y la bebida, pequeños regalos, y "préstamos" de dinero o trabajo. Ni siquiera la mudanza de una hija a un barrio, un pueblo o una hacienda diferentes impedía tales visitas.³¹ Por otra parte, los papeles de hija se extendían y modificaban en el contexto de la familia de su esposo. El aprendizaje de madre a hija se convertía en un aprendizaje con la suegra. La deferencia de la hija hacia la autoridad máxima del padre-patriarcal de su familia original se transformaba en una deferencia hacia su suegro, la autoridad máxima del hogar de su joven esposo.

A medida que las muchachas realizaban la transición hacia los papeles de trabajo y servicio y las restricciones del movimiento físico del mundo femenino adulto, lo hacían en un contexto particular: como mujercitas jóvenes cuyos futuros sexuales todavía debían arreglarse. Queda claro en las quejas y las observaciones marginales de las mujeres jóvenes y las recién casadas que el aprendizaje y la función de sirvientas las sometían, en algunos casos, a condiciones de trabajo que consideraban excesivas y abusivas. Queda claro también que la dependencia económica y los confinamientos físicos sometían a veces a las mujeres jóvenes al abuso físico de los mayores —castigos y golpizas y en algunos casos incluso avances sexuales— que ellas consideraban crueles e innecesarios.³² Tales tensiones se volvían más explosivas cuando se unían a las de la transacción del futuro sexual y marital de una hija. Para las hijas el pacto entre los padres y sus vástagos equilibraba la obligación de contribuir al trabajo femenino del hogar, respetar la disciplina y la vigilancia paternas, y obedecer la autoridad y el juicio paternos en la negociación de su destino sexual-marital con la obligación de sus padres de mostrar interés por el bienestar y el futuro de la hija.

AGNCR, vol. 278, exp. 7, Xalostoque, 1796, esp. ff. 243r, 245r; el caso de una mujer golpeada por su propio hijo cuando ella defendió a su nuera del tratamiento abusivo de él. Véase un caso contrastante, donde una esposa india de 14 años de edad que había huido de su marido aceptó reunirse con él sólo si él aceptaba que ya no vivirían con su familia, en AGNCR, vol. 274, exp. 13, Tepetitlaxpa, 1797, esp. ff. 208v, 213v-214r.

³¹ Véase un ejemplo particularmente vívido en AGNCR, vol. 228, exp. 1, San Miguel (de Tlayacapa), ff. 1r, 2v, 3v. Compárese en este contexto la función de los parientes en las historias de María Teresa, de Texalpa (capítulo I), María Gertrudis, de hacienda San Gaspar (capítulo IV), y los incidentes de fuego cruzado relatados en el capítulo VI. La presencia continua de las familias paternas de las mujeres —padres, hermanos, tías y tíos, etc.—, en las vidas y las disputas de las hijas me convence de que es exagerada la especulación de Taylor (1979, pp. 107-108) acerca del "aislamiento" de las esposas al casarse con hombres de diferentes barrios o pueblos.

³² Véase en el capítulo III el análisis de los datos estadísticos sobre ataques sexuales, muchos de ellos por obra de parientes, y de la violencia contra las mujeres por relaciones primarias exteriores.

La forma específica como los mayores de la familia ejercían su autoridad demostraba si la relación se asemejaba a una de aprendizaje, transición y colaboración familiar basados en una combinación de mutualidad, autoridad y atención al destino adulto de la hija, o a una de servidumbre tiránica con escasas perspectivas de emancipación. Los padres (o tutores tales como los tíos o las tías) que ejercían la autoridad de los mayores con un sentido de autorrestricción o moderación y tomando en cuenta la necesidad de que las jóvenes hicieran una transición hasta llegar ser adultas, fortalecían la legitimidad de las continuas exigencias de trabajo, vigilancia y solidaridad deferente de una hija. Los padres que ejercían un dominio más absoluto o irrestricto se arriesgaban a erosionar su legitimidad porque las hijas llegaban a verse como sirvientas o esclavas condenadas al abuso y el confinamiento perpetuos. Cuando los padres o los mayores agravaban tal control con una tozuda desatención del futuro sexual de la hija —evitando que asumiera su respectiva identidad marital y sexual adulta, en el mejor de los casos para retener a la hija-sirvienta trabajadora, o negociando un matrimonio que ella detestaba, en aras de la política o la conveniencia familiares—, el sentimiento de opresión podía volverse aplastante. Agréguese a tales factores la atracción de la curiosidad, el deseo y la experimentación sexuales; el atractivo del interés solícito y el cortejo de un hombre, y el supuesto cultural que equiparaba el matrimonio a la adultez, y se podrá entender la forma como un sentimiento de confinamiento y el deseo de escapar podía surgir aun cuando los padres no parecieran verdaderos tiranos.

Entre los polos de un pacto ablandado por un sentimiento de mutualidad entre padres e hijos y de atención paternal al futuro de la hija, y un pacto endurecido por la insistencia en un derecho de autoridad paternal que se asemejaba a la servidumbre perpetua e irrestricta, había un espacio considerable para la ambigüedad y el acomodo, así como tensión y conflicto abiertos. Queda claro, sin embargo, que a medida que una hija pasaba a la edad del matrimonio y la actividad sexual adulta potenciales (digamos cuando llegaba a los 18 o 20 años), su evaluación de la calidad de su pacto con los mayores condicionaba su evaluación del derecho más específico de ellos a influir en su destino marital-sexual.³³ Pero si una hija consideraba que sus padres eran negligentes u opresivos, ¿cómo podría actuar para lograr su emancipación del control paternal sin destruir irrevocable —y quizá peligrosamente— sus lazos familiares?

La diversidad de las metáforas culturales que gobernaban la transferencia sexual-marital de una joven, del padre al esposo, proveía instrumentos culturales para tales esfuerzos. Por una parte, existía la metáfora de la transacción y la alianza masculinas. En este enfoque, un solicitante masculino

³³ Véase un ejemplo particularmente revelador, marcado por la ambivalencia de diferentes evaluaciones de un padrastro y una madre por la hija, en AGN, Matrimonios, vol. 3, exp. 17, Tetecala, 1796, f. 102r.

perseguía una trasacción cuya etiqueta de cortejo estaba dirigida tanto al padre de la hija como a su presunta novia, como dijera un solicitante que visitó la casa de Hilario José, un indio de Santa María: "solicitando estrechar amistad pa [promover] su pretensión" de casarse con la hija de Hilario José.³⁴ Si la alianza con el padre se combinaba con una etiqueta exitosa de cortejo, intercambios simbólicos de regalos, y declaración de intención entre el novio y la novia, la transacción podría proseguir sin problemas como un arreglo que coordinaba los ejes horizontales (novio/novia) y verticales (novio/suegro) del acuerdo. En tales circunstancias, las familias y los jóvenes pobres podían tolerar incluso las uniones de derecho común entre novios y novias que declaraban abiertamente su intención de casarse, pero se abstendían de hacerlo a causa de las circunstancias económicas, las relaciones tirantes con un sacerdote, o las incertidumbres latentes que aconsejaban un arreglo de transición o de prueba.³⁵ Por otra parte, existía la metáfora rival del robo y la enemistad masculinos. La transacción competía con el rapto, literalmente el secuestro de una mujer para transferirla, por la fuerza, de un patriarca a otro. En efecto, la mezcla histórica de las metáforas era tan fuerte que, entre los grupos nahuas precolombinos del norte de Morelos, las transacciones familiares culminaban con raptos rituales: "yban por ella a su casa el padre y parientes [del novio] la trayan en honbros, donde los atauan o trauaban de la manta del desposado y el guipil de la desposada [...] La fiesta que trayendo a la dicha desposada se hazia hera muy grande".³⁶ En la cultura popular de Morelos a fines del periodo colonial, donde los hombres tendían a ver a las mujeres como una propiedad sexual, el "robo" era generalizado como una metáfora y como una realidad —los bandidos robaban a veces mujeres al igual que dinero y bienes—, y en ocasiones podían borrarse las distinciones entre los raptos coercitivos y los consensuales.³⁷

La confusión causada significaba que los novios y las novias podían impulsar la transición de un estado de jóvenes no casados al de adultos casados, amenazando con el robo junto con la petición de la transacción. El robo previamente arreglado y la transición familiar arreglada tenían su respectiva etiqueta ritual. Los ritos de la transacción masculina seguían la etiqueta simbólica de una búsqueda deferente de la amistad, ayudada por regalos o servicios a la novia o a su familia, mientras que los patriarcas de ambas

³⁴ AGNCR, vol. 47, exp. 2, Santa María, 1819, f. 18v.

³⁵ Véase la queja presentada en 1777 por don Manuel de Gamboa, un cura cuyas relaciones con los indios de Tepoztlán eran particularmente problemáticas, en el sentido de que los jóvenes indios con pretensiones de matrimonio se hundían en la "corruptela de vivir [...] amancebados con las Novias tres o cuatro años" (AGNCR, vol. 203, exp. 4; Tepoztlán, 1777, f. 110r).

³⁶ De Curiel, 1905, pp. 8-9, citado y traducido al inglés en Ingham, 1986, p. 24.

³⁷ Por lo que toca al bandidaje y el robo de mujeres, véase AGNCR, vol. 212, exp. 7, Cuautla Amilpas, 1810, f. 117r. En cuanto a una mujer que invocó la metáfora del rapto para describir un episodio de huida sexual que mezclaba ambiguamente la coerción y el consentimiento, véase AGNCR, vol. 38, exp. 2, Tesoyuca, 1809, f. 59v.

familias se ponían de acuerdo sobre sus intenciones para realizar una transferencia ordenada de la hija-novia. Idealmente, el proceso reafirmaba la autoridad de los mayores, la autoridad patriarcal y la mutualidad familiar al mismo tiempo. El padre, presumiblemente aconsejado por la madre, obtenía el consentimiento del novio o de la novia o por lo menos se tomaba en cuenta su voluntad; los jóvenes reafirmaban su deferencia respetuosa hacia los mayores, y el patriarca establecido y el presunto realizaban formalmente el acuerdo. En este contexto, si todo marchaba bien, el proceso podría incluir hasta un rapto ritual, la etiqueta simbólica de un robo previamente arreglado cuyos protagonistas eran principalmente hombres. Cuando surgía una tensión grave entre los mayores y los jóvenes, sin embargo, una hija podía utilizar los ritos del rapto para desafiar el derecho de transacción de su padre sin romper irrevocablemente los lazos familiares, porque el simbolismo del rapto implicaba que ella no había desafiado abiertamente a su padre. Un nuevo patriarca, ayudado por algunos cómplices, se imponía a la voluntad del patriarca anterior sacando por la fuerza a la novia de la casa de su padre. En términos ideales, el grupo aislaba o "encerraba" rápidamente a la novia para asegurar la consumación sexual del "robo".

Por supuesto, los ritos del rapto no terminaban siempre con la lucha entre voluntades distintas y no siempre inducían un acercamiento familiar, aunque renuente. En 1778, por ejemplo, Eusebio José, un joven indio que trabajaba en la casa de otro indio, Bartolo de la Cruz, no pudo lograr un arreglo de transacción para casarse con la hija de su empleador. (En la documentación no se menciona el nombre de la hija.) Sin embargo, la suegra potencial de Eusebio José favorecía las intenciones de la hija y el novio y aconsejó a Eusebio José que organizara un secuestro. El pretendiente hizo que otros cinco jóvenes indios fuesen sus cómplices en un secuestro ritual que contaba con la "plena voluntad" de la madre. Los cómplices desempeñaron sus papeles "con toda sinceridad y ninguna refleja". Ataron al padre en su propia casa, entregaron a la hija de Eusebio José, encerraron a la pareja en una casa para asegurar la consumación sexual de la transferencia y luego llevaron a la pareja ante el cura tratando de obtener un matrimonio inmediato de los jóvenes. En ese caso, sin embargo, el padre no cedió. El cura —quien tenía la responsabilidad de equilibrar el interés teológico de la Iglesia en la libre voluntad del novio y la novia en las elecciones matrimoniales con el interés de la Iglesia en el deber de los jóvenes y los subordinados de respetar la autoridad y la sabiduría de los superiores— acabó por apoyar al padre.³⁸

³⁸ AGNCR, vol. 3, exp. 9, Atlautlaucan, 1778, esp. ff. 99r-100v (f. 99r para las citas). Es importante advertir que en otros episodios de rapto la realidad del secuestro forzado volvía más ambigua la cuestión del consentimiento femenino. Podía resultar tenue la distinción entre un robo consensual o previamente arreglado contra la voluntad de los padres y un secuestro que violaba claramente la voluntad de la novia y de sus padres. Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 15, exp. 6, Tepoztlán, 1783, ff. 85-87, por lo que toca a un incidente en el que la futura esposa secuestrada fue depositada con el representante local (teniente) del cura para proceder hacia

Esposas, amasias e hijas: estas posiciones sociales no agotan el conjunto total de funciones femeninas subordinadas en las relaciones de la cultura popular entre hombres y mujeres. Las mujeres adultas y jóvenes también desempeñaban papeles genéricos subordinados como hermanas, sobrinas, primas, novias y sirvientas de los hombres adultos y jóvenes de la cultura popular. Además, nuestro campo de visión ha excluido hasta ahora los papeles de género femeninos relativamente superiores y horizontales frente a los hombres, como madres, mujeres mayores, curanderas, vecinas y voces de la moral y la rebelión comunales. Nuestro campo de visión ha excluido también, hasta ahora, el escenario etnoracial y de clase que colocaba a las mujeres adultas y jóvenes de grupos subalternos en lugares subordinados feminizados como sirvientas y objetos sexuales. Tampoco hemos analizado sistemáticamente las relaciones entre mujeres y su impacto sobre las relaciones entre mujeres y hombres. Hasta ahora hemos vislumbrado sólo la dinámica de estos papeles y relaciones en gran medida excluidos. Las implicaciones plenas de los papeles relativamente horizontales y superiores de las mujeres adultas y jóvenes, su posición y sus dilemas etnoraciales y de clase, y sus relaciones con otras mujeres, surgirán en una forma acumulada, a veces intersticial, en el curso de este libro (véanse especialmente los capítulos v, vi, viii). Este catálogo de lo excluido nos recuerda que no debemos confundir la visión triple de las mujeres adultas y jóvenes como esposas, amasias e hijas con la totalidad de los papeles femeninos de la cultura popular. El recordatorio es importante aunque no olvidemos que las luchas y los enfrentamientos de las esposas y a veces de las amasias a menudo pueden ser útilmente conceptualizados como las luchas de las esposas-madres y de las amasias-madres. Las esposas y amasias, que eran también madres, equiparaban a menudo sus propios intereses en las luchas con esposos y amasios negligentes o abusivos con la defensa del bienestar de sus hijos.

Pero a pesar de las exclusiones, la visión triple de esposa-amasia-hija constituía el fundamento principal de las funciones que definían las relaciones primarias de una mujer con hombres superiores en un mundo cultural donde la violencia grave de los hombres contra las mujeres surgía generalmente de las relaciones sociales primarias, antes que de las secundarias o terciarias. En muchos sentidos, las relaciones de la hermana menor con el hermano mayor, la sobrina con el tío, la nuera con el suegro, la ahijada con el padrino, la novia joven con el novio mayor, etc., podrían verse como matices, variaciones y mezclas construidas sobre este fundamento principal.

Además, y quizá más importante, la aclaración comparativa de las expe-

el matrimonio en una forma ordenada compatible con el derecho eclesiástico, pero luego huyó de su seclusión legal (depósito), poniendo en duda el grado en que el rapto fue forzado o consensual en primer lugar. Compárese la presión coercitiva y la ambigüedad en AGNCR, vol. 45, exp. 16, Hda. Atlacomulco, 1820, ff. 415-426.

riencias y los enfrentamientos del derecho de género entre esposas, amasias e hijas ilumina el denominador común y las variaciones que surgen en las tensiones entre hombres y mujeres sobre el derecho de género. En cada uno de los tres papeles sociales fundamentales de las mujeres se vio la coexistencia conflictiva y a veces violenta entre la orientación condicional y la orientación absoluta al derecho de género, que era una dinámica común y fundamental unificadora dentro de la diversidad de las funciones y las relaciones femeninas. Al mismo tiempo, la tensión existente entre el modelo condicional y el absoluto del derecho de género adquirió distintas tonalidades adaptadas a las necesidades y aspiraciones específicas, las coyunturas del ciclo vital y las relaciones sociales que integraban un contexto particular de la disputa. Para las esposas el matrimonio constituía un pacto moral virtualmente indisoluble, una relación de mutualidad desigual que imponía responsabilidades morales permanentes a los hombres. Las dimensiones plurales y enlazadas de la obligación mutua permitían definiciones condicionales y contextuales del derecho masculino y la obligación femenina dentro del matrimonio; abrían espacios para el cambio, la idiosincrasia individual y la afirmación del derecho femenino; pero también se encontraban con las afirmaciones de un derecho y una autoridad más incondicionales por parte de los maridos. Para las amasias, en particular las que ya no eran jóvenes y tenían recursos económicos razonablemente independientes, una relación sexual fuera del matrimonio implicaba un pacto más laxo y consensual que incrementaba la propiedad de una mujer sobre su propia sexualidad y su persona. El agrandamiento de lo condicional en un derecho a reservarse el consentimiento era como una palanca que servía para adquirir una propiedad más independiente del cuerpo femenino y una expectativa más asertiva de la obligación o solicitud masculinas. Pero también se encontraba con las afirmaciones de los amasios de un derecho de posesión más irrestricto. Para las hijas que se acercaban a la edad adulta las cargas de la juventud se mezclaban con las del género. Pero aun en este caso las hijas que maduraban tendían a ver en su aprendizaje con la madre y su deferencia hacia el padre un pacto de transición condicionado por un sentimiento de mutualidad entre los padres y la hija y por un interés paternal por el futuro de la hija. Esta concepción abría un espacio para que las hijas decidieran hasta qué punto su papel familiar se asemejaba al de una hija protegida o al de una sirvienta explotada, y legitimaba los esfuerzos por reducir el derecho de un padre en la transacción sexual. Pero también encontraba las afirmaciones de los padres de un derecho más innato, menos condicionado, para hacer tratos sobre el futuro sexual-marital de sus hijas. Así pues, en toda la variedad que descubrimos, la dialéctica de las afirmaciones condicionales y las absolutas del derecho de género llenaba las relaciones entre hombres y mujeres en la cultura popular.

Las esposas, amasias e hijas cuyas vidas llenan las páginas precedentes

no han surgido como personajes profeministas en el sentido contemporáneo. No cuestionaban el derecho de autoridad patriarcal como tal, y la lógica de su práctica no descansaba en una premisa de igualdad fundamental de la capacidad los derechos entre los géneros. (También se abstendrían de afirmar una visión de la superioridad centrada en la mujer.) Además, como veremos más adelante (capítulo VI), las disputas frecuentes y a veces enconadas con esposos, amasios y padres no destruían necesariamente una solidaridad familiar profundamente sentida, una condición de ambivalencia y contradicción que llevaba a las mujeres a defender y no sólo atacar a los parientes masculinos.

Sin embargo, las esposas, amasias e hijas lograban construir un mundo de pactos patriarcales disputados. Si no cuestionaban los principios patriarcales primarios de la dominación masculina y la subordinación femenina como tales, sí los rodeaban de presión. Las convenciones sociales del género que daban vida y forma al derecho patriarcal estaban rodeadas de condicionalidad y contexto: obligaciones, contingencias y enlaces que trazaban una visión del derecho femenino e imponían una lógica de la práctica social en la que se lograba que el respeto por el derecho de género femenino interactuara con los límites del derecho genérico masculino legítimo y los cambiara. Aunque éste era un mundo profeminista de la disputa de género, sus batallas de género podían trastornar la vida diaria con peligro y violencia y convertir la calma en una ilusión pasajera. Aunque los hombres aprovechaban en las luchas de género la ventaja de su poder superior en las instituciones familiares y sociales, las mujeres podían establecer un destino distinto del de la víctima siempre indefensa de una batalla siempre desigual. Porque como veremos en seguida, las mujeres forjaban diversas armas sociales para irritar, contener, debilitar, superar y —ocasionalmente— acosar a sus adversarios patriarcales.

LAS ARMAS FEMENINAS

Las diversas armas utilizadas por las mujeres para promover su bienestar o frenar el abuso son hasta cierto punto familiares. Hemos visto en funcionamiento muchas de ellas en los episodios de conflicto y violencia que ya narramos. Sin embargo, no hemos revisado todavía, en términos más analíticos y sistemáticos, el conjunto de recursos que las mujeres adultas (y hasta cierto punto las jóvenes) coordinaba en las luchas de género con los hombres.

Empecemos con una polaridad o un espectro obvios en las clases de actos que expresaban resistencia. Por una parte, los actos individuales de una mujer adulta o una joven para impedir el daño o afirmar el bienestar podían incluir matices sutiles del comportamiento que cambiaban el tono de la deferencia, el control y la legitimidad en una relación, pero que resisten

al escrutinio en los documentos históricos.³⁹ Una insinuación adicional de indiferencia en la preparación oportuna de tortillas y alimentos calientes; un toque adicional al evitar los encuentros verbales o sexuales; una inclinación a prolongar un poco los viajes para acarrear agua, comprar chiles o visitar parientes; una respuesta fría o renuente a los ofrecimientos de bebida y convivialidad: todo esto podía señalar intranquilidad, irritar a los patriarcas e inducir una tensión silenciosa que los esposos, los amasios y los padres podían optar por desatender, intensificar o disminuir. Las maniobras sutiles y limítrofes como éstas evitaban cuestionamientos explícitos de la autoridad, pero en la medida en que no provocaban intensificaciones ruidosas ni la violencia, sino respuestas más apagadas, indiferentes o aun constructivas de los patriarcas, podían inducir pequeños ajustes en la dinámica del poder doméstico y la autolegitimación femenina. En suma, la invisibilidad documental no debería llevarnos a subestimar el grado en que las mujeres adultas y las jóvenes podrían movilizar matices del comportamiento para resistirse a la negligencia o el abuso, o para afirmarse a sí mismas en un sentimiento de derecho femenino.⁴⁰

En el otro extremo del continuo los actos individuales de resistencia femenina podían incluir ejercicios de pura fuerza física que desafiaban abiertamente la voluntad de los hombres. Las mujeres intervenían física y vigorosamente en momentos de peligro y crisis personal, familiar o comunitaria. (En los capítulos VI y VIII exploraremos algunas intervenciones en aras de la solidaridad familiar y comunitaria.) Estas intervenciones requerían a veces una intensa fuerza de voluntad y física. Andrés Antonio, un indio de Tlayacapan, volvía a casa la noche del 1 de enero de 1783 y se encontró con que su esposa (cuyo nombre no aparece en el documento) no había preparado las tortillas, la cena de los pobres. La regañó y golpeó por descuidar sus deberes. Dos versiones de los sucesos, ambas culturalmente plausibles, describen la respuesta de la esposa. En una versión, ella corrió a la casa de su hermano en busca de refugio y ayuda; en la otra, la esposa de Andrés Antonio lo sacó de la casa: "... nos peleamos mi Mujer, y yo sobre q^e llegué con ambre, y no me habia hecho Tortillas para senar, y despues de habernos hecho de razones, le di Dos, o Tres Bofetadas, y resentida me sacó a fuerza de mi casa para llebarme acusar con nuestro cura, y como nos hibamos Peleando por la calle a él pasar por la casa de Manuel de la cruz Hermano de mi Mujer este conosio [*sic*] el eco de su Hermana,

³⁹ Véase una discusión perspicaz de los patrones de resistencia, legitimación y deslegitimación incrustados en los actos pequeños y a menudo invisibles de las mujeres en la vida diaria, en Janeway, 1980.

⁴⁰ Por supuesto, estas sutilezas son evidentes en las historias vitales del siglo XX, ricas en detalle etnográfico. Véase especialmente Lewis, 1959, 1964. Pero no hay ninguna razón para creer que los matices sutiles del comportamiento y la respuesta evidentes en el trabajo etnográfico representaran un fenómeno nuevo. Véase en Price, 1990, un ejemplo muy claro de las ideas de que puede disponerse cuando las sensibilidades etnográficas se aplican a la investigación histórica.

y salió luego y . . . me agarro de las Balcarrotas, y me tiró en el suelo". Las dos versiones no son tan incompatibles como parecen a primera vista. Aunque la esposa de Andrés Antonio hubiese huido inicialmente para buscar refugio y no haya arrastrado a su esposo de la casa, queda claro que Andrés Antonio habría preferido mantener la disputa en privado impidiendo que saliera a la calle. Pero no pudo hacerlo. El efecto neto del consiguiente forcejeo fue que la esposa de Andrés Antonio "lo arrastró" hacia el hermano y el cura. Lo que vuelve plausibles tales historias es su semejanza con muchas otras intervenciones físicas de las mujeres en momentos de crisis o conflicto.⁴¹

Si los actos individuales de la afirmación resistente iban desde los matices sutiles hasta los ejercicios más desafiantes de la voluntad, este continuo describe sólo una dimensión de una configuración mucho más compleja de los actos, las tácticas y las estrategias de las mujeres en sus conflictos con los hombres. Las mujeres adultas y las jóvenes desarrollaron también diversas estrategias y armas *sociales* que podrían equilibrar la balanza del poder y obstruir el aislamiento y la vulnerabilidad individuales.

Una de tales estrategias pluralizaba el número de los patriarcas activos, de los protectores putativos con poder sobre el destino y el bienestar de una mujer adulta o una joven. En efecto, esta estrategia creaba rivalidades y jerarquías entre los hombres como un freno al poder del patriarca dotado de la pretensión de autoridad más inmediata. Ya hemos vislumbrado tal estrategia: cuando las hijas veían en sus novios o amasios un medio para frenar el poder de los padres, y cuando las esposas y las nueras jóvenes veían en sus familias paternas un medio para frenar el poder de sus familias "políticas".⁴² Pluralizando a los patriarcas efectivos y putativos dentro de su red de relaciones primarias activas, apelando a un sentimiento de propietario del honor y la responsabilidad masculinos que se mezclaban con un sentimiento de solidaridad y afecto familiares, una mujer podía buscar protección en momentos de apuro, movilizar la intervención si convenía a un patriarca rival de que había sido maltratada, o recurrir a la amenaza latente de intervención para equilibrar la balanza del poder doméstico.

La pluralización de los patriarcas podía extenderse a veces a las parejas sexuales. Una esposa podía establecer una relación con un amasio, o una mujer podía desarrollar relaciones consecutivas, en parte para obstruir las reclamaciones posesivas de un amante o un esposo anteriores. (La esposa de un marido negligente o a menudo ausente podría verlo como alguien

⁴¹ AGNCR, vol. 3, exp. 4, Tlayacapan, 1783, ff. 57-61 (f. 58r para la cita). Para otros ejemplos de las mujeres que ejercían la fuerza física, compárese la resistencia física al arrastre en la historia de María Teresa, de Texalpa, en el capítulo I, y véanse AGNCR, vol. 213, exp. 1, Mapaztlán, 1806, ff. 1v, 8r, 164r; vol. 3, exp. 8; Tlayacapan, 1793, ff. 83r, 85-92, especialmente 89r; y las discusiones del vigor de las mujeres en los capítulos VI y VIII, más adelante.

⁴² Véase la nota 30 de este capítulo y la condición allí contenida; cf. AGNCR, vol. 272, exp. 19, Texcalpan, 1784, esp. f. 273.

que había abandonado a su esposa y a sus derechos de esposo aunque él reclamara un derecho de posesión y servicio continuos siempre que regresara. El eufemismo cultural de llamarse "viuda" podía permitir que la mujer o sus conocidos suavizaran las apariencias a menos que estallara un conflicto abierto.) En un caso extremo María Antonia Quevedo, una mulata libre de Tlaltizapán, soportó un matrimonio difícil durante veinte años y desarrolló un ciclo de escape y reconciliación. Once veces huyó de su esposo Nicolás Lorenzo, pero regresaba después de algún tiempo, empujada y "desnuda", sólo para escapar de nuevo cuando el abuso se agravaba. En cierta ocasión Nicolás Lorenzo le cortó los dedos de una mano, supuestamente con la intención de destruir su capacidad para vivir, trabajar y amar independientemente. Pero en 1765 María Antonia ya había desarrollado una relación con un pretendiente o amante de la hacienda San Nicolás y luego se casó con él para sellar la terminación de su matrimonio abusivo en Tlaltizapán.⁴³ Una mujer cuyos problemas eran menos notorios entre los curas locales y que no había agravado los problemas religiosos llevando un doble matrimonio en lugar de una unión sexual informal, habría sido menos vulnerable a los procedimientos de la Inquisición que hicieron a María Antonia Quevedo visible para los historiadores. Quizás hubiese sabido que un segundo matrimonio implicaba ciertos riesgos. ¿Era la preferencia por el matrimonio una última búsqueda, contra toda probabilidad, de la dignidad cultural por parte de una mujer decidida a dejar atrás una historia de abuso, mutilación e inseguridad económica? ¿O simplemente presumía esa mujer, de acuerdo con la lógica popular femenina, que su primer esposo había abandonado y anulado con sus acciones su estado de casados?

La construcción de numerosas redes de relaciones primarias activas requería de más de un patriarca en la vida de una mujer, pero constituía sólo un primer paso en la estrategia de pluralización. Si era necesario, una mujer salía del círculo de relaciones primarias con parientes y cuasiparientes para movilizar la infraestructura local de autoridades y patriarcas masculinos: alcaldes, gobernadores y viejos, "pasados", de la comunidad india, los intermediarios más "blaqueados" tales como los sacerdotes, los administradores y supervisores de haciendas, y los representantes locales (tenientes, encargados) de los magistrados coloniales. Estos personajes tenían autoridad como patriarcas superiores, hombres cuya responsabilidad de preservar la paz y la moral social locales y de actuar como jueces informales de primera instancia les daba el derecho de examinar y castigar los excesos de patriarcas menores. Si esta red secundaria de patriarcas y jueces adicionales resultaba insuficiente y una disputa no lograba resolverse verbal o informalmente, una mujer podía salir de la infraestructura

⁴³ Véase AGN, Inquisición, vol. 1127, ff. 360, 364, 365, 367-371, 378 (360r para la cita); cf. AGNCR, vol. 44, exp. 12, Hda. de Dolores, 1808, ff. 303-342; vol. 47, exp. 4, Hda. Chiconguaque, 1813, ff. 106-185.

local para movilizar a las autoridades institucionales del sistema legal colonial propiamente dicho: los magistrados y jueces (alcaldes mayores, subintendentes y, ocasionalmente, jueces de la Acordada y jueces eclesiásticos) que revisaban el procedimiento y la litigación formales en las provincias rurales, los jueces de apelación (oidores) y los defensores indios ligados a la audiencia y al virrey en la ciudad de México, y los círculos de licenciados, fiscales, procuradores de indios, escribanos y otros funcionarios que permitían el funcionamiento del sistema.⁴⁴

Extender la estrategia de pluralización de los patriarcas fuera del círculo inmediato de relaciones primarias hacia la infraestructura local más amplia de las autoridades masculinas y más allá de la infraestructura local, al sistema legal más amplio, no era una decisión simple. Dada la posición etnoracial y de clase de las mujeres campesinas en el Morelos colonial, las peticiones de intervención podían exponer a sus hogares a tener que pagar derechos o multas legales, o a extorsiones e interferencias de autoridades depredadoras. (En el capítulo vi analizaremos los dilemas planteados por esta contradicción.) La ley y la cultura complicaban más aún tales decisiones. La calidad del matrimonio como un sacramento, la tendencia del sistema legal y eclesiástico a presionar por la reconciliación en las disputas entre esposos, la posición legal y cultural inferior del testimonio femenino (sobre todo cuando la mujer era también una india, mulata o mestiza pobre), así como la postura moral manchada y la vulnerabilidad legal de las amasias reales y presuntas, todo frenaba la decisión de una mujer de extender el conjunto de las autoridades patriarcales cuya intervención buscaba.⁴⁵ Estas consideraciones etnoraciales, de clase y de género impartían un doble filo a una estrategia de pluralización de los patriarcas fuera de las relaciones primarias.

Sin embargo, las mujeres no dejaban de buscar más allá de los parientes y cuasiparientes que constituían una primera red en la pluralización de la autoridad masculina. Una y otra vez los documentos nos informan de los numerosos casos en que las mujeres movilizaban a los patriarcas de la infraestructura local: autoridades del pueblo, curas, ancianos y ocasionalmente autoridades de la hacienda o españoles notables que a menudo fun-

⁴⁴ Para una introducción al sistema legal colonial, sus autoridades e intermediarios, y las particularidades de la jurisdicción del Marquesado de Morelos, las fuentes siguientes son muy útiles: Borah, 1983; García Martínez, 1969; MacLachlan, 1974; Taylor, 1984; cf. Haslip, 1980; Scardaville, 1977.

⁴⁵ La preferencia legal por la reconciliación que implicaba un retorno de la esposa al esposo, y la menor credibilidad legal otorgada al testimonio de personas de rango social inferior, son evidentes en la documentación de archivos. Véase en AGN, vol. 2, exp. 15, Tlayacapan, 1786, ff. 339-347, un ejemplo particularmente terrible de una esposa india presionada para que se reconciliara con su marido a pesar de una amenaza grave de homicidio. Puede encontrarse en Arrom, 1985b un análisis perspicaz de la situación legal de las mujeres. Véase en el capítulo vi un análisis de los imperativos del color y la clase que podrían volver a las mujeres ambivalentes acerca de la intervención de las autoridades legales en las luchas genéricas de las mujeres.

gían también como tenientes y encargados del sistema legal. Un aspecto particularmente revelador de tales movilizaciones es el hecho de que no se limitaban a incidentes de violencia grave que llevaran a las mujeres a buscar un juicio escrito formal u obligaran a las autoridades locales a tomar un conocimiento formal de homicidios o intentos de homicidio. Los incidentes de violencia grave generaban más a menudo una extensa documentación escrita en el sistema legal formal, pero leídos con cuidado también narran y exponen la movilización femenina de patriarcas rivales aun en ausencia de grandes ataques violentos. En suma, una plétora de intervenciones más informales, irregulares e infraestructurales —la corriente consuetudinaria de quejas, disputas y resoluciones familiares para todo juez local, líder comunitario y cura en el México rural, a menudo llamadas “quejas verbales” y “juicios verbales”— era el telón de fondo de las intervenciones más formales y dramáticas de las autoridades superiores.⁴⁶ Con base en este murmullo José Marcelino, de Texalpa, cuya vida problemática con María Teresa inició este libro, creyó plausible afirmar que su esposa había amenazado con hacer castigar a su padre por haber criado a un hijo flojo y negligente. La amenaza no significaba nada en el sistema del derecho formal, sólo podía augurar problemas en el sistema más informal de las peticiones de ayuda y adjudicación por parte de las mujeres.

Las movilizaciones femeninas de la red local de autoridades comunitarias masculinas invocaban canales de asistencia que parecían informales e irregulares en la perspectiva del cuerpo político colonial más amplio y sus procedimientos penales formales. Pero estos mecanismos no estaban en modo alguno privados de autoridad y solemnidad en el nivel comunitario y en las vidas de los individuos en conflicto. Funcionarios y ancianos, supervisores de la hacienda y sacerdotes, surgían como figuras de autoridad poderosas en los escenarios locales de la vida humana, y sus derechos formales e informales de jurisdicción incluían el derecho a detener, atar, encarcelar y azotar a los descreídos, colocar a las personas maltratadas o vulnerables bajo una custodia protectora e iniciar procedimientos penales más formales.

Por lo tanto, la capacidad de una mujer de extender su pluralización de los patriarcas más allá de los parientes y cuasiparientes podría poner en acción armas formidables en su lucha por alterar el balance doméstico del poder. Consideremos, por ejemplo, las maniobras de Victoriana Tomasa, una india de Xalostoque, en 1796. Atrapada en un matrimonio problemático y violento con Agustín Mariano, quien la sometía a la negligencia eco-

⁴⁶ Véanse algunos ejemplos en diversos contextos espaciales, sociales y étnicos, en AGN, vol. 175, exp. 10, Mapaztlán, 1806, f. 252r; vol. 204, Mazatepec, 1804, ff. 49r, 56r; vol. 254, exp. 6, Yauhtepec, 1792, ff. 142v-143r, 172r-v (cf. ff. 175r-177v); vol. 254, exp. 10, Tlaltizapán, 1765, f. 262r; vol. 278, exp. 4, Yecapixtla, 1805, f. 168v; vol. 278, exp. 6, Xalostoque, 1796, ff. 195r-v, 200r, 204v, 236v-237v (cf. exp. 6, ff. 239-261); vol. 692, exp. 1, Xochiapa, 1781, ff. 5r, 5v. Véase también la historia de María Gertrudis Martínez al principio de este capítulo.

nómica, la licencia sexual, los celos injustificados y la violencia reiterada, también descubrió que sus quejas anteriores ante el juez local —don Antonio Montoto, el teniente del alcalde mayor— sólo le habían causado más problemas. Victoriana Tomasa deseaba que su esposo indio fuese azotado, un castigo convencional para los delincuentes en los pueblos. (La práctica habitual de los azotes podría parecer brutal para los forasteros, para los relativamente prósperos o para un observador del siglo xx, pero a menos que se llevaran hasta el punto de infligir lesiones tan severas que impedirían el trabajo, los azotes daban una lección sin afectar la economía familiar. Desde una perspectiva campesina la prisión prolongada o las multas grandes podrían parecer más severas, por lo menos para los parientes que dependían del trabajo o el ingreso del castigado.) Sin embargo, Montoto no había azotado al esposo de Victoriana Tomasa, y las multas que había impuesto afectaban aún más una economía hogareña perpetuamente en crisis. El remedio era peor que la enfermedad: agregaba penurias sin impedir el gasto en diversiones, la violencia y la humillación. Victoriana Tomasa se adaptó pluralizando su red de protectores putativos. Por una parte, aparentemente trabó amistad con otro hombre; no está claro si terminaron como amasios, como sostenía el esposo. Por otra parte, cuando se vio enredada en la acusación de amasiato presentada por su esposo, Victoriana Tomasa se salió del sistema de autoridad del pueblo y el Estado y movilizó a un cura atrapado en una disputa faccional con las autoridades políticas alineadas en su contra. La maniobra le permitió abandonar a su esposo por la custodia protectora del sacerdote, bachiller don Juan Bustamante, hasta que su esposo aceptó someterse a la clase de castigo que ella consideraba una disuasión de nuevos abusos. Sólo después de que Agustín Mariano accedió a recibir doce latigazos de manos de Bustamante, Victoriana Tomasa convino en reconciliarse con él.⁴⁷

La pluralización de la autoridad patriarcal dentro y fuera de las redes familiares constituía sólo una estrategia social. Otra táctica importante forjaba una red de relaciones entre las mujeres: redes de conocimientos y evaluaciones compartidos, construcciones de reputación y rumor locales, y posibilidades de ayuda mutua e intervención. En efecto, esta maniobra cultivaba un sentimiento de solidaridad, conocimiento y problemas de las mujeres con los hombres que disminuía la vulnerabilidad y el aislamiento de aquéllas ante el poder y la autoridad de éstos. Por supuesto, tales redes de solidaridad, conversación y ayuda coincidían raras veces con la descripción total de una mujer campesina o plebeya en lo tocante a las relaciones femeninas en un pueblo, un barrio, una hacienda o un grupo de ranchos. Incluso podemos discernir redes femeninas rivales de juicio y solidaridad, o un rompimiento de dichas redes, así como casos de enemistad entre mujeres (véase el capítulo vi).

⁴⁷ Véase AGNCF, vol. 278, exps. 6-7, Xalostoque, 1796, ff. 194-261.

Como en la estrategia de la pluralización de patriarcas, la primera línea de defensa de una mujer —su red más densa de conocimientos y expectativas de asistencia mutua compartidos con otras mujeres— se basaba de ordinario en relaciones familiares y cuasifamiliares selectas. Por lo tanto, no era sorprendente que un esposo enredado en una lucha con su esposa viera a veces a las parientas de su mujer como sus principales enemigos. En 1789, por ejemplo, un indio de Atlacahualoya (cerca de Xonacatepec) se quejó de que su suegra, Pasquala María, "me ha quitado poderosa[me]nte a mi mujer", Juana Josefa, quien regresó a la casa de sus padres. Francisco Xavier dirigía correctamente la queja, porque Pasquala María había encabezado el esfuerzo para intimidarlo. Dos días antes, acompañada de otra hija y de su yerno, se enfrentó a Lorenza Juana, sospechosa de ser la amasia de Francisco Xavier, cuando salía de la misa dominical. El trío golpeó a Lorenza Juana, le rasgó las ropas y la arrastró de las trenzas, junto con una hermana, hasta la presencia del gobernador del pueblo para que la castigara. Luego reforzaron el grupo con el esposo de Pasquala María y marcharon a la casa de Francisco Xavier. A pesar de la presencia de su esposo, una figura prominente en la política campesina local y enemigo de su yerno, Pasquala María asumió de nuevo un papel central en el forcejeo, dando y recibiendo las cachetadas que se intercambiaron.⁴⁸

Sin embargo, para los fines de la solidaridad femenina y la ayuda mutua en sus problemas con los hombres, la red de una mujer podía extenderse también mucho más allá de las relaciones familiares. Las vecinas del barrio que escuchaban o comentaban la lucha doméstica, las compañeras en los arroyos donde las mujeres acarreaban agua y lavaban la ropa, las antiguas asociadas en las ventas de los tianguis locales, las amantes y las molenderas campesinas que trabajaban juntas en humildes hogares, las curanderas y las hechiceras, e incluso las asistentes a un fandango: todas ellas podían figurar, en momentos de crisis, en la red ampliada de aliadas femeninas de una mujer adulta o una joven.

Un breve catálogo de ejemplos ilustra el amplio conjunto de relaciones y contextos que movilizaban las alianzas entre mujeres en sus disputas con los hombres.

Magdalena Francisca, una india de la hacienda San Gaspar que tenía fama de curandera, intervino para defender a su vecina mulata, Simona Quitería, cuando el esposo indio de esta última la lesionó y luego trató de llevarla ante el dueño del predio para quejarse de un sospechoso encuentro con un hombre. Magdalena Francisca había sido muy amiga de Simona Quitería y su esposo, quienes la llamaban comadre.

⁴⁸ AGNCF, vol. 277, exp. 2, Atlacahualoya, 1789, ff. 33v-34r (f. 34r para la cita), 41v-42r. Para otros ejemplos donde los parientes femeninos de una mujer eran las víctimas principales de la frustración y la ira masculinas, véanse AGNCF, vol. 277, exp. 5, Atlacahualoya 1789, expediente sin título acerca de la petición de Sebastián Peres, agregado al expediente titulado "Causa criminal [...] contra el reo José Antonio Terrón [...]", f. 127r; vol. 262, exp. 15, Cuernavaca, 1802, f. 218v; cf. el vol. 44, exp. 12, Hda. de Dolores, 1808, ff. 303-342.

Varias mujeres que estaban en un fandango plebeyo en Cuernavaca intervinieron en defensa de Juana Manuela Cirila de Vargas, probablemente blanca (es decir, española) pero de una posición social baja o intermedia, cuando su hermano mayor se molestó porque estaba cantando y bailando. La llamó puta y la arrojó al suelo. Las mujeres, que retiraron al hermano tomándolo de los cabellos, no parecían tener ninguna amistad particular con Juana Manuela, pero estaban de acuerdo con quienes sostenían que el hermano había sido abusivo y exagerado, que la atmósfera del fandango había sido honorable y no agresiva, y que Juana Manuela había observado una conducta correcta antes que licenciosa.

Ana la Ramírez, de origen etnoracial desconocido, dio refugio en su casa a Andrea Antonia, una mulata casada de Cuautla Amilpas que trataba de terminar una relación con un amasio insistente de una posición social algo superior. (Era hijo de un comerciante blanco alfabetizado, pero su padre no era suficientemente exitoso para usar el "don" honorífico.) En virtud de las ausencias prolongadas del esposo de Andrea Antonia, quien trabajaba como albañil en la hacienda Tenextepango, Ana la Ramírez era probablemente la amiga y compañera consuetudinaria más importante de Andrea Antonia.

María Josefa, una mestiza casada originaria de la hacienda San Carlos, desarrolló una amistad estrecha con María Gertrudis, campesina nahua monolingüe de Zamatitlán. Su amistad echó raíces profundas cuando María Josefa vivió y trabajó en la casa de María Gertrudis. La amistad provocó una reacción defensiva del esposo de ésta, quien echó a María Josefa. Pero la amistad continuó de todos modos. Un año después, cuando el esposo de María Gertrudis sospechó que su esposa lo engañaba, estaba seguro de que María Josefa era la alcahueta, la persona que se encargaba de los arreglos, las comunicaciones y la discreción que posibilitaban tal relación.

María de Guadalupe brindó refugio varias veces a Andrea María, su vecina india en Tlayacapan, cuando ésta temía que su esposo indio la matara. El matrimonio de Andrea María era notoriamente problemático y violento: su esposo realizaba largos viajes para vender ropa, había sostenido una relación bastante pública y cuasimarital con una mujer india casada, y trataba de controlar con palizas el trabajo y los desplazamientos físicos de su esposa. Había desarrollado una violencia habitual que a veces se orientaba hacia el homicidio. Las pruebas no sugieren una amistad especialmente íntima entre María de Guadalupe y su vecina, sino sólo un sentimiento de responsabilidad vecinal cuando el homicidio era inminente.⁴⁹

⁴⁹ Para los cinco ejemplos citados, véanse AGNCR, vol. 38, exp. 16, Hda. San Gaspar, 1809, ff. 316r-331r *passim*; vol. 203, exp. 7, Cuernavaca, 1801, ff. 326v-331v; vol. 214, exp. 12, Cuautla Amilpas, 1779, ff. 216v, 220r; vol. 254, exp. 3, Zamatitlán, 1803, ff. 34v, 36r-v, 40v, 41r-43v; vol. 2, exp. 15, Tlayacapa, 1786, ff. 339-347.

Para algunos lectores la cultura de la conversación informativa, la amistad y la alianza entre mujeres podría provocar interrogantes acerca de la potencial dinámica lesbiana o de corrientes ocultas en ese sentido. Sin embargo, tales cuestiones no surgieron en la documen-

Este grupo de ejemplos ilustra la mirada de formas como las mujeres adultas y las jóvenes podían ir más allá de los parientes y cuasiparientes femeninos que constituían una primera línea de defensa y movilización en las redes femeninas de conocimientos y expectativas de asistencia mutua compartidos. Por una parte, las mujeres podían expandir su red de relaciones primarias efectivas con amistades femeninas selectivas cuya reciprocidad y compromiso se aproximaban a las del parentesco. Si las mujeres optaban por reconocer su amistad con una metáfora de parentesco ficticio, podían llamarse regularmente comadres, o quizá comadritas para añadir un toque ligeramente más tierno. Como metáfora, comadre significa un sentimiento de conexión, obligación y reciprocidad que se obtenía voluntariamente y no por el nacimiento. El aspecto voluntario pero obligatorio de ese vínculo se asemejaban al enlace y las obligaciones sociales obtenidos en una relación de parentesco espiritual.⁵⁰ Por otra parte, el mundo de las relaciones femeninas secundarias —las redes de vecinas y conocidas que se veían y hablaban con cierta regularidad cerca de sus casas, en las corrientes de agua donde se reunían las mujeres para lavar o aprovisionar sus hogares, en los tianguis o en la iglesia, en las asambleas y celebraciones de los santos de la comunidad, y en las ocasiones rituales más privadas, como los velorios y las bodas— nutría un sentimiento menos definido de solidaridad y confortación femeninas frente al abuso o la negligencia de los hombres.

En la estrategia de solidaridad e intervención femeninas detectamos un fundamento y una potencial extensión hacia el exterior que son análogos, en ciertos sentidos, a las redes en juego en la estrategia de pluralización de los patriarcas. Las mujeres construían la estrategia de la discusión y la solidaridad femeninas sobre un fundamento de relaciones seleccionadas entre parientes y cuasiparientes: madres, hermanas y tías; más ocasionalmente, primos, amigos íntimos y personajes similares, además de parientes ficticios tales como las madrinas y las comadres y, más raramente, los parientes políticos. Pero cuando era necesario o deseable, extendían su movilización de asistencia a una red más amplia de aliadas potenciales, una

tación de los conflictos sexuales entre hombres y mujeres o de las alianzas entre mujeres, y parecen irrelevantes para las relaciones discutidas aquí. Así ocurría aunque la sugerencia de "sexualidad desviada", como podría ser el adulterio y la prostitución, se utilizaba para desacreditar a las mujeres, y aunque la presentación genérica idiosincrásica, como la vestimenta masculina de las mujeres en pandillas de bandidos, dejaba ocasionalmente algunas huellas en la documentación penal. Aun en los registros de la Inquisición, que tienden en mayor medida a proveer pruebas de la "desviación" sexual femenina, aparte del adulterio o la prostitución, la principal de tales cuestiones parece no haber sido el sexo o el erotismo lesbianos tal como se entienden convencionalmente, sino un autoerotismo femenino relacionado con el misticismo. Véase Franco, 1989.

⁵⁰ Un término como comadre o compadre podría utilizarse también de manera más casual para significar una disposición amistosa, más que hostil, para calmar una disputa que se iniciaba, o para reconocer un sentimiento transitorio de enlace. Estos usos más informales parecen prevalecer más entre los hombres que entre las mujeres en la cultura popular contemporánea.

infraestructura local de discusión, evaluación e intervención femenina ocasional.

A pesar de los paralelos existentes entre la fundación en la familia y una extensión de las redes de asistencia primarias a las secundarias, la movilización de las alianzas femeninas no debe entenderse simplemente como una réplica femenina de la estrategia de la pluralización de los patriarcas. Tres puntos de diferencia sobresalen tanto como los puntos en común. Primero, la legitimidad institucional y cultural de los patriarcas que intervenían para proteger a una mujer adulta o una joven del abuso de su patriarca inmediato, contrastaba marcadamente con la legitimidad otorgada a las defensoras femeninas. Los padres, los funcionarios y los ancianos del pueblo, los curas locales, los administradores de la hacienda, así como los jueces y sus ayudantes, tenían una posición reconocida en el derecho consuetudinario o formal, o en las construcciones culturales hegemónicas de la comunidad,⁵¹ para evaluar y en su caso censurar o castigar el tratamiento de una mujer dependiente a manos de un rival o un patriarca menor. Las parientes y las aliadas femeninas de las mujeres ocupaban un terreno legal y cultural menos firme. Una madre tenía un derecho legal comparativamente débil para juzgar a un atacante que violara, hiriera o matara a su hija, a menos que el padre estuviese muerto o ausente;⁵² una anciana tenía un derecho cultural para aconsejar y juzgar comparativamente tenue frente al de un anciano, un cura o un administrador de la hacienda; las mujeres no tenían ninguno de los derechos formales de juicio conferidos a los funcionarios del pueblo, los jueces coloniales y sus ayudantes y representantes. Por lo tanto, cuando las mujeres se movilizaban para defender a otra mujer, lo hacían desde una posición más marginal o tenue de legitimación institucional.

Segundo, la base de la petición de ayuda difería notablemente. Cuando una mujer apelaba con éxito ante un patriarca rival o superior, no despertaba simplemente un sentimiento de solidaridad o afecto familiares, o un conjunto abstracto de reglas que gobernarán el comportamiento social, sino las sensibilidades apropiadas de un hombre como patriarca paternal. Un padre, un hermano mayor, un esposo o un novio adoptaban idealmente un papel protector frente a las parientes o dependientes femeninas que lo necesitaran y cuyo tratamiento daba fe de su honor, su masculinidad y los derechos de propiedad sobre esas dependientes. Un funcionario o un

⁵¹ Véase un estudio pionero de las construcciones conflictivas y hegemónicas de la comunidad y sus relaciones con las reclamaciones genéricas masculinas en Mallon, 1994a, cap. III, que me ha sido muy útil. La observación más amplia es que el mismo significado y práctica de "comunidad" no impide una realidad de jerarquía, diferenciación y fragmentación internas, ni de la lucha por imponer el significado y la práctica. Por el contrario, el significado y la práctica de la comunidad surgen de la forma como tales divisiones se transigen, suprimen, desvían o arreglan de otro modo. Véase Stern, 1983, un ejemplo en el contexto de la literatura sobre las llamadas comunidades corporativas cerradas.

⁵² Véase AGNCR, vol. 254, exp. 6, Yauhtepec, 1792, f. 175r.

anciano, un supervisor de la hacienda, un cura o un juez, adoptaban idealmente el papel protector de un padre metafórico, una autoridad paternal cuya capacidad para proteger a los débiles y censurar a los sinvergüenzas daba fe de su custodia correcta de la paz y la moralidad sociales entre los metafóricos hijos de su comunidad.⁵³ En suma, la estrategia de pluralización de los patriarcas apelaba a los hombres como hombres, como personas dotadas de un género que ejercían derechos culturalmente reconocidos de una autoridad distintiva de su sexo y cuyas intervenciones reflejaban a menudo su valor y sus responsabilidades personales como padres reales y metafóricos.

En cambio, la estrategia de movilización de alianzas femeninas apelaba a las mujeres como mujeres, como personas dotadas de un género cuyos derechos de autoridad culturalmente reconocidos eran tenues o marginales a causa de su sexo pero cuyo conocimiento de los problemas, la negligencia y los excesos que los hombres les infligían justificaba las intervenciones para ayudar o rescatar a una mujer adulta o una joven maltratada. En la cultura femenina de la alianza y la movilización, el papel real y metafórico del interventor no era el del padre protector que corregía errores o anulaba las amenazas de presuntos patriarcas menores e irresponsables. Las relaciones reales y metafóricas eran una mezcla de funciones verticales y horizontales de inspiración específicamente femenina: o el papel de una madre o una madre sustituta, una mujer mayor que se arriesgaba a ser lesionada por los hombres para defender el bienestar de hijos maltratados u olvidados, o el papel de una hermana o una comadre, una mujer de edad o posición equivalente en el ciclo vital que ofrecía refugio o asistencia por un sentimiento de solidaridad o de destino compartido con una semejante maltratada.⁵⁴

El tercer punto de diferencia entre la estrategia de la pluralización de los patriarcas y la de la alianza y movilización femeninas reside en sus premisas culturales. Una mujer que pluralizaba sus patriarcas le contaba a un patriarca rival o superior los problemas que tenía con su patriarca inmediato en momentos de crisis, cuando buscaba una reparación. Un antecedente de continuas conversaciones y quejas invitaba a los problemas —violencia y peleas entre parientes, extorsiones de las autoridades y mal humor y retribución del patriarca inmediato— si una mujer no buscaba la intervención inmediata y específica. Podemos interpretar la dinámica de la movilización femenina de patriarcas específicos dentro de una red pluralizada

⁵³ Exploraremos el lenguaje metafórico de las apelaciones a la autoridad política masculina, con mayor detalle, en el capítulo VIII.

⁵⁴ Un borrador inicial de este capítulo, más extenso, produjo 13 casos anecdóticos de los interventores femeninos citados en el texto. Entre ellos, el detalle era el siguiente: 1. madre o madre sustituta (seis casos): cuatro madres, una suegra, una tía; 2. pariente horizontal/amiga/comadre (cinco casos): dos amigas, una comadre, una prima, una vecina; 3. ambiguos (dos casos): una amante que era sólo cuatro años mayor que su sirvienta, una intervención de observadoras en una fiesta, probablemente mayores que la beneficiaria pero en un contexto que sugería un sentimiento difuso de solidaridad más que un papel maternal.

de patriarcas como una oscilación entre el silencio y la conversación. Las premisas culturales de redes y solidaridades femeninas, en cambio, descansaban en las conversaciones continuas, las cuales a menudo eran temidas por los hombres y denigradas como chismorreos,⁵⁵ pero a través de ellas las mujeres hilaban redes de conocimiento y evaluaciones, reputación y rumores locales, y una sensibilidad más generalizada de sus problemas con los hombres. Este marco de conversación nutría un sentimiento más amplio de agravio y sufrimiento femeninos, además de un mayor conocimiento de relaciones y problemas específicos; en suma, un cimiento para la ayuda y la intervención mutuas en los momentos de crisis. La cultura de la conversación y el conocimiento femeninos ayudaba a definir los contornos de lo permisible y lo inaceptable, lo necesario y lo opcional, lo moral y lo inmoral, en la vida de las mujeres con parientes y parejas masculinos.

Este marco de conversación continua ilumina varias características de los datos, y ayuda a explicar por qué las mujeres que aparecen como testigos en los documentos parecían saber mucho acerca de la vida y los problemas de otras mujeres, aunque, debido a su género, no se encontraban entre los receptores de quejas informales y formales institucionalmente favorecidos. María Manuela Rodríguez confiadamente opinó que cuando su amiga María Juana de Tepoztlán murió en circunstancias misteriosas, ella estaba segura de que era falsa la sospecha de las autoridades de que Guillermo Desiderio Rendón había reñido con la embarazada María Juana y la había pateado. Ella había sabido de tales problemas porque las dos mujeres eran "grandes amigas y [por] andar siempre juntas".⁵⁶ La cultura de conocimiento y conversación entre las mujeres ayuda también a explicar cómo podían construir una reserva de conocimiento discreto ("rumor" o chismes) que circulaba en forma clandestina y sólo salía a la superficie selectivamente, cuando se necesitaba para un propósito particular.⁵⁷ Por último, la construcción de la reputación y la verdad mediante la conversación y la repetición informales ayuda a explicar por qué podía creerse que las palabras y los chismes tenían consecuencias peligrosas. Cuando la viuda de Esquicio Ponciano encontró una sonora respuesta a su afirmación de que era realmente María Lucía, de Oaxtepec y Totolapa, quien había causado la muerte de Esquicio Ponciano, María Lucía tuvo buenas razones para huir

⁵⁵ Por lo que toca al resentimiento masculino y el temor de los chismes, un fuerte sentimiento de que los hombres eran especialmente descarriados y traicioneros si rompían la discreción participando en la chismología local, y un sentimiento de que los hablantines (chismosos/chismosas, soplones) ponían en riesgo a individuos y comunidades, véanse AGNCR, vol. 47, exp. 13, Hda. Miacatlán, 1815, ff. 417v-419r, 420r-422v; vol. 90, exp. 27, Atlautla, 1767, ff. 403-413; vol. 254, exp. 10, Tlaltzapán, 1765, f. 258r; vol. 277, exp. 2, Atlacahualoya, 1789, ff. 35r-39v.

⁵⁶ AGNCR, vol. 253, exp. 8, Tepoztlán, 1802, f. 233v.

⁵⁷ Véanse algunos ejemplos de mujeres que ventilaban el conocimiento confidencial en público en momentos seleccionados en AGNCR, vol. 277, exp. 3, Xochitlán, 1789, ff. 54-72, esp. 61r, 55v, 63r; vol. 215, exp. 1, Tetela del Volcán, 1812, ff. 7v, 4r; cf. vol. 90, exp. 27, Atlautla, 1767, f. 406r.

a Cuautla en busca de seguridad. Cuando un hombre se quejaba de que "se dice" que se portaba mal, reconocía que, bajo ciertas circunstancias, el murmullo continuo de palabras y chismes podía convertirse en una amenaza.⁵⁸

Dos últimas armas hacían avanzar las estrategias mencionadas hasta ahora. Una era el arma del escándalo y la otra la de la magia. El arma del escándalo intensificaba la estrategia de la pluralización de patriarcas creando un alboroto tan ruidoso, divisivo y potencialmente amenazador que las autoridades masculinas debían intervenir aunque no lo quisieran. Esta arma no debía usarse a la ligera, pues agudizaba las enemistades y hacía más difícil la reconciliación personal; no garantizaba que las autoridades masculinas locales que intervinieran simpatizarían con la mujer en lugar de considerarla una creadora de problemas, y se oponía a las consideraciones etnoraciales y de clase que hacían de la intervención de las autoridades superiores en la escala institucional una fuente potencial de interferencia, multas o extorsiones que podría volverse contra la mujer, su familia o su comunidad.⁵⁹ Sin embargo, la amenaza y la realidad del escándalo que destruía la paz social y así forzaba la intervención de autoridades superiores estuvo presente en forma sutil y obvia en las acciones de las mujeres. Cuando Andrea Antonia huyó para irse a vivir con su amiga Ana la Ramírez, le avisó a su antiguo amasio que, para continuar la relación, se requería que él se metiera en la casa de otra mujer; en otras palabras, que provocara un escándalo menor presenciado por una parte agraviada no manchada por una relación sexual anterior. Cuando Gertrudis, la madre de Bartolomé Baptista, se vio atrapada en una disputa faccional con don Manuel Torres, un cacique importante del pueblo, recurrió al escándalo para arrinconarlo y forzar la intervención de una autoridad superior. Se puso a gritar "con voz alta [. . .] con palabras hircundas y de contumelia" que el cacique había ordenado la muerte de su hijo. Don Manuel Torres no podía desentenderse del alboroto y en efecto demandó que se restablecieran su honor y su reputación. Cuando la esposa de Esquicio Ponciano hirió con una piedra a la amasia de su marido, utilizó el escándalo para forzar una intervención que minaría la libertad de acción del esposo. La misma estrategia era evidente cuando Pasquala María hizo que se golpeará en público a quien se sospechaba que era la amasia de su yerno, y —en un nivel social mayor— cuando doña María Josefa Lira confrontó a la amasia de su esposo en la iglesia, "y con el mayor atrevimiento me gritó que hera yo una Puta indigna arrastrada desaseadora, y [una] melona".⁶⁰

⁵⁸ Por lo que toca a María Lucía y la esposa de Esquicio Ponciano, véase *supra*; sobre la amenaza de "se dice", véase AGNCR, vol. 253, exp. 8, Tepoztlán, 1802, ff. 231v, 234r (cf. las citas de la nota 55 de este capítulo).

⁵⁹ Véanse, por ejemplo, AGNCR, vol. 254, exp. 6, Yautepec, 1792, ff. 133-221; cf. exp. 4, Huispalca, 1809, ff. 62-106.

⁶⁰ AGNCR, vol. 214, exp. 12, Cuautla Amilpas, 1779, f. 216v; vol. 90, exp. 27, Atlautla, 1767, f. 406r (cita). Véase antes, por lo que toca a los casos de la esposa de Esquicio Ponciano y de Pasquala María; AGNCR, vol. 215, exp. 4, Mapatzlán, 1810, f. 105r (cita).

El arma del escándalo era contundente y no debía usarse a la ligera, pero era importante. Nuestros documentos ponen de manifiesto que las comunidades podían tolerar, durante mucho tiempo, idiosincrasias individuales, relaciones y libertades sexuales reconocidas a medias, y considerables tensiones y abusos domésticos. Si no había escándalo, tales cuestiones pertenecían al campo del murmullo y la conversación de trasfondo. Era en los momentos en que las idiosincrasias y las tensiones amenazaban, en opinión de las autoridades locales, con destruir la fachada de la paz social —con salir a escena como un drama de conflicto, violencia y retribución abiertos— que los conflictos antes consignados a las esferas más o menos privadas y ocultas, aptos para la discusión pública principalmente como rumor de las mujeres, llegaban a adquirir un carácter más claramente público. Se convertían en escándalos que requerían la intervención y la resolución de la comunidad.⁶¹

Otra arma final, la magia, nos lleva a un campo de estrategia, redes y cultura femeninas más difícil de rastrear en los documentos históricos de la región de Morelos de fines del periodo colonial. El arma de la magia (o quizá sea preferible decir de la hechicería) hacía avanzar la estrategia de movilización de las alianzas femeninas invocando poderes sobrenaturales y secretos, un conjunto de remedios y opciones aprendido o comprado de mujeres especializadas en la magia que sabían cómo domar, atar, debilitar, dañar, atraer o influir de otro modo sobre los hombres que intervenían en la vida de una mujer. Censuradas por la Iglesia católica formal como superstición, y ocasionalmente como herejía, estas prácticas tenían una calidad clandestina y han escapado a la mayor parte de la documentación histórica. Son más visibles en los registros eclesiásticos, especialmente en los juicios de la Inquisición que escudriñaban, bajo las acusaciones de brujería o herejía, a las místicas y magas al igual que a las mujeres que las consultaban. Desafortunadamente, los registros y los juicios de la Inquisición (tan maravillosamente estudiados por Solange Alberro, Ruth Behar y Jean Franco, entre otros) excluían de su jurisdicción a los practicantes indios, y parecen haberse concentrado en las regiones centro-norte y norte de México, más que en las del centro-sur, como Morelos.⁶²

⁶¹ Nos enfrentamos por primera vez con la idea de una oscilación entre el manejo público y privado de la lucha de género en la historia de María Teresa, de Texalpa, que inició este libro. Véase en *AGNCR*, vol. 3, exp. 8, Tlayacapa, 1793, ff. 77-97, un ejemplo de una relación adúltera generalmente tolerada por un pueblo durante un periodo de doce años, excepto cuando provocaba escándalos que alteraban la fachada de paz social. Por lo que toca a cierta tolerancia de la idiosincrasia individual, incluida la de las mujeres que cruzaban las fronteras de género convencionales, los apodos impuestos a los individuos que formaban parte de la trama social local ofrecen claves útiles. Por ejemplo, véanse los casos de "Gertrudis la Torera", una viuda que había sido barbera-cirujana en Tlayacapa durante 15 años para 1820, y la curandera de la hacienda de Guadalupe conocida en 1794 como "La Zapatera", *AGNCR*; vol. 142, exp. 8, Tlayacapa, 1820, ff. 217r, 217v; vol. 213, exp. 12, Tehuixtla ca. 1794, f. 318r. Por lo que toca a los apodos en un contexto cultural, véanse las penetrantes observaciones de Pitt-Rivers, 1971, pp. 160-169.

⁶² Véanse los siguientes estudios que me han sido de gran utilidad: Alberro, 1982, 1986, 1987a, 1987b; Behar, 1987, 1989; Franco, 1989; cf. Aguirre Beltrán, 1955; Chambers, 1989;

Sin embargo, las características elusivas de esta cultura mágica no deben ocultar dos puntos. Primero, la movilización ocasional de los remedios mágicos por parte de las mujeres en sus problemas con los hombres surgían de una construcción cultural femenina más amplia, una sensibilidad y una conexión distintivamente femeninas con lo espiritual, lo sobrenatural y las fuerzas de curación pertinentes a la vida y los problemas femeninos y fuera del campo de las fuerzas controladas por los hombres y por la Iglesia. Sería exagerado decir que los hombres no participaban en las prácticas de una cultura mágica, o que eran inmunes a un sentimiento de conexión espiritual con fuerzas fuera del control de la Iglesia colonial;⁶³ pero también sería exagerado negar las sensibilidades y las redes femeninas dentro de la cultura religiosa y mágica popular, un sentimiento femenino de recurrir a los espíritus, los poderes y los practicantes que se ocupaban especialmente de las necesidades femeninas. Un arte femenino utilizaba polvos, yerbas, vellos púbicos, sangre humana, animales pequeños y otros materiales orgánicos para afectar el bienestar físico y mental, además de las inclinaciones sexuales de las víctimas, y para imputar una conexión femenina a veces peligrosa a poderes y "espantos" fuera del campo de control de los hombres. En el caso extremo, este sentimiento de conexión con poderes y fuerzas pertinentes a las mujeres podía generar un sentimiento místico de unidad y conversación interior con espíritus, y podía producir individualistas y especialistas femeninas —descarriadas en el sentido clásico— totalmente opuestas al orden de género.⁶⁴

Segundo, algunas pruebas históricas y etnográficas corroboran la participación de los habitantes de Morelos en la construcción de una cultura mágica de poder, peligro y recursos sobrenaturales de las mujeres. Las pruebas históricas aparecen principalmente en sugerencias y pequeños rastros: mujeres cuya susceptibilidad al espanto espiritual inducía abortos, enfermedades y la muerte; una esposa afligida por un matrimonio problemático y acusaciones de adulterio y que se encontraba en posesión de un sospechoso "pañuelo de polvos"; mujeres que desarrollaban nichos y reputaciones locales de curanderas; una amasia que estrangulaba pollos, lo que se conectaba, en la mente de su amasio, con una amenaza de castigo; un equipo de madre e hijo, dirigido por la madre, que se ganaban la vida andando, "curando con supersticiones, hechiseras, fingiéndose adivinos que

Palmer, 1976, pp. 154-166. Por lo que toca al contexto y el marco de actividad de la Inquisición y su distribución regional, véase Alberro, 1981; cf. Greenleaf, 1969. En mi propio examen de los registros de la Inquisición en el *AGN* (sin duda menos sistemático que mi revisión de los registros penales), resultó obvio que la región de Morelos no estaba entre las zonas que proporcionaban un gran conjunto de casos para su estudio.

⁶³ Véase un interesante análisis de la cultura religiosa colonial y nahua en Gruzinski, 1989b (cf. 1988), quien a su vez se inspiró en el gran esfuerzo pionero de López Austin, 1980.

⁶⁴ Estos aspectos surgen de un modo especialmente fuerte en Franco, 1989; Chambers, 1989.

hablan con el santo christo de Totolapa, engañando [a la gente] con yervas, y polvos".⁶⁵ El estudio etnográfico más reciente destaca la construcción histórica, en Morelos, de una cultura mágica, una red de practicantes y de conocimientos que daba a las mujeres recursos sobrenaturales. En la cultura pueblerina de mediados del siglo xx, especialistas femeninas aseguraban tener poderes para domar, enfermar o inducir la idiotez en los hombres, lo que provocaba ansiedad en los esposos campesinos que temían la venganza de sus esposas.⁶⁶

Hemos visto un vasto conjunto de armas femeninas tales como los actos de resistencia individual, las estrategias sociales de movilización, alianza y agudización, y las armas peligrosas del escándalo y la magia. Las acciones y estrategias examinadas eran demasiado generalizadas, demasiado modeladas socialmente, y demasiado informadas por la formación de redes y preparativos culturales para descartarlas como episodios aislados específicos dentro de una cultura popular en gran medida armoniosa. Más bien expresaban la realidad de fricciones y conflictos profundos de intereses paralelos, internos y en diálogo con los lazos más primarios y solidarios de la cultura popular. Si está claro que la metáfora de la familia podía funcionar como un lenguaje poderoso de cohesión y legitimidad en la cultura popular (véase el capítulo viii), también lo está que los conflictos de género multiplicaban el significado de la "familia" en un conjunto de significados a veces opuestos. Sobre la cuestión del derecho de género en las relaciones con mujeres, no encontramos un solo código normativo y desviaciones del código, sino varios códigos normativos e intereses opuestos dentro del organismo social: un diálogo de conflicto continuo entre orientaciones fortuitas y absolutas hacia el derecho de género, una argumentación cultural suficientemente flexible para proveer un lenguaje del derecho adaptado a las luchas específicas de las mujeres como esposas, amasias e hijas. A pesar de las importantes solidaridades de afecto e interés que unían entre sí a hombres y mujeres, el mundo campesino del Morelos de fines del período colonial estaba lleno de pactos patriarcales disputados. En estos enfrentamientos las mujeres utilizaban un arsenal considerable de recursos y tácticas, una voluntad y una capacidad notables para resistir las órdenes y los deseos de los hombres. Las armas de las mujeres enredaban el derecho y la autoridad masculinos en una red de contingencia, restricción y complicación. No es extraño, así, que los varones campesinos vieran la cuestión de la autoridad de género como algo que no tenía nada de trivial, y que a veces

⁶⁵ AGNCR, vol. 262, exp. 32, Ocoteppec/Ahuatpec/Amatepec, 1808, f. 373r; vol. 372, exp. s. n. [se refiere a "Ponciano el tocinero"], Cuautla Amilpas, 1803, f. 14r; vol. 254, exp. 3, Zamatlán, 1803, ff. 40v, 43r (cita del pañuelo); vol. 142, exp. 8, Tlayacapa, 1820, ff. 217r, 217v; vol. 213, exp. 12, Tehuixtla, ca. 1794, f. 318r; vol. 38, exp. 16, Hda. San Gaspar, 1809, f. 326r; vol. 47, exp. 8, Xoxocotla, 1804, f. 243v (cf. 269v, 270r); vol. 214, exp. 11, Ocuituco, 1786, ff. 206-213 (209v para la cita referente a la madre y el hijo).

⁶⁶ Véase Lewis, 1951, pp. 199, 281-282, 294-295, 324-325 (cf. Behar, 1993, 1987, 1989).

estallaran con el arma final de la agresión. La violencia en las relaciones primarias, ya fuese un estallido de ira incontrolable o un instrumento de represión más fríamente calculado, es la expresión final de una posesión frustrada de las personas. No es extraño, entonces, que tantas Marías llenaran los anales históricos de Morelos.

V. LEGITIMIDAD CULTURAL, ESTIGMA CULTURAL

Una interpretación de las viudas

EL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD

LAS MUJERES y los hombres de la región de Morelos de fines del periodo colonial chocaban fuertemente por el derecho y la obligación de género. Las mujeres adultas y las jóvenes que hemos conocido en las páginas anteriores cuestionaban raras veces los principios patriarcales como tales. Pero, como hemos visto, a menudo reinterpretaban el significado operativo de tales principios tan pronunciadamente que se generaban el conflicto y la violencia. Como hemos visto también, tales conflictos movilizaban por lo menos dos modelos populares opuestos del derecho y la obligación de género en las relaciones entre hombres y mujeres en una cultura patriarcal. Un modelo destacaba las cualidades mutuamente condicionales, o recíprocas, del derecho y la obligación genéricos. Esta orientación hacia el derecho de género permitía que las mujeres y sus aliados cuestionaran reclamaciones y prácticas patriarcales específicas, y afirmaran derechos femeninos y conexiones entre campos distintos del derecho genérico sin cuestionar la jerarquía de género como tal. Otro modelo destacaba una concepción más absoluta o innata del derecho y el privilegio patriarcales. Esta orientación hacia el derecho de género permitía que los hombres insistieran en aplicar las reclamaciones y la autoridad patriarcales y se resistieran a las contingencias y las conexiones femeninas independientemente del cumplimiento de las obligaciones patriarcales.¹

El diálogo conflictivo entre estos modelos ha surgido en una forma bastante explícita en el análisis anterior, pero los fundamentos subyacentes de la legitimidad han permanecido más implícitos. Sin embargo, la conversación cultural acerca del poder y el conflicto ocurre raras veces en ausencia de un sentimiento de legitimidad.² Por lo tanto, necesitamos hacer más específicos los fundamentos morales que informaban la conversación y el enfrentamiento culturales. Tal especificación de lo culturalmente implícito requiere cierta voluntad de recurrir, de manera parcial, a la especulación y la intuición informadas cuando consideramos las pruebas y elaboramos una interpretación.³ Sin embargo, la cuestión de la legitimidad es dema-

¹ Mi enfoque de la cultura se inspira en Sabean, 1984, esp. pp. 28-30, 95, 195; cf. Hunt, 1989; Sabean, 1990; Medick y Sabean, 1984.

² Janeway, 1980 ofrece un esclarecedor estudio de la importancia de la legitimidad en las relaciones personales profundamente genéricas.

³ Admito que en mi intuición ha influido no sólo el efecto acumulado de la inmersión en los archivos, sino también un gusto por las etnografías de Morelos en el siglo xx; véanse Lewis,

siado importante para dejarla de lado, pues nos permite ver los actos y la lucha de género no sólo como una actividad "instrumental" en función de intereses prácticos de género, sino también como un proceso de evaluación moral de uno mismo y del otro. Nos permite apreciar más plenamente las formas en que la hegemonía patriarcal, como dominación coercitiva y como dominación moral, no impedian la lucha por el poder y la lucha moral, una articulación de lo hegemónico y lo contrahegemónico dentro de un marco más amplio que simultáneamente incorporaba y disminuía los desafíos de la dominación.⁴ Nos permitirá explorar más adelante (capítulo vi) las formas en que las mujeres y los hombres podían cruzar a veces al otro lado de un diálogo cultural sin abandonar del todo su perspectiva moral distintiva como hombres y mujeres.

Cada modelo de derecho y obligación de género en las relaciones de los hombres con las mujeres se interpreta mejor, quizá, no como un discurso o una comprensión singulares acerca del género, sino como un conjunto de discursos y suposiciones relacionados, algunos de ellos implícitos. El efecto del conjunto hacía que los argumentos esgrimidos por hombres y mujeres en momentos de crisis fuesen algo más que un conjunto de reclamaciones caprichosas, enunciados *ad hoc* que proveían una fachada trasparente para el interés propio. Ciertamente "ocurrían" argumentos del momento, algunos de ellos transparentes. Pero el efecto del conjunto transformaba muchos argumentos del momento en expresiones de verdades mayores incrustadas en sedimentos culturales formados a lo largo de varios años y generaciones de conocimiento, experiencia y conversación de los hombres y de las mujeres. Para fines analíticos, podemos pensar en un agrupamiento triple: la orientación hacia el derecho de género como tal (lo condicional frente a lo absoluto), las caracterizaciones generales de mujeres y hombres como tipos humanos defectuosos, y las evaluaciones de una mujer o un hombre particulares contra el marco de la caracterización más general. Principiemos con los dos primeros puntos de este agrupamiento triple. Las orientaciones hacia el derecho y la obligación de género que hemos llamado con-

1951, 1964; Romanucci-Ross, 1986, Foley, 1986, 1990; Ingham, 1986; Friedlander, 1975; J. Martin, 1990; Tirado, 1991; LeVine con Correa, 1993; véanse también Fromm y Maccoby, 1970. Para un contexto adicional, véanse De la Peña, 1980; Warman, 1976, 1980. Véase Lomnitz-Alder, 1984, un resumen de las etnografías basadas en Morelos. Estoy consciente del problema del "presente etnográfico" y no defendería una concepción de la continuidad superficial, unidimensional (véase el capítulo xiv), pero las sensibilidades etnográficas ayudan a veces a la intuición histórica; véase, por ejemplo, Price, 1990.

⁴ Es vasta la bibliografía sobre la hegemonía, pero las formulaciones originales de Gramsci (Gramsci, 1971, pp. 206-276) han influido en mí por el tratamiento subsecuente durante el auge de los trabajos sobre la esclavitud y la antiesclavitud durante los años setenta (Genovese, 1969, 1974; D. B. Davis, 1975), y por la nueva obra de Mallon (1994a, 1994b) sobre el campesino y la nación en el México y el Perú poscoloniales. Por lo que toca al importante debate reciente y a las extensiones del concepto, véanse los tratamientos divergentes de la hegemonía en J. C. Scott, 1985 (cf. 1990); Mouffe y Laclau, 1985, y la revista *Subaltern Studies*. Véase también la original visión de los intelectuales campesinos en Feierman, 1990 y los conceptos de la "masculinidad hegemónica" y la "femineidad enfatizada" en Connell, 1987.

dicionales y absolutas obtenían su legitimidad de los juicios acerca de las fallas de carácter de hombres y mujeres como tipos humanos. Si los hombres como grupo tendían al exceso, la negligencia, la violencia y la irresponsabilidad, no podría confiarse en que actuaran como patriarcas responsables. Cualesquiera que fuesen las relaciones ideales entre hombres y mujeres, una mujer que concediera la autoridad absoluta a un hombre era una tonta, y un hombre que actuara como un buen patriarca por su propia voluntad era una rareza. Por otra parte, si las mujeres como grupo eran débiles y volubles desde el punto de vista moral, fácilmente arrastradas por la emoción o la atracción hacia lo prohibido, e inclinadas a la traición y la desviación sexual, no podría confiarse en ellas para que cuestionaran las prácticas o los dictados de sus patriarcas. Cualesquiera que fuesen las relaciones ideales entre hombres y mujeres, un hombre que no gobernara a su esposa y a sus hijas con mano fuerte era un tonto, y una mujer que llevara una vida de fidelidad y constancia moral en virtud de su propia fuerza interior era una rareza. En esta visión de las mujeres como un tipo humano, algo de lo desviado o peligroso residía en casi todas ellas.⁵

Las raíces culturales y prácticas de esta visión de los hombres, y particularmente de las mujeres, como tipos humanos defectuosos, son demasiado complejas para reducirlas a una sola corriente de experiencia histórica y cultural. Podemos encontrar en la tradición occidental y bíblica, así como en la experiencia histórica de Occidente y en la historia cultural indígena de Mesoamérica, amplias corrientes de pensamiento que nutren una visión de las mujeres como peligrosamente inclinadas hacia la depravación y la traición, y una visión de los hombres como inclinados al exceso y la disipación. Por supuesto, en la conciencia popular de la "corriente masculina" el grado de las fallas y sus implicaciones sociales podría ser diferente según el género. El potencial permanente para la depravación femenina podría requerir una vigilancia estricta y permanente de los patriarcas que adiestraban, y de ser necesario disciplinaban, a sus dependientes femeninas. En cambio, el potencial para el exceso violento y el carácter fuerte de los hombres podría requerir una prescripción comparativamente benigna y transitoria: que aprendieran de sus mayores el autocontrol a medida que pasaban de la juventud a la adultez madura.⁶ Este contraste impregna el

⁵ Véase Perry, 1985 (cf. 1990, 1980) para un tratamiento particularmente esclarecedor dentro de un contexto ibérico. Véase en Young, 1989, la otra cara de la moneda: la iconización de la virgen-mártir excepcionalmente heroica y virtuosa. Por supuesto, la cuestión más amplia es la imagen de la mujer en la idiosincrasia occidental como la Otra defectuosa y peligrosa (véase De Beauvoir, 1952).

⁶ Para la tradición occidental y bíblica, De Beauvoir sigue siendo el punto de partida clásico. Compárense las obras pioneras y recientes de G. Lerner, (1986) y M. O'Brien (1981), de donde se ha tomado la noción del pensamiento de "corriente masculina", y la bibliografía del honor/vergüenza citada en el capítulo II, nota 13. Por lo que toca a las nociones de la personalidad, el exceso y la depravación en la historia cultural mesoamericana indígena, véanse las obras perspicaces de Clendinnen, 1985, 1991; López Austin, 1980, 1982; Gruzinski, 1982, 1987, 1988.

lado de la corriente masculina de cultura popular evidente en los registros de la violencia criminal en Morelos a fines del periodo colonial.

Tales verdades populares se basaban en la experiencia y la lucha prácticas, así como en las conversaciones cotidianas que inspiraban. Pero una comparación con el pensamiento más formal de la "alta cultura" destaca una resonante interacción hacia arriba y hacia abajo de la escalera cultural que ampliaba la legitimidad de las caracterizaciones populares. Por ejemplo, las enseñanzas de la Iglesia católica colonial nutrían la visión de que los seres humanos eran pecadores desde el pecado original. Los hombres mostraban una tendencia hacia el exceso, y las mujeres manifestaban una atracción hacia lo prohibido y lo traicionero. Las mujeres eran especialmente sospechosas como seres humanos: en la explicación bíblica del pecado original Eva fue el iniciador humano de los actos prohibidos; la falla de Adán fue ceder a la insinuación de ella. El pensamiento de la Iglesia yuxtaponía un ideal proclamado de pureza femenina y reciprocidad entre hombres y mujeres dentro de las familias, con un juicio profundamente misógino; en la vida real, pocas mujeres tenían la fuerza necesaria para resistir su inclinación hacia la depravación moral, a menos que fuesen vigiladas por los patriarcas y los mayores de la familia y de la Iglesia. El efecto neto de estas concepciones del pecado y la limitación humanos no era un apoyo irrestricto a la orientación condicional o a la orientación absoluta hacia el derecho de género en la cultura popular. La Iglesia solía predicar a las mujeres abnegación más que enfrentamiento de la autoridad patriarcal, aunque los excesos de los hombres violaran el ideal de una reciprocidad jerárquica entre hombres y mujeres, y aunque la Iglesia interviniera a veces para lograr una reconciliación. Predicaba a los hombres misericordia y reconciliación más que el gobierno mediante la autoridad y la disciplina férreas, aunque las mujeres se apartaran del camino de la constancia moral y la vigilancia patriarcal, y aunque la Iglesia no fuese ajena a la idea de la depravación femenina.⁷

A pesar de estas admoniciones eclesiásticas, se puede discernir fácilmente una resonancia con la cultura popular, así como apropiaciones dentro de una conversación cultural más amplia. La visión eclesiástica de los hombres como inclinados al exceso pecaminoso podía resonar con la conclusión de que las mujeres deberían frenar la libertad de acción y la autoridad de sus hombres. La misoginia a veces desnuda de la Iglesia, y su concepción de las mujeres como inclinadas a la traición y la inconsistencia moral, resonaban fácilmente con la conclusión de que los hombres deberían controlar y disciplinar a las mujeres con severidad.

En efecto, las representaciones de hombres y mujeres como tipos humanos defectuosos pueden encontrarse en casi todas las corrientes de alta cul-

⁷ Por lo que toca a la cultura y las enseñanzas católicas relevantes para la imaginaria y la moralidad de género, véanse especialmente Lavrin, 1989a, 1989c; León, 1583; Vives, 1523; Benítez, 1985; Boxer, 1975; Burkhart, 1989; Gutiérrez, 1991; Paz, 1982; Seed, 1988b.

tura formal que convergieron en el México colonial: los discursos católicos acerca de la ubicuidad del pecado, la responsabilidad de los hombres de moderar sus impulsos, y los males morales que tentaban especialmente a las mujeres; los discursos nahuas respecto a las mujeres devoradoras, los hombres disipados, y el autocontrol adquirido en un mundo frágil que se encontraba al borde de la destrucción; los discursos hispánicos acerca del honor, la vergüenza y los atributos morales de hombres y mujeres; los discursos políticos anteriores a la Ilustración que otorgaban a los superiores mayores facultades morales y mentales que las de sus subordinados comparativamente degradados y protegidos y llenaban el organismo político de metáforas del padre y la familia, pero reconocían el potencial de exceso, tiranía y contravención de la ley natural dentro de la cadena de la jerarquía divinamente sancionada.⁸ Por supuesto, estas corrientes de pensamiento no carecían de una contradicción interna y no eran simplemente idénticas entre sí, pues también podían entrar incluso en un conflicto abierto sobre prácticas de género específicas: la costumbre nahua de la poligamia formal contrastaba, por ejemplo, con la costumbre hispánica de la monogamia legal y el concubinato informal. Además, las ideas de la alta cultura no eran inmunes a la reformulación de acuerdo con la experiencia y la necesidad populares, pero a pesar de tales variaciones y reformulaciones estas descripciones de la debilidad, el exceso y la traición masculinas y femeninas resonaban entre sí y con la caracterización popular.⁹

Eran importantes las caracterizaciones populares y el sentimiento de legitimidad que llevaban consigo porque permitían encontrar la cuerda cultural de plausibilidad en la mente propia e idealmente en las mentes de otros, aun en ausencia de confirmación y acuerdo sobre los hechos de casos individuales. Cuando José Marcelino, de Texalpa, minimizó al principio la pedrada que le asestó a su esposa como un suceso menor que no ameritaba un castigo, y cuando el esposo de María Lucía tomó la huida de su esposa de Oaxtepec a Cuautla como una razón para la sospecha sexual, a pesar de los resultados en contrario de su propia vigilancia, sus juicios se fortalecían con un sentimiento más amplio de las mujeres como un tipo humano, el cual hacía comprensible tales actos y juicios —legítimos— aun en ausencia de una insubordinación confirmada y flagrante por parte de las dos mujeres como individuos. De igual modo, cuando María Teresa, de Texalpa, supuso que la inactividad de su esposo era reflejo de irresponsabilidad y disipación más que de las vicisitudes del trabajo en la temporada de lluvias, y cuando María Lucía, de Oaxtepec y Totolapa, vio el asesinato de Esquicio Ponciano como el resultado autoinfligido del exceso

⁸ Véanse, además de las notas 5-6 anteriores, Morse, 1954, 1964; Phelan, 1967.

⁹ Adviértase la resonancia de tales concepciones con las caracterizaciones populares de la etnografía contemporánea de la región de Morelos. Véanse especialmente Lewis, 1951, 1964; Romanucci-Ross, 1986; Ingham, 1986; cf. la obra un poco menos útil de Fromm y Macoby, 1970.

masculino, una posesividad ilimitada y violenta, sus juicios se apoyaban en un sentimiento más amplio de los hombres como un tipo humano.¹⁰

Resulta interesante observar que la concepción de las mujeres como seres propensos a la traición moral podía servir como un recurso cultural incluso en los casos en que el objetivo inmediato caía fuera del campo de los conflictos de género entre hombres y mujeres como tales. La movilización de una imaginación de legitimación y deslegitimación de género podía servir para diversos propósitos. Por ejemplo, Máxima Micaela Ramírez sostuvo en 1809, en Yautepec, que la esposa de su amasio presentó una acusación de adulterio no porque la relación le hubiese causado un daño tangible a la familia de su amasio, o porque Máxima Micaela tuviese la responsabilidad moral de haber iniciado la relación sexual. En su opinión su amasio había sido el seductor que presionó en favor de la relación, y había proporcionado sólo una ayuda insignificante —“cortos dones y regalos”— a pesar del nacimiento de un niño. El discurso del pecado de adulterio servía, por el contrario, como la cubierta y el instrumento legitimadores de un plan del amasio y su esposa para apoderarse de la casa y el solar de Máxima Micaela y su madre. Al asignarle la imagen de la mujer pecadora destructora del orden familiar y moral, los conspiradores podían exigir una compensación económica por el ingreso familiar presuntamente perdido por la esposa legítima. Así podrían apoderarse del solar codiciado y exiliar a la adúltera, al mismo tiempo que evitaban el enjuiciamiento habitual del esposo y la amasia por adúlteros.¹¹

Los dos primeros puntos de nuestro agrupamiento triple —la orientación hacia el derecho de género como algo condicional o absoluto y las caracterizaciones de hombres y mujeres como tipos humanos defectuosos— han generado un cierto diálogo de legitimidad. La evaluación de individuos particulares —y de subtipos masculinos y femeninos— constituía un tercer punto vital dentro de un agrupamiento triple de la legitimación cuyo todo dinámico superaba la suma de sus partes. Por ejemplo, la legitimidad femenina se fortalecía si individuos particulares ilustraban gráficamente los peores excesos de los hombres, y si ciertos tipos sociales masculinos —bebedores habituales, egoístas testarudos que desafiaban a padres y ancianos, y hombres jóvenes que no eran bien educados por padres y esposas firmes— parecían demostrar el peligro de las versiones incontroladas de la tendencia masculina al exceso. Cuando en un conflicto específico por el derecho de género con un hombre una mujer no sólo desarrollaba un lenguaje del derecho patriarcal condicional, no sólo lo apoyaba con un

¹⁰ Los episodios de María Teresa y María Lucía se presentan en las secciones iniciales de los capítulos I y IV, respectivamente.

¹¹ AGNCR, vol. 263, exp. 20, Yautepec, 1809, ff. 327-331 (328r, 328v para las citas). La acusación de conspiración elude una corroboración definitiva, pero su credibilidad aparente —tan importante como su verdad para nuestros propósitos— fue suficiente para provocar una investigación.

sentimiento difuso del exceso masculino y agravio femenino, sino que también identificaba a un patriarca particular como un ejemplo especialmente pernicioso e inmanejable del problema mayor, establecía un fuerte fundamento de legitimidad. Aun los hombres indios de Xalostoque convinieron, en 1796, en que Victoriana Tomasa tenía derecho a quejarse de que su esposo Agustín Mariano era excesivo y abusivo. Los extremos de la violencia y el abuso domésticos se encajaron en un patrón más amplio. Como dijera un testigo masculino: "Pues quando se emborracha arremete, hasta con los Biejos q^e en una ocasión se abalansó a su Padre, y en otra le dio un golpe a su Madre, por defender a la Muger de Angⁿ, q^e cuando toma, parece un toro".¹²

El ejemplo de los individuos extremos daba una expresión vívida a la verdad de las caracterizaciones más generales de género. Pero el proceso no escapaba a la ambigüedad y la interpretación. Para los hombres, el ejemplo de un Agustín Mariano podía tomarse como una demostración de la moderación y la legitimidad moral relativas de la mayoría de los hombres; por comparación, la mayoría practicaba un autocontrol mayor. Como dijera un indio, aunque "ciego de colera", logró controlarse, "reprimió sus impulsos y no mató a su mujer como pudiera haverlo hecho".¹³ Para las mujeres, los ejemplos notorios podrían ilustrar una verdad moral distinta. Algo de Agustín Mariano había en casi todos los hombres. Esto explicaba por qué se enfrentaban a impulsos rápidos hacia el exceso y por qué podían cometer violencia con tanta facilidad y excusar sus propias culpas. En el proceso interminable de la conversación y la argumentación culturales salpicadas de anécdotas, la evaluación de individuos particulares —y especialmente notorios— apoyaba el sentimiento de legitimidad que proporcionaba nociones rivales del derecho y la obligación de género en las relaciones entre los hombres y las mujeres.

LAS VIUDAS, LA LEGITIMIDAD Y EL ESTIGMA

Dentro del agrupamiento triple de la autolegitimación masculina, la evaluación de individuos y subtipos femeninos particulares aclara el estigma especial que los hombres reservaban para las viudas y las mujeres solas con estilos sociales y personalidades independientes palpables. Una caracterización de las mujeres como inherentemente sospechosas —inclinadas a la traición moral y el pecado sexual a menos que fuesen vigiladas y gobernadas con mano dura— fortalecía un enfoque absoluto sobre el derecho de género patriarcal en las relaciones entre hombres y mujeres. Pero este proceso de legitimación adquiriría más fuerza si individuos o subtipos particu-

¹² AGNCF, vol. 278, exp. 7, Xalostoque, 1796, ff. 243r, cf. 245r.

¹³ AGNCF, vol. 38, exp. 16, Hda. San Gaspar, 1809, ff. 321r, 330r.

lares ilustraban gráficamente los problemas y los peligros creados por las mujeres que escapaban a la supervisión. Como hemos visto (capítulo III), el estereotipo cultural que equiparaba a las mujeres solas con las descarriadas femeninas, que atribuía la violencia grave de los hombres contra las mujeres a la venganza contra solitarias delincuentes, que reducía el resto de la violencia de los hombres contra las mujeres a explosiones de descarga menos importantes, y que consideraba a las dependientes femeninas apegadas como "protegidas" contra la inmoralidad y la violencia grave, es profundamente engañoso. Tales ideas nos dicen menos de la sociología de la violencia que de la cultura: había un gran resentimiento contra las viudas y las mujeres solas como símbolos de la independencia femenina.

El concepto de un agrupamiento triple de la legitimación de género en los conflictos entre hombres y mujeres subraya el hecho de que tales ideas distaban mucho de ser gratuitas. La anécdota simbólica, la transformación de un caso extremo en un arquetipo y la tendencia a fortalecer el argumento más amplio mediante el ejemplo estereotipado, tenían una importancia vital en la cultura más amplia de la argumentación y la legitimación. Los subtipos femeninos —viudas y mujeres solas que habían sobrevivido o escapado a las fases del ciclo vital de la vigilancia patriarcal, las solteras cuyos conocimientos mágicos o curativos les otorgaban cierto poder o influencia frente al resto de la sociedad, y las viudas e hijas que recibían mucha libertad de parte de esposos, padres y ancianos— se inclinaban especialmente a la mala conducta descontrolada, un desarrollo más pleno de tendencias femeninas inmanentes. Algunos individuos —esas viudas, solteras o dependientes mal supervisadas y de una personalidad libertina que les permitía faltar a la discreción y la corrección— demostraban gráficamente el potencial de las mujeres adultas y las jóvenes no supervisadas para causar problemas.

Cuando en un conflicto específico con una mujer un hombre no sólo desarrollaba un lenguaje de autoridad absoluta, no sólo lo apoyaba con un sentimiento difuso de traición y provocación femeninas, sino que también identificaba a una mujer particular como un ejemplo especialmente pernicioso e inmanejable del problema, construía un fuerte fundamento de la legitimidad. En el proceso más amplio de la conversación y la argumentación culturales, las mujeres maduras insubordinadas —en particular las viudas y las solteras cuyos recursos económicos, curativos o mágicos apoyaban su poder independiente— destacaban como potentes símbolos del peligro para el orden moral planteado por las mujeres que escapaban de la deferencia y la vigilancia. Cuando una soltera vigorosa escapaba de las restricciones normales del comportamiento femenino, incluso sus parientes podrían convenir en que había atraído la violencia sobre sí misma, independientemente de la fuente y de los detalles particulares.

Consideremos, por ejemplo, los discursos ambivalentes que rodearon el asesinato de Magdalena Francisca Morales, de la hacienda San Gaspar, en

1809. India que tenía la reputación de ser curandera, mujer suficientemente vieja para tener un hijo listado como jornalero residente (gañán), y bien dotada de autoridad para tener al hijo y la nuera viviendo en su casa, y una soltera que era para todos los propósitos prácticos una "viuda" (sin embargo no queda claro si su esposo en efecto había muerto), Magdalena Francisca aparentemente estableció una presencia fuerte y a menudo bienvenida entre sus vecinos. Había sido aceptada como una amiga íntima y constructiva en la vida de sus vecinos José del Carmen, un indio capataz de los trabajadores del campo (capitán de gañanes), y su esposa mulata Simona Quitería. La pareja se dirigía a ella con el término de parentesco ficticio de comadre porque Magdalena Francisca recitó en cierta ocasión un pequeño rosario para uno de los niños de Simona Quitería, y trabajó gratuitamente para curarle la pierna que mortificaba a José del Carmen. Sospechamos que, en parte por amistad, Magdalena Francisca intervino en defensa de Simona Quitería cuando José la hirió con una pequeña piedra y luego trató de llevarla con el administrador de la hacienda para quejarse de un encuentro sospechoso de su esposa con otro hombre.

El problema era que, precisamente porque Magdalena Francisca era una mujer independiente que ya no rendía deferencia consuetudinaria a un patriarca inmediato, había desarrollado cierta libertad de comportamiento —un *habitus* modificado, para usar el término de Pierre Bourdieu— que a veces la transformaba en la mujer soltera desafiante más inmoral, desordenada y provocativa. Por lo menos ésa era la opinión de muchos de sus parientes y vecinos. Cada varias semanas observaban que Magdalena Francisca se emborrachaba. Sin estar sometida a la restricción de un patriarca inmediato, y dotada de autoridad por derecho propio como curandera y jefa de una familia campesina que incluía a un jornalero (su hijo) y una ayudante doméstica (su nuera), Magdalena Francisca continuaba la borrachera durante una semana o semana y media, y adquiría un estilo verbal fanfarronamente desafiante e insultante. Sus vecinos y parientes no respondían en general con la acción disciplinaria de un patriarca, sino con una táctica aplicada a menudo a los hombres borrachos y hostiles: la evitaban verbalmente hasta que pasara la borrachera. Las intervenciones de Magdalena Francisca en la disputa de José del Carmen y Simona Quitería ocurrieron durante una borrachera que prosiguió durante casi una semana.

Este contexto permitió que José del Carmen se hiciera aparecer, con facilidad y credibilidad, como la víctima de una mujer sola no supervisada y peligrosamente fuera de control. Su esposa estaba "dando crecidos gritos, á los cuales salió su vecina llamada Magdalena Francisca, la qual como estaba ebria, de luego a luego se fué abalanzando de los cabellos del declarante, diciendole dejase a su muger en su casa [. . .] que era un indigno, carajo, que mal haya quien lo había parido tan indigno [. . .] que como pudo se la quito de encima sin ofenderla y antes en voz vaja le decia no se

metiese con el y se retirase a su casa, pero ella no hacia aprecio". La intervención de Magdalena Francisca fortaleció la resistencia de Simona Quitería al esfuerzo de su esposo por llevarla ante el administrador de la hacienda para que la castigara. Cuando por fin José del Carmen le arrojó un palo a su esposa ("sólo por amenazarla"), la incontrolable Magdalena Francisca se atravesó en su camino, recibió el golpe detrás de la oreja izquierda, se quedó sin habla y luego se sumió en la inconsciencia. Tres días más tarde falleció.

En el discurso de José del Carmen, una mujer no supervisada con quien a veces sostenía una amistad de vecinos y casi familiar había desarrollado una peligrosa libertad de comportamiento. Esta libertad la convertía a veces en un instigador entrometido, provocador y totalmente incontrolado del desorden moral. En su discurso ella había insultado su virilidad y a su madre, había impedido su esfuerzo por disciplinar la traición moral de una esposa, y había forzado una violencia mayor. Se había buscado la muerte. El simbolismo del peligro planteado al orden moral por mujeres que escapaban de la deferencia y la vigilancia y desarrollaban estilos sociales más agresivos, e incluso viriles, tocaba una fibra sensible. El hijo de Magdalena Francisca, quien no había presenciado el enfrentamiento violento pero conocía la personalidad de su madre y las circunstancias de su muerte, perdonó a su vecino: "pues [ella] era muy insolente y provocativa quando tomaba". Quizá más notable aún fuese el hecho de que el hermano de Magdalena Francisca, enfermo en Yautepec y por ello incapacitado para viajar y sólo vagamente sabedor de las circunstancias de la violencia y la identidad del atacante, enviara a su esposa a Cuernavaca con la instrucción de que "si encontraba a su hermana muerta, no pidiese cosa alguna contra los agresores, y antes les perdonase en su nombre pues ya sabía las probocaciones [en que ella incurría] quando estaba ebria". Los jueces de la audiencia en la ciudad de México respondieron con tolerancia y liberaron de la prisión a José del Carmen once meses después del incidente inicial, lo que era una resolución bastante rápida para los criterios y los ritmos de la burocracia penal colonial.¹⁴

Era muy poderoso el simbolismo legitimador de los peligros planteados por las mujeres que escapaban a los límites de la vigilancia patriarcal efectiva. Podemos escoger entre varios caminos posibles —el de la psicología, el de la lógica simbólica y el de la experiencia práctica— para explicar dicha fuerza. Por supuesto, estos caminos son mutuamente excluyentes, aunque cada uno de ellos implica riesgos distintos. El camino de la psicología conduce a especular acerca del legado de ambivalencia hacia las mujeres más viejas, arraigado en la subordinación de los hijos jóvenes a sus madres. En este tipo de razonamientos, las contradicciones existentes

¹⁴ *Ibidem*, ff. 305-336, especialmente los testimonios que aparecen en ff. 316r-326r, 329r-331r. Las citas son de los ff. 321r, 317v, 322v, respectivamente.

entre el rango familiar por edad y el rango por género en una cultura patriarcal promovían en los hijos un conjunto ambivalente y a veces volátil de orientaciones psicológicas: sentimientos que iban de la deferencia a la adoración en un enfrentamiento no conciliado con sentimientos que iban del resentimiento a la ira. Esta perspectiva gana cierta fuerza histórica si reconocemos que, a fines del periodo colonial, los hombres tenían tasas de mortalidad comparativamente mayores que las mujeres; los varones emigraban con cierta regularidad para trabajar o comerciar en las haciendas azucareras de los pueblos grandes o en la ciudad de México, y en las minas de los límites meridionales de Morelos, y a veces abandonaban indefinidamente a las familias que habían formado con esposas y amasías. Todo esto implicaba que no era nada raro que los jóvenes varones dependieran de madres que tenían una autoridad exagerada como solteras paternas, viudas reales y metafóricas.¹⁵ La mordaz observación recordada por varios jóvenes en un intercambio de insultos verbales que culminó en un asesinato en Totolapa, en 1787, fue el comentario de que una chica del pueblo prefiriera a un carbonero miserable. ¿Por qué? Porque el joven no era un verdadero hombre, ya que "estaba echo pa que lo mantuviese su Madre".¹⁶

El camino de la psicología exige recordar, además, que la disciplina paterna de los niños pequeños implicaba el procesamiento psicológico de ser golpeados por su madre y su padre. Aunque esta clase de golpes escapa a la vista de los registros de la violencia criminal, y si bien la violencia de los padres hacia los hijos quizá superaba en severidad y frecuencia a la de las madres, las golpizas de las madres ocurrían, y a veces eran graves, como dijera un niño de 9 años que prefirió "un día quedarse en la casa de un amigo por sentirse "temeroso de q^e su Madre viniera [a la casa] mas borracha, y le pegara".¹⁷ No es difícil encontrar ambivalencias psicológicas hacia mujeres viejas dotadas de autoridad en la absorción de tales golpizas por parte de muchachos que también se enfrentaban a las costumbres de una cultura patriarcal.

El camino de la psicología es sugerente pero puede exagerarse con

¹⁵ Es bien sabido que las mayores tasas de mortalidad masculina y el abandono de las mujeres por parte de los hombres implicaba una cierta población de mujeres solas maduras incluso entre las mujeres que antes habían estado casadas. Véanse en el cuadro III.9 las estadísticas de mujeres solas de Morelos; cf. los datos para la ciudad de México en Arrom, 1985b, pp. 129-234. Por lo que toca a la migración en Morelos, véase el capítulo II; cf. De la Peña, 1980. Hace mucho tiempo Oscar Lewis (1951, pp. 321-322, 420) reconoció que los patrones históricos de la migración masculina en la región de Morelos implicaban ausencias prolongadas de la autoridad masculina en el hogar, lo que generaba cierta tensión dentro de la estructura de la autoridad patriarcal. Por lo que toca a los aspectos psicológicos de los hijos que viven bajo el gobierno de viudas en una cultura patriarcal, véase Ruggiero, 1985, p. 207 n. 46; cf. Slater, 1968. (Esta obra formula preguntas interesantes que requieren cautela porque Slater no toma en cuenta los problemas inherentes a las lecturas psicoanalíticas del tiempo y los espacios históricos distintos de los nuestros.)

¹⁶ AGN, Historia, vol. 212, exp. 20, Totolapa, 1787, f. 11v (cf. 10r, 11v).

¹⁷ AGNCF, vol. 50, exp. 26, Xoxocotla, 1799, f. 466r.

mucha facilidad. La popularidad y el mal uso de una retórica de patología psicológica en las discusiones de los hombres mexicanos y en la violencia de mediados del siglo XX nos previene de reducir a la ligera el modelo social y cultural a presuntos complejos psicológicos. También nos previene contra el supuesto fácil de que hacer universales los modelos psicológicos es una tarea que se aplica bien a través de las fronteras pluralizantes del tiempo, el espacio y la cultura. Pero utilizado con un sentido de cauta reserva, y puesto en el contexto de tiempo-espacio de las tensiones familiares, generacionales y de género de una cultura patriarcal particular, el camino de la psicología podría complementar, en forma útil, los caminos de la lógica simbólica y la experiencia práctica.¹⁸

El camino de la lógica simbólica ofrece una línea de razonamiento distinta y bien establecida que explica el poder del simbolismo que concentraba el estigma, el resentimiento y el peligro en la figura de mujeres solitarias maduras, en especial las viudas. En las construcciones simbólicas del orden y la restricción morales algunos antropólogos como Mary Douglas han observado que ciertas cuestiones relacionadas con los márgenes del organismo social pueden servir como un marcador poderoso y necesario, una representación de la peligrosa presencia del mal, una mancha que amenaza con contaminar lo limpio e imponer el desorden moral.¹⁹ Estos símbolos y marcadores atraen una concentración enorme de instrumentos culturales —un sentimiento de tabú y peligro y una proliferación de reglas y procedimientos de limpieza— para defender y reafirmar el orden simbólico y moral. Por esta lógica simbólica, las viudas y las solteras establecidas que han escapado o sobrevivido a las fases de la vigilancia patriarcal destacan en la mente masculina como las provocadoras culturales máximas, las expresiones más poderosas de la potencialidad femenina para el mal y el desorden moral en un mundo donde el orden implicaba la vigilancia patriarcal dentro del organismo social. Este tipo de explicaciones, como las proporcionadas por la psicología, ofrecen ideas sugerentes pero, al igual que la psicología, éstas adoptan fácilmente un aire de serena exageración, una teoría cómodamente alejada de los conflictos humanos y la agitación del momento. Es necesario complementar la conciencia del legado psicológico de la infancia y la juventud, y de la asignación cultural de peligro a la materia de los márgenes simbólicos, prestando atención a las luchas de la vida práctica que provocaban el estigma y el resentimiento.

El poderoso simbolismo de las viudas y otras mujeres que habían sobre-

¹⁸ Por lo que toca a los malos usos de la psicología de la patología, véanse las críticas de la documentación relacionada con el carácter y la cultura nacionales mexicanos formuladas por Bartra, 1987; Monsiváis, 1979, 1980, 1981, 1988; cf. los conflictos de O. Lewis con Carolina Luján acerca de Pedro Martínez, en Rigdon, 1988, pp. 235-242, esp. pp. 235-237.

¹⁹ Véase M. Douglas, 1966, 1970; cf. tratamientos de la desviación, el poder y la formación de normas sociales en Foucault, 1965, 1977, 1978-1986, vol. 1, y el problema de las mujeres maduras en los estudios históricos de la brujería (véase un análisis en un contexto latinoamericano en Silverblatt, 1987).

vivido a la vigilancia patriarcal se refrescaba de vez en cuando en el pozo de la experiencia práctica. Como hemos visto (capítulo IV), la alianza y la movilización entre mujeres servían como una estrategia importante de resistencia y defensa femenina en los conflictos con varones. A menudo ocupaban posiciones de mayor edad o del ciclo vital dotadas de una autoridad relativa —madres, madres sustitutas y solteras establecidas— y desempeñaban papeles centrales en el drama de la movilización femenina. Además, las amasias —frecuentemente viudas o solteras— tendían a presionar en favor de pactos más consensuales que cuestionaban las afirmaciones masculinas de una posesión permanente, cuasimarital, de sus amantes. El máximo ejemplo de una mujer problemática —lo bastante experimentada e independiente para poner en peligro la autoridad masculina— fue el de la viuda madura o mujer sola establecida, una soltera independiente que actuaba como propietaria de su propia vida sexual.

Una última tragedia, el asesinato de María Nicolasa Contreras, pone de relieve las condiciones prácticas de la vida y la influencia que promovían el gran resentimiento masculino contra las viudas y las solteras establecidas. María Nicolasa Contreras, quien tenía 30 años de edad en 1806, vivía en Cuautla Amilpas, la cabecera principal y centro administrativo colonial en la zona azucarera oriental de Morelos. Las circunstancias económicas de las viudas campesinas y plebeyas que se quedaban con escasa propiedad pronto se volvían precarias, incluso para los criterios de los pobres, en especial si la viuda no debía sostenerse sólo a sí misma sino también a hijos u otros dependientes. Alrededor de abril de 1806 María Nicolasa y su hijo empezaron a vivir con Josef Timoteo Rivera, un dulcero casado, identificado como mulato o mestizo, y demasiado pobre para que se confiscara alguna propiedad más tarde, cuando fue arrestado. Josef Timoteo ya se había encontrado con desafíos a su autoridad: su esposa lo había abandonado y luego rechazó sus esfuerzos de reconciliación. Los términos del pacto con su nueva amasia eran bastante claros: amasio y amasia convinieron en que un aspecto vital para la construcción de una vida juntos era la provisión de alimentos y dinero para vestidos de María Nicolasa por parte de Josef Timoteo. El problema, desde el punto de vista de éste, fue que su posesión de María Nicolasa acabó siendo tan precaria como la de su esposa. Una queja legal llevó a la pareja a la cárcel y, tras su liberación en julio, la amasia decidió llevar una vida independiente.

María Nicolasa pudo iniciar su nueva vida recurriendo a una viuda mucho más vieja, Ana Salinas, mestiza de 58 años de edad, que vivía de la venta de dulces y atole. María Nicolasa se mudó con Ana Salinas y le ayudaba a proveer el mercado local de alimentos y bebidas. La mezcla de solidaridad y protección, de lo horizontal y lo vertical, presente en el recurso de María Nicolasa en busca de la ayuda de una viuda más vieja, mejor establecida e independiente, se reflejaba en los términos informales con que se trataban las mujeres. Ana Salinas se refería a María Nicolasa como "coma-

dre" y como "sobrina". Igualmente importante era el hecho de que había fortalecido la capacidad de María Nicolasa para librarse de su antiguo amasio. Cuando Josef Timoteo trató de reiniciar su pacto ofreciendo insistentemente algún dinero a María Nicolasa, Ana Salinas respondió llamándolo grosero, advirtiéndole que se alejara de su casa, y dándole una bofetada.

Las dos mujeres habían sofocado efectivamente sus reclamaciones. Como viudas con un sustento independiente podían soportar la presión económica para equiparar los derechos sexuales de un amasio con los de un esposo celoso. Josef Timoteo no podía ejercer una presión indirecta comprometiendo a cualquiera de ellas ante un esposo-patriarca o un padre-patriarca inmediatos; además, como mujer anciana que protegía su propia respetabilidad, la honorable Ana Salinas había invertido los papeles denunciando la inmoralidad y vulgaridad del amasio y humillándolo con una bofetada. Los únicos recursos restantes eran la retirada o la violencia. En una confrontación final, Josef Timoteo atrapó a María Nicolasa en su huida y la apuñaló por la espalda.²⁰

El asesinato no tenía nada que ver con el desafío femenino a las convenciones formales del derecho de género masculino o de la moralidad sexual femenina. Tenía que ver con la independencia social. Dos mujeres habían sobrevivido a sus patriarcas legales y habían aprendido a superar las trampas más informales de la posesión patriarcal.

²⁰ Véase AGNCR, vol. 537, exps. 6-7, Cuautla Amilpas, 1806.

VI. LOS FUEGOS CRUZADOS DEL GÉNERO Y LA FAMILIA, DE LA RAZA Y LA CLASE

Solidaridad, conflicto y ambivalencia

CONTRADICCIONES Y FUEGOS CRUZADOS

LOS DERECHOS de género colocaban a mujeres y hombres pobres, predominantemente campesinos, en una danza perpetua de conflicto, a veces enconado y violento, en la región de Morelos de fines del periodo colonial. Pero esa danza no es toda la historia. Por generalizadas que fuesen las tensiones de género en las relaciones entre hombres y mujeres, por común que fuese la violencia, y por lesionada que estuviese la mitología de una cultura unificada de los valores de género, si nos concentramos exclusivamente en los puntos de conflicto de las relaciones existentes entre los hombres y las mujeres de la cultura popular, estaremos aislando una dimensión muy importante de la vida social del escenario más amplio en el que aparecía. La premisa de la danza era a menudo cierto lazo, ahora en riesgo, entre sus parejas. La coreografía interior de la danza oscurecía a menudo la trama principal, un drama de conflicto entre hombres y mujeres, con un desconcertante conjunto de alianzas cruzadas y escaramuzas entre los del mismo género. En efecto, la danza del conflicto de género, lejos de consumir todo el escenario de la vida, se desarrollaba en forma paralela y en relación con otras danzas en acción, particularmente las danzas de la solidaridad familiar y las de la solidaridad y el conflicto comunitarios y de etnia-raza. En suma, en las relaciones de género entre hombres y mujeres de la cultura popular había puntos tanto de unidad como de división, de ambivalencia y de polarización. Las mujeres se encontraban bajo un fuego cruzado entre imperativos rivales.

Por razones que abarcaban consideraciones de género y de etnia-raza, las familias eran unidades de solidaridad y de conflicto. Además, por muy problemática que sea para nuestras sensibilidades y deseos la dinámica del poder, el conflicto y aun la violencia en las relaciones humanas muy cercanas, no es mutuamente excluyente de la dinámica del afecto, la sociabilidad y el deseo. No tenemos que ser expertos estudiosos de la psicología y las emociones humanas para entender que hay amores posesivos y controladores, amores resentidos y rebeldes; de hecho, un vasto conjunto de amores fuera del ideal históricamente construido y, en muchos sentidos, engañoso, del romance de clase media y la armonía doméstica.¹ Baste recordar

¹ Consúltense Stansell (1986, p. 79), quien recuerda el asesinato de una mujer a manos de un esposo de la clase trabajadora en la ciudad de Nueva York en 1853, tras una pelea por cues-

las palabras heridas de Francisco Doroteo cuando proclamaba ante su esposa muerta tanto su ruina como su derecho celoso de posesión final: "Dolores, ya te moriste, sabete que Francisco Doroteo te ha matado y pagará con la vida". Baste visualizar el drama de María Florencia Zambrano cuando primero le dio un "rompido de caveza" a su amasio casado y luego se metió a su casa para proclamar con sus puños un derecho de posesión más elevado que el de su esposa. Baste, también, ponderar la historia de violencia imperiosa y sufrimiento compartido que nutrió la pena y los autoengaños de Pedro Martínez tras la muerte de su esposa Esperanza.²

El reto de este capítulo es la exploración de los puntos de contradicción que generan tan problemáticas paradojas y asociaciones, no en un esfuerzo por suavizar el filo de los conflictos y la violencia de género extensamente presentados en los capítulos precedentes, sino para entender mejor a los protagonistas del conflicto y la profundidad de los dilemas femeninos.

Principiemos con los fuegos cruzados del género y la familia. La experiencia paradójica de la vida de género familiar como una arena de enconadas disputas y de solidaridades profundamente sentidas puede verse en dos niveles: desde la perspectiva de los conflictos de género de las mujeres con los hombres, y desde la de la autolegitimación positiva de las mujeres. En ambos niveles, los fuegos cruzados del género y la familia resultan evidentes si reconsideramos el análisis anterior (capítulos IV-V) teniendo en mente la contradicción y el contrapunto. La misma dinámica del conflicto de género promovía una apelación simultánea a la solidaridad familiar. Recordemos dos armas sociales fundamentales movilizadas por las mujeres adultas y las jóvenes en sus luchas de género con los hombres: una estrategia de pluralización de los patriarcas y una estrategia de movilización de alianzas femeninas. En ambos casos presenciamos una progresión de la escala: la primera línea de defensa de una mujer consistía en pluralizar a los patriarcas reales y putativos dentro de su red de relaciones primarias, o movilizar un círculo primario de parientas y amigas íntimas para que intervinieran, ofrecieran refugio o la ayudaran de otro modo a resistirse al maltrato. A partir de este fundamento, o en su ausencia, una mujer podía proceder a movilizar aliados dentro de una red más amplia de consejeros y autoridades patriarcales o de adeptos y simpatizantes femeninos. Sin embargo, lo que es obvio en estas estrategias es el fundamento familiar de re-

laciones de dinero. Los vecinos del hombre lo vieron hablándole al cadáver de su esposa, "llamándola por su nombre y preguntándole si no lo había amado como él a ella". Agradezco a Stephanie McCurry por haber llamado mi atención sobre este episodio. Por lo que toca al desarrollo histórico de los ideales de amor y matrimonio de camaradas (*companionate marriage*) en la clase media, Stone, 1977, presenta una interpretación interesante. La bibliografía de la violencia familiar de los años setenta y ochenta revela que el ideal de la clase media puede entenderse como un importante mito social que no excluye la posibilidad de una violencia considerable y una dinámica de golpizas entre los estratos sociales respetables: véase capítulo III, nota 8.

² AGNCR, vol. 47, exp. 4, Hda. Chiconguaque, 1813, f. 111 (cita); vol. 3, exp. 8, Tlayacapan, 1793, ff. 77-97, esp. 89r, 86r; y la conclusión del capítulo III sobre Pedro Martínez.

sistencia y defensa, incluso en los casos de conflicto entre miembros de una misma familia. Las contradicciones de género en el sistema de parentesco facilitaban tales movilizaciones de la solidaridad familiar. Las parientas aportaban el grueso de los mediadores, masculinos o femeninos, en las vidas femeninas que hemos reseñado hasta ahora. Un trasfondo de conocimiento, conversación y enfrentamiento con los patriarcas de su círculo familiar, compartido por las mujeres, podía profundizar los sentimientos de mutualidad y solidaridad, de agravio y destino común. Además, en virtud de que la masculinidad adulta legítima en la cultura popular estaba estrechamente ligada a la vigilancia patriarcal de la familia y los dependientes, los parientes masculinos no eran inmunes a las apelaciones femeninas de solidaridad y asistencia familiares. El interés grupal de los hombres en la subordinación de las mujeres adultas y de las jóvenes se oponía a la estructura internamente diversificada de los lazos patriarcales: un conjunto de relaciones de parentesco, conyugales y (a veces) de consortes podía transformar a los hombres como grupo en hombres como rivales individuales, contendientes potenciales por la autoridad protectora del bienestar y el curso de la vida de la misma mujer adulta o la misma joven. Para consternación de su esposo, el hermano de una esposa podía intervenir incluso instintivamente —“sin informarse del motibo de nuestra riña”— para proteger a su hermana.³

Por lo tanto, dadas la sensibilidad de propietario de los hombres y la pluralización femenina de los patriarcas relevantes, las realidades prácticas del parentesco dividían a los parientes masculinos tanto en rivales como en aliados potenciales. En el nivel de los grupos familiares, los patriarcas del grupo familiar paterno y los del grupo político (es decir, el de los parientes políticos) podían verse recíprocamente con una suspicacia latente y a veces explícita. En algunos casos un grupo familiar extraoficial (es decir, el del amasio) podía introducir una tercera línea de falla. La paradoja del conflicto de género entre hombres y mujeres en contextos familiares y cuasi-familiares es que el propio proceso de conflicto familiar inducía la solidaridad familiar.

Quizás igualmente importantes, pero más elusivas a la investigación histórica, son las razones más positivas de autolegitimación que alimentaban el compromiso con la solidaridad familiar junto con una conciencia de la opresión familiar. Dentro de un contexto patriarcal de subordinación, la autoridad y la autolegitimidad de las mujeres estaban estrechamente ligadas a su edad, medida no por una simple cronología de los años vividos ni por la escalera de servicio político y posición social que transformaba a los jefes de familia maduros en estimados ancianos y padres de la comunidad, sino más bien por un calendario del ciclo vital ligado a los papeles de las muje-

³ AGNCR, vol. 3, exp. 4, Tlayacapa, 1783, f. 58r; cf. vol. 44, exp. 10, Yecapixtla, 1816, esp. ff. 281v-282r.

res en contextos familiares. Era la hija que se casaba con su novio quien entraba a la edad adulta culturalmente reconocida fuera de la jurisdicción directa de su padre y en ocasiones en contra de sus deseos. Era la esposa que se convertía en madre quien establecía un fundamento más amplio de legitimidad moral, un lazo afectivo y una identidad de intereses de supervivencia con sus hijos jóvenes, quien profundizaba su derecho a criticar la negligencia o el abuso de su marido. Era la madre que se convertía en suegra quien adquiriría una hija-sirvienta para que le ayudara con el trabajo doméstico y fuese adiestrada en los rigores de ser una esposa joven. Era la mujer que sobrevivía a su esposo, al mismo tiempo que establecía un derecho efectivo a la propiedad familiar y las reciprocidades frente a sus hijos, quien se convertía en una viuda exitosa: una mujer mayor cuyas propiedades, redes sociales y libertad de la supervisión patriarcal directa incrementaban su autonomía y su autoridad personales.

Nada de esto implica que *todas* las mujeres adultas y jóvenes buscaran los lazos de los pactos familiares o de los pactos patriarcales disputados más que un destino alternativo como solteras, ni que las mujeres que desarrollaban profundos compromisos solidarios con sus familias lo hicieran sin ambivalencia, agravio y contradicción. Sobre todo, nada de esto implica que las mujeres adultas y las jóvenes dejaran de reconocer en sus esposos y padres las fuentes de problemas, abusos y peligros. Las *evidencias* de cuestionamientos generalizados y a veces enconados de los pactos patriarcales, los lazos familiares que se rompían por completo o explotaban en la violencia homicida, los esfuerzos a veces arduos de las amasias por establecer derechos más consensuales de retiro, y la existencia de una población de mujeres adultas solitarias cuya proporción (21.9%) se asemejaba sorprendentemente a la de los varones solitarios (23.7%), todo esto refuta una visión de la solidaridad familiar demasiado benigna, idealizada.⁴ Pero la relación que existía entre el envejecimiento en el ciclo vital familiar y la legitimación y la autoridad femeninas, en un contexto patriarcal que tendía a subordinar a las mujeres y a manchar su legitimidad, nos ayuda a entender mejor por qué el hecho de vivir una vida femenina en las familias equivalía a experimentar un fuego cruzado, una intensidad de los divisivos conflictos entre hombres y mujeres que podría inducir tanto el enconamiento como la colaboración familiares.

A tales pequeños fuegos cruzados del género y la familia debemos añadir los fuegos cruzados mayores, desatados entre los imperativos del conflicto de género y los de la solidaridad y la supervivencia etnoraciales y de clase. Como hemos visto (capítulo II), una agudizada lucha en el pueblo y la hacienda y un ritmo más intenso de la capitalización y la explotación del trabajo dentro de la economía de la hacienda azucarera definían los con-

⁴ Las pruebas sobre estos puntos se presentaron en los capítulos III y IV; por lo que toca a las cifras de mujeres solas, véase el cuadro III.9.

tornos básicos de la economía política en la región de Morelos de fines del periodo colonial. Además, aunque las reconstituciones étnicamente incluyentes de la identidad pueblerina y campesina borraban a veces las fronteras étnicas, la distancia y la distinción étnicas perdían su confusión en la cumbre misma del orden clasista. (La etnicidad también perdía buena parte de su confusión en el caso de los esclavos negros.) Los blancos ("españoles") constituían menos de un décimo de la población regional y, entre ellos, un grupo menor de gachupines (el término popular y a menudo despectivo para los españoles nacidos en la península) dominaba las redes mercantiles, terratenientes y burocráticas que se traslapaban en la cima de la economía y del orden social regionales.⁵ El grueso de los campesinos eran indios o personas de piel oscura en comparación con los ricos y los gachupines, categorías que se mezclaban fácilmente en la cultura política popular del Morelos de fines del periodo colonial. Como dijera los indios de Tlaltenango en 1764, en una disputa sobre la escasez de maíz, los precios y las prácticas mercantiles y tributarias, que sus enemigos eran "lobos tenderos Gachupines q^o nos quieren comer, ntros, y ntras hijos Pollitos". Como se decía que había expresado un trabajador de la hacienda Temisco en 1811, cuando la insurgencia por la Independencia hacía que se hablara de una revuelta en las haciendas: "El Maestro de azúcar [...] ha de morir con los Gachupines, porque anda golpeando a los Peones". Los gachupines en cuestión eran los propietarios de las principales haciendas azucareras.⁶ En efecto, durante las guerras de Independencia, los rebeldes y los insurgentes patriotas, incluidas las guerrillas encabezadas por el cura radical José María Morelos, estaban activos en la región de Morelos. En diciembre de 1810 ya habían invadido por lo menos media docena de haciendas en el distrito de Cuernavaca, y un año más tarde el padre Morelos empezó a establecer una base de apoyo y operaciones en los distritos de Cuautla y Cuernavaca. En la primavera de 1812 se encontraba sitiado en Cuautla Amilpas por el comandante realista Félix María Calleja. Las movilizaciones políticas y militares en la región de Morelos, durante 1810-1813, constituyen un tema vasto y todavía poco explorado que nos llevaría demasiado lejos. Sin embargo, la investigación reciente y las evidencias de los archivos demuestran que en la región cuyo nombre lo conmemoraría más tarde el padre

⁵ Para las cifras étnicas, véase el cuadro II.1. Por lo que toca a la etnicidad y la economía política elitista en la región de Morelos, véase el capítulo II. En cuanto a los grupos de poder superpuestos en la vida colonial más generalmente, véase Stern, 1982, cap. IV; cf. asimismo Ladd, 1976.

⁶ Por lo que toca a las citas, AGNCR, vol. 205, exp. 5, Cuernavaca, 1763, f. 255r; vol. 262, exp. 19, Hda. Temisco, 1811, f. 238v (cf. 235-256 *passim*, esp. ff. 236r-237v); cf. vol. 47, exp. 15, Cuernavaca, 1810, ff. 443-574, esp. ff. 444r-457r. El propietario de la hacienda Temisco era Gabriel de Yermo, un comerciante terrateniente que había invertido cerca de 200 mil pesos para modernizar sus instalaciones azucareras de Cuernavaca, y encabezó en 1808 el golpe gachupín contra el virrey Iturrigaray. Véanse Brading, 1971, p. 116; Warman, 1976, pp. 89-90; Hamnett, 1971, p. 121.

Morelos y los insurgentes recibieron una respuesta popular más entusiasta que lo tradicionalmente reconocido.⁷

Por su parte, las elites y los burócratas mostraban cierto desdén cuando se referían a los trabajadores pobres de piel oscura. Aunque los censos coloniales establecían distinciones étnicas entre indios, negros, grupos mixtos, etc., un juez del censo en Cuernavaca podía pensar también de todas las poblaciones tributarias y de color como variaciones de un tema: "la clase ínfima". Los curas de las parroquias establecían distinciones étnicas en los registros de nacimientos y defunciones, y sabían por experiencia que no todos los del pueblo eran realmente indios, pero un cura podía referirse sin embargo a una masa de pueblerinos insolentes y predominantemente indios como "mi Yndiada".⁸

Así pues, lo que no debe subestimarse es la profundidad de la polarización etnoracial y de clase, las presiones que imponía a la vida diaria, y el consiguiente atractivo de la alianza solidaria contra las autoridades externas y los traidores internos. Los últimos 50 años de gobierno colonial español no sólo presenciaron una lucha encarnizada entre los pueblos y las haciendas, y una explotación más intensa de los trabajadores en éstas. Además, un cierto dinamismo comercial de los pueblos de la región alentaba a las elites coloniales a usar sus posiciones como una plataforma para la extorsión mercantil y tributaria (de aquí la referencia a los "lobos tenderos Gachupines"). Uno de tales mecanismos de extorsión recurría a las redes de distribución coercitiva de bienes (el repartimiento de mercancías) más conocidas y notorias en Oaxaca.⁹ Otro utilizaba las multas y los encarcelamientos impuestos por los guardianes oficiales de la moral y la justicia

⁷ Conviene advertir también que, incluso entre quienes se oponían a los insurgentes o permanecían indiferentes, la revuelta y el peligro promovían la conciencia del interés y el bienestar de grupo. Respecto a las guerras de Independencia en la región de Morelos, véanse entre las fuentes publicadas las siguientes: Hamnett, 1986, pp. 71-72, 143, 239 n. 49, 157-159, 163-164, 174; C. E. Martín, 1985, pp. 189-195; Sotelo Inclán, 1943, pp. 138-146, 229 n. 1; Warman, 1976, pp. 89-90. El excelente estudio de Tutino sobre la historia agraria (1986, pp. 139-151, 188-192, 212) se hace eco de la interpretación tradicional, influida por Lucas Alamán, de que los pueblos del altiplano central mexicano respondieron a los insurgentes en términos más bien tibios e indiferentes. Significativamente, sin embargo, su análisis se vuelve más cauteloso y moderado para el caso específico de Morelos (véase pp. 188-192, esp. p. 191 n. 17). Entre las fuentes penales inéditas que esclarecen una interacción más sinérgica entre las fuerzas insurgentes y los campesinos de Morelos de lo que se reconoce a veces, véanse AGNCR, vol. 38, exp. 11, Ahuatepec, 1812, ff. 243r, 264r-v; vol. 47, exp. 15, Cuernavaca, 1810, ff. 443-574; vol. 91, exp. 7, Tlayacapa, 1818, f. 92r; vol. 141, exp. 13, Tlayacapa, 1817, ff. 367r-368v (esp. 367v); vol. 157, exp. 1, Tlayacapa, 1811, ff. 1-68; vol. 159, exp. 2, Tlayacapa, 1810, ff. 66r, 68r; vol. 214, exp. 17, Huepalcala, 1817, f. 376r; vol. 215, exp. 1, Tetela del Volcán, 1812, f. 9r; vol. 262, exp. 19, Hda. Temisco, 1811, ff. 235-256; vol. 537, exp. 10, Cuautla Amilpas, 1811, ff. 1r, 9r. Los documentos de Infidencias del AGN, y el libro de Eric van Young sobre este periodo, perfeccionarán sin duda la descripción.

⁸ Domingo de Vitoria al señor intendente don Bernardo Bonavía, Cuernavaca, 11 de marzo de 1790, AGN, Padrones, vol. 98, f. 7r; AGNCR, vol. 141, exp. 13, Tlayacapa, 1817, f. 367v.

⁹ Véase una discusión en el capítulo II. Por lo que toca a las prácticas del repartimiento en la región de Morelos, véanse AGN, Alcaldes Mayores, vol. 10, ff. 40-48; Historia, vol. 132, exp. 26 [1793-1794]; AGNCR, vol. 2, exp. 9, Totolapa, 1802, ff. 178-193 y *passim*.

coloniales. Una y otra vez, las voces de mujeres y de hombres se quejan de que demasiados funcionarios y sacerdotes hacían uso de redadas de presuntos amasios y amasías, de la necesidad de resolver las disputas y los altercados domésticos, y perseguían la inmoralidad y otras infracciones criminales, no como un instrumento para establecer el orden moral y ofrecer alivio a los agraviados, sino como un conducto para imponer multas, honorarios y arreglos económicos a familias muy presionadas o para vengarse de quienes creaban problemas. Dada la dinámica etnoracial y de clase de una sociedad colonial, invitar a las autoridades a que intervinieran en conflictos de género podía resultar contraproducente. Como dijera en 1792 María Josefa de Porras, de Yautepec, quien se había quejado de su marido con el cura, "pidiendo solo un moderado castigo por haverme aporreado". Pero una vez que el subdelegado del intendente se enteró del asunto, ordenó "cruels azotes de manera que [mi esposo] se vio en terminos de perder la vida", y además le extorsionó con siete pesos y medio. María Josefa denunció el abuso y exigió la devolución del dinero.¹⁰

Por supuesto, la fuerza de las solidaridades arraigadas en la experiencia subalterna compartida y la lucha comunitaria no implica una ausencia de divisiones faccionales explícitas dentro de la vida pueblerina o campesina.¹¹ Tampoco implica poca disposición de las mujeres adultas y jóvenes a pelear con los patriarcas y considerar, si era necesario, la ventilación de tales disputas ante las autoridades locales y foráneas. Pero sí implica algo relacionado con la ambivalencia y el efecto zigzagueante que generaba. Los mismos hombres y mujeres que experimentaban el conflicto y el encono en sus relaciones de género entre sí podían experimentar también sufrimientos y simpatías compartidos, arraigados en sus relaciones subalternas en común. Así como María Josefa de Porras pudo denunciar primero el abuso y la violencia de su esposo, y luego pasar a defenderlo del castigo excesivo de las autoridades coloniales, ocurrió que Juan Joseph Torres de Xochitepec (identificado a veces como indio y a veces como mulato libre) pudo

¹⁰ AGNCF, vol. 254, exp. 6, Yautepec, 1792, ff. 135r-148r; 172r-v. (cita). Los documentos de archivo revelan una abundancia de tales quejas. Véanse, por ejemplo, AGNCF, vol. 1, exp. 11, Tlayacapa, 1784, ff. 140v, 173r-185r; vol. 2, exp. 9, Totolapa, 1802, ff. 182v-183v (cf. 179r-180r); vol. 3, exp. 8, Tlayacapa, 1793, f. 78v; vol. 38, exp. 3, San Andrés Acacuyoacán (sujeto de Yautepec), 1770, ff. 84-93; exp. 4, Yautepec, 1769, ff. 94-101; vol. 44, exp. 14, Agüeguecingo, 1792, ff. 381-391; vol. 48, exp. 13, Xonacate, 1796, ff. 337-342; exp. 14, Xalostoque, 1796, ff. 343-366; vol. 90, exp. 15, Tlayacapa, 1764, ff. 287r-288r; 289v; vol. 91, exp. 7, Tlayacapa, 1818, f. 92r, AGN, Historia, vol. 157, exp. 13 [1794], esp. f. 146r; cf. Haskett, 1987, p. 224.

¹¹ El problema de la cultura política y el faccionalismo de los pueblos se examinará en mayor detalle en el capítulo VIII. Véanse algunos ejemplos de las presiones y las oportunidades que impulsaban a los pueblerinos notables y los "campesinos de estratos altos" a unirse a grupos de poder multirraciales, del éxito de tales presiones e incentivos en algunos casos (pero no en todos), y del problema parcialmente relacionado del faccionalismo, en AGNCF, vol. 254, exp. 10, Tlaltizapán, 1765, ff. 256-284, esp. 261r; 270v; vol. 39, exp. 21, Tepoztlán, 1769, ff. 408-415; vol. 38, exp. 17, Amacusaque, 1817, ff. 337-431; véanse también C. E. Martín, 1985, pp. 155-192; C. E. Martín, 1984, pp. 87-88; Haskett, 1991a (cf. 1987, 1988, 1991b, y Stern, 1982, cap. IV).

denunciar primero a su esposa María Vicenta Pacheco por adulterio, y luego pedir su liberación del tratamiento abusivo. La denuncia inicial de Juan Joseph contra su esposa había ocurrido en mayo de 1772. Su disgusto había sido tan grande que María Vicenta, una mulata esclava que trabajaba en el trapiche de la hacienda San Antonio del Puente, había escapado para acudir ante el cura de Xochiltepec, "diciendo cómo la quería matar su marido". Pero en julio la posición de Juan Joseph había pasado a la defensiva. Él y María Vicenta habían acudido ante el tribunal virreinal de la ciudad de México, ante el cual Juan Joseph argumentó que los administradores de la hacienda le habían levantado la falda a su esposa y le habían dado crueles azotes mientras ella yacía humillada en el suelo, que María Vicenta se había enfermado a resultas de los azotes, que él había tenido que pagar sus medicinas y contratar un peón para que la remplazara en el trabajo de la hacienda, y que debería otorgársele a ella el derecho de encontrar un nuevo amo. Ya Juan Joseph había retirado su denuncia anterior, sosteniendo que otro hombre había acusado a su esposa de adulterio. Invirtió el blanco de la acusación moral. El administrador de la hacienda San Antonio era "sumamente impío y cruel con toda la esclabonía de su cargo", y su asistente, "procediendo de mala feé, con las esclavas de buen parecer, las apremia a que le haian de dar gusto a sus torpes Carnalidades, por que de lo contrario las compulsa a un desmedido trabajo [y] escasés de alimentos".¹²

En efecto, precisamente porque las danzas de la subordinación de género y de la subordinación etnoracial y de clase se fundían a veces dramáticamente, los derechos de género disputados podían ser desplazados por ejes sociales tanto verticales como horizontales, y podían unificar a hombres y mujeres subalternos frente a sus opresores. Hombres poderosos fortalecían su virilidad o incrementaban su dominio de derecho patriarcal atacando a subalternas y a mujeres adultas y mozas cuya vulnerabilidad como trabajadoras de baja posición hacía muy difícil que rehusaran las demandas de posesión sexual o servicio doméstico. Cuando las elites coloniales rebajaban a los pobres y los individuos de color mediante la degradación de su femineidad o su masculinidad, la peor expresión de indignación de color y clase podía ser un ultraje de género. Cuando en 1801-1803, José Manuel, un líder de la lucha de Totolapa por conservar sus derechos al agua, presentó una letanía de abusos de color y clase padecidos por su pueblo, su retórica de indignación pasaba de la ironía mesurada ("no es lo más") a un ultraje moral total ("lo más es que"). A medida que la reclamación avanzaba hacia su clímax moral, lo que demostraba lo peor de la vena-

¹² AGNCF, vol. 262, exp. 3, Xochitepec, 1772, ff. 69-106, esp. ff. 70r-74r; 86v, 88r (véanse las citas en ff. 88r; 74r). En teoría, la coloquial "esclabonía" podría referirse a todo el conjunto de esclavos o las mujeres esclavas en particular, pero el contexto y el uso del término "maltratándolas" (no "maltratándolos") dejan en claro que se hace referencia específicamente a las mujeres esclavas.

lidad del subdelegado era "que ostente su poder contra las pobres inocentes mugeres q^e como la mía ni tiene culpa". Por su parte, a las mujeres les indignaba que los funcionarios les impusieran penurias económicas sin una causa legítima, manipulando acusaciones de inmoralidad masculina para sacar fondos y requiriendo el servicio doméstico gratuito de las mujeres o sus hijas.¹³

Quizá convenga considerar no sólo los cimientos negativos sino también los positivos sobre los que hombres y mujeres campesinos construían un sentimiento de solidaridad y destino compartido. Excepto en los casos extremos que se aproximaban a la dependencia casi total de los propietarios de predios, los empleadores de servicio doméstico o los proveedores de trabajo diario, la vida económica campesina descansaba sobre una base familiar: la herencia y los derechos a recursos vitales dependían del hecho de ser miembro de una familia, y dentro de las familias la división sexual del trabajo implicaba una dependencia mutua de hombres y mujeres para su sostenimiento.¹⁴ Además, el conjunto de elementos que volvía funcional la "propiedad familiar" en la vida campesina —los derechos defendibles a la tierra y el agua, el derecho de acceso a los recursos del monte, las reciprocidades y los desplazamientos pequeños de mano de obra que neutralizaban las desproporciones entre tierra y trabajo y los ritmos cambiantes del trabajo estacional, y la protección contra bandidos e intrusos provenientes del exterior— dependía generalmente del reconocimiento de derechos dentro de una red comunitaria más grande.¹⁵ La dependencia mutua y la co-

¹³ AGNCR, vol. 2, exp. 9, Totolapa, 1802, ff. 172-198, esp. ff. 173r-176r, 179-r 183v (174v por lo que toca a la cita). Respecto a las mezclas adicionales de los agravios genéricos y del color y la clase, véanse por ejemplo AGNCR, vol. 262, exp. 30 (cf. exp. 23), Tepoztlán, 1792, ff. 323-331; vol. 263, exp. 9, Ayacapixtla, 1792, ff. 120-124; vol. 174, exp. 1 (cf. exp. 3), Cuautla Amilpas, 1805, ff. 1-24. Para algunas pruebas de que los curas, aunque a veces se movilizaban como autoridades simpatizantes que podrían aliviar las opresiones de género de las mujeres, eran también miembros de grupos de poder locales, capaces de practicar el abuso sexual y ejercer represión por causa del color y la clase, en AGN, Inquisición, vol. 1086, exp. 14 [distrito de Cuautla Amilpas, decenio de 1760], ff. 298-319; vol. 1313, exp. 5 [distritos de Cuernavaca y Chalco, decenio de 1790], ff. 1-16; AGNCR, vol. 204, exp. 17, Xonacatepec, 1818, ff. 384-392. Véase una discusión bien meditada de los curas y los balances de poder dentro de los distritos en México a fines del periodo colonial, en Taylor, 1984 (la que se ampliará en el próximo libro de Taylor sobre los curas y los intermediarios); véase en Farriss, 1968, una útil revisión de la política Iglesia-Estado en el nivel macro.

¹⁴ La dependencia de los hombres campesinos frente a las mujeres en lo tocante a los alimentos fue un tema incluido en la historia de María Teresa, de Texalpa, que inició este libro. Véase en AGNCR, vol. 47, exp. 8, Xoxocotla 1804, f. 270v, la historia de un indio que creyó posible argumentar que inició una relación sexual con una amasia porque su esposa lo había abandonado y él "no tenía quien le hiciese una tortilla". Véase Sabean, 1990 para un destacado estudio europeo que considera cuidadosamente la importancia práctica de la vida material para las relaciones familiares y domésticas.

¹⁵ Véanse algunas evidencias de que, entre los pobres de la cultura pueblerina, eran importantes las reclamaciones de tierras de monte marginales consideradas como de propiedad comunal, y que las reclamaciones de tierras menos marginales consideradas como pertenecientes a una familia o un individuo por el derecho consuetudinario o la herencia tenían como condición previa participar en una comunidad que ejerciera un derecho jurisdiccional superior, requiera el cumplimiento de las obligaciones tributarias o de servicio de los comuneros,

laboración entre hombres y mujeres y entre la familia y la comunidad implicaban arenas de sociabilidad y construcciones culturales en común. Aunque se considerara que la recolección de maíz en el campo era un trabajo para los hombres, las mujeres compartían el interés en una cosecha abundante, y los hombres dependían de las mujeres en lo tocante a sus comidas. Durante la cosecha las mujeres despertaban mucho antes del amanecer para moler el maíz y dar su primera comida a los hombres. Ellas les llevaban tortillas, frijoles y chiles a las milpas distantes para asegurarse de que el trabajo prosiguiera sin impedimento, y compartían con los hombres el alborozo y la excitación de una buena cosecha, así como la tristeza y ansiedad de una mala.¹⁶ Aunque se considerara que las mujeres eran más devotas en cuestiones religiosas, más inclinadas a acudir a los curas en busca de asistencia en los conflictos de género, y más necesitadas de vigilancia moral, los hombres compartían el interés en recurrir a los dioses y los santos patronos en busca de protección, salud y prosperidad. Las mujeres dependían de la participación de los hombres como mayordomos en la ronda anual de fiestas religiosas, y ambos dependían de las reservas monetarias de las cofradías para satisfacer necesidades familiares individuales tales como los préstamos en tiempos difíciles o los funerales apropiados de los parientes.¹⁷ Las mujeres y los hombres asumían una responsabilidad

y vigilaba contra el enmalezamiento y los robos de intrusos, en AGNCR, vol. 3, exp. 7, Tlalnepantla, 1783, ff. 72-76, esp. f. 73r; vol. 253, exp. 11, Yautepec, 1796, ff. 357-420, esp. f. 361r; vol. 262, exp. 18, Ixtla, 1772, ff. 232-234; vol. 263, exp. 10, Xocotilla, 1803, ff. 125-129; cf. vol. 1, exp. 4, Tlayacapa, 1750, ff. 30-56. Por lo que toca al bandolerismo y el robo, particularmente en el distrito de Cuautla, y su impacto sobre las comunidades campesinas y las haciendas, véase AGNCR, vols. 212-213.

El problema de las relaciones desiguales de tierra-mano de obra y de la estacionalidad de los ritmos del trabajo será familiar para todo investigador de la agricultura campesina. Los campesinos razonablemente prósperos podrían satisfacer sus necesidades de mano de obra recurriendo a los parientes, fomentando reciprocidades con otros campesinos, o contratando ayuda temporal; los campesinos carentes de tierras podrían ofrecer su mano de obra en un campo a cambio de una porción de la cosecha, lo que les permitía su posesión efectiva de tierras, o podrían trabajar como jornaleros temporales para incrementar sus ingresos o sus bienes en especie. (Véase una perspectiva demográfica de la región de Morelos, especialmente, en Lewis, 1951, 1964; Warman, 1976 [cf. 1980]; De la Peña, 1980.) Todo esto implicaba una red de pequeñas reciprocidades y dependencias mutuas y una especie de proximidad cultural, incluso en los casos de diferencias económicas internas entre los campesinos. Por lo que toca a las familias que salían juntas a cosechar una milpa, véase AGNCR, vol. 253, exp. 8, Tepoztlán, 1802, ff. 231-232. Véase en Mintz, 1974, uno de los primeros estudios de la importancia de tales reciprocidades y asociaciones, incluso en contextos rurales proletarios.

¹⁶ Véase AGNCR, vol. 253, exp. 8, Tepoztlán, 1802, esp. f. 232r, donde se describe la presencia masculina y femenina en la cosecha de maíz como algo tan natural que resulta imposible discernir si la colaboración femenina incluía también la ayuda en la recolección del maíz. Véanse algunas pruebas etnográficas de que esto ocurría por lo menos en algunos pueblos en el siglo xx en Lewis, 1951, pp. 49, 98. Véase un análisis sutil, en un contexto campesino peruano, de cómo la ideología formal vuelve menos visible tal participación al combinar el trabajo agrícola con tareas más específicas reservadas para los hombres (pero realizadas sólo por una minoría de ellos), en Bourque y Warren, 1981; el estudio de las mujeres, la guerra y el combate militar en Enloe, 1983; Macdonald y cols., 1987.

¹⁷ Respecto a las cargas o fiestas religiosas, véase la nota siguiente. Por lo que toca a las cofradías como una especie de banco comunitario, véanse AGNCR, vol. 203, exp. 1, Xalostoque,

conjunta por la preparación de grandes festejos dedicados a los santos, responsabilidad que unía a las familias a un sentimiento más amplio de barrio o comunidad, y las mujeres eran reconocidas a veces como patrocinadoras de la fiesta (mayordomas) por derecho propio.¹⁸ Aunque fuesen comunes las tensiones entre los patriarcas paternos y los de la familia política, y aunque los maridos buscaran a menudo diversiones masculinas separadas de sus esposas los domingos, los esposos también consideraban necesario fortalecer los lazos y las reciprocidades de la solidaridad. Algunos domingos eran momentos de sociabilidad —conversaciones, bebidas, intercambios de pequeños regalos y visitas a las ferias— con las esposas y los parientes políticos.¹⁹

Por supuesto, no necesitamos idealizar los fundamentos materiales y culturales más positivos de las solidaridades comunales y familiares nacidas en una sociedad colonial estructurada por una jerarquía de degradación y afirmación etnoraciales y de clase. Las tensiones y la violencia de género discutidas antes ofrecen contrapuntos evidentes que contradicen una visión idealizada de la familia o la comunidad. Todo el enfoque cultural que hemos adoptado en este libro ha destacado el enfrentamiento, la cultura como un lenguaje de argumentación más que como un cuerpo de valores unificado y unificante. Podemos reconocer incluso el otro lado de la colaboración de hombres y mujeres en la construcción de un sentimiento más positivo de identidad cultural o comunitaria: la ausencia de alternativas económicas decentes para las mujeres adultas y las jóvenes. Para una mujer joven de clase social intermedia o alta, la entrada a un conven-

1795, ff. 1r-v, 3r, 36r-37v; cf. el vol. 175, exp. 14, Tetelzingo, 1778, f. 515v. Gibson, 1964, pp. 127-132, hace algunas observaciones interesantes sobre su atractivo sociopsicológico en una zona cercana al valle de México.

¹⁸ Véase el caso de una mujer reconocida como mayordoma de una fiesta religiosa para la que un hombre podría servir también como mayordomo en AGNCR, vol. 277, exp. 2, Atlacahualoya, 1789, ff. 33r, 41v. Con respecto al caso de una mujer que adoptó, en ausencia de su esposo, los poderes públicos de un gobernador para movilizar a los alcaldes del pueblo a fin de afrontar un incidente de violencia, véase AGNCR, vol. 50, exp. 26, Xoxocotla, 1799, ff. 427r, 436v, 438r. Véase también Mathews, 1985. Basado en su trabajo en el valle de Oaxaca, Mathews sostiene que cuando el dominio religioso del sistema de cargos civiles-religiosos tenía más importancia, se reconocían públicamente las funciones y el prestigio de las mujeres en el patrocinio de las fiestas. En efecto, el patrocinio (mayordomía) de una carga era asumido por la familia, y tanto las mujeres como los hombres eran reconocidos como mayordomas y mayordomos. Una concepción anterior del sistema de cargos suponía que sólo los hombres servían como mayordomos y representaban a la familia en la esfera pública. Aun si resultara que el argumento requiere mayor refinamiento o no se aplicaba plenamente en la región de Morelos, abriría un "horizonte de lo posible" más grande, lo que volvería menos anómalas las pruebas de las mayordomas de Morelos. (Véanse algunos datos relacionados con la región de Morelos en Ingham, 1986, pp. 92-93; De la Peña, 1980, pp. 277, 265-267.) La investigación académica sobre el sistema de cargos civiles-religiosos y el tema relacionado de la comunidad corporativa cerrada tiene una larga genealogía y generó revisiones importantes en los años ochenta. Aparte de Mathews, 1985, véanse una introducción y orientación en Wolf, 1957, 1986; Carrasco, 1961; Stern, 1983; Chance y Taylor, 1985; Rus y Wasserstrom, 1980.

¹⁹ Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 228, exp. 1, San Miguel de Tlayacapa, 1766, ff. 1r, 2v, 3v; cf. los estudios de María Gertrudis Martínez y María del Carmen en el capítulo iv.

to o el ingreso obtenido por una propiedad individual —una casa con cuartos para rentar, un esclavo que traía consigo un ingreso, o la propiedad de tierras que generaban un sustento— podían ofrecer una alternativa agradable al matrimonio y las parejas sexuales posesivas. Podía imaginar una vida de supervivencia, autolegitimación y defensa contra el abuso que seguía un camino más individualizado y menos incrustado en las redes patriarcales de la familia o la comunidad.²⁰ Una mujer vieja, de origen humilde, que lograra sobrevivir a las etapas de la vida directamente patriarcal y emerger con un medio de vida y derechos efectivos sobre sus hijos menores, podía seguir también un camino más individualizado. El camino era difícil y precario, dada la pobreza de muchas viudas, la vulnerabilidad ante las presiones tributarias y de tierras de la comunidad, y los conflictos con amasios posesivos, pero por lo menos era plausible. Una viuda podía tener derecho a una casa y un poco de tierra, vender algo de pulque extraído de su predio, criar algunos pollos, vender alimentos o bebidas en las reuniones de los fandangos y los tianguis, recurrir a los parientes jóvenes para el trabajo u otra ayuda, y subsistir moderadamente sin someterse a una dominación patriarcal asfixiante. Pero para una mujer joven y pobre las alternativas económicas eran en extremo sombrías. La probable alternativa a un camino patriarcal familiar y comunal era la vida de sirvienta solitaria, socialmente aislada, vulnerable a las usurpaciones extremas de su trabajo y su sexualidad, expuesta a la violencia si se volvía demasiado problemática, y restringida al recurso de huir a una casa nueva por falta de aliados y defensores sociales.²¹ Este lado económico negativo de las sensibilidades familiares y comunales pone en perspectiva las formas como hombres y mujeres construían sociabilidades y expresiones culturales más positivas, afirmativas, de la necesidad colectiva y la dependencia mutua.

Los lazos de la familia y de la comunidad subalterna eran unificadores a la vez que divisivos. Un sentimiento de colaboración, destino y lucha en común entre hombres y mujeres era impulsado en parte por las experiencias compartidas etnoraciales y de clase y comunidad dentro de un mundo regional fuertemente polarizado, y en parte por el propio proceso de conflictos de género. Las estrategias femeninas de resistencia y supervivencia movilizaban alianzas y solidaridades que reafirmaban la colaboración entre hombres y mujeres, así como las identidades familiares y comunales como armas integrales dentro de las conflictivas relaciones sociales del género. El lazo que existía entre la legitimación de las mujeres y su avance

²⁰ Los agrupamientos más grandes de mujeres cuyos recursos permitirían tal camino se esperarían en ciudades con estratos intermedios importantes. Véase la docta discusión de Arrom, 1985b, pp. 134-145.

²¹ Véase un ejemplo de una mujer joven, pobre, atrapada en ciclos repetidos de servicio doméstico, maltrato físico o sexual, fuga y retorno al servicio doméstico en una nueva casa, en AGNCR, vol. 45, exp. 11, Cuernavaca, 1808, ff. 303-332 y *passim*; por lo que toca a la vulnerabilidad de las viudas ante las presiones de la comunidad y de los ancianos, véase el volumen 253, exp. 11, Yautepec, 1796, ff. 359r-361r.

en edad dentro del ciclo vital, impulsaba una lógica de contrapunto similar: la coexistencia del apego solidario a la familia y a los papeles de género femeninos dentro de las familias, con el agravio enconado acerca de la familia y del destino de género femenino dentro de las familias.

El fuego cruzado originado por tales presiones rivales ilumina los dilemas de la vida práctica de las mujeres. Incluso las campesinas cuyos agravios genéricos eran profundos, violentos y enconados, no podían desentenderse de los imperativos del color y la clase, los llamados a la comunidad y la participación en la construcción cultural afirmativa. Ni siquiera las expresiones más vehementes de solidaridad de las mujeres con sus comunidades y sus hombres impedían el desacuerdo igualmente vehemente sobre las prácticas, los valores y los supuestos que constituían las relaciones sociales del género. La paradoja final para las mujeres de la cultura popular era que las mismas relaciones que ofrecían cierta protección contra los peligros de la pobreza y el aislamiento social las exponían a los peligros de la violencia física y la disputa de género enconada.

ENIGMAS Y CRUCES: EL ARTE DE LA POLÍTICA FAMILIAR (I)

Los fuegos cruzados y las ambivalencias que hemos examinado hacen que varios patrones del comportamiento femenino sean menos misteriosos, ilógicos o enigmáticos de lo que pudieran parecer para un observador limitado al prisma del conflicto entre hombres y mujeres. Como veremos más adelante, los enigmas potenciales están estrechamente relacionados con la noción de los cruces que parecen contradecir los imperativos del conflicto entre hombres y mujeres: mujeres que cruzan para denunciar la inmoralidad femenina con un lenguaje semejante a la lógica masculina del derecho de género absoluto, hombres que cruzan para denunciar el exceso y la irresponsabilidad masculinos con un lenguaje semejante a la lógica femenina del derecho de género condicional, y parientes que cruzan para adoptar posturas de enemistad que parecerían contradecir la lógica de las alianzas entre parientes.

Tales cruces "al otro lado" profundizan la noción de la cultura como un lenguaje de argumentación. Subrayan las circunstancias específicas de la disputa entre hombres y mujeres que podrían alentar a algunos varones a hacerse eco del lenguaje femenino del derecho de género, y a algunas mujeres a hacerse eco del lenguaje masculino, y ponen de relieve las herramientas culturales que mediaban las contradicciones de tales posturas. En esta perspectiva, un lenguaje de argumentación sobre el derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres no sólo enfrentaba a las mujeres contra los hombres en momentos de disputa sino que también se convertía en un recurso cultural más universal: un conjunto de ideas y lenguajes acerca del derecho y la autoridad legítimos invocados por toda la

cultura popular; un proceso continuo de discusión y argumentación entre los hombres y entre las mujeres, y no sólo entre los hombres y las mujeres en conflicto.

Principiemos por las mujeres que cruzan para denunciar la inmoralidad femenina y así hacen eco de una lógica masculina de derecho de género absoluto. La ubicación femenina de la culpa moral en la "otra mujer", vista como una provocadora inmoral en términos que recuerdan las nociones masculinas de la maldad femenina, aparece con demasiada frecuencia como para descartarla a la ligera en los conflictos con una temática sexual entre hombres y mujeres.²² Muy comúnmente una esposa podía culpar a la amasia de su esposo por una relación adúltera, pero el tema podía llegar a un extremo más ridículo. Ángela María, una india de Totolapa, defendió a su esposo Anastacio José contra una acusación de haber violado en 1801 a María, una muchacha india de unos 12 años de edad, y de haberla llevado secuestrada después a la hacienda Huacalco. Su defensa siguió las descripciones culturalmente convencionales de la astucia y la doble intención de las mujeres en los casos de ataques sexuales. En el discurso de Ángela María, María pasó de ser una joven victimada a una malvada manipuladora: ella había inventado la historia de la violación para imponer un arreglo financiero; el delito no era una violación sino "el Adulterio Concubinatio" consentido por María, y la joven no era una niña virginal e inexperta sino una muchacha sexualmente experimentada que "anteriormente sostuvo ilícita correspondencia" con Hipólito Graciano, otro indio de Totolapa. El señalamiento de María no implicaba una ausencia de tensión entre Ángela María y Anastacio José. Fue Ángela María quien descubrió primero a su esposo y a María, y quien los mandó encarcelar. Pero el señalamiento de María permitió que Ángela María perdonara y obtuviera la liberación de su esposo, es decir, lograra una reconciliación que aliviaba la pérdida de trabajo de su economía familiar y su pérdida de ingresos por multas, costos de encarcelamiento y un arreglo financiero con los padres de María. Es posible que el señalamiento de María ayudara también en el desafío sociopsicológico de la reconstrucción de una vida en común con su esposo y con otras familias del pueblo.²³

Como ponen en claro éste y otros ejemplos, asignar al pecado femenino la responsabilidad por la desgracia, especialmente en el caso de las ama-

²² Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 263, exp. 25, Ayacapixtla, 1798, ff. 359-362, esp. f. 360r; vol. 228, exp. 26, Atlailauca (Tlayacapa), 1807, f. 355r; vol. 38, exp. 2, Tesoyuca, 1809, esp. f. 56; cf. vol. 45, exp. 17, Mazatepec, 1820, f. 439v; y nota 23 en seguida.

²³ Véase AGNCR, vol. 2, exp. 7, Totolapa, 1801, ff. 144-151, 222-227, 242-275, esp. ff. 145r-v, 249r-251r (250r para la cita), 255r-256r (255v para la cita). (Conviene advertir que el derecho español distinguía técnicamente entre el estupro, entendido como la desfloración de una virgen "honesta", y la violación, una categoría más amplia que incluía entre sus casos particulares el ataque sexual contra mujeres no vírgenes y las seducciones acompañadas de falsas promesas de matrimonio.) Véase una comparación con la línea de defensa masculina convencional en los casos de violación en vol. 205, exp. 7, Rancho de Ystaqueque, 1768, ff. 374-409, esp. ff. 400r, 377r-378v.

sias, no impedía que hubiese conflictos con los esposos por el abandono sexual y económico de las esposas. La elección de amasias como un blanco preferido no era uniforme o siquiera una tendencia dominante, ya que muchas esposas y sus aliados concentraban sus esfuerzos principalmente en los esposos descarriados, o en los esposos y las amasias con la misma ferocidad. Pero aunque los esposos no siempre escapaban a la crítica moral y la reprimenda o la separación en la práctica, no es evidente la lógica que yace detrás de la decisión ocasional de una mujer o de quienes la apoyaban de echar casi toda la culpa a una amasia. El ataque a ésta no protegía a las esposas contra la represalia y la violencia doméstica de sus maridos,²⁴ y canalizar la atención y el castigo públicos hacia la amasia tampoco lograba restringir el comportamiento sexual de un esposo en el futuro. Además, en un mundo donde la reputación era importante, el escandaloso ataque verbal o físico contra una amasia inmoral añadía la humillación cultural al daño de la esposa. Ella (o sus atacantes sustitutos) admitía públicamente que no había sido capaz de manejar la versión de su esposo de la tendencia masculina innata al exceso y la negligencia; pelear con su rival sexual, en lugar de desdenarla, le concedía cierta equivalencia simbólica a la amasia calificada como malvada.²⁵ En suma, el cruce para atribuir desorden y maldad al pecado sexual femenino significaba graves costos culturales y personales.

Pero cuando tomamos en cuenta los contradictorios fuegos cruzados de la vida femenina, se vuelve más clara la lógica que se encuentra detrás de los cruces ocasionales. En la medida en que una esposa, los parientes femeninos de su familia paterna, los parientes de la familia paterna de su esposo, y una red de partidarios pudieran ponerse de acuerdo para asignar gran responsabilidad a la "otra" mujer, podrían perdonar más fácilmente al esposo descarriado, borrar la distinción entre su papel como víctima o como depredador, unirse en la condena a un enemigo común, y construir una frágil reconciliación. Un perdón y una reconciliación oportunos tenían el efecto adicional de limitar las multas y extorsiones, los costos de la cárcel y la pérdida de mano de obra para las familias campesinas cuya economía doméstica padecía estrecheces o sufría cuando los procedimientos de la justicia colonial se convertían en una extorsión elitista. En la medida en que la amasia tuviera su propia red de parientes y simpatizantes femeninos, una red rival de discusión moral podría insistir en asignar gran responsabilidad al exceso y el capricho moral masculinos.

Un conjunto paralelo de imperativos contradictorios incitaba el patrón

²⁴ Véanse, por ejemplo, AGNCR, vol. 228, exp. 26, Atlautla (Tlayacapa), 1807, ff. 355r, ff. 355r, 356r; vol. 215, exp. 4, Mapaztlán, 1810, ff. 105r-v, 118v. Estos casos ponen de relieve también que, como una cuestión práctica, cuando una esposa definía a una mujer como enemiga y causa de su desgracia, ya se habían desarrollado la tensión y la violencia en su relación con su esposo.

²⁵ Sobre este aspecto del "duelo", véase Bourdieu, 1966, esp. pp. 194, 197; cf. Ruggiero, 1979, p. 74.

inverso de los cruces, el de los hombres que denunciaban el exceso y la irresponsabilidad masculinos, y así hacían eco de la lógica femenina del derecho de género condicional. El patrón de los cruces masculinos era en muchos sentidos el reverso del proceso que acabamos de examinar, de modo que requiere un tratamiento menos detallado en este momento. (Véase en el capítulo VII un análisis más extenso de la enemistad entre varones y de las ideologías masculinas del género.) En la medida en que un esposo y su red de parientes y partidarios asignaban gran responsabilidad a "otro hombre" que representaba lo peor del exceso masculino, una desatención insistente y aun violenta de la restricción moral, se podía borrar más fácilmente la distinción entre la esposa descarriada como víctima y como traidora y construir un nuevo inicio frágil, aunque encubridor. Cuando Dionicio José de la hacienda del Puente "robó" y ocultó a Laureana Filomena, la disposición de su esposo para asignar la responsabilidad moral primordial al hombre fanfarrón y violento que le había robado a su mujer allanó el camino hacia una rápida reconciliación marital. El perdón otorgado por José del Carmen a su esposa ocultó por entero la actuación de Laureana Filomena en las primeras etapas de una relación caracterizada por la ambigüedad. Era una mezcla de fuerza, consentimiento e iniciativa de los dos que no encajaba claramente en la retórica del robo o el secuestro.²⁶ Pero sin la reconciliación José del Carmen habría perdido a su esposa durante más tiempo: a manos de los jueces y las cárceles coloniales, o de una "casa de honor" a la que ella habría sido asignada para salvaguardar la moral y para trabajar como sirvienta doméstica. Un campesino que perdía a su esposa durante mucho tiempo se quedaba sin un colaborador vital para una economía doméstica precaria, no tenía otros dependientes femeninos que ofrecieran caminos alternativos para la virilidad sexual y no podía absorber con ecuanimidad los continuos costos legales.

Los cruces masculinos y femeninos, aunque comprensibles, complicaban la dinámica de la legitimidad que fijaba el diálogo conflictivo entre el derecho de género condicional y el derecho absoluto en las relaciones entre hombres y mujeres. Recordemos que la caracterización grupal de que las mujeres eran propensas a la traición y al mal hacía legítimas las orientaciones absolutas en los conflictos entre hombres y mujeres, mientras que la caracterización grupal de los hombres como propensos al exceso y la negligencia daba valor a las orientaciones condicionales. Cuando los hombres se cruzaban para denunciar la maldad masculina en las relaciones de género entre hombres y mujeres, y las mujeres se cruzaban para denunciar la maldad femenina en contextos similares, ¿cómo se las arreglaban para desviar

²⁶ Véase AGNCR, vol. 38, exp. 2, Tesoyuca, 1809, ff. 31-83, esp. 45r, 42v-43r; por lo que toca a la posición de José del Carmen acerca de la esposa y el amasio. Respecto a las ambigüedades de la función y la iniciativa de Laureana Filomena en las primeras etapas de su secuestro y al giro final de la relación hacia el ataque y la intimidación francos por parte de un secuestrador que ella rechazaba, véanse los ff. 59v, 45r-v.

una destrucción más completa del conjunto de ideas y suposiciones que daban legitimidad a sus propias posiciones como hombres y mujeres en un mundo de pactos patriarcales disputados? ¿Qué recursos culturales podrían movilizar para mediar las contradicciones implicadas en sus cruces?

Hay varias respuestas. Una vía que limitaba la implicación del cruce era la de la desviación individual. Cuando se asignaba la responsabilidad del desorden a individuos calificados como violadores flagrantes de la práctica y la moralidad convencionales —creadores de problemas por entero diferentes de los hombres o mujeres ordenados y moralmente inofensivos—, las denuncias cruzadas no siempre destruían la legitimidad de la orientación hacia el derecho de género. Un individuo considerado muy extremo o notorio permitía que los actores sociales se unieran contra un objetivo y así ocultaran las diferencias más graves sobre el derecho de género en las obligaciones de los hombres hacia las mujeres. Desde este punto de vista resulta engañosa la noción tradicional de que la especificación cultural de la desviación define al mismo tiempo a la norma cultural dentro del organismo social. La unidad propiciada por la desviación podría servir tanto para evadir o mediar la diversidad de las normas contendientes dentro del organismo social, como para definir el código del comportamiento moral legítimo.²⁷

Una segunda vía —o conjunto de caminos— que limitaba las implicaciones del cruce era la del ordenamiento dentro de los géneros, las subdivisiones jerárquicas de las categorías más amplias de hombres y mujeres. Llamemos "jerarquía generacional" a una versión de esta mediación dentro de un contexto aproximadamente horizontal de color y clase. Cuando se asignaba la responsabilidad masculina del desorden a una subcategoría particular —esposos jóvenes y nuevos mal educados, inclinados al exceso violento, o todavía irresponsables—, la reprimenda a estos hombres jóvenes o de menor nivel por parte de los padres o los ancianos varones no implicaba que los hombres como grupo fuesen irresponsables, o que debiera embrollarse la autoridad patriarcal de los hombres sobre las esposas y las hijas por contingencias condicionantes. De hecho, la reprimenda intrusiva a esposos y padres jóvenes destacaba la autoridad mayor, más absoluta, de patriarcas maduros. De igual modo, cuando se asignaba la responsabilidad femenina del desorden a una subcategoría particular —esposas jóvenes y nuevas mal educadas, sexualmente atrevidas y curiosas, todavía moralmente débiles—, la reprimenda a estas mujeres jóvenes o de menor nivel por parte de las madres, las suegras y las ancianas no implicaba necesariamente que las mujeres como grupo fuesen irresponsables, o que todas las mujeres debieran someterse de manera absoluta a la autoridad masculina. En efecto, la reprimenda moral a las mujeres jóvenes por parte de sus

²⁷ La noción de que la desviación define a la norma es difusa e inspiró grandes estudios de M. Douglas (1966, 1970) y de Foucault (1965, 1977, 1978-1986, vol. 1).

mayores destacaba la capacidad de las mujeres maduras y experimentadas para evaluar el derecho de género en contextos contenciosos.²⁸

El rango superior de los ancianos dentro de un contexto de color y clase aproximadamente horizontal era sólo uno de varios medios culturales para subdividir las categorías más amplias de hombres y mujeres. Dentro de contextos más verticales de las relaciones de color y clase y de la jerarquía comunitaria, el ordenamiento social permitía la existencia de cruces que dejaban intacta la estructura más amplia de la legitimidad entre hombres y mujeres. Si los varones mayores, funcionarios y notables que definían un estrato superior de linajes dentro de una comunidad, campesina en su mayor parte, veían al estrato de los varones comunes como algo inclinado al exceso y la negligencia, los notables podrían cruzarse para defender a las mujeres maltratadas y rodear de condicionalidad los derechos patriarcales de aquéllos. Pero ésta era una condicionalidad ratificada desde arriba, e implicaba poco acerca de los hombres o las mujeres como tipos sociales o acerca del derecho de los patriarcas más respetables al respeto y la deferencia incuestionados.²⁹ Los ordenamientos verticales como éstos se desarrollaban en medio de la cultura popular: entre la gente común y los estratos intermedios o de intermediarios sociales, un grupo superior de notables muy destacado en las prácticas de cara a cara y las relaciones de la vida diaria. En los niveles más altos del cruce vertical entraban en juego las distancias sociales y las ideologías de la estructura más amplia del color y la clase. Un sentimiento más desarrollado del honor y la degradación frenaba las implicaciones del cruce para la legitimidad del género. Los jueces, los curas, los terratenientes, los comerciantes y otras elites intervenían para proteger a las mujeres del común contra los excesos de subcategorías específicas de hombres. Pero los cruces expandían, en lugar de disminuir, el derecho elitista del juicio patriarcal, e implicaban poco acerca del derecho de las mujeres para embrollar la autoridad de hombres honorables con contingencias. En suma, los hombres de estratos degradados etnoraciales y de clase no debían confundirse con el concepto del Hombre, los hombres como un tipo humano. Las distancias sociales eran demasiado grandes, y los subalternos, para la mente elitista, eran una gentuza inherentemente delincuente. Como dijera en 1802 el subdelegado encargado de Totolapa, el pueblo era "un taller de picardías" cuyo juez podía contener apenas un poco el torrente de "riñas, puñaladas, Juegos prohibidos, incontenencias, falta de respeto al Santuario, y otros excesos".³⁰

²⁸ Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 253, exp. 10, Tepoztlán, 1765, que se ocupa de una tía que presionó a una amasia para que rompiera una relación sexual; compárese la ira de un amasio contra la tía de su amasia, en vol. 2, exp. 15, Tlayacapa, 1786, ff. 339-347.

²⁹ Véanse, por ejemplo, AGNCR, vol. 263, exp. 8, Ocoatepeque, 1798, esp. ff. 65r, 69r-v, 73v, 93r; vol. 35, exp. 21, Xoxocotla, esp. ff. 445r, 475r, 438v; vol. 253, exp. 3, Tepoztlán, 1802, esp. ff. 92r, 97r.

³⁰ AGNCR, vol. 2, exp. 9, Totolapa, 1802, f. 194v. Se encuentra una caracterización similar de los subalternos como criminales y un uso ocasional de tales estereotipos por los defensores

Los fuegos cruzados contradictorios del género y la familia, y del color y la clase, iluminan las fuerzas que arrastraban a mujeres y hombres pobres hacia ambos lados de la argumentación y la suposición morales de género en el conflicto entre hombres y mujeres. Hasta este punto de la discusión, sin embargo, hemos supuesto que los cruces desarrollados dentro de una red de relaciones primarias seguían cierta lógica de la alianza entre parientes. La familia paterna, la familia política (el cónyuge y los parientes políticos), y la familia oculta (la de un amasio o una amasia) definían grupos rivales de solidaridad e interés familiares dentro de la red de parentesco más amplia, los contornos sociales de los cruces masculinos y femeninos en los conflictos entre hombres y mujeres. Todavía no nos hemos ocupado de un tercer enigma: el de los parientes que se cruzaban a veces para ocupar posiciones de enemistad que parecían contradecir la lógica de sus alianzas de parientes. ¿Cómo podría iluminar la metáfora del fuego cruzado estos cruces más contrarios a la intuición?

ENIGMAS Y CRUCES: EL ARTE DE LA POLÍTICA FAMILIAR (II)

Podemos aproximarnos a una respuesta considerando la historia de Ysidro Vicente y Agustina María, de Xoxocotla. A fines del decenio de 1790 Ysidro Vicente, un indio con tierra casado, desarrolló una relación sexual con Agustina María, una viuda india y madre de un niño de 9 años de edad. Se había formado una relación familiar con el muchacho, quien llamaba "tata" al amasio, que a su vez lo llamaba "hijo". Aunque ambos adultos eran hablantes monolingües de náhuatl, disfrutaban de una fortuna razonablemente buena para los niveles del pueblo. A pesar de la ausencia del honorífico "don", Ysidro Vicente pertenecía a un estrato superior dentro de la sociedad campesina: tenía tierras y recursos suficientes para contratar jornaleros indios que le ayudaban a trabajar la milpa, y su padre había sido gobernador del pueblo. Agustina María, de unos 30 años de edad, no tenía ningún rango entre los notables, pero para ser una viuda campesina le iba razonablemente bien y se sostenía, junto con su hijo, operando un gallinero de respetables proporciones. Su base económica comparativamente sana y su edad en relación con la de su amasio (estimada en veintitantos años) le daban ciertas bases para tener una posición bastante independiente frente a Ysidro Vicente. Durante casi un año antes del asesinato de Agustina María, en 1799, la relación había pasado a un terreno más conflictivo, y Agustina había afirmado una personalidad bastante independiente, de autoposesión. En este contexto Ysidro Vicente se metió a la casa de Agustina María —a sólo cuatro cuadras de su propia casa—, a altas

legales que utilizaban una especie de racismo paternal para pedir sentencias ligeras para delincuentes innatamente proclives al exceso, en el vol. 38, exp. 5, Tepoztlán, 1765, f. 111r-v; vol. 44, exp. 4, Hda. San Gabriel, 1799, f. 72r-v; vol. 44, exp. 7, Chamilpa, 1804, ff. 160v-161r; vol. 90, exp. 15, San Joseph (sujeto a Tlayacapa), 1764, ff. 290v-291r.

horas de la noche de un miércoles de noviembre, se acostó en su cama y la reprendió por haber pasado el día bebiendo y descuidando a su hijo. La respuesta de Agustina María le recordó al amasio su independencia: "eso no es de tu cuenta, abien q^e no gasto nada tuyo". Ysidro Vicente contestó con un derecho final de posesión: "Ahora veras, si te mato y es de mi cuenta." La violencia de las palabras de Ysidro Vicente palideció en comparación con su ataque físico sobre la amasia. La apuñaló 36 veces. Al principio los gritos de "ay, ay, ay" de Agustina fueron una síncope horrible, pero las puñaladas prosiguieron aun cuando cayó en un silencio de muerte. Luego Ysidro Vicente prendió fuego a la casa.³¹

La dimensión contraria a la intuición de la tragedia que se desarrolló se encuentra en los alineamientos del parentesco. Era de esperarse que la esposa de Ysidro Vicente, Marcelina Francisca, y su familia paterna (la familia política de Ysidro Vicente) hubiesen presionado para que se terminara la relación, y que así lo hubiesen hecho la propia amasia Agustina María o sus parientes. Estas expectativas se confirman en las pruebas del caso, pero entre los tres agrupamientos familiares de Ysidro Vicente (el paterno, el político y el oculto), era de esperarse que su grupo familiar paterno hubiese permanecido indiferente, a lo sumo relativamente crítico, ante los pecadillos sexuales de un hijo adulto casado. Sin embargo, los padres de Ysidro Vicente no sólo apoyaron a su nuera en sus reconvenciones, sino que también actuaron en forma vehemente para romper la relación extramarital. En las primeras etapas de la relación la madre de Ysidro Vicente declaró que su esposo Gaspar Melchor había azotado a su hijo para que terminara la relación. Cuando Ysidro Vicente se llevó a Agustina María a Cuernavaca durante la Semana Santa de 1799, su padre "hta lo colgaba" (supuestamente de las manos en un árbol o un poste) para administrar la clase de azotes severos que pudieran inducir a su hijo a olvidarse de la relación. Un mes antes del asesinato la madre de Ysidro Vicente encontró a su hijo y a Agustina María en una taberna local. Venía esgrimiendo un garrote, pero Ysidro Vicente huyó antes de que ella pudiera golpearlo.³² ¿Por qué, en lo tocante a la libertad sexual de Ysidro Vicente, cruzaron sus padres a una posición de enemistad extrema, una violencia punitiva opuesta a la lógica aparente de sus alianzas de parentesco?

El enigma de este cruzamiento contrario a la intuición desaparece cuando integramos al análisis un sentido de fuego cruzado. Si reducimos los alineamientos y las decisiones sociales en las disputas de género entre hombres y mujeres a un solo eje de determinación, estaremos formulando un supuesto engañoso. Por una parte, el efecto combinado de la tensión entre

³¹ Véase AGNCR, vol. 50, exp. 26, Xoxocotla, 1799, ff. 415-498 (f. 425r-v para las citas; cf. 433r, 445r).

³² *Ibidem*, f. 429v, por lo que toca al testimonio de la madre de Ysidro Vicente sobre estos puntos; cf. 441r en cuanto a la aceptación de Vicente de que su padre lo había azotado y que su madre lo había seguido hasta una taberna.

las orientaciones femeninas y las masculinas hacia el derecho de género y las estructuras contradictorias de los agrupamientos de parentesco generaba un eje importante de la determinación. Una mujer, a menudo apoyada por su madre, por otra parienta o por amigas íntimas, y ocasionalmente también por parientes masculinos tales como un padre o un hermano, tenía interés en restringir el compromiso de su esposo con una amasia de quien podría esperarse que afirmara sus propias expectativas. Por otra parte, la estructura etnoracial y de clase de la sociedad colonial y una coyuntura de conflicto, polarización y presión sociales más intensas sobre el bienestar campesino, generaban otro eje importante de la determinación. Las diversas partes interesadas debían evaluar las implicaciones del conflicto y el enfrentamiento abierto sobre el derecho de género en un contexto etnoracial y de clase que imponía cargas extorsivas a las familias subalternas, en especial a las campesinas e indias. Como participantes vitalmente interesados en la política de la comunidad y del faccionalismo campesinos —una política que moldeaba el destino vital en un orden opresivo de color y clase—, los protagonistas de la disputa de género y sus parientes debían tomar en cuenta evaluaciones políticas locales y a veces supralocales en sus decisiones y alineamientos.

Si los diversos ejes de determinación (cada uno de ellos imbuido de sus propias contradicciones) movían a veces la toma de decisiones y los alineamientos sociales en direcciones similares, también podían moverlos en direcciones contrarias. Como hemos visto, el efecto combinado de tales presiones contradictorias podía impulsar un movimiento de zigzag entre la acrimonia y la alianza en un episodio específico del comportamiento de género disputado. Una esposa podía presionar en favor del castigo de un esposo abusivo y experimentar luego la presión acumulada de la pérdida de trabajo o de salarios del marido, las extorsiones económicas de un funcionario, o el encarcelamiento excesivamente violento e indefinido del esposo. Entonces podría cambiar a una posición de defensa del marido y la familia contra las autoridades abusivas. Menos dramáticos, pero impulsados por consideraciones similares, eran los casos en que una esposa amenazaba con iniciar o iniciaba procedimientos para intimidar a su pareja, pero se movía con rapidez para lograr una reconciliación y una promesa de reforma que eliminara la necesidad de la continuación del castigo. Se trataba de presionar a la pareja para que aceptara una alteración del balance del poder, no de destruirlo o alejarlo indefinidamente de la casa. A veces consideraciones similares impulsaban a los esposos a adoptar tácticas zigzagueantes de intimidación institucional seguidas de una reconciliación renuente.³³

³³ Véanse algunos ejemplos de ambigüedades extremas y de algunas tácticas moderadas de intimidación y reconciliación, utilizadas por esposos y esposas, en AGNCR, vol. 215, exps. 1-2, Tetela del Volcán, 1812, ff. 74v, 22r; vol. 222, exp. 6, Totolapa, 1801, f. 57r; vol. 228, exp. 26, Atlatalauca, 1807, ff. 354-358; vol. 254, exp. 6, Yautepec, 1792, f. 172r-v; vol. 262, exp. 3, Xochitepec, 1772, esp. ff. 70r-71v, 72v.

En el caso de Ysidro Vicente y sus padres, la política de la comunidad y del faccionalismo los llevaron a cruzar hacia un alineamiento contrario a la intuición con su nuera en contra de su hijo. Las evaluaciones políticas acabaron por rodear de condicionamiento los derechos patriarcales y sexuales del hijo. No eran tanto las condiciones asociadas con la orientación femenina hacia el derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres, como las asociadas con el poder de los mayores: una afirmación de los padres y los viejos de la familia en relación con una sabiduría superior y un derecho de intervención, incluso en contra de la intuición, en aras de la familia. El padre de Ysidro Vicente, Gaspar Melchor, se había enredado en una disputa con el grupo de poder hegemónico del pueblo: el gobernador, los alcaldes y por lo menos una parte de los viejos. Fuera de las evidentes animosidades personales y rivalidades políticas, los problemas locales en disputa no están del todo claros. Sin embargo, una insinuación pasajera sugiere que la distribución de los derechos de agua de riego figuraba en la disputa, y que los enemigos de Gaspar Melchor habían sido elegidos en una estratagema que dejaba con poca agua a los reclamantes campesinos más pobres.³⁴

Por tentativo que sea nuestro entendimiento de las cuestiones en disputa, lo que está claro es la gravedad —la profundidad de la acrimonia y la espiral del agravamiento— de la división política de Xoxocotla. El día en que Ysidro Vicente asesinó a Agustina María, su padre Gaspar Melchor había ido a Cuernavaca para presentar su reclamación en contra del grupo de poder del pueblo ante el alcalde mayor que impartía la justicia en el distrito rural de Cuernavaca. La paranoia y el sentimiento de lo mucho que estaba en juego eran evidentes en ambas partes. El gobernador Juan García acompañó a su enemigo a Cuernavaca para asegurarse de que el juez no escuchara una versión unilateral de los hechos. Por su parte, Gaspar Melchor creía que el grupo de poder trataría de vengarse de su familia “porque no coopero con ellos en sus maldades”. El punto más obviamente vulnerable de Gaspar Melchor en esta ecuación era el comportamiento sexual de su hijo. El adulterio proporcionaba una oportunidad para el acoso legal si el grupo de poder decidía atacar la inmoralidad sexual. Además, el conocido potencial de violencia entre una esposa, una amasia y un esposo-amasio agregaba la amenaza de que Ysidro Vicente pudiera cometer efectivamente un acto de violencia criminal que invitaría al castigo se-

³⁴ La tensión llegó al punto máximo a principios de noviembre, cuando terminó la época de lluvias y se inició el ciclo agrícola de riego de maíz de invierno, y cuando las responsabilidades de Gaspar Melchor se concentraron en la distribución de agua entre los reclamantes campesinos. En efecto, Gaspar Melchor sostuvo que la intensidad de su trabajo le hizo difícil seguir de cerca las maquinaciones del grupo de poder del pueblo. La sugerencia resuena con el conocimiento de que, en tierra caliente, los derechos del agua desataban a menudo considerables disputas, no sólo entre los pueblos y las haciendas, sino también dentro de un sector campesino con diferencias internas. Véase AGNCR, vol. 50, exp. 26, Xoxocotla, 1799, ff. 424r, 431v. (cf. Gibson, 1964, p. 316, por lo que toca a los ciclos del maíz de invierno).

vero, el maltrato o la extorsión. Peor aún, si la viuda Agustina María sufría algún daño —aunque perpetrado por los enemigos de Gaspar Melchor—, el grupo de poder aprovecharía la oportunidad de formular el argumento culturalmente plausible de que debería considerarse como autor al amasio, a menos que alguien pudiera probar lo contrario en forma convincente.³⁵

Estas consideraciones políticas y faccionales formaban parte del proceso amplio, cambiante y a menudo contencioso por el que los campesinos construían y reconstruían continuamente el significado y los alineamientos de poder de la comunidad en el orden de casta y clase del Morelos de fines de la época colonial. El contexto político de la vida familiar y comunitaria impulsaba a Gaspar Melchor y Ángela María a adoptar una postura severamente intolerante hacia las libertades sexuales de su hijo. Bajo otras circunstancias podrían haber tolerado la relación sexual como algo lamentable pero carente de importancia, un síntoma del comportamiento masculino bastante convencional, y de ordinario benigno, y un asunto que interesaba a su nuera y su hijo. Pero las circunstancias encontradas de la vida pueblerina dictaban otra cosa, por lo que se unieron a su nuera para aconsejar a su hijo que se "largara [de] la amistad [ilícita] de la viuda porque si le hacían algún daño se lo achacarían a él".³⁶ Y apoyaron su consejo con una violencia punitiva que consideraban protectora.

El cruce hacia la enemistad con el hijo y la alianza con la nuera en un enfrentamiento por el derecho y la obligación maritales no representaba un rompimiento de la solidaridad familiar con el hijo. No era una postura de Gaspar Melchor contra la presunción masculina de que los hombres tenían propensión y derecho a sostener relaciones sexuales fuera del matrimonio, que las esposas debían tolerar normalmente tales episodios sin minar la autoridad de sus esposos, y que éstos tenían derechos monopólicos sobre el honor y la sexualidad de aquéllas.³⁷ El cruce no representaba un esfuerzo para proteger a los padres contra la culpabilidad legal y moral mientras se aceptaba la culpa del hijo. En efecto, cuando el alcalde del pueblo, Domingo Julián, se presentó en la casa de la familia para arrestar a Ysidro Vicente por homicidio, su madre y sus hermanas salieron en su

³⁵ Por lo que toca a los puntos específicos mencionados y al temor de la venganza por el adulterio del hijo, véase AGNCR, vol. 50, exp. 26, Xoxocotla, 1799, ff. 431v, 436v, 423v (cita), 429r.

³⁶ *Ibidem*, ff. 428v-429r.

³⁷ El lenguaje de la defensa familiar de Gaspar Melchor ilustra el hecho de que una concepción condicional de los derechos de género de patriarcas jóvenes, mediada por una fusión del poder de los ancianos y los patriarcas, era enteramente compatible con las reclamaciones clásicas de un dominio patriarcal más absoluto sobre las esposas. Disgustado por el rudo tratamiento físico de su esposa, Ángela María, Gaspar Melchor encaró a un alcalde preguntándole "que facultad tenía para poner manos violentas en una casada y en haverla aputeado publicamente" (*ibidem*, f. 423r). Ángela María pertenecía absolutamente a Gaspar Melchor. Al tratarla en forma ruda se intervenía en este dominio y simbólicamente denigraba el valor de su patriarca como un custodio del derecho de género masculino que supervisaba el comportamiento y el honor moral de sus mujeres.

defensa, obstruyeron el arresto y obligaron al alcalde a retirarse. En un segundo intento, el gobernador y dos alcaldes del pueblo hicieron una gran demostración de fuerza y lograron arrestar a Ysidro Vicente, pero debieron afrontar un ataque verbal y un forcejeo físico encabezado por la madre de Ysidro.³⁸ El cruce significaba, más bien, la forma como los ejes plurales y a veces contrarios de la evaluación podrían redefinir el contexto dentro del cual los parientes juzgaban, peleaban y retrazaban los límites del comportamiento de género permisible, compatible con el interés familiar.

Mujeres que cruzan para denunciar la inmoralidad femenina, hombres que cruzan para denunciar el exceso masculino, parientes que cruzan a posiciones de enemistad que invertían los alineamientos habituales entre parientes; estos cruces requerían una gran habilidad en el arte de la política genérica y familiar. Implicaban a hombres y mujeres de ambos lados del amplio lenguaje de argumentación que los dividía en sus conflictos de género, y exigían mediaciones culturales que frenaran las implicaciones subsecuentes del cruce y la contradicción. Los fuegos cruzados del género y la familia, del color y la clase, hacían necesarios los cruces, pero no necesariamente irreversibles o inescrutables. Mezclas oscilantes de acrimonia e interdependencia, de enemistad y mutualidad, eran casi inevitables en un mundo donde las familias campesinas dependían, para su bienestar, de los derechos familiares de propiedad y comunidad, así como de una división sexual del trabajo familiar, y donde las mujeres campesinas no podían ignorar, aun en un contexto de lucha con sus hombres, su posición subalterna de color y clase. La misma mujer campesina inclinada a interpretar con simpatía el temperamento doméstico caprichoso e imperioso de su esposo como un producto de los problemas afrontados en el difícil y frustrante mundo de los hombres subalternos, podía sin embargo decidirse a abandonar a su marido porque la violencia de género se volvía habitual y peligrosa para su vida. La misma mujer cuyos problemas de género la llevaban a abandonar a su marido y que lograba mantenerse a flote económicamente moviéndose de casa en casa en una dura vida de servicio doméstico, podría confesar sus problemas maritales a un cura y pedirle que lograra una reconciliación tras uno o dos años de llevar esa vida. Estos ejemplos de los giros de la vida femenina, empujada por los pesos combinados y cambiantes de los imperativos de género y de casta y clase, no son en modo alguno hipotéticos. Resumen la historia de Dominga María, una campesina monolingüe nahua de Xoxocotla.³⁹

A veces, por supuesto, las tensiones y los conflictos de la vida de género iban más allá de un punto de rompimiento irreversible. Explotaban en una violencia homicida o casi homicida o cruzaban puntos más sutiles, sin

³⁸ Véase *ibidem*, ff. 423r-424r, 426r, 427r, 428r, 429r, 430r, 431v-432r.

³⁹ Véase AGNCR, vol. 47, exp. 8, Xoxocotla, 1804, esp. f. 242r-v (cf. 270v). Véase un ejemplo detallado de la vulnerabilidad de una sirvienta soltera, aislada, ante el sufrimiento económico y sexual en AGNCR, vol. 45, exp. 11, Cuernavaca, 1808, ff. 303r-313v.

retorno. Discernimos con facilidad lo primero en los casos criminales de la región de Morelos de fines del periodo colonial. El discernimiento de lo último requiere a veces un ojo atento al detalle pasajero. Por ejemplo, la negativa de Ermenegilda Francisca a pedir piedad cuando su esposo Vicente Ferrer fue acusado de asalto y robo en 1804. Una mujer india podía recorrer uno o más caminos conocidos para ayudar a su esposo cuando estaba amenazado con un castigo grave. Podía ofrecer una coartada para negar la culpabilidad de él; podía presentar circunstancias atenuantes de la necesidad familiar que explicaran su motivación y redujeran su culpabilidad, o podía suplir una comprensión y una piedad paternas que suavizaran el fallo en vista de las desastrosas implicaciones de una sentencia severa para su economía hogareña. Podría incluso utilizar la defensa de su esposo como una palanca de legitimidad moral en la búsqueda de una alteración del balance del poder doméstico. Ermenegilda Francisca se rehusó a seguir todos esos caminos y, por el contrario, selló la suerte legal de su esposo. Si él fue atrapado en un acto de robo, observó ella amargamente, no "era para fomentarla, ni menos para cumplir con las obligaciones de su estado [de casado], y sí para sostener a una concubina llamadose Matiana María Yndia, [una] Viuda". Vicente Ferrer fue sentenciado a 50 latigazos y cinco años de trabajo en un presidio.⁴⁰ La sentencia se aproximaba tanto a un divorcio legal cuanto podría esperar una mujer como Ermenegilda Francisca.

Los fuegos cruzados del género y la familia, y del color y la clase, alentaban y garantizaban la ambivalencia de las mujeres hacia los hombres en sus vidas. A veces las intensas guerras de la vida de género obstruían la ambivalencia, destruían la voluntad de practicar el arte del cruce y el zigzag.

LA POLÍTICA DEL CHISME

En el mundo predominantemente campesino del Morelos de fines del periodo colonial la decisión de revelar u ocultar información era una decisión política. Así ocurría incluso en cuestiones tales como la moralidad individual o las disputas familiares, asuntos aparentemente privados y estrechos en su implicación política. La revelación de información podía movilizar bajo ciertas condiciones agrupamientos familiares y de parentesco, incluso facciones o comunidades enteras; podía provocar procesos de alineamiento y alejamiento sociales, conflictos y venganzas locales, incluyendo la intervención y extorsión coloniales. En suma, las palabras, la información, el rumor y la reputación eran potencialmente poderosos y peligrosos. Saber cuándo sí, cuándo no, y ante quién usar información era una habilidad cultural importante.

⁴⁰ AGNCR; vol. 46, exp. 13, Alpuyecá, 1804, ff. 274r-v (cita), 298r-v.

Por razones relacionadas con los temas del fuego cruzado y del conflicto de género, el mundo de la cultura popular estaba lleno de información. Por una parte, una de las estrategias principales de las mujeres adultas y las jóvenes en sus complejas relaciones con los hombres adultos y los jóvenes era la construcción de redes de conversación femenina continua. Redes de discusión y observación, agravio y simpatía, sugerencia y evaluación. En efecto, "la plática" estaba estrechamente relacionada con una de las armas femeninas más poderosas: el arma del escándalo, la difusión ruidosa de la información y la acusación en una forma que obligaba a la resolución pública de un asunto hasta entonces privado o discreto. Por otra parte, los fuegos cruzados del género y la familia, y del color y la clase, implicaban que no todo el rumor y la información dañinos podrían utilizarse en todo momento, y que no debía confiarse plenamente en todos los receptores potenciales de una red de información. Las acusaciones podrían resultar contraproducentes si los cruces inspirados por el parentesco, las rivalidades sexuales, los conflictos por la propiedad u otras influencias dividían las redes de la sociabilidad en facciones rivales; si los hombres respondían con violencia a la plática y las quejas de las mujeres, o si las elites y las autoridades utilizaban las acusaciones contra subalternos para promover expropiaciones o extorsiones. Debían considerarse con cuidado las cuestiones del auditorio, el momento y el tono acusatorio cuando se compartía la información. Una difusión demasiado indiscreta de la información, más allá de una red de confianza, podría provocar problemas, recriminaciones o violencias. (La confianza se refiere a la aparente seguridad de que el receptor de la información no la hará circular ni hará mal uso de ella.)

En suma, hay un sentido en el que la cultura popular era a la vez una cultura de plática y de discreción. La contradicción casi garantizaba vastas reservas culturales de información admitida a medias sobre la vida personal, sexual y familiar: el sentido de los secretos, mantenidos en reserva para otro día, conocido por los campesinos y por quienes los analizan.⁴¹

En una sociedad donde la revelación de secretos podía causar daño o provocar conflicto, y donde las estrategias de supervivencia y bienestar de las mujeres requerían que ellas aprendieran la habilidad de la plática entre sí, en el fondo del cuadro social, la acusación masculina de que las mujeres practicaban el chismorreo frívolo y a veces dañino podía servir como una metáfora poderosa. La metáfora podría referirse a cualquier uso ilegítimo de la información y le asignaba un sentido de traición o malicia personal. Cuando se llamaba a alguien un chismoso o una chismosa, o un soplón o una

⁴¹ El valor cultural otorgado a los secretos y al conocimiento de información discreta aparece en formas distintas en la bibliografía etnográfica y testimonial. Véase en Menchú, 1984, en un contexto político; Lewis, 1951, 1964; Romanucci-Ross, 1986, respecto a los contextos de la vida diaria. En un nivel más teórico, las dimensiones ocultas de la vida campesina han surgido claramente al primer plano en el contexto de las relaciones entre el Estado y el pueblo, la elite y los campesinos, en la obra de J. C. Scott (esp. 1990).

soplona, se utilizaban palabras que llevaban una carga poderosa. Así se acusaba al referido de actuar a la manera de las mujeres que provocaban problemas difundiendo rumores falsos o propagando información que debiera permanecer en secreto. Aun la plática trivial podía causar daño si caía en oídos indiscretos. Un indio de Tlayacapan comentó que un juez les había sacado trece pesos (una suma importante para los campesinos) por cabeza a su madre y a su hermano "por un ligero chisme y falsa suposición".⁴²

El alcance metafórico del epíteto "chismoso" es evidente en la forma como se aplicaba no simplemente a la traición mediante la filtración de información sino también a la traición en términos más generales. En 1765, por ejemplo, el teniente para el distrito de Yautepéc en Cuernavaca envió a Tlaltizapán un equipo de inspección encabezado por un subcomisario. Tales visitas tenían de ordinario el propósito de revisar la moralidad y el orden público del pueblo y fortalecer así la subordinación ordenada a los representantes del Estado y la Iglesia coloniales. Un propósito relacionado podría ser más extorsionador: usar las redadas de delincuentes para imponer multas y costos legales u obtener sobornos y arreglos extralegales.⁴³ Tlaltizapán estaba tenso en ese momento. Su gobernador indio, Juan Nicolás Zapotitlán, había convenido primero en desviar el agua para satisfacer las necesidades del estrato más blanco de vecinos "españoles", residentes en el pueblo, luego había dado marcha atrás para apoyar a los comuneros indios que se oponían al proyecto. Los campesinos de Tlaltizapán se habían ganado una reputación particularmente tumultuosa y hostil entre las autoridades comunales del área. Cuando el comisario visitante ordenó a Julián Ramos, que fungía como ministro local del tribunal, que reuniera funcionarios indios para realizar una inspección (ronda) a fin de identificar y contener el concubinato, el gobernador huyó para evitar el cumplimiento de la orden. Julián Ramos le dijo a un muchacho indio, en la casa del gobernador, que difundiera el mensaje de que Juan Nicolás debía colaborar en lugar de huir de los jueces visitantes. Al día siguiente apareció Juan Nicolás acompañado de una multitud de oficiales y comuneros indios para intimidar no sólo al subcomisario sino también a Julián Ramos. La multitud marchó a la casa de Ramos y amenazó con incendiarla si él no huía de la aldea, "pr q^e allí no querían soplones". Significativamente, el epíteto de soplón no parecía referirse a ningún secreto específico o a alguna pieza de información dañina, sino a la traición más amplia de actuar como un colaborador, una voz para los colonizadores en un momento en que eran odiados.⁴⁴

⁴² AGNCR, vol. 222, exp. 10, Tlayacapan, 1779, f. 72v.

⁴³ Un celoso inspector del orden y la moralidad públicos podía utilizar para tal propósito las relaciones sexuales extramaritales, los baños públicos, la embriaguez y los fandangos, la portación de armas, la vagancia, la violación de los toques de queda nocturnos. Véase AGN, Acordada, vol. 29, exp. 23 [1777], f. 248.

⁴⁴ AGNCR, vol. 254, exp. 10, Tlaltizapán, 1765, ff. 257r-258r (258r para la cita), 261r (cf. 258v-266v, 271r-v).

Los campesinos que temían, denigraban o denunciaban el chisme entendían su aspecto de instrumento político: aprovechar el poder de las palabras en momentos selectos y en contextos sociales escogidos para alterar el destino de individuos, familias y comunidades. Como hemos visto, el alcance metafórico del epíteto iba mucho más allá de su fundamento de género: el desprecio masculino de la plática femenina como una invención irresponsable, frívola y a veces maliciosa de falsedades que provocaban problemas. El epíteto podía aplicarse a la plática ilegítima de hombres o mujeres, a la traición en general, y al hecho de servir como una voz traicionera o entrometida, y no sólo de difundir un secreto específico. Podía aplicarse incluso a la difusión ilegítima de una información veraz. Cuando el chisme llevaba consigo un sesgo político fuerte y dañino, ya no importaba la verdad o la falsedad de la información.

Consideremos, por ejemplo, las fusiones de la acusación política y personal que condujeron a los disturbios de Atlacahualoya en 1789.⁴⁵ Para los indios de Atlacahualoya, una comunidad subordinada a la cabecera distrital de Xonacatepec, las líneas del poder no parecían conducir a Xonacatepec sino a la vecina hacienda azucarera de Santa Ana Tenango y a su propietario, don Nicolás Icazbalceta. La población residente permanente de la hacienda Tenango, integrada por esclavos, mulatos libres y castas e indios, superaba los 600 habitantes; es probable que sólo los esclavos fueran más de 100. Su capacidad anual de producción de azúcar había llegado a cerca de 400 toneladas, sin duda una de las mayores de la Nueva España, y su hambre de tierra se había vuelto voraz. Arrastrada a la poderosa vorágine azucarera de fines del siglo XVIII, Atlacahualoya no sólo había perdido gran parte de su tierra a manos de la hacienda Tenango, sino que había terminado por arrendar tierras del predio para satisfacer las necesidades agrícolas de los campesinos. Las presiones que forzaron el nuevo arreglo habían llegado a su clímax en el decenio de 1780 y habían colocado a los funcionarios indios, especialmente a los gobernadores de entonces y anteriores, en una difícil posición política. Impelidos a ceder tierras en una época de crecientes poblaciones necesitadas de ellas, los gobernadores estaban también en buena posición para convertirse en repartidores de tierras de la hacienda Tenango, los distribuidores de la tierra que ahora se arrendaba entre los agricultores del pueblo. Los nuevos arreglos borrraban los alineamientos y las lealtades sociales. ¿Era el repartidor un viejo, o era

⁴⁵ Por lo que toca al incidente de Atlacahualoya y a los antecedentes de don Nicolás Icazbalceta, sus dos haciendas azucareras (la otra era la igualmente productiva Santa Clara Montefalco) y los conflictos agrarios en el distrito de Xonacatepec, véanse AGNCR, vol. 277, exp. 2, Atlacahualoya, 1789, ff. 28-52; C. E. Martín, 1985, pp. 104, 108, 133, 137, 144, 146, 149, 152-153 (cuadros VII.13, VI.14), pp. 169-171, 195. En cuanto a la escala comparativa de la producción de la hacienda Tenango, véase Humboldt, 1811, vol. 3, libro 4, cap. x, 1-8 (esp. 8), 13. Respecto al torbellino del azúcar a fines del siglo XVIII y su efecto sobre los precios y la producción del azúcar fuera del Haití francés, Schwartz, 1985, es muy revelador; cf. C. E. Martín, 1982.

más bien un agente de la hacienda? ¿Utilizaba el control de las tierras arrendadas para favorecer a una red de aliados y clientes que constituía una facción del pueblo, o distribuía las tierras equitativamente? ¿Se había visto forzado a entregar las tierras de manera provisional y bajo protesta, o las había vendido definitivamente y por una ganancia privada?

Las tensiones hervían en 1789. El 25 de agosto don Francisco de Villena, el teniente de alcalde mayor para el distrito de Xonacatepec, se enteró de una conspiración para asesinar al hacendado Icazbalceta, al antiguo gobernador indio don Felipe de Santiago, y al propio Villena, a menos que el juicio entablado entre los indios e Icazbalceta terminara con la restitución de la propiedad disputada a Atlacahualoya. Don Felipe de Santiago, el antiguo gobernador, tenía un puesto en la hacienda Tenango como capitán repartidor de las tierras en disputa, y los rebeldes lo acusaban de haberlas vendido subrepticamente cuando fungía como gobernador del pueblo. Las reuniones multitudinarias que se celebraban en la casa del gobernador en funciones, don Marcos Antonio, organizaron una invasión de tierras que se apoyaría, si fuese necesario, en la matanza de los enemigos internos y externos de los indios. Villena ordenó una investigación secreta y envió a la cárcel de Xonacatepec a las personas señaladas como líderes y promotores prominentes: don Marcos Antonio, Pedro Luis y su hijo Domingo José. Los arrestos no aplacaron la rebelión. Esa noche los indios de Atlacahualoya hicieron sonar las campanas de la iglesia para reunir una multitud, celebrar una junta y resolver la marcha sobre Xonacatepec para liberar al gobernador y los otros prisioneros. Si fuese necesario, matarían a Villena. Éste organizó una defensa con los indios de Xonacatepec y su gente de razón (la frase convencional para el estrato social respetable integrado por blancos, castizos y personas de sangre mezclada cuyo estilo de vida y modos culturales "las blanqueaban"). Al parecer el estrato más blanco —la gente de razón— debería custodiar la cárcel, mientras que los indios de Xonacatepec debían custodiar los caminos de entrada de su pueblo. Una multitud de 70 a 100 hombres y mujeres indios de Atlacahualoya llegó a Xonacatepec de todos modos, y Villena y sus informantes escaparon buscando refugio en otra hacienda azucarera de Icazbalceta, Santa Clara Montefalco. El superior de Villena, el alcalde mayor en Cuernavaca, intervino para desviar la peligrosa marcha de los acontecimientos y, en septiembre, logró una apariencia de paz. Los detalles de la negociación permanecen ocultos en la documentación del caso registrada, pero podemos especular que don Marcos Antonio fue liberado y que la cuestión de la tierra fue ambiguamente resuelta o se pospuso para otro momento.⁴⁶

Para nuestros propósitos, lo que importa es la forma como la metáfora del chisme y las fusiones de la acusación política y personal incrementaban

⁴⁶ Véase Taylor, 1979, pp. 113-151, 168-170, para una comparación con otros disturbios y los esfuerzos coloniales por evitar las confrontaciones.

el drama político. Los objetivos principales de los habitantes de Atlacahualoya y su gobernador rebelde eran dos antiguos gobernadores, don Felipe de Santiago y don Matías Pérez. La hostilidad hacia don Felipe de Santiago era directa y fácil de entender: los campesinos creían que él había cedido ilegítimamente sus tierras a la hacienda Tenango. La hostilidad hacia don Matías Pérez tenía causas más indirectas. El sentimiento de unidad interna contra las amenazas exteriores se sacudió cuando algunos informantes expusieron dos secretos de la comunidad a las autoridades coloniales. Un notable indio, Diego Cortés, fue acusado de violar a su sobrina natural María de los Santos, y otro notable, Salvador Antonio, fue públicamente azotado por cometer incesto con su hijastra. En un momento en que la polarización y la tensión sociales eran elevadas, el exponer las fechorías morales —especialmente entre familias prominentes— ante las autoridades exteriores provocó la censura y la desconfianza. Tales actos ponían en peligro la política de la unidad y la hegemonía externas, y sólo podían hacer más difícil establecer el reconocimiento legal y moral de Atlacahualoya ante las autoridades coloniales. Los campesinos creían que don Matías Pérez había denunciado la violación de María de los Santos ante las autoridades y opinaban que esa indiscreción era razón suficiente para considerarlo "en contra del Pueblo [en la cuestión de] las Tierras y en favor de el Teniente [Villena]". La noche en que se reunieron los habitantes para planear el rescate del gobernador, corrieron a don Matías Pérez "llamándolo chismoso", e hicieron lo mismo con varios otros "a quienes acusaban de chismosos con el Teniente y con don Nicolás [Icazbalceta]".⁴⁷ El chisme y la acusación de una inmoralidad sexual o familiar eran utilizados como instrumentos políticos. En algunos contextos lo que importaba no era la verdad o falsedad de la acusación —no hay ninguna razón para creer que las acusaciones de violación e incesto fuesen inventadas— sino las consecuencias políticas de la misma.⁴⁸

La utilización política de información sobre las relaciones sociales de género y la relevancia, a veces escasa, de la verdad, impregnaban la lucha social que se desarrollaba en Atlacahualoya. No era sólo que exponer a "otros" la violencia sexual y el incesto por parte de algunos notables de la comunidad encendiera a quienes eran leales a los líderes de Atlacahualoya en un momento de crisis comunitaria; además, los líderes de la comunidad utilizaban la información para presionar a la familia de don Felipe de Santiago para que cooperara con el esfuerzo de recuperar las tierras compradas ilegítimamente por la hacienda Tenango. La noche del 6 de agosto,

⁴⁷ AGNCF, vol. 277, exp. 2, Atlacahualoya, 1789, ff. 38v, 39v para las citas (cf. 37r-v).

⁴⁸ Las declaraciones sobre la violación y el incesto se rindieron en un tono natural y de paso que sugiere que nadie cuestionaba la verdad de las acusaciones. Véase *ibidem*, ff. 37r-v, 38v. Además, poco habría servido formular una denuncia que no pudiera ser respaldada con testigos creíbles, ya que los procesos de violación e incesto dependían especialmente de la verificación creíble por alguien distinto de la víctima, y dado que la acusación sin pruebas invitaba simplemente al ostracismo.

cuando acababa de pasar el festival de la comunidad y la procesión en honor de Nuestra Señora de Agosto, Francisco Xavier, hijo del desterrado don Felipe de Santiago y yerno de Pedro Luis, el aliado de don Marcos Antonio, había ido a la casa de Micaela Gertrudis, la mayordoma de la fiesta. Los alguaciles de la comunidad y sus asistentes lo detuvieron y lo llevaron ante el gobernador para que lo castigara. Los funcionarios de la comunidad sostenían que había visitado a Micaela Gertrudis para continuar una relación adúltera con su hija casada, Lorenza Juana, pero Francisco Xavier afirmaba que había visitado a Micaela Gertrudis de acuerdo con la costumbre de que los aspirantes a mayordomos de la fiesta "pidieran" al patrocinante actual que cediera la mayordomía para el año siguiente. Es difícil evaluar la verdad de la acusación de adulterio, pues ambas versiones del propósito de la visita de Francisco Xavier no eran mutuamente excluyentes. Por una parte, la esposa y la suegra de Francisco Xavier tomaron en serio la acusación, y la suegra atacó a la presunta amasia; por la otra, el suegro de Francisco Xavier era uno de los líderes principales del grupo que atacó a los traidores del pueblo. Quizá lo más importante era que a los líderes masculinos de la comunidad les importaba poco que hubiesen aprovechado una información moderada pero verdadera o que hubiesen recurrido a una historia inventada pero plausible. Todos entendían la política del chisme, y todos conocían el propósito del arresto. En la versión de Francisco Xavier sobre los acontecimientos, luego de pasar una noche en el cepo de la comunidad con su mano derecha dolorosamente atada, el gobernador ordenó que le desataran la mano y explicó la situación. "Hombre, esto no es nada, yo también me sé quitar los calzones para las mugeres, pero vamos aora, mi[entras] no jures, que tu Padre [...] vendió ntra tierra a [la hacienda Tenango], no te he de dar Soltura."⁴⁹

En las vidas conjuntas de la familia y la comunidad, el chisme y el silencio, la plática y la discreción, eran caras opuestas y complementarias de la misma moneda: la del uso del lenguaje como arma política. Los esfuerzos de las mujeres para transformar las disputas de género privadas u ocultas en conflictos públicos que requerían una resolución, contribuían a las fusiones periódicas de la vida pública y la privada que caracterizaban a la cultura popular y al sentimiento de que el chisme relacionado con cuestiones personales, de género y familiares tenía a menudo un sesgo político. Pero como lo entendían bien hombres y mujeres, los fuegos cruzados del género y la familia, de la raza y la clase, hacían a las palabras peligrosas y poderosas. Se bebía en la fuente de la información discreta con cuidado, simultáneamente atentos al poder de las palabras y la información en contextos específicos, y al peligro de desatar fuerzas de venganza y extorsión fuera del control de todos.

⁴⁹ Véase *ibidem*, esp. ff. 33r-34r (f. 33r para la cita), 41r-42r; por lo que toca a la costumbre de pedir la mayordomía, cf. De la Peña, 1980, pp. 264-265.

Sobre todo para las mujeres adultas y para las jóvenes, tal atención podía tener un precio terrible. La lucha social por las tierras de Atlacahualoya era urgente, apasionada y legítima, para las mujeres y para los hombres. Pero consideremos las implicaciones sombrías de un código de silencio, observado en aras de la familia o la comunidad, tal como las definían los guardianes patriarcales de la familia y la comunidad. Antes de que Atlacahualoya se dividiera, la violación de María de los Santos por parte de su tío, y la persecución sexual de una joven anónima por parte de su padrastro habían sido asignadas al campo del silencio público. Los hombres desconfiaban del chisme y de la plática de las mujeres no sólo porque temían la falsedad inventada; también temían que se rompieran los silencios.

LAS MUJERES COMO FUERZA

Los fuegos cruzados del género y la familia, del color y la clase, nos permiten reconciliar dos imágenes de las mujeres que parecen paradójicas a primera vista. Por una parte, las hemos visto como una fuerza formidable en los conflictos de género entre hombres y mujeres que eran ubicuos, a menudo enconados y a veces violentos. En la práctica consuetudinaria de las relaciones entre hombres y mujeres, las mujeres adultas y las jóvenes forjaban un mundo de pactos patriarcales disputados, un diálogo cultural continuo y conflictivo entre la orientación más condicional y la más absoluta hacia el derecho de género. Como hemos visto también, las mujeres empleaban considerables recursos y fuerza de voluntad en las luchas pequeñas y grandes sobre el derecho y el poder de género. Pluralizaban a los patriarcas relevantes en sus vidas y aprendían tácticas de escalada institucional. Forjaban redes primarias y secundarias de alianza, conversación y asistencia femeninas. Aprendían a aprovechar las peligrosas fuerzas del escándalo y del poder sobrenatural. Recurrían a sutiles expresiones de intranquilidad que ejercían una presión constante, e incluso a veces hacían dramáticos despliegues de fuerza, una fuerza de voluntad y de cuerpo que frustraba las expectativas de la deferencia y la resignación femeninas. En las luchas de género de la vida diaria las mujeres eran una fuerza que debía tomarse en cuenta.

Por otra parte, todo estudioso profundo de la historia y la cultura mexicanas reconocerá que las mujeres han movilizad también una fuerza formidable en la defensa solidaria de sus hijos, sus familias y sus hombres.⁵⁰

⁵⁰ Uno de los estudios históricos más notables de la participación vigorosa de las mujeres campesinas coloniales en la defensa de sus comunidades se encuentra en Taylor, 1979, pp. 113-151 *passim*, pp. 154-156; cf. T. Kaplan, 1982. Algunos ejemplos notables en América Latina, en épocas más recientes, incluyen la prominencia de las mujeres en los llamados nuevos movimientos sociales urbanos: véase Massolo, 1992; cf. Monsiváis, 1987; Álvarez, 1990. En esta documentación existe la idea de que la defensa de la familia y la comunidad por parte de

Como hemos señalado, las guerras de género rebasaban a veces un punto de rompimiento irreversible que destruía la ambivalencia. No todas las mujeres defendían a sus hombres, pues algunas heridas no cicatrizaban, y muchas relaciones se rompían por completo. Pero el efecto del fuego cruzado y la ambivalencia de las vidas y los destinos compartidos podía disminuir también la voluntad de hombres y mujeres para cruzar tal punto irremediamente. Por generalizado, y a menudo enconado, que fuese el sentimiento del agravio y el conflicto femenino con los hombres, por dolorosas y dañinas que fuesen las heridas reales y metafóricas que alimentaban ese sentimiento, muchas mujeres se arriesgaban físicamente para defender a sus parientes, incluidos los varones, con mucha fuerza y voluntad.

Los ejemplos abundan en los documentos. Las mujeres corrían riesgos físicos para proteger a sus parientes durante los episodios de violencia. Ysídora María, de Tlalnepantla, fue golpeada con un palo en la muñeca cuando fue a rescatar a su hijo de 40 años de un oficial del pueblo que lo había encarcelado. María Magdalena, de Tepoztlán, fue golpeada en la cabeza con un palo cuando luchaba para sacar a su esposo de una trifulca.

Las mujeres tenían fuerza de voluntad para enfrentarse directamente a quienes amenazaran a sus hombres, una fuerza de voluntad que a veces era netamente verbal. La madre de Manuel de la Trinidad insultó al alcalde de Amatlán cuando éste trató de arrestar a su hijo por haber apedreado a otro indio. A veces la fuerza de voluntad era más física. Juana Rodríguez, de Cuautla Amilpas, se unió a su esposo para atacar a los funcionarios que habían venido a arrestar a su hijo (hasta entonces considerado por su propio padre como un joven renegado que necesitaba castigos violentos) por el intento de violación de una mulata.

Las mujeres movilizaban facultades de determinación menos directamente violentas pero tenaces y audaces. Juliana Antonia y Joaquina Josefa, de Xalostoque, tuvieron la resolución necesaria para cruzar las montañas desde la tierra caliente del este de Morelos hasta el Juzgado General de Naturales en la ciudad de México, a fin de pedir la liberación de sus respectivos esposos de la cárcel de Xonacatepec. Su sacerdote había ordenado el encarcelamiento porque le molestaba la determinación de los habitantes de Xalostoque de proceder de manera independiente en la distribución habitual de intereses a los miembros de la cofradía que hubiesen aportado fondos al banco de préstamos de esa confraternidad.⁵¹

La paradoja de las mujeres como una fuerza en enconadas luchas de género contra los hombres, y las mujeres como una fuerza en luchas solida-

las mujeres se funde en actos de violencia o movilización colectivos, pero hay poco análisis de las defensas de la familia fuera de la acción colectiva más amplia. Véanse algunas acciones más individualizadas en la nota siguiente.

⁵¹ AGNCR, vol. 223, exp. 23, Tlalnepantla, 1805, ff. 383r-388v; vol. 253, exp. 2/3, Tepoztlán, 1768, ff. 23r, 27r; vol. 253, exp. 1, Amatlán, 1769, f. 5r; vol. 214, exp. 12, Cuautla Amilpas, 1779, ff. 215r, 218v; vol. 203, exp. 1, Xalostoque, 1795, ff. 1r-2r.

rias con los hombres, es histórica, más que intelectual. Los fuegos cruzados del género y la familia, del color y la clase, permiten comprender la paradoja desde el punto de vista intelectual, e iluminan la profundidad de los dilemas afrontados por las mujeres de la cultura popular. Por una parte, sólo una tonta ignoraba los peligros de la vida femenina y la necesidad de defender sus intereses —y de prestar ayuda o simpatía a las mujeres parientes, aliadas y confidentes— en los inevitables conflictos de la vida de las mujeres con los hombres. Por otra parte, sólo una mujer tonta ignoraría los peligros del aislamiento social en la vida subalterna y femenina, así como la necesidad de establecer su presencia como un contribuyente vital y un reclamante en las relaciones solidarias que incluyeran a los hombres. Los numerosos imperativos implicaban no sólo ambivalencia y fuego cruzado; también premiaban la flexibilidad de una mujer, su capacidad para evaluar rápidamente los contextos y los escenarios sociales cambiantes y para moverse entre la acrimonia y la solidaridad, y entre la deferencia y la confrontación, sin perder de vista sus propias necesidades o minar su fuerza de voluntad. La misma Yndoza Gertrudis, que vigilaba los salarios semanales de su esposo en la hacienda Miacatlán, cuestionaba su relación con una amasia y sufrió una golpiza cuando lo retó, trató también de salvarlo interviniendo en una pelea homicida. La propia María Francisca que fue la viva imagen de la deferencia femenina cuando su hermano llevó a su casa dos compañeros de parranda y la hizo servirles la comida, se transformó rápidamente cuando uno de los hombres apuñaló a su hermano en el pecho. Ella persiguió al atacante y lo tumbó al suelo "dándole una pedrada". Luego entregó a su prisionero al gobernador de Tlaltizapán.⁵²

Las mujeres luchaban con los dilemas del fuego cruzado resistiéndose a caer en la trampa de una elección irrevocable entre imperativos rivales: el del conflicto genérico y el de la solidaridad familiar, entre el enfrentamiento genérico y la unidad subalterna. En sus luchas contra los hombres y en defensa de ellos, en la proximidad de los patriarcas y lejos de ellos, las mujeres prestaban atención a los diversos ejes de la lucha, la necesidad y la afirmación que coincidían y contendían en sus vida diarias: arenas de trabajo, dinero y propiedad a menudo asignadas a la experiencia de "clase"; arenas de ritual, enlazamiento y diferenciación socioculturales a menudo asignadas a la experiencia "étnica" o "comunitaria", y arenas de relaciones familiares y basadas en la femineidad y masculinidad a menudo asignadas a la experiencia de "género". Después de todo, la danza de la lucha etnoracial y de clase, y de la supervivencia, correspondía también a las mujeres. En 1805, cuando dos funcionarios fueron a una casa india de Tlayacapan para ejecutar un fallo desfavorable de límites de tierras, María Andrea

⁵² AGNCR, vol. 47, exp. 13, Hda. Miacatlán, 1815, ff. 418v-419r; vol. 47, exp. 3, Tlaltizapán, 1815, ff. 54v-60v, esp. 55r (cita).

Carrillo y sus dos hijas pelearon su caso "con golpes, palos, bofetadas y Arañazos". Como muchos campesinos que defendían pedazos de tierra, y como muchos indios que se resistían a funcionarios coloniales, María Andrea Carrillo y sus hijas fueron tildadas de criminales y arrastradas a la cárcel más cercana.⁵³

VII. LAS BATALLAS DE LOS PATRIARCAS

El mundo de la violencia de los campesinos

UNA DESVIACIÓN INTRODUCTORIA: REVISITANDO LOS ESTEREOTIPOS

LUIS BUÑUEL, el gran director de cine español, se mudó a México en 1946. La imagen cultural que los hombres mexicanos tenían de sí mismos como asesinos casuales captó rápidamente su atención surrealista. Poco tiempo después de su llegada los periódicos reportaron un episodio curioso. Un hombre buscaba a un señor Sánchez en el número 39 de cierta calle; el portero que lo recibió le dijo que no conocía a ningún Sánchez, y que seguramente vivía al otro lado, en el número 41. El hombre se dirigió al número 41 en busca de Sánchez, pero el portero del 41 replicó que el señor Sánchez vivía ciertamente en el 39 y que el primer portero se había equivocado. En consecuencia, el hombre volvió al 39 a preguntar de nuevo por Sánchez. Cuando le dijo al primer portero lo que había ocurrido, éste pidió cortésmente al visitante que aguardara un poco, fue a un cuarto interior, regresó con una pistola y lo mató. "Lo que más me asombró de esta historia", recordaba Buñuel, "fue el tono con que la contaba el periodista, como si diese la razón al portero." Como decía el encabezado de la historia, "Lo mata por preguntón".¹

El análisis del mundo de la violencia entre hombres en la región de Morelos de fines del periodo colonial nos obliga a regresar al problema de los estereotipos culturales. La imagen de las bravuconadas y de la autodestrucción masculinas ha ejercido una atracción tan poderosa en la cultura mexicana contemporánea y en el comentario cultural que el silencio resulta peligroso, pues equivale a la aceptación tácita. En ausencia de una reflexión crítica que ponga en contexto tal imaginación, el análisis histórico de la violencia intramasculina se rinde silenciosamente ante la atracción del supuesto arraigo, la cual es especialmente grande porque descubrimos antecedentes históricos de la historia de Buñuel. Una noche de 1805 Onofre Bautista, un arriero mestizo de Tlayacapan, oyó que Deciderio Sarmiento, un panadero indio, se reía a medida que se aproximaba a su caballo, y tomó la risa como un reto. Un testigo comentó: Onofre "le dixo, parece q^e V se ha reido de mí y me hace burla, bagese del Caballo y veera si soy hombre". Deciderio

¹ Buñuel, 1982, p. 201. Mi resumen se encuentra entre una paráfrasis y una transcripción literal del relato de Buñuel. No he querido alejarme demasiado de dicho autor, pero también he deseado evitar una cita larga que pudiera debilitar el efecto de la cita final de Buñuel.

⁵³ AGNCR, vol. 91, exp. 15, Tlayacapan, 1805, ff. 335-336 (f. 336r para la cita).

Sarmiento, quien seguía riéndose, obedeció a su retador y pagó con su vida.² Como podría haber dicho el periodista de Buñuel: "lo mata por burlón".

El México de mediados del siglo XX rebotaba con la imaginación de tales incidentes. Tras la Revolución mexicana, y en diálogo con la construcción de un Estado revolucionario, los artistas y los intelectuales mexicanos exploraban el largo recorrido de la historia y la civilización mexicanas en busca de un sentido y una identidad nacionales. Dos interrogantes fundamentales impulsaban su búsqueda. ¿Qué explicaba los torrentes de rabia y sangre que consumían a México, como los fuegos de un volcán cósmico, durante los años de la Revolución (ca 1910-1917)? ¿Y en qué formas los lazos traumáticos inducidos por la violencia catastrófica expresaban y surgían de lazos traumáticos más profundos, una rabia silenciosa en el corazón de la psicología y experiencia nacionales? En suma, los intelectuales mexicanos construyeron una comunidad imaginada de la cultura nacional mexicana y la relacionaron con el enorme cataclismo de su época. No necesitamos ocuparnos aquí de la política legitimadora de esa construcción, tan bien analizada y criticada por Roger Bartra, Carlos Monsiváis e Ilene V. O'Malley. La rabia lacerante pudo poner la tarea del Estado revolucionario y su panteón de héroes masculinos en un molde heroico. El Estado revolucionario reconocería y utilizaría constructivamente esa rabia, el intento por aliviarla, mientras también usaría todos los medios necesarios para frenar la disposición hacia la violencia y la autodestrucción. O bien los estallidos tragicómicos de violencia y bravatas autodestructivas podían promover una legitimación más resignada y cínica. El pueblo mexicano obtuvo la clase de gobierno que merecía. Para nuestros propósitos, los vehículos culturales identificados en el discurso importan tanto como el mensaje mismo. Los portadores de la cultura nacional construida en el siglo XX eran los mexicanos volubles —que se ofendían con facilidad, explotaban a la menor provocación, eran dramáticos y hasta fanfarrones en su masculinidad, y no temían a la muerte—, que podían matar a un visitante latoso o a un traseúnte que se ríe.³

En los círculos intelectuales mexicanos incidentes tales como el asesinato del visitante del señor Sánchez adquirieron una cualidad arquetípica. Tales incidentes captaban la psicología esencial de los hombres mexicanos y de la cultura mexicana (categorías que se fundían fácilmente en tales dis-

² AGNCR, vol. 142, exp. 4, Tlayacapan, 1805, f. 82v (véanse relatos similares y citas de otros testigos en ff. 81v, 88r, 89r, 90r). Cf. AGNCR, vol. 45, exp. 1, Tlaltizapán, 1806, esp. f. 19v.

³ He recurrido al incisivo e ingenioso Bartra, 1987 (cf. 1986, pp. 71-83); Monsiváis, 1988, esp. pp. 77-96, 103-117, y O'Malley, 1986; cf. Bartra, 1993, quien analiza la cultura política mexicana en un contexto "posnacional". Véase en Gutmann, 1994, una concepción dinámica "en terreno" de las cambiantes masculinidades en la cultura de la clase obrera mexicana (la que se ampliará en Gutmann, próxima publicación). Por lo que toca a la búsqueda, por parte de las mujeres, de una voz propia en medio de la construcción de la cultura nacional mexicana con una voz masculina, véase Franco, 1989. En cuanto a la visión de las naciones como "comunidades imaginadas", véase B. Anderson, 1983.

cusiones); destilaban en una viñeta la huella trágica de siglos de experiencia histórica, una mezcla de rabia y masculinidad que explotaría públicamente en la Revolución mexicana y, en forma privada, en los estallidos de todos los días que se observaban en los periódicos y en las conversaciones callejeras, las memorias y la literatura, las películas y los ensayos culturales. En virtud de que las viñetas del autorreconocimiento eran tan a menudo cómicas, a veces hilarantes, permitían que el narrador se riera al contar el dolor, que descartara la sangre y la muerte en una forma "típicamente mexicana", y que ocultara la rabia con el regocijo.

Buñuel, siempre alerta a lo surrealista y lo arquetípico, se empapó de la atmósfera. Tres imágenes destacaban especialmente. Primero, los hombres mexicanos se ofendían por trivialidades e insultos imaginados; fue por ello que había muerto el visitante de Sánchez, y fue por ello que el rechazo de una bebida provocaba peligro si el anfitrión invocaba "esa frase siempre temible: 'Me está usted ofendiendo'". Bajo las circunstancias, observaba Buñuel, "más vale beber el décimo vaso". Segundo, los hombres mexicanos daban a los altercados mortales un tratamiento casual, los tomaban como una actividad vital normal y quizá gratificante que podía ocurrir por un capricho. Esto explicaba el tono ocasional del reporte periodístico sobre la muerte del visitante de Sánchez, y daba sentido a las palabras del alcalde de un pueblo que explicaba a Buñuel que no se hacía mucho escándalo por los asesinatos: "Cada domingo tiene su muertito". Tercero, los hombres mexicanos se apegaban ferozmente a su sentimiento del honor masculino, se relacionaban con otros hombres sobre la base de tal sentimiento y, de ser necesario, afrontaban la muerte simple y dramáticamente para protegerlo. Esto aclaraba el significado de una anécdota de tiempos de guerra que el gran muralista David Alfaro Siqueiros le contara a Buñuel. Hacia el final de la lucha revolucionaria dos viejos amigos —oficiales del ejército que habían asistido juntos a la escuela militar— se enfrentan en la batalla en campos opuestos. Uno es capturado, y los prisioneros deben ser fusilados. Al atardecer, el oficial victorioso invita a su amigo a beber en su mesa; se abrazan y se pasan el tiempo recordando su juventud, su amistad y los avatares del destino que obligarán a un amigo a ejecutar al otro. El sentimiento se profundiza. Cuando el amigo victorioso lamenta el papel que se le ha impuesto, su prisionero lo conforta: "Cumple con tu deber. No tienes más remedio". Pero el amigo del prisionero titubea, los dos siguen bebiendo y conviviendo, y el prisionero debe seguir contemplando el terror de su muerte. Por último, obliga a su amigo a encarar la situación. "Escucha, amigo: concédeme un último favor. Preferiría que me matases." El amigo victorioso, todavía sentado, con los ojos llenos de lágrimas, saca su pistola y le hace el favor.⁴

⁴ Buñuel, 1982, pp. 201, 202, 205. Al igual que en la historia de "lo mataron por pregunta", he narrado esta historia sin comillas (excepto las que aparecen dentro del propio relato), aunque he seguido el lenguaje de Buñuel muy de cerca.

La construcción de la cultura nacional como un diagnóstico de los males de los varones mexicanos cobró forma como un paradigma de gran influencia a mediados del siglo XX. Este paradigma encontró una expresión dignificada, altiva, en los famosos ensayos de Samuel Ramos y Octavio Paz, y una expresión ruda y humilde en la comedia de Cantinflas. *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Ramos, cuyas formulaciones algo crudas sentaron un cimiento para la interpretación más refinada de Paz, apareció por primera vez en 1934. Cantinflas hizo la transición de las carpas populares a las películas a fines de los años treinta. Cautivó a su auditorio al entrar en sus verborreas y contorsiones corporales, así como los virajes casi incomprendibles de humores y pensamientos como un arte tragicómico de la supervivencia afligida de los hombres pobres. Con mucho, el tratamiento intelectual más perspicaz de la cultura nacional como la enfermedad y la psicología de los varones apareció en *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, publicado por primera vez en 1950 y ampliado y revisado en 1959. Los hombres mexicanos se disgustaban sin ninguna razón o, más precisamente, por las razones de la historia y la psicología que llevaban dentro. Los varones mexicanos llevaban la carga psíquica del resentimiento y la rabia reprimidos impresos durante la experiencia castrante de la Conquista española, la presunta traición de los pueblos mexicanos originales a manos de la Malinche (la amante, intérprete e intermediaria india del conquistador español Hernán Cortés), y el conocimiento de que habían heredado una historia de violación y sometimiento coloniales que de algún modo parecía reproducirse incesantemente en lugar de trascender en la marcha del tiempo histórico. Los herederos más puros de esta historia psicológica de resentimiento e identidad nacional no eran los indios y los campesinos, quienes habían sido más espiritualmente quebrados y estaban culturalmente resignados al hecho del sometimiento, sino los mestizos y los pobres urbanos. Los mestizos eran literalmente los herederos de la traición, los hijos resentidos de la Malinche; los "pelados" urbanos eran los migrantes, los proletarios y los sobrevivientes de la calle condenados a una precaria existencia plebeya, privada de la seguridad psicológica y la resignación de las comunidades rurales. Los mestizos y los pelados se quitaban sus máscaras plácidas cuando bebían y cuando se desataban con una violencia compensatoria y una bravuconería masculina. Sus actos de violencia casi al azar tenían poco que ver con los blancos de su violencia, quienes tenían escasa conexión directa con las relaciones específicas, sociales y de poder, de las vidas contemporáneas de sus atacantes. De igual modo, la violencia tenía poco que ver con la defensa de un sentimiento significativo y positivo del honor masculino que llevara dignidad y autoafirmación a la vida diaria. La violencia tenía más bien la naturaleza de una explosión de descarga.⁵

⁵ Véanse Ramos, 1934; Monsiváis, 1988, pp. 77-96 (sobre Cantinflas); Paz, 1959, esp. pp. 54, 57, 64-66. Para una aplicación de las ideas de Paz extendidas a proposiciones históricas dudosas, véanse Goldvert, 1983; cf. 1980, 1982.

Ramos, Cantinflas y Paz, aunque importantes por derecho propio, formaban parte de un movimiento cultural más amplio⁶ que contendía con varias corrientes del comentario y el debate culturales.⁷ Al interpretar la experiencia y la identidad mexicanas, el paradigma de la rabia y la aflicción psicológicas competía continuamente con el del trauma y la denuncia sociales. Se podía detectar la incómoda competencia y coexistencia incluso dentro de las mismas obras, los mismos autores e iconos culturales. ¿La leyenda de Pancho Villa era principalmente una historia del conflicto sangriento entre ricos y pobres? ¿Era una historia personal de la rabia y la valentía masculinas que finalmente explotaban, quizá superando a la historia de ricos y pobres? ¿Deberían integrarse firmemente las dos historias, conectarse vagamente o mantenerse separadas?⁸

Con el cambio hacia un clima político más conservador y resignado en los años cuarenta y cincuenta —la época en que se afirmó la "Revolución institucionalizada" que canalizó la Revolución hacia modelos de crecimiento económico socialmente regresivos apoyados por un férreo control político—, el brillante ensayo de Paz tocaba una fibra cultural excepcionalmente sensible. La profunda introspección que alentaba coincidía con un cambio sutil del enfoque cultural al que también contribuía: del énfasis en los agravios sociales, tanto los recientes y contemporáneos como los históricos que generaban violencia, rabia y conflicto político, al énfasis en los legados más internos, las huellas de tiempos pasados, tanto psicológicos como sociales que todavía no se habían resuelto y curado. Este legado his-

⁶ Detectamos la preocupación por las heridas interiores y la psicología de los hombres mexicanos en diversos espacios culturales: en la canción popular que conmemora a la Revolución y sus héroes, en los cultos a los héroes y la industria filmica del Estado, y en los diálogos a veces discordantes entre el etnógrafo Oscar Lewis, el grupo de psicólogos-etnógrafos de Erich Fromm, y la Asociación Psicoanalítica Mexicana en la ciudad de México de los años cincuenta. Véanse O'Malley, 1986; Lamas, 1978; Monsiváis, 1988, esp. pp. 103-117; Rigdon, 1988, pp. 64, 71 n. 36, 222, 234, 294, 48-71 *passim*. Cf. Oscar Lewis, 1951; Fromm y Maccoby, 1970; Maccoby, 1970; Romanucci-Ross (basado originalmente en el trabajo de campo con el grupo de Fromm), 1986; González Pineda, 1961; Ramírez, 1959; Ingham, 1986 (trabajo de campo original en 1965-1966).

⁷ La disputa entre múltiples visiones caracterizó el esfuerzo por definir el significado de la experiencia nacional mexicana y la Revolución mexicana entre los años veinte y los cincuenta. En este sentido, la cultura era una arena tan disputada y ambigua como la política del Estado revolucionario y sus proyectos públicos, y no podría separarse de ellos. Véase Joseph y Nugent, 1994b, 1994a para una exploración notablemente original y teóricamente comprometida que sigue estos lineamientos. Incluso cuando una especie de lamento que celebra el ultraje y el machismo masculinos llegó a caracterizar la parte medular de *lo mexicano*, convirtiéndose así en un paradigma cultural dominante, los grupos feministas y las artistas presentaban visiones distintivas de la cultura y la política. Véanse Fem, 1983; Macías, 1982; cf. Rascón, 1979; Soto, 1979; Tuñón, 1987; Franco, 1989. Véase también la siguiente nota.

⁸ Advertimos la tensión desde el principio: en la pesimista "novela de la Revolución", *Los de abajo*, de Azuela (1915), y en la memoria más optimista de Reed (1914). Cf. Katz, 1985. Por lo que toca al movimiento hacia una descripción de Pancho Villa en términos que enfatizaban su género —su masculinidad, su carácter interior y su liderazgo personal—, al mismo tiempo que se privaba a la leyenda de otro contenido social, véase Monsiváis, 1988, pp. 104-105; cf. O'Malley, 1986, pp. 87-122, 143-144.

tórico inspiraba la patología cultural de la autodestrucción y la violencia de los hombres. El cambio reconocía lo social, pero disminuía su filo y su urgencia. Los males históricos de México se habían arraigado en la psique y el espíritu debajo y más allá del campo más externo de las relaciones y los agravios sociales. Las relaciones sociales ocultaban la verdad más profunda de la soledad individual y la patología interior, formulación que no sólo tenía la ventaja de disminuir la importancia de la crítica política del Estado revolucionario, la "familia" de hombres del partido que lo gobernaba, y el giro conservador de la política pública; también permitía que los hombres refinados criticaran a los hombres de clase más baja por su violencia, su hipersensibilidad ante lo trivial, y su exagerado machismo, pero lo hacía en un contexto de simpatía paternal y autorreconocimiento cultural que a la vez suavizaba el golpe e impedía una crítica más profunda de la subordinación y las relaciones de género tanto entre los ricos como entre los pobres. La imagen familiar del hombre mexicano que estallaba sin razón aparente empezó a congelarse en un icono cultural arraigado, una esencia paradigmática de los hombres mexicanos y de la cultura mexicana que todavía tiene mucha influencia.⁹

Por lo menos en la elite cultural, la imaginación se basaba en profundas raíces históricas. A fines de la época colonial, al igual que en el siglo xx, las elites y los intelectuales veían a los hombres pobres como individuos inclinados a estallidos de ira y de insultos percibidos, casi incomprendibles, y a disputas mortales por trivialidades. (A fines del periodo colonial la caracterización se extendía fácilmente a los campesinos, así como a los plebeyos, y a los indios tanto como a los no indios). Como dijera un defensor legal en 1799, cuando pedía una sentencia benigna en un homicidio más bien casual entre dos jornaleros de una hacienda, que tales riñas reflejaban la patología de los pobres. "Por lo que toca a la muerte dada a Aparicio Antonio es cierto que se horroriza la humanidad, al mirar la frialdad y simpleza con que se cometió este homicidio. Dos amigos [...] que habían ido Juntos a divertirse empezaron con aquellas chanzas pesadas que son comunes entre las gentes de su clase, y en un instante [...] el uno homicida del otro."¹⁰ Entre los pobres y los degradados tales eventos eran demasiado comunes para ameritar un castigo draconiano. El juego de los insultos en broma y los dobles sentidos (chanzas y alburas), un chiste en medio de la bebida que mezclaba ambiguamente la competencia masculina con la convivencia masculina, se salía a veces de control. Los amigos se mataban entre sí por nada. El recurso sabio consistía en no reaccionar

⁹ En un nivel teórico, compárese el concepto de la "masculinidad hegemónica" en Connell, 1987. Por lo que toca a las fuentes específicamente mexicanas de esta interpretación, véanse la nota 3 y Paz, 1959. En cuanto a otros ejemplos latinoamericanos de la lucha por la masculinidad legítima, véanse Besse, 1989; Lancaster, 1992.

¹⁰ AGNCE, vol. 44, exp. 4, Hda. San Gabriel, 1799, f. 72v; cf. vol. 2, exp. 9, Totolapan, 1802, ff. 194v-195r; vol. 44, exp. 7, Chamilpa, 1804, ff. 158r-v, 160v; vol. 38, exp. 5, Tepoztlán, 1765, f. 111r-v.

exageradamente sino recordar, con el alcalde de Buñuel, que "cada domingo tiene su muertito".

Las anécdotas deliciosas de Buñuel y las brillantes reflexiones de Paz sobre el peso psicológico de la historia y la rabia reprimida no son erradas pero sí engañosas. Agrandadas en enunciados esenciales, nutren los estereotipos culturales. El estereotipo, precisamente porque se alimenta reveladoramente de la experiencia, genera un valor de reconocimiento que distrae la atención de tres preguntas cruciales. Primero, ¿hasta qué punto representa mal el proceso de agrandamiento las motivaciones de la violencia masculina en su conjunto? Segundo, ¿hasta qué punto subestima un discurso, que asigna a los plebeyos y los no indios la rabia del honor masculino lesionado, la importancia de un sentimiento de honor masculino celosamente defendido entre los campesinos y entre los indios? Tercero, y quizá lo más importante, ¿hasta qué punto el énfasis en la huella psicológica interior, los estallidos casi patológicos por "nada" inducidos por un estado mental lesionado, nos alejan indebidamente de un análisis social de la masculinidad como tal? Es decir, ¿hasta qué punto podríamos aclarar, a través del análisis de las relaciones sociales y de poder continuas en las vidas de los individuos pobres, la forma y el significado de un sentimiento positivo de honor masculino, una dinámica de afirmación social masculina en tenso diálogo con la dinámica de la degradación social masculina?

Los dos primeros interrogantes nos llevan a emprender una aproximación sociológica que ponga en perspectiva los estereotipos culturales arraigados. El tercero nos lleva a hacer un análisis más profundo, por debajo de las discusiones que en ocasiones aclaraban la psicología y la huella interior, para discernir la lógica social de la masculinidad.

LA APROXIMACIÓN SOCIOLÓGICA: MASCULINIDAD Y VIOLENCIA

Principiemos por la aproximación sociológica. ¿Hasta dónde forjan la estructura global de la motivación de la violencia masculina los estallidos de descarga o cierta susceptibilidad acerca del honor masculino en las relaciones sociales de los hombres con otros hombres? Un enfoque inicial señala que, entre los atacantes masculinos, los datos sobre las motivaciones principales de los incidentes de violencia criminal reducen los estallidos de descarga a proporciones modestas. Las disputas arraigadas en cuestiones de género constituían más de la mitad (60.3%) de los incidentes, la violencia por la propiedad o temas de clase una quinta parte (20.0%), y los estallidos de descarga quizá la sexta parte (15.6%). (Véase en el cuadro VII.1 el punto medio entre el modelo restringido y el ampliado.) Si nos concentramos específicamente en la violencia entre hombres, el peso de los estallidos de descarga aumenta sustancialmente, pero no se modifica el orden de las motivaciones principales. Las disputas arraigadas en el género cons-

CUADRO VII.1. *Atacantes masculinos y disputas violentas, motivaciones principales: Morelos a fines del periodo colonial*

Motivación de la disputa	Modelo restringido		Modelo ampliado ^a		Punto medio
	Núm.	%	Núm.	%	%
CASOS DE ATACANTES MASCULINOS ^b					
Originados en el género	90	52.9	115	67.6	60.3
Propiedad/clase	29	17.1	39	22.9	20.0
Explosiones de descarga	14	8.2	39	22.9	15.6
Otros/diversos	37	21.8	12	7.1	—
CASOS ENTRE HOMBRES ^c					
Originados en el género	37	34.3	59	54.6	44.5
Propiedad/clase	27	25.0	33	30.6	27.8
Explosiones de descarga	13	12.0	35	32.4	22.2
Otros/diversos	31	28.7	9	8.3	—

NOTA: Véanse en el cuadro III.6 las definiciones de las categorías principales de la motivación.

^a En virtud de que los modelos ampliados de las categorías principales utilizan criterios generosos que crean casos superpuestos y ambiguos asignados a más de una categoría, el número de casos pasa de 108 y los porcentajes pasan de 100. Se aplica la misma lógica a los porcentajes en la columna del "punto medio".

En el modelo ampliado de las descargas se trata la violencia casual en los contextos genéricos de enlace masculino que carecen de confrontaciones por el honor masculino como tal (rubro 05 del cuadro III.5) como si representara explosiones casuales sin una motivación específica. Así ocurre aunque algunos de los casos claramente no sean descargas (por ejemplo, los hombres que defienden a parientes como parte de su deber masculino y familiar) y aunque la violencia ocurra en contextos de comportamiento intensamente genérico. El rubro 13 (del cuadro III.5) desempeña una función cruzada similar en el modelo ampliado.

^b N = 170 casos válidos totales.

^c N = 108 casos válidos totales.

FUENTES: PDBO, Morelos, Mormv1a.lis, pp. 5-6, 30-31; cuadro III.6 anterior; datos de Powpat para las variables 10, 22, 46 (para las frecuencias ampliadas de propiedad/clase).

tituyen todavía casi la mitad (44.5%) de los incidentes, las disputas sobre la propiedad y la clase un poco más de la cuarta parte (27.8%), y los estallidos de descarga más de la quinta parte (22.2 por ciento).

Estas cifras constituyen sólo un primer paso. Reducen la escalofriante presencia mitológica de las explosiones de descarga, pero no aclaran más específicamente las expresiones sociales de la masculinidad incorporadas a las grandes categorías de la violencia de género y de descarga. Por ejemplo, la gran categoría de la violencia de género no incluía sólo las disputas sobre el valor masculino desde los hombres: desafíos explícitos o afirmaciones del honor masculino entre los hombres que se asocian sólo vagamente, si acaso, con relaciones sociales específicas entre hombres y mujeres. Incluía también algunos incidentes relacionados en forma directa con los derechos sociales de los hombres sobre mujeres adultas o jóvenes particulares. Tales incidentes podrían abarcar, por ejemplo, algunos casos en

los que una esposa, enzarzada en una disputa sobre el derecho de género con su esposo, movilizaba a un patriarca rival —un padre, hermano, amigo de la familia, un anciano o cura del pueblo— para que interviniera como su aliado y protector. O rivalidades sexuales entre hombres que ejercían derechos sobre la misma mujer adulta o joven. ¿Cómo se comparaba el peso de las disputas de género animadas por derechos directos y tangibles sobre las mujeres adultas y jóvenes con el peso de los conflictos generados por un sentimiento irritante de bravuconería y honor masculinos entre los hombres?

De igual modo, la gran categoría de las descargas no incluía sólo incidentes cuyas motivaciones, intencionalidad y antecedentes sociales fuesen virtualmente incomprensibles incluso para los atacantes y las víctimas (los accidentes y las descargas casi puras). La categoría ampliada de la descarga añadía a este conjunto principal un comportamiento que incluía dinámicas de género entre los hombres: los incidentes en que un marco de sociabilidad, honor, posición o deber masculinos configuraba la dinámica de la interacción y la violencia masculinas aunque el valor masculino como tal no figurara explícitamente en la cuestión disputada. Por ejemplo, si dos hombres que juegan a las cartas en un contexto de sociabilidad masculina de bebida, conversación y diversión dominicales pelean hasta el punto de causarse lesiones graves o la muerte por un aspecto del juego, pero no pelean por la masculinidad como tal, un ambiente "de género", sociabilidad, desafío y posición entre los hombres figurará como un marco para el incidente. Un contexto masculino de enlace-enemistad habrá establecido la lógica de la interacción social, y la preservación o la afirmación de la posición propia como un hombre entre los hombres pesará mucho en la confrontación, así sea en forma latente o indirecta. De igual modo, un hombre que intervenía en defensa de un hermano, un padre o un amigo en peligro actuaba por un sentimiento antecedente de enlace, deber u obligación, una sensibilidad masculina que entraba en acción y definía un curso de acción honorable aunque el valor masculino como tal no surgiera como la causa explícita de la disputa. Consideremos un último ejemplo: un padre que golpeaba a un hijo, o un anciano de pueblo que golpeaba a un hijo o a otra persona por "falta de respeto", defendía un sentimiento jerárquico de estatus ligado al género. Aunque el valor masculino como tal no fuera el punto expreso de la disputa, un trasfondo social de masculinidad jerárquica definía el significado del orden, el desafío y la confrontación, la lógica del respeto y la insubordinación. ¿Cómo se comparaba la importancia de estas influencias más indirectas de masculinidad —de trasfondo del enlace, el rango y el honor masculinos—, con las expresiones directas de masculinidad basadas en derechos sobre mujeres adultas y jóvenes específicas, o en desafíos explícitos al honor y el valor masculinos entre los hombres?

En cuanto separamos las expresiones sociales distintivas de la masculinidad que figuraban en la violencia masculina, las disputas que expresaban

directamente una susceptibilidad acerca del honor masculino entre los hombres tienen una presencia sustancial pero no dominante. En los casos de violencia con atacantes masculinos, dos tercios (66.1%) de los incidentes que pretendían expresar el derecho o la posición masculinos surgen en relación directa con los derechos en mujeres adultas o jóvenes específicas. Sólo una séptima parte (14.8%) de los incidentes se concentraba explícitamente en el honor masculino como tal en los contextos sociales centrados en los hombres (cuando tales incidentes invocaban relaciones con mujeres lo hacían retóricamente, como un insulto verbal a la madre ausente de un hombre a fin de cuestionar su virilidad). Por último, las influencias más indirectas o de trasfondo del honor, el enlace o el deber masculinos en la dinámica social de la violencia constituían sólo otro quinto (19.1%) de los incidentes de masculinidad. Aun cuando nos concentramos más en el mundo de la violencia entre hombres —un contexto en el que las afirmaciones del valor viril como tal deberían alcanzar su máxima expresión—, las disputas centradas en los hombres que se concentraban explícitamente en el honor masculino no eran dominantes. Dos quintos (39.0%) de los incidentes que expresaban el derecho o la posición masculinos surgían en relación directa con derechos tangibles sobre mujeres adultas o jóvenes específicas. Los incidentes ligados a desafíos del honor o el valor masculinos explícitamente centrados en los hombres aumentaban su importancia pero sólo constituían una cuarta parte (23.7%) de los incidentes expresivos de la masculinidad. En efecto, la influencia de trasfondo más indirecta del enlace, el honor o el deber masculinos aumentaba en mayor medida y representaba casi dos quintos (37.3%) de los incidentes de masculinidad. (Véase el cuadro VII.2.)

En conjunto, estos hallazgos iluminan la mezcla de verdad y falsedad en la imaginaria y los estereotipos culturales de la violencia masculina. Primero, la significativa presencia de las explosiones de descarga y los altercados centrados en los hombres por el honor y el valor masculinos, sobre todo en la violencia entre los hombres, aclara con cuánta facilidad podemos encontrar anécdotas reveladoras. Las descargas casi puras —estallidos improvisados de violencia virtualmente aleatoria en la selección de blancos individuales y virtualmente incomprensible dentro de un marco de motivación tangible— figuraban en casi un octavo (12.0%) del total de incidentes de violencia entre los hombres. (Véase el cuadro VII.1; adviértase que aun las cifras de la descarga pura están infladas por algunos accidentes en sentido estricto.) Los desafíos explícitos al honor y el valor masculinos, dentro de un contexto masculino, libre de enfrentamientos con o acerca de mujeres adultas o jóvenes específicas, constituían cerca de otro octavo (13.0%). (Véase el cuadro VII.2.) En suma, el fenómeno de la descarga y la susceptibilidad acerca del honor masculino como tal resultaban en efecto importantes en la cultura popular de los hombres. Abundan las anécdotas ilustrativas de un violento teatro masculino de descarga y honor para el estudioso que las busque.

CUADRO VII.2. *Expresiones sociales de la masculinidad: Morelos a fines del periodo colonial*

<i>Contextos sociales/ motivaciones</i>	<i>Núm. de casos</i>	<i>Porcentaje del total</i>	<i>Porcentaje de los casos de masculinidad</i>
CASOS DE ATACANTES MASCULINOS^a			
Relaciones entre hombres y mujeres ^b	76	44.7	66.1
Honor masculino ^c	17	10.0	14.8
Ambiente de fondo de enlazamiento/honor ^d	22	12.9	19.1
Total: expresión social de la masculinidad acumulada	115	67.6	100.0
CASOS ENTRE HOMBRES^e			
Relaciones entre hombres y mujeres ^b	23	21.3	39.0
Honor masculino ^c	14	13.0	23.7
Ambiente de fondo de enlazamiento/honor ^d	22	20.4	37.3
Total: expresión social de la masculinidad acumulada	59	54.6	100.0

^a N = 170 casos válidos.

^b Las relaciones entre hombres y mujeres se refieren a las disputas directamente asociadas con las reclamaciones masculinas en, o con, las relaciones sociales con mujeres adultas o jóvenes específicas.

^c El honor masculino se refiere a las disputas sobre el honor, el valor o el estatus masculinos como tales en contextos sociales entre hombres. Excluye los desafíos a la virilidad asociados con relaciones específicas entre hombres y mujeres.

^d El ambiente de fondo de enlazamiento/honor se refiere a los conflictos en los que un trasfondo de enlace social o de honor masculinos conforma el contexto de la interacción, pero donde el honor o la valentía masculinos como tales no son el tema explícito en disputa.

^e N = 108 casos válidos.

FUENTE: Adaptado de PDBO, Morelos, *Mormvla.lia*, pp. 5-6, 30-31.

En segundo lugar, sin embargo, el patrón global sugiere la necesidad de la disminución sociológica para contrarrestar el efecto magnificante del comentario y el estereotipo culturales. Las descargas por definición estricta y los desafíos explícitos al honor viril entre hombres constituían en conjunto sólo una cuarta parte (25.0%) de los incidentes de violencia entre varones. En cambio, la violencia derivada del enfrentamiento por derechos tangibles —las disputas de género directamente asociadas con los derechos sobre mujeres adultas o jóvenes específicas (21.3%), y las disputas sobre la propiedad y la clase (25.0%)— constituían casi la mitad (46.3%) de los incidentes entre hombres. Por supuesto, podemos construir una versión más amplia de los episodios de honor y descarga incluyendo los altercados (20.4%) en los que los trasfondos y contextos sociales de enlace y enemis-

tad masculinos marcaban o influían indirectamente sobre el altercado. En estos casos un sentimiento de honor masculino podría entrar en acción de un modo más implícito o indirecto; con frecuencia, pero no siempre, el objeto en disputa (por ejemplo, el engaño en un juego de cartas) puede parecer también trivial para el observador externo, aunque no para los participantes. Pero aun por estos criterios elásticos la máxima participación combinada plausible de los episodios de descarga y de honor masculino llegaba quizás a la mitad (45.4%) de los incidentes entre hombres, y sólo a un tercio (31.2%) de los incidentes con atacantes masculinos. En cambio, la disputa por cosas tangibles —conflictos por derechos sobre las mujeres y por la propiedad y la clase— constituían tres quintos (61.8%) de los incidentes con atacantes masculinos. (Véase el cuadro VII.3.)

Por último, señalamos el hecho de que estos hallazgos nos instan a explorar mejor la lógica social de la masculinidad expresada en la violencia. La imaginación y los estereotipos culturales promueven un sentimiento más bien indiferenciado y epifenomenológico de la masculinidad violenta. Las explosiones se vuelven manifestaciones externas de la hipersensibilidad y la rabia internas, una explosión de fanfarronadas de virilidad y de estallidos inexplicables con poca conexión específica o racional con el blanco u objetivo. La violencia varonil y el sentimiento del honor masculino violentamente afirmado o defendido se vuelven síntomas en la superficie y, como tales, tienen escaso significado por derecho propio y requieren un análisis social curiosamente escaso. Lo que ameritan es una exploración más psicológica de las heridas internas y la soledad.

El patrón de la violencia masculina en la región de Morelos a fines de la época colonial no sugiere la irrelevancia del honor masculino y la fanfarronería, ni la de la rabia interior, sino un contexto diferente para su análisis e interpretación. El patrón sugiere la necesidad de una visión más diferenciada que ubique los episodios de honor y rabia dentro de un campo más amplio de la expresión masculina, y que abra la puerta a ideas más sociales o relacionales de la masculinidad, el honor y la violencia. Como hemos visto, las expresiones de la masculinidad violenta se desarrollaron en tres grandes contextos: conflictos por derechos tangibles en mujeres adultas o jóvenes específicas, desafíos o afirmaciones explícitos de un sentimiento de honor y valor entre hombres, y ambientes sociales masculinos de sociabilidad, rango y honor que creaban, más indirectamente, una cierta danza de la alianza, la enemistad y la violencia masculinas. El primero y el tercero de estos contextos ligaban directamente las masculinidades afirmadas en la violencia a la lógica social o relacional: a disputas y competencias por los recursos de género, es decir, derechos tangibles sobre las mujeres adultas y jóvenes, y a la participación en redes de enlace, rango y sociabilidad masculinos que establecían la posición y la voz de un hombre entre los hombres, pero a riesgo de exponerse a confrontaciones violentas. Sólo del segundo contexto —desafíos entre el honor y el valor viriles como

CUADRO VII.3. "Tangibles" e "intangibles" en la violencia masculina: Modelo preliminar, Morelos a fines del período colonial

	Casos de atacantes masculinos ^a		Casos entre hombres ^b	
	Núm.	%	Núm.	%
"TANGIBLES"				
Originados en el género, asociados con derechos/reclamaciones entre hombres y mujeres	76	44.7	23	21.3
Disputas de propiedad/clase	29	17.1	27	25.0
Total	105	61.8	50	46.3
"INTANGIBLES"				
<i>Modelo restringido</i>				
Explosiones de descarga	14	8.2	13	12.0
Honor masculino entre hombres	17	10.0	14	13.0
Total	31	18.2	27	25.0
<i>Modelo ampliado</i>				
Modelo restringido total	31	18.2	27	25.0
Modelo indirecto/ampliado casos de honor-descarga ^c	22	12.9	22	20.4
Total	53	31.2	49	45.4

^a N = 170 casos válidos en total.

^b N = 108 casos válidos en total.

^c Estos casos son los de "ambiente de fondo de enlazamiento" del cuadro VII.2 que quizá podrían considerarse como episodios adicionales (y traslapados) de honor-descarga si se utilizan criterios elásticos.

FUENTE: Adaptado de los cuadros VII.1 y VII.2.

tales— podría decirse que ligaba la masculinidad con una voluntad o un impulso quizá más "interiores" para magnificar las disputas y las irritaciones hasta confrontaciones abiertas de la masculinidad. En aras del argumento, interpretemos las explosiones de descarga como una cuarta expresión de la masculinidad violenta.¹¹ Este supuesto tiene un valor principalmente heurístico como instrumento que genera una evaluación en extremo conservadora (es decir, subestimada) de la lógica social o relacional dentro de las masculinidades violentas. En realidad, la naturaleza misma de los incidentes de descarga vuelve problemática su interpretación como una expresión de masculinidad; la masculinidad era o irrelevante

¹¹ Es evidente que esto se refiere al modelo restringido de las descargas, los estallidos casi puros de una violencia aparentemente inexplicable. La categoría de la descarga ampliada incluye explosiones más susceptibles del análisis social (los casos antecedentes del honor y el enlace masculinos mencionados antes).

para el incidente, o relevante pero invisible. Mas aun si interpretamos la descarga como una rabia masculina interna que estalla en la violencia, las masculinidades directamente ligadas a la lógica social o relacional superaban por amplio margen a las que pudieran considerarse impulsadas por una voluntad más interior de desafiar la virilidad o de liberar de otro modo la rabia masculina. Entre el total de los casos expresivos de masculinidad por parte de los atacantes varones, la participación de los casos socialmente impulsados llegaba a las tres cuartas partes (76.0%) del grupo. Aun en el conjunto más restringido de la violencia entre hombres, la participación de los casos socialmente impulsados llegaba a tres quintos (62.5%) del total. (Véase el cuadro VII.4.)

La implicación más profunda es un cuestionamiento de la premisa misma de este hallazgo. Si aceptamos una división nítida entre las masculinidades impulsadas por una lógica de enfrentamiento y enlace "sociales", y las impulsadas por una lógica de aflicción y patología "interiores", estaríamos concediendo demasiado. Dada la preponderancia global de la lógica de la masculinidad en la violencia socialmente impulsada, ¿no será apropiado preguntarnos si los propios desafíos del honor masculino entre hombres no constituyan algo más que epifenómenos de aflicción psíquica e hipersensibilidad? En suma, debemos preguntarnos si el análisis social nos permite descubrir la forma y el significado de un sentimiento positivo del honor masculino, una lógica socialmente construida de la afirmación masculina en el terreno de relaciones de poder entre hombres y mujeres subalternos, entre hombres subalternos y sus semejantes masculinos, y entre los hombres subalternos y sus superiores de color y clase. Tal descubrimiento borraría en alguna medida la distinción establecida entre la lógica social de la masculinidad y la lógica interior; reduciría la interpretación patológica de la masculinidad popular a proporciones más modestas aún, y permitiría comprender cierta susceptibilidad respecto a la masculinidad que a veces ascendía hasta la violencia.

La importancia de esta tarea aumenta cuando observamos que se ha exagerado el discurso cultural que asigna la rabia del honor masculino herido a los plebeyos y no indios. Por una parte, las explosiones de descarga figuraban más bien de manera modesta en la violencia de los no indios y plebeyos, así como en la de los indios y campesinos, y en términos estadísticos no se asociaban más con un grupo que con otro. Por otra parte, un sentimiento celosamente defendido del honor y la posición masculinos desataba la violencia de los indios y campesinos tanto como la de los no indios y plebeyos. Además, la variación dentro de ese contexto más amplio pone de relieve que el comentario cultural ha tendido a exagerar asociaciones tenues o sutiles en distinciones claras y firmes. Por ejemplo, entre los casos suscitados explícita o implícitamente por las nociones de honor, rango o enlace masculino entre hombres, los atacantes no indios se inclinaban más hacia los desafíos explícitos al valor viril, mientras que los

CUADRO VII.4. Lógica "social" e "interior" de la masculinidad violenta: Modelo preliminar, Morelos a fines del periodo colonial

Contextos/ motivaciones	Núm.	Porcentaje del total de casos	Porcentaje de los casos de masculinidad
CASOS DE ATACANTES MASCULINOS^a			
Relaciones entre hombres y mujeres	76	44.7	58.9
Honor masculino	17	10.0	13.2
Ambiente de fondo de enlazamiento/honor	22	12.9	17.1
Rabia invisible plausible ^b	14	8.2	10.9
<i>Subtotales</i>			
Impulsados por la lógica "social" ^c	98	57.6	76.0
Impulsados por la lógica "interior" ^d	31	18.2	24.0
<i>Total: expresión de la masculinidad violenta acumulada</i>	129	75.9	100.0
CASOS ENTRE HOMBRES^e			
Relaciones entre hombres y mujeres	23	21.3	31.9
Honor masculino	14	13.0	19.4
Ambiente de fondo de enlazamiento/honor	22	20.4	30.6
Rabia invisible plausible ^b	13	12.0	18.1
<i>Subtotales</i>			
Impulsados por la lógica "social" ^c	45	41.7	62.5
Impulsados por la lógica "interior" ^c	27	25.0	37.5
<i>Total: expresión de la masculinidad violenta acumulada</i>	72	66.7	100.0

NOTA: En virtud de que incluir al grupo de la rabia invisible plausible incrementa el número total de los casos de masculinidad violenta, las cifras del porcentaje de masculinidad dadas aquí son diferentes de las que aparecen en el cuadro VII.2.

^a N = 170 casos válidos.

^b Los casos de rabia invisible plausible se refieren a explosiones de descarga. En aras del argumento, estos casos se interpretan como una explosión de la rabia masculina "interior".

^c Los casos impulsados por una lógica "social" de masculinidad violenta son los casos de relaciones entre hombres y mujeres y de ambiente de fondo de enlazamiento/honor.

^d Los casos impulsados por una lógica "interior" de la masculinidad violenta son los casos del honor masculino y los de rabia invisible plausible.

^e N = 108 casos válidos.

FUENTE: Adaptado de los cuadros VII.1-VII.3.

indios lo hacían más hacia influencias más implícitas o indirectas del honor, el enlace y la autoridad masculinos.¹²

La aproximación sociológica ha destruido el discurso que liga la masculinidad popular a la aflicción y la patología interiores, la violencia masculina con las explosiones incontroladas de bravura que arrancan la máscara que oculta una masculinidad herida. En efecto, las explosiones casi aleatorias y una voluntad para convertir la irritación y la disputa en desafíos explícitos a la virilidad, figuraban en la violencia observada entre los hombres. Pero figuraban modestamente en comparación con las disputas por cosas tangibles y con las expresiones de masculinidad de impulso más relacional o social. En este contexto, el lenguaje, el teatro y las obligaciones del honor y la bravata masculinos se aplicaban a los indios tanto como a los no indios, y a los campesinos tanto como a los plebeyos, aunque algunas diferencias sutiles de énfasis distinguieran diferentes personajes en el drama más amplio. Por lo tanto, pasemos a examinar las relaciones y experiencias sociales que dotaban de sentido a la masculinidad popular como un recurso sociocultural, como algo más que un epifenómeno y una enfermedad interior. Para los hombres de la región de Morelos de fines del periodo colonial este recurso era importante, por lo que a veces había necesidad de reclamarlo o defenderlo por la fuerza.

MASCULINIDAD Y PODER (I)

Los hombres construían su sentimiento de masculinidad en un terreno de relaciones de poder. Como práctica y como idea, la masculinidad significaba derechos al poder y la ciudadanía dentro de un contexto subalterno.¹³ El cultivo y la defensa de esa calidad de hombre llevaba a los individuos a una lógica socialmente construida de afirmación de género dentro de un proceso más amplio de afirmación y degradación. Este campo más amplio de fuerzas sociales establecía lazos estrechos entre la masculinidad y el poder en varios planos a la vez: en relaciones entre hombre subalternos y

¹² Para las pruebas de las asociaciones de la descarga con distinciones de campesino/plebeyo, indio/no indio, y estratos de bajos/intermedios, todas las cuales resultaron negativas, $n = 141, 155, 149$ casos válidos en total, respectivamente. Para la asociación de los conflictos explícitos del honor y el enlace masculinos con los no indios y el honor y el enlace implícitos con los indios, $n = 37$, la significación de χ^2 estaba en el límite (.046), ϕ era moderada (.38) y la razón de probabilidades (de lo implícito, antes que de lo explícito, para los indios, comparadas con las probabilidades para los no indios) era también moderada (2.4). Las pruebas de la asociación se adaptaron de datos de PDBO, Morelos, Mormv1a.lis, pp. 9-10, 13-14, 17-18 (ajustadas por la eliminación de atacantes femeninos identificados en la región de Morelos, Data Entry Outputs).

¹³ Un trabajo reciente que es a la vez históricamente sensible y teóricamente comprometido ha sostenido la existencia de estrechas conexiones entre el género y el poder. La implicación teórica más específica es la conexión existente entre la masculinidad y el poder en sus diversas manifestaciones. Véanse Connell, 1987; Messerschmidt, 1993; cf. J. W. Scott, 1986, 1988; G. Lerner, 1986; De Beauvoir, 1952, todavía útil y llena de ideas.

sus superiores sociales, entre hombres adultos (o jóvenes) subalternos y sus semejantes, es decir, varones de similar posición de color y clase, y entre hombres subalternos y sus esposas, amasias y dependientes familiares. En aras de la conveniencia, llamemos a estos tres contextos sociales las dimensiones verticales, horizontales y familiares de la interacción existente entre la masculinidad y el poder.

En las relaciones sociales verticales el poder que definía las relaciones entre los hombre subalternos y sus superiores de color y clase adoptaba a menudo la forma de un ordenamiento jerárquico entre las masculinidades. Por una parte los códigos de honor y vergüenza de la élite colonial establecían un trasfondo cultural que equiparaba el honor masculino con el privilegio del color y la clase. Como hemos visto (capítulo II), los códigos elitistas del honor masculino descansaban en manifestaciones culturales de fuerza, autoridad hogareña y decoro social, y estas manifestaciones se basaban, por lo menos en parte, en el desprecio hacia los inferiores. El vigor personal, una fuerza de voluntad y de posesividad sexual, llegaba más fácilmente al hombre que mandaba —que controlaba las labores, los servicios sexuales y la propiedad de los inferiores, y cuyo comportamiento de mando contrastaba con la deferencia exigida— a los subordinados. La aureola de una autoridad hogareña eficaz llegaba con más facilidad al hombre cuyos privilegios de color y clase le permitían sostener una casa lujosa, encerrar física y simbólicamente a hijas y esposas, y establecer una cauda de clientes, sirvientes y visitantes. El decoro elitista contrastaba la presunta moderación y dignidad de los bien nacidos y bien educados con los crudos excesos de los pobres y los bárbaros.

En suma, la cultura elitista otorgaba a la masculinidad superior un derecho cultural difuso, un trasfondo que definía a los hombres pobres como hombres inferiores. La construcción elitista de una masculinidad hegemónica contrastaba las descargas de los hombres pobres —las explosiones impulsivas de violencia por nada— con un código elitista más dignificado del honor y la violencia masculinos. Como degenerados sociales, los hombres pobres supuestamente imaginaban diversas afrentas y se metían en riñas violentas de inmediato. Los hombres honorables de respetable posición de color y clase vivían con una lógica diferente. Ellos sucumbían con menos facilidad a las explosiones por nada, y rara vez explotaban con gran ira: sólo después de una paciencia reiterada, en respuesta a la provocación verdaderamente inaceptable.¹⁴ Además, un hombre de posición social superior no se rebajaba peleando con un subordinado y otorgándole así la igualdad implícita que corresponde a un rival; más bien utilizaba su poder para *castigar* a un subordinado. El castigo, no la rivalidad, era una res-

¹⁴ Véase un ejemplo muy claro de la interacción que existe entre la reputación social y la interpretación de los estallidos y los accidentes violentos, en AGNCR, vol. 253, exp. 6, Yautepec, 1816, ff. 161-226, esp. ff. 170r, 217v, 193r-194r, 200r-213v, 223v-225v; cf. las descripciones de la bebida en Taylor, 1979, p. 42.

puesta para la insolencia. Por último, el sentimiento de una cultura ilustrada por la que las elites del siglo XVIII se distanciaban de las capas sociales inferiores, condenaba por obsoleto y atrasado incluso al duelo, el método tradicional por el que un hombre socialmente respetable podría defender su honor frente a un adversario de posición social similar.¹⁵

Sin embargo, las asociaciones entre las masculinidades jerarquizadas y el poder de color y clase iban más allá de las ideas difusas. Incluían también denigraciones más precisas y específicas de la virilidad subalterna. El simbolismo de las relaciones que existían entre los hombres poderosos y los varones subalternos podía colocar a estos últimos en posiciones estructuralmente femeninas de deferencia y dependencia personales. Tal posicionamiento incluía varias situaciones, desde las solicitudes deferentes de protección hasta la dinámica del trabajo doméstico masculino. Cuando el esclavo Manuel José se quejó en 1775 de que su amo lo había encarcelado injustamente en el ingenio y que tenía costumbre de maltratarlo, un consejero legal prescribió el arreglo institucional acordado a las esposas y las hijas que se quejaban de la tiranía doméstica. Durante la investigación legal Manuel José sería entregado a una familia honorable "manteniéndolo en calidad de depósito". El lenguaje y la práctica institucionales del *depósito* se referían habitualmente a las esposas e hijas. Como mujeres y personas poseídas, no requerían sólo la protección contra amos abusivos sino también la supervisión continua que restringía en gran medida su libertad de movimientos físicos. El depósito aseguraba la vigilancia física y el sustento económico en un ambiente moralmente honorable. Si la mujer adulta o joven depositada era pobre, sus guardianes temporales podían exigir también que ella contribuyera con servicio doméstico a la familia.¹⁶

El trabajo doméstico generaba resonancias similares. La dinámica del trabajo doméstico masculino colocaba a los hombres subalternos en arenas de poder cara a cara cuya dinámica de deferencia, subordinación, humillación y castigo podía conducir fácilmente a relaciones domésticas análogas entre esposos y esposas. Por supuesto, las figuras prominentes de los círculos mercantiles y terratenientes de la región de Morelos tenían sirvientes y esclavos masculinos, al igual que femeninos, para que sirvieran sus mesas. Las autoridades coloniales, tales como jueces, sacerdotes y comandantes militares, demandaban cuotas de sirvientes y asistentes (topiles) de los indios y mestizos de sus distritos, y los deberes de los asistentes incluían el servicio doméstico. Cuando un sirviente varón parecía insolente

¹⁵ Por lo que toca a la desigualdad social como un obstáculo para los duelos, véase Bourdieu, 1966, esp. pp. 194, 197; Ruggiero, 1979, p. 74. En cuanto a los duelos como obsoletos, véase BNM, vol. 971; Echebarría y Ojeda, 1791, pp. 36-37. Por lo que toca a la cultura de la Ilustración colonial y el distanciamiento deliberado de las elites frente a los excesos populares de violencia, impulso y sensualidad, véase Viqueira Albán, 1987.

¹⁶ AGNCR, vol. 48, exp. 12, San Diego Atliguayan, 1775, f. 331v. Por lo que toca a la práctica institucional del depósito de las mujeres, véase Muriel, 1974.

o de algún modo descuidaba sus deberes, su superior asumía un derecho de regañarlo, humillarlo y castigarlo similar al de un esposo que afrontaba la insubordinación de una esposa. En 1817, por ejemplo, José Francisco, de Tlayacapan, el indio que servía como asistente principal (topil mayor) de don José María Torres Torija, el cura local, se enredó en una controversia acerca de la cuota de sirvientes domésticos masculinos que se debía al cura. Cuando José Francisco se negó a lavar los platos y servir la comida al cura y sus huéspedes —arguyendo que ése no era su deber—, don José María reaccionó en una forma reconocible por muchos esposos y esposas. Según José Francisco, el cura le arrojó la comida, saltó hacia él en forma amenazadora, le jaló los cabellos, lo azotó, "y me maltrato delante de todas las Señoras q^e estaban comiendo". Para el cura y sus defensores, que disputaban los detalles pero no el hecho de un conflicto seguido de unos azotes, el castigo era una respuesta correcta y moderada a la "falta de respeto" de José Francisco.¹⁷ Los lenguajes de la acusación y la justificación recuerdan vivamente los observados en disputas más obviamente "de género" entre esposos y esposas y entre los viejos y los jóvenes de la familia.

Más allá de tales paralelos y resonancias simbólicos, los hombres superiores por el color y la clase utilizaban el insulto verbal explícito y la humillación ritual para proclamar que los pobres y los colonizados estaban más cerca de la violación femenina, mientras que los privilegiados estaban más cerca de la dominación masculina. Don Rafael Ortiz de Valladares, juez sustituto de Totolapa y probablemente un hacendado, confrontó a don Ascencio de la Cruz Techalco, el gobernador indio de Totolapa, por los derechos en conflicto de los dos hombres sobre Paulino Antonio Tepeatlaco, un habitante de Totolapa empleado por Ortiz. Según un testigo indio, Ortiz recordó a su rival sus lugares respectivos, uniéndolo a la amenaza de una virilidad humillada. Si el gobernador indio no se retractaba, Ortiz no sólo le quitaría su puesto de gobernador, además, le haría que "se quitara los calzones y los llevara en la mano para q^e le dieran cincuenta azotes".¹⁸ Importa menos la posibilidad de que la advertencia fuese apócrifa que su plausibilidad o su resonancia culturales. Los indios entendían muy bien que el desnudar a hombres adultos y azotarlos en las nalgas no infligía sólo un dolor físico, también los reducía al equivalente de dependientes débiles y expuestos: niños y mujeres, desnudos e indefensos ante el padre-patriarca castigador.¹⁹ En efecto, el castigo popular de los delincuentes y malcriados, por

¹⁷ Véase AGNCR, vol. 141, exp. 13, Tlayacapan, 1817, ff. 359-375, esp. f. 360r-v (360v para las comillas), 364v, 367r; cf. vol. 91, exp. 7, Tlayacapan, 1818, f. 92r.

¹⁸ AGNCR, vol. 274, exp. 21, Totolapa, 1795, f. 285r (por lo que toca al contexto, véanse ff. 275-291; en cuanto a la probable propiedad de una hacienda de Ortiz, véanse ff. 277v-278v). Véase Lancaster, 1992, esp. pp. 235-278, para un tratamiento teóricamente sagaz de la feminización de otros hombres como un recurso para afirmar la masculinidad, en un contexto de práctica sexual más que de castigo.

¹⁹ Sobre este punto he utilizado la idea de Elendinnen, 1982a.

parte de funcionarios y ancianos indios, mezclaba a veces la humillación de género con los azotes, en una forma similar.²⁰

Una forma también ritualizada era acudir al insulto para manchar la virilidad de un subordinado: usar epítetos que podrían considerarse "palabras de combate" entre iguales pero a los que difícilmente podrían responder los de abajo en las relaciones desiguales. El hecho de forzar al hombre subordinado a tragar en silencio el insulto daba a éste una fuerza mayor. En 1780 una resolución aparentemente legal de una disputa de aguas entre don Miguel Ascárate, de la hacienda Nuestra Señora de Guadalupe, y los habitantes de Tetelpan, provocó problemas. Cuando dos guardianes del agua de don Miguel confrontaron a Manuel Antonio, un campesino que estaba regando su milpa, afirmaron su masculinidad: "há, hijo de un cornudo tapa esta agua". No podía esperarse una respuesta eficaz al insulto. Los dos hombres montaban a caballo y tenían detrás de ellos el poder de la hacienda. Manuel Antonio se desentendió del insulto y siguió regando, pero de todos modos fue azotado.²¹ Entre iguales, la falta de respuesta a insultos sexualizados —cabrón, pendejo, cornudo, carajo o hijo de puta— podía tener consecuencias desagradables. Entre los iguales sociales la falta de valor significaba debilidad y desventaja como hombre entre los hombres. Pero entre los desiguales sociales responder en la misma forma o con un ataque físico podría invitar al desastre.²²

Sin embargo, la peor equivalencia de la debilidad de color y clase con la debilidad masculina era cuando hombres poderosos "tomaban" mujeres e hijas, propiedad de género de los hombres subalternos, sin temor al castigo o la venganza. Tales apoderamientos asumían formas diversas. Cuando un campesino o indio escapaba antes que un superior pudiera confrontarlo o encarcelarlo, por ejemplo, una estrategema convencional para obligarlo a regresar consistía en humillar a la esposa del fugitivo golpeándola o encarcelándola.²³

Los apoderamientos más drásticos de las mujeres eran sexuales. Cuando había de por medio grandes distancias sociales, el apoderamiento podría lograrse a través de la intimidación o la persuasión relacionadas directamente a los privilegios etnoraciales y de clase. En efecto, un hombre de poder retaba a la mujer subalterna que deseaba a que se resistiera, y también a su pareja subalterna (si había alguna), sabiendo bien que la

²⁰ Véase el capítulo VIII, donde se discuten las profundas interacciones que existen entre la cultura de género y la cultura política, evidentes en los actos de azotes.

²¹ AGNCR, vol. 692, exp. 2, Tetelpan, 1780, f. 4r. El insulto se toma del testimonio de Manuel Antonio y no puede confirmarse en virtud de las circunstancias aisladas del incidente. Para nuestros propósitos, lo más importante es la credibilidad cultural aparente del incidente: su credibilidad real más que su ocurrencia real.

²² Véase un ejemplo particularmente notable en una comunidad al norte del México colonial en C. E. Martín, 1990, p. 317 (esta obra y la de Taylor, 1979, pp. 81-83, son los mejores estudios de las palabras de pelea y los insultos masculinos en el México colonial).

²³ Véanse, por ejemplo, AGNCR, vol. 91, exp. 13, Totolapa, 1803, f. 311r; vol. 228, exp. 15, Tepetlixpa, 1803, f. 258r; vol. 262, exp. 30, Tepoztlán, 1792, ff. 323-331.

ventaja del poder disuadía el desafío abierto. Consideremos, por ejemplo, la petición de misericordia de Guillermo Bilbao luego de haber asesinado a don Miguel López y haberse refugiado en una iglesia, en 1783. López, administrador de la hacienda Nuestra Señora de Guadalupe, tenía endeudado a Guillermo Bilbao, quien trabajaba en la hacienda, y además había iniciado en secreto una relación con la esposa de Guillermo (cuyo nombre no se menciona en el documento). Cuando la relación se agrió y ella se resistió a continuarla, López se vengó enredando a su amasia en acusaciones legales que condujeron a su encarcelamiento. La mujer fue detenida mientras le servía la cena a su esposo. Guillermo, enterado ahora del origen de los problemas de su esposa, trató de obtener asistencia legal para su defensa, pero no logró nada. Cuando su esposa escapó y logró reunirse con él, el propio Guillermo fue golpeado y arrestado.²⁴

Los hombres y las mujeres subalternos habrían entendido los aprietos de Guillermo Bilbao. Un hombre de alto rango que deseara a una mujer de posición inferior por el color y la clase tenía un enorme arsenal de recursos. Podía enredar a sus oponentes en problemas legales, manipular obligaciones laborales que sometían a las mujeres al servicio doméstico, alejar a sus hombres o intimidar a parientes conocidos, y proceder a sabiendas de que el honor y la reputación superiores conferidos a los hombres de alto rango implicaban cierta protección contra los juicios penales por violación u otro tipo de violencia imputada por acusadores subalternos degradados. Un hombre de recursos humildes que se atreviera a competir en un terreno sexual con sujetos superiores por el color y la clase afrontaría una desventaja enorme y podría tener que enfrentarse incluso con bandas de hombres contratados para golpearlo o matarlo.²⁵

Por supuesto, para las mujeres sexualmente atacadas la cuestión de la violencia era más directa y dolorosa, y no podía evitarse en la confrontación con su atacante. Una ventaja de poder preponderante no siempre impedía la resistencia abierta, la pelea, los golpes o la intimidación por amenazas de muerte antes o durante el acto de violencia sexual. Pero las mujeres atacadas entendían también cómo una ventaja de poder preponderante podía superar la voluntad de resistir abiertamente y producir un consentimiento tácito aunque falso. Un juego cínico de poder sexualizado, cuando unía los sobornos, los regalos y las promesas fingidas a la intimi-

²⁴ Véase AGN, Clero regular y secular, vol. 76, exp. 4, f. 154r-v. Los escasos registros documentales dificultan la evaluación de la veracidad, pero para nuestros propósitos es más importante la apelación a la experiencia social conocida para sostener las pretensiones de verdad de la petición.

²⁵ Además de los casos citados en las notas 24 y 26, véanse algunos ejemplos de estas armas de los poderosos en AGNCR, vol. 174, exp. 1, Cuautla Amilpas, 1805, ff. 1v-2r (cf. 10r-v, 17r-20r, 24r); vol. 263, exp. 25, Ayacapixtla, 1798, ff. 359-362 (advértase la relativa inmunidad de Francisco Ramírez en comparación con su amasia Dominga Salgado); vol. 223, exp. 6, Tlayacapa, 1766, ff. 80-86, esp. ff. 81r-v, 84v-85r; AGN, Matrimonios, vol. 36, exp. 71, Hacienda Mapaztlán, 1773, ff. 186-219.

dación y la amenaza, podía imponer apariencias engañosas y provocar una ambigüedad dolorosa aun en la mente de la atacada. Consideremos las palabras inseguras de María Nicolasa Alles, cuando se quejó en 1779 de que don Martín Gil la había violado: "quizá me motivó a hazerlo, no tanto lo prometido, quanto el miedo que le tenia a dicho señor".²⁶ ¡Quizá!

Cuando las distancias sociales eran menores, apoderarse de las mujeres no era tanto un reto implícito a la resistencia o un reconocimiento de que la superioridad tenía efectos de intimidación casi silenciosos, pero sí significaba un ridículo social explícito. La violencia inherente a la violación se fundía con la tragicomedia del poder y la emasculación en la cultura popular; el ataque sexual reafirmaba y ampliaba las distinciones de color y clase entre el pueblo relativamente humilde e indefenso. En 1799, por ejemplo, tres jóvenes solteros de Yecapixtla estaban descansando en la casa de una viuda india que vendía aguardiente cuando entraron cuatro campesinos indios de Guasulco. Los indios —tres hombres y una mujer— regresaban a Guasulco luego de vender frutas en Totolapa, y querían comprar algo de aguardiente. La viuda se negó a venderles, supuestamente porque los visitantes parecían estar ya bastante intoxicados, y los indios se marcharon. Los tres hombres de Yecapixtla pertenecían a un estrato superior al de los campesinos indios, aunque no demasiado. El trío era de coloración blanca a mestiza (uno era blanco, otro castizo, el tercero mestizo) y tenían trabajos bastante humildes (uno era vaquero, otro arriero y el tercero jornalero de las haciendas locales). Luego de que los indios se marcharon, uno de los hombres dijo: "hombres, bamos a quitarles a estos yndios [es decir, los hombres], a esa yndia que yevan, y [nos] burlaremos de eya". (Cuando se usaba en referencia a las mujeres, "burlar" era a menudo un eufemismo para la violación y un significante de que tal acto demostraba el poder de los hombres para "divertirse" a costa de otro.) La violación fuera de los círculos familiares —recordemos que cerca de la mitad de las violaciones de nuestro conjunto de casos ocurría en un contexto de relaciones primarias de parentesco— no afirmaba sólo el poder de los hombres sobre las mujeres sino también un posicionamiento social ordenado entre los hombres y sus respectivos grupos de color y clase. El último aspecto aparece en el comentario de dos de los hombres atacantes de que la decisión se produjo inmediatamente después de que los indios habían proferido una "desvergüenza" cuando se les negó la bebida. Era como si el trío debiera recordar a los indios que su posición subordinada prohibía tal insolencia. El trío atacó a los indios en el camino, posiblemente para robarlos además de violar a la mujer; pero sobre todo para reafirmar su poder superior. Cuando un indio sufrió una herida grave causada por una piedra que le arrojaron a la cabeza, el trío consideró que ya era suficiente. Los tres jóvenes se retiraron sin consumir la violación y sin haber tomado mucho dinero o bie-

²⁶ AGNCR, vol. 175, exp. 3 (cf. el exp. 2), Cuautla Amilpas, 1779, f. 180r.

nes. La "diversión" se había vuelto demasiado seria, incluso en su propia opinión.²⁷

En este incidente la coloración étnica y clasista es muy importante. Un estrato relativamente "blanco" de agricultores, ganaderos, plebeyos respetables (artesanos, arrieros y pequeños comerciantes), además de supervisores o administradores de bajo nivel, desarrollaba una relación compleja con los comuneros más "indios" y de piel más oscura que integraban la mayor parte de la población trabajadora de las haciendas y los pueblos. Por una parte, el grupo más blanco tenía los distintivos de la superioridad: su coloración étnica se inclinaba hacia una mezcla de blancos-castizos-mestizos, un estrato de "gente de razón" que contrastaba con los grupos más indios y mestizos oscuros (es decir, más negros); su presencia política tendía a concentrarse en las cabeceras más importantes y en las zonas rancheras ubicadas entre los pueblos y las haciendas, más que en los pueblos "sujetos" de cabecera; y tenían ciertas ventajas como empleados de nivel medio en las haciendas, como propietarios de ranchos independientes, o como un grupo superior de campesinos terratenientes dentro de un campesinado que ostentaba diferencias internas. Por otra parte, las necesidades de supervivencia y la construcción inherente de la comunidad campesina en la región de Morelos (véase capítulo II) inducían la formación de alianzas sociales, colaboraciones políticas y proximidad de los estilos de vida que cerraban las distancias sociales. El estrato más blanco tenía acceso a tierras y aguas por convertirse de hecho en miembros de las comunidades que reclamaban derechos históricos sobre la tierra como pueblos indios, rentando derechos de tierras y aguas a los campesinos, y por unirse a las luchas de las comunidades más oscuras y más indias contra las haciendas expansionistas. Todo esto implicaba colaboración y la creación de un campesinado multiétnico capaz de enfrentarse a las haciendas. Las redes de parentesco, reciprocidad y posesión de tierras; de servicio, ritual y sociabilidad comunitarios, y de alianza y conflicto políticos, no siempre se alineaban con las distinciones jerárquicas entre los grupos más blancos de "gente de razón" y los grupos más oscuros de indios y mulatos.²⁸

Las diferencias de estatus social dentro de un contexto de proximidad social, la distinción por el color y la clase dentro de un contexto de subordinación común a una elite terrateniente más blanca, y la rivalidad social dentro de un contexto de dependencia mutua, era una mezcla que podía volverse volátil. A veces, las explosiones asumían la forma del faccionalismo político o las disputas de tierras, pero en otras ocasiones se manifesta-

²⁷ AGNCR, vol. 174, exp. 8, Yecapixtla, 1799, esp. ff. 270v (comillas); 270v-272v, 280v (identidades étnicas y empleo de los atacantes); 271r, 272r (expresión de una "desvergüenza"); 269r-274v, 282v-283r (testimonios opuestos acerca del robo, pero un sentimiento general de que el robo no era la motivación del ataque); 272r (retirada después de una herida grave en la cabeza); compárese la dinámica de la "diversión" masculina y la violación en grupo en el vol. 278, exp. 5, Xonacatepec, 1806, ff. 171-193, esp. ff. 182, 181r, 175v.

²⁸ Véase el capítulo II y C. E. Martin, 1982, 1985, particularmente pertinente.

ban como un notorio despliegue de la masculinidad superior de los varones jóvenes del estrato castizo. (Castizo se utiliza aquí como una metáfora para un grupo considerado "casi blanco" en comparación con los indios, negros, mulatos y mestizos oscuros, pero "manchado" o blanco oscuro en comparación con los blancos ricos y de sangre española pura.) Apoderarse de las mujeres a manera de una ridiculización abierta, una reafirmación casi teatral de las modestas distinciones existentes dentro de la cultura popular, contrastaba con el acto de apoderarse de las mujeres como un privilegio del color y la clase, una manifestación del poder preponderante y la superioridad incuestionada.

MASCULINIDAD Y PODER (II)

La discusión anterior pone de relieve la seriedad del ordenamiento de género entre los hombres dentro de un orden de color y clase notablemente desigual y polarizado. Un proceso de afirmación y degradación sociales apoyaba el poder, el honor y la masculinidad de los hombres de la elite definiendo la masculinidad superior en términos más accesibles para las elites, colocando a los hombres subalternos en posiciones estructurales de femineidad frente a sus superiores, y sometiéndolos a insultos abiertos contra su masculinidad. En una forma más gráfica y tangible, los hombres privilegiados afirmaban una masculinidad superior poseyendo o abusando de las mujeres de hombres demasiado débiles para proteger a sus parientes y a la propiedad femeninas. Lo que daba a tales insultos una fuerza adicional era precisamente la preponderancia de poder que volvía difícil la réplica eficaz y que obligaba a tragarse en silencio la humillación. No debemos subestimar la importancia de esta dinámica vertical del ordenamiento y la humillación masculinos, ya que era importante para los hombres subalternos y no sólo se experimentaba en relaciones de gran distancia social como imposiciones sobre la cultura popular, sino también en relaciones de menor distancia social, como imposiciones más próximas, e incluso dentro de la cultura popular.

Sin embargo, caeremos en una trampa si suponemos que los subalternos simplemente recibían, soportaban o interiorizaban las ideologías verticales que hicieron: una ecuación de superioridad social con masculina. Caeremos en el discurso de las psiques humilladas y la virilidad profundamente herida que hacen erupción en estallidos de violencia y fanfarronería sin sentido, casi al azar. Interpretaríamos la pretensión y la aprobación elitistas como una acción social no limitada por la respuesta social, como un diseño social trazado en una pizarra en blanco, y tendríamos una visión que equipara la falta de defensa relativa con la victimización casi total. Después de todo, demostrar la gravedad del ordenamiento y la humillación de género no significa su aceptación incuestionada y no demuestra que la

respuesta tomase principalmente la forma de manifestaciones explosivas contra objetivos casi al azar en momentos de desinhibición.

Si bien es cierto que los hombres subalternos experimentaban la dinámica vertical de la humillación de género en relaciones con hombres dotados de un poder superior de color y clase, también es cierto que construían poderosos contrapuntos y desafíos a la humillación. Forjaban un sentimiento positivo de virilidad que negaba las degradaciones impuestas por el poder; es decir, cultivaban un sentimiento de derecho, poder y dignidad masculinos dentro de un contexto subalterno. Discernimos estos contrapuntos en los tres planos de la vida diaria —el vertical, el horizontal y el familiar— donde se conectaban la masculinidad y el poder.

Incluso en los contextos sociales verticales caracterizados por grandes desigualdades del poder, los hombres subalternos construían un sentimiento de su propia valentía u hombría positivas frente a la desventaja social. No podían competir con los hombres de la elite en un terreno de virilidad definido por los hombres privilegiados de la sociedad. Un hábito de mando que se fundía en la posesividad sexual expansiva; una aureola de autoridad hogareña ligada al consumo económico lujoso, el encierro de las dependientes femeninas (mediante la arquitectura, el vestido y las compañías humanas), y el sostenimiento de una cauda de dependientes, y un respeto por la posición y el decoro ligados a un sentimiento de alto rango y linaje: estas construcciones de honor viril colocarían siempre a los hombres subalternos bajo una luz comparativamente degradada. Pero lo que podían hacer en contextos verticales era redefinir la virilidad en el terreno de la valentía personal. El valor viril no significaba la capacidad para imitar a los superiores o para invertir las obvias ventajas del poder; más bien significaba la voluntad física y psicológica para soportar el abuso con dignidad y hasta altivez antes que humillarse frente él. Evitar un comportamiento de visible temor o intimidación cuando se era insultado o de algún modo maltratado por un superior; responder a la humillación no tragándose de inmediato y para siempre sino cuestionando el derecho de los trasgresores para maltratar, ya fuese en el momento o en subsecuentes disputas legales e institucionales; crearse un reputación de altivez que condujera a la sospecha de que uno podría ser capaz de vengarse, aun contra un superior, si era provocado demasiado. Estas acciones definían un terreno de virilidad que constituía un contrapunto a la humillación. En efecto, en el terreno del valor personal frente a la adversidad y el reto, los hombres subalternos podrían demostrar que eran superiores a aquellos cuyas ventajas de color y clase no les permitían probar su valía.²⁹

Es un aspecto notable de los registros históricos del ordenamiento verti-

²⁹ Un siglo después del periodo colonial, un campesino se basó en este aspecto de la cultura popular para explicar a Emiliano Zapata por qué había sido elegido para encabezar la lucha por la tierra de Anenecuilco. "Nosotros sostendremos. Sólo queremos que haya un hombre con pantalones" (Sotelo Inclán, 1943, pp. 175-176, citado en Womack, 1968, 1969).

cal entre los hombres el hecho de que incluso los episodios de humillación revelan el contrapunto de la altivez. Consideremos los ejemplos de humillación explícita citados antes. José Francisco, el sacristán indio regañado y castigado como una esposa o un sirviente femenino, había rehusado primero —ante los huéspedes— la orden de su sacerdote para que sirviera las mesas. Atacado por su insolencia, José Francisco respondió con una demanda legal. Don Ascencio de la Cruz Techalco, el gobernador indio a quien se previno que si no cedía en un conflicto con un hacendado este último lo desnudaría y lo azotaría, se rehusó a ceder. Respondió con una demanda legal, reclamó que su oponente no lo trataba con el honor y la consideración debidos a un gobernador, y pidió el exilio del hacendado de los ambientes del pueblo. Manuel Antonio, el campesino insultado, amenazado y golpeado en una disputa con los supervisores del agua en una hacienda vecina, no dejó que el insulto y la amenaza iniciales le impidieran continuar con su trabajo. Después de la golpiza presentó una queja penal patrocinada por el gobernador indio y los funcionarios políticos de su pueblo. Guillermo Bilbao, cuya esposa fue primero separada de él por la persuasión o la intimidación silenciosas del administrador de una hacienda y luego encarcelada vengativamente por resistirse a la relación, primero buscó un remedio legal y luego asesinó a quien lo atormentaba.³⁰

Para expresarlo más teóricamente, la dinámica de la masculinidad parecía generar a menudo una dinámica de la masculinidad contrahegemónica.³¹ La resistencia valerosa, negándose a manifestar un temor visible, negándose a admitir el derecho de un superior al abuso, o negándose a admitir incluso el derecho propio a enfurecerse ante la provocación, no terminaba con la intimidación, el abuso o la provocación apoyada en el poder. Pero tales posturas construían contrapuntos de autolegitimación ante la humillación masculina. No necesitamos idealizar tales contrapuntos para apreciar su significado como respuesta a las ideologías verticales del poder y la emasculación. De hecho, los contrapuntos y las inversiones podían provocar una violencia de género tan ruda y abusiva como la que se aplicaba a los subalternos. En 1791, por ejemplo, una agitación política por las cuotas laborales y los derechos demandados por el cura de Tepoztlán dividió al grupo de poder local. Un grupo de notables y autoridades indios se alió con el cura; este grupo se fundió en los grupos de poder multirraciales de una sociedad colonial. Otra facción, más disidente, encabezó el movimien-

³⁰ AGNCR, vol. 141, exp. 13, Tlayacapan, 1817, ff. 359-375, esp. f. 360r (cita de José Francisco); vol. 274, exp. 21, Totolapa, 1795, ff. 278v-280r; vol. 692, exp. 2, Tetelpan, 1780, ff. 2r-v, 3v-4r; AGN, Clero regular y secular, vol. 76, exp. 4, f. 154; cf. AGNCR, vol. 278, exp. 5, Xonacatepec, 1806, ff. 171-193; vol. 223, exp. 6, Tlayacapa, 1766, ff. 80-86, esp. ff. 84v-85r.

³¹ Esta formulación debe mucho a Connell, 1987. Véanse también los estudios de la "masculinidad de protesta" y las subculturas masculinizadas de la violencia en Wolfgang y Ferracuti, 1967; Messerschmidt, 1986 (cf. 1993). Por lo que toca a la hegemonía y la contrahegemonía como un tema más general de la teoría histórica, véase el capítulo v, n. 4; véase un método y una crítica en un contexto mexicano en Joseph y Nugent, 1994a.

to para disminuir las cuotas de servicio y tributación impuestas a los comuneros y para forzar a indios tales como Pedro Alcántara Velasco, un "indio principal" alfabetizado, a separarse de las alianzas con el cura. Cuando una banda de disidentes que incluía a funcionarios y viejos indios se presentó en la casa de Pedro Alcántara el 7 de noviembre, aparentemente para arrestarlo o amedrentarlo, Pedro ya había escapado. Los disidentes demostraron su determinación de invertir la pirámide del poder local valiéndose de la antigua técnica de humillar a la propiedad femenina desprotegida de los hombres indefensos. Golpearon a la esposa de Pedro Alcántara, María Teresa de Rojas, la arrastraron a la cárcel de Tepoztlán y probablemente hicieron que José Ortiz Tlanepantla, un antiguo gobernador, la violara.³²

Los hombres subalternos construían también su sentimiento positivo de derecho, poder y dignidad masculinos en lo que hemos llamado contextos sociales familiares y horizontales. En los contextos sociales verticales las interacciones de contrapunto de la masculinidad y el poder llegaban a lo sumo a un estancamiento, una preservación de la dignidad y la autoestima dentro de una estructura de poder que asignaba a los hombres subalternos posiciones carentes de defensa y degradantes. En las arenas familiares y horizontales la masculinidad subalterna podía significar un sentimiento más pleno de adquisición de poder o ciudadanía como un hombre entre los hombres (aunque el hombre fuese pobre y relativamente indefenso en el campo más amplio del poder).

El plano familiar en el que la masculinidad y el poder se intersecaban ha sido explicado a fondo (véanse los capítulos III-VI). Los hombres subalternos construían una visión y una práctica de la virilidad ligada al derecho de los varones a gobernar a las mujeres y los jóvenes, es decir: el derecho a imponer a una esposa conceptos absolutos de la prerrogativa masculina, sobre todo si ella juzgaba negligente o abusivo al esposo-patriarca; el derecho a tratar a una amasia como a una cuasiesposa y tener una posesión sexual permanente si así lo deseaba el amasio, aunque ella retirara su consentimiento; el derecho a vigilar y negociar el destino marital-sexual de una hija, aunque ella se considerara una sirvienta familiar explotada que necesitaba escaparse; el derecho a demandar que un varón joven fuera cortés, antes de alcanzar la edad de la independencia viril, ante el consejo y las necesidades laborales de sus mayores. Como hemos visto, estas reclamaciones provocaban una resistencia, a veces sutil, a veces abierta, en la práctica consuetudinaria. El mundo de las relaciones entre hombres y mujeres era en verdad un mundo de pactos patriarcales disputados. Pero a pesar de las escaramuzas y las batallas, los esposos, los amasios y los padres podían recurrir a las arenas familiares y cuasifamiliares de la vida masculina para

³² Véase AGNCR, vol. 264, exp. 3, Tepoztlán, 1791, ff. 156-207, esp. 157r-162r, 186r-v, 188r; véase un ejemplo de inversión sin violación en el vol. 142, exp. 6, Atlatlauca, 1802, esp. ff. 168r, 169v; véase un contexto más amplio del faccionalismo político en Tepoztlán en el vol. 262, exps. 23, 30, ff. 267-270, 323-331.

construir una sensibilidad de legitimidad y eficacia masculinas. Las estrategias variaban. Un hombre podía cumplir con las expectativas femeninas puestas en él y adquirir así el consentimiento que apoyaba su legitimidad como gobernante doméstico. O podía optar por cerrar los ojos ante la mayor parte de las afirmaciones e iniciativas femeninas mientras no violaran las apariencias, obteniendo así una deferencia formal, algo engañosa, hacia el gobierno masculino. También podía adoptar un estilo beligerante que castigara las presuntas infracciones con severidad y violencia, afirmando así quién controlaba a quién. Incluso podía enfocar selectivamente las luchas por el poder masculino: por ejemplo, sobre el trabajo de los hijos o los destinos sexuales de las hijas, o sobre los deberes generales de una esposa o la posesión sexualizada de una amasia. Cualquiera que fuese la estrategia o combinación de estrategias a seguir, un hombre podía encontrar en su relación de dominio sobre las mujeres y los jóvenes los materiales para construir una sensibilidad de legitimidad masculina.³³

No debemos exagerar. Dado lo común de los conflictos de género en las relaciones entre hombres y mujeres, la afirmación del poder masculino en una arena familiar producía a la vez deshonor y legitimidad. La aureola del gobernante masculino podría requerir cierta dosis de autoengaño. Además, más allá de cierto punto, la regularidad e intensidad de los conflictos domésticos de género no sólo manchaban la aureola del gobernante masculino sino que llegaban a destruirla. Pero fuera de este extremo, incluso una legitimidad manchada era importante, y las mujeres mostraban cierta conciencia de ello. Incluso en casos de enconada disputa de género, las mujeres evitaban a menudo los desafíos verbales directos a la virilidad como tal, pues comprendían que era arma fuerte pero peligrosa, que a veces era más eficaz y segura si se empleaba en forma indirecta.³⁴ La lucha genérica podía resultar compatible con un sentimiento del poder y la legitimidad masculinos positivo, aunque manchado.

Cuando se encontraban en compañía de hombres de posición de color y

³³ Sobre la paradoja de una conciencia de género masculina que no sólo busca poseer a la otra mujer sino también trata de encontrar legitimidad en la relación con ella, véanse Jane- way, 1980; De Beauvoir, 1952. Por lo que toca a las novelas centradas en la mujer que debilitan a los patriarcas latinoamericanos destacando su incapacidad para alcanzar este poder de posesión más profundo, véanse Allende, 1986; Mastretta, 1985.

³⁴ Aunque las palabras fuertes eran razonablemente comunes en las disputas que conducían a la violencia en contra de las mujeres, y aunque los atacantes masculinos tenían interés en demostrar que las mujeres habían provocado una rabia incontrolable, resulta sorprendente que las afrentas verbales femeninas figuraran como causas primordiales o casi primordiales de la disputa en apenas un décimo de los casos de violencia contra víctimas femeninas. (Para el conjunto restringido de casos [$n = 62$] la cifra es 11.3%; para el conjunto ampliado de casos [$n = 93$] la cifra es 8.6%. PDBO, Morelos Powviol.out, pp. 33-34, variables mvw1-4; Powmore1.sys, pp. 34-35, variables mvw1-4.) Es decir, incluso cuando las mujeres utilizaban palabras fuertes, podían ser cautelosas en la clase de ataque directos (más que oblicuos o laterales) contra la masculinidad que podrían "justificar" la violencia masculina. Véase un ejemplo anecdótico de tal ambigüedad en el caso de María Gertrudis Martínez, en la introducción al capítulo IV.

clase semejante, los hombres subalternos construían sus afirmaciones más fuertes de la masculinidad. En esta arena horizontal creaban espacios culturales para afirmar su valor y capacidad, su honor e importancia como hombres, y podían hacerlo sin toparse con las degradaciones impuestas por la dominación del color y la clase, o la mancha que infligía la resistencia femenina y familiar.³⁵ En realidad, la arena horizontal no era pura porque no estaba totalmente aislada de las dinámicas verticales o familiares de la masculinidad y el poder. Las diferencias de riqueza y color, edad e influencia local, o reputación e historia personales, inyectaban elementos verticales en la ecuación de la sociabilidad masculina. Además, los hombres subalternos desarrollaban su conciencia y sus solidaridades de género en parte por alusión a los problemas que les planteaban las mujeres y los ricos. Era muy importante, como veremos más adelante, el hecho de que la arena horizontal de las interacciones masculinas generara sus propias y complejas imposiciones, lo que producía entre los hombres cierta dialéctica del riesgo: la dinámica del enlace y la enemistad, el desafío y la respuesta, el honor y la humillación. La sociabilidad podía dar paso a la violencia; la ciudadanía política podía conducir a un faccionalismo severo. Sin embargo, era con sus contrapartes de posición de color y clase que un hombre ratificaba socialmente su adquisición de poder, un sentimiento de ciudadanía y de peso como un hombre entre los hombres.

Varios caminos ratificaban la masculinidad y el poder subalternos en estos contextos horizontales. El camino de la política formal construía la voz y la vigilancia de la comunidad como una arena de liderazgo, discusión y aprendizaje masculinos. Las conexiones que había entre la cultura de género y la cultura política constituyen un tema vasto y complejo que nos llevaría muy lejos, por lo que debemos posponer un análisis a fondo de la política de género y comunitaria (véase el capítulo VIII). Baste decir, por ahora, que fuera de los momentos de crisis y disturbio abiertos los hombres subalternos definían la voz y la política comunitaria como un terreno masculino, y que utilizaban metáforas enteramente patriarcales para describir las instituciones formales de la política local: relaciones de liderazgo y autoridad, servicio y aprendizaje, y reunión y aprobación. El resultado neto era una afirmación de la ciudadanía, aunque fuese una forma subordinada de la ciudadanía dentro de la sociedad más amplia, que dotaba de poder a los hombres. Los patriarcas subalternos actuaban como los custodios formales, institucionalizados, de la familia y la comunidad.

Un segundo camino, el del espectáculo de género, construía dramas metafóricos de conquista y reivindicación masculinas. En parte porque las autoridades coloniales desdeñaban oficialmente las versiones subalternas de estos espectáculos (aunque a veces asistían a tales espectáculos de

³⁵ Véase un tratamiento interesante del papel del "espacio" en el desarrollo de la conciencia de las mujeres en Evans, 1979; cf. Evans y Boyte, 1986.

manera no oficial y los disfrutaban), y en parte porque los festivales provocaban comparativamente pocos homicidios u otros incidentes de violencia criminal, las pruebas sobre estos espectáculos son demasiado escasas para permitir una descripción de mucha textura de ellos. Pero sabemos que eran importantes: las peleas de gallos y una versión india de las corridas de toros se habían vuelto populares en varios pueblos de la región de Morelos para fines del periodo colonial.³⁶ El simbolismo de ambos dramas ratificaba la masculinidad y el poder. El hombre cuyo gallo ganaba la pelea, aquel a cuyo gallo arriesgaba todo y perdía, y los espectadores y apostadores que rodeaban con comentarios, bromas, debates y significación la lucha a muerte, revelaban el sentimiento de que los varones llevaban vidas de batallas y que sabían cómo afrontar el azar y el desafío de este duro destino. Los toros que constituían símbolos de virilidad y de poder español pero sucumbían ante los indios que los montaban, insultaban o mataban, servían como vehículos simbólicos de la adquisición del poder masculino. Los hombres que montaban o desafiaban a un toro arriesgaban su virilidad y adoptaban una posición que los acercaba a la femineidad simbólica. Cualquiera que fuese su fanfarronería inicial o el resultado esperado, los hombres eran vulnerables al peligro y la humillación por un toro viril. (Los habitantes de Tlayacapan en el siglo XX se referían al jinete como la "novia" del toro y provocaban a éste burlándose de su masculinidad.) Al final, si todo marchaba bien, los osados habrían fortificado su virilidad porque habían tenido la voluntad física y mental necesaria para dominar y femineizar al toro, para incorporar su masculinidad —su virilidad y poder— en ellos mismos.³⁷

Por supuesto, espectáculos tales como las peleas de gallos y las corridas de toros de los subalternos atraían a menudo a hombres de estratos diferentes: campesinos y plebeyos "castizos", al igual que sus semejantes más oscuros, notables e intermediarios locales relativamente privilegiados, ade-

³⁶ En los pueblos de tierra fría, como Tepoztlán y Tlayacapan, las corridas de toros indias habían entrado al ciclo anual de festivales comunitarios. Véanse AGNCR, vol. 45, exp. 11, Cuernavaca/Ocotepc/Tepoztlán, 1808, vol. 323r; vol. 91, exp. 7, Tlayacapa, 1818, f. 92v; Ingham, 1986, p. 147; Haskett, 1991a, pp. 18, 221 n. 36.

³⁷ Mi interpretación de las peleas de gallos y las corridas de toros indias se apoya en la lectura etnográfica y comparativa (además de mi propia experiencia). Por lo que toca a los espectáculos y las metáforas de las corridas de toros en Tlayacapa y más generalmente, véase Ingham, 1986, pp. 126, 135, 146-151, con cuya interpretación de la masculinidad y la femineidad estoy en deuda; cf. Gallo S. 1983, pp. 63-72, 114-115, 142, 144; Pitt-Rivers, 1971, pp. 89-91; C. B. Douglas, 1984. Algunos de los tratamientos más perspicaces de la importancia de los toros y las corridas de toros en ambientes rurales y en la cultura popular provienen de los Andes: véanse Arguedas, 1968; Anrup, 1990; pp. 207-229. Por lo que toca al sabor de las corridas de toros y las peleas de gallos en las provincias mexicanas a principios del siglo XIX, aunque en casos de peleas organizadas como grandes espectáculos que incluían la asistencia de las elites, véase Calderón de la Barca, 1982, pp. 169-170, 215-217, 291-294 (cartas número 16, 21, 28); cf. Sarabia Viejo, 1972 por lo que toca a los antecedentes institucionales coloniales. Respecto a las peleas de gallos, véase no sólo el conocido clásico de Geertz (1973, pp. 412-453) y la crítica de Roseberry (1989), sino también el material etnográfico comparativo y las interpretaciones de la masculinidad de Dundes, 1994a.

más de campesinos y pobres. Pero la arena del espectáculo masculino podía ejercer cierta influencia igualadora. Incluso en las versiones más extravagantes del espectáculo de las peleas de gallos —presentadas con fanfarrias como un gran acontecimiento social, atendidas por ambos géneros, y con palcos y secciones especiales para los ricos y poderosos—, podía observarse, a veces, un poco de esta influencia igualadora. En 1840 Frances Calderón presenció una de las primeras versiones republicanas de este fenómeno cuando el presidente de México asistió a una gran pelea de gallos: "No es poco frecuente el espectáculo gratificante del presidente inclinándose en su palco de la plaza de gallos y apostándole a un gallo contra un hombre andrajoso, sin abrigo, sin zapatos, sin sombrero y probablemente sin dinero que estaba en el ruedo".³⁸ Es probable que las líneas sociales entre el hombre común y el de la elite estuviesen más rígidamente delimitadas a fines del periodo colonial, incluso en los grandes espectáculos de las peleas de gallos. Pero en las versiones subalternas del espectáculo masculino, donde las distancias sociales eran menores por principio de cuentas, el efecto igualador era más pronunciado, y el estilo de la interacción y el enlazamiento más horizontal.³⁹

Un tercer camino hacia las ratificaciones horizontales de la masculinidad y el poder subalternos llevaba a los hombres a practicar la sociabilización masculina informal. Ésta era la cultura del juego masculino: reuniones de hombres para compartir una camaradería impregnada de competencia o pulla, un juego de cohesión masculina que reconocía la realidad de la rivalidad y el insulto. En este sentido, las peleas de gallos constituían sólo un ejemplo de un teatro más amplio del enlace y la rivalidad masculinos. Las reuniones de hombres para beber y comentar, practicar juegos y deportes, y establecer amistades y disputas, moldeaban gran parte del ritmo de la vida diaria. Tales reuniones de hombres podían verse incluso dentro de festejos grandes y relativamente formales con un ambiente de género mixto: los grandes fandangos y fiestas organizados para celebrar momentos decisivos (las bodas, por ejemplo) en el ciclo vital de una familia, o la ronda anual de fiestas, ferias y procesiones que marcaba el ciclo de la vida comunitaria. A menudo prevaecía un ambiente virtualmente masculino en muchos espacios informales: en los pequeños fandangos y fiestas organizados entre amigos al calor del momento, en los lugares de bebida populares (ya fuese una cantina informal operada en la casa de una viuda o en una taberna más establecida), donde se reunían los hombres para pasar el rato y compartir algo de bebida, o en la práctica habitual de los

³⁸ Calderón de la Barca, 1982, p. 215 (carta de 15 de junio de 1840).

³⁹ Véase Viqueira Albán, 1987, respecto a las tensiones de fines del periodo colonial causadas por los espectáculos que estimulaban la rudeza popular, y por el esfuerzo para promover una cultura elitista distinta de tales espectáculos. Véase una sugerencia de que la ilegitimidad de las peleas de gallos de los subalternos significaba que las elites provinciales que asistían abiertamente a ellas estaban socialmente manchadas o disminuidas, en AGNCR, vol. 91, exp. 7, Tlayacapa, 1818, f. 92v.

hombres de reunirse con sus semejantes para las diversiones dominicales. El domingo era habitualmente el día de pago (día de raya) y de tianguis en las haciendas más grandes, y era también un día en que la gente se reunía para la misa, el tianguis y la diversión en muchos pueblos.⁴⁰

La sociabilidad masculina seguía un curso diferente del patrón femenino de conversaciones de trasfondo celebradas en medio de labores tales como el lavado, el acarreo de agua o las pequeñas ventas. Para los hombres el contexto de la sociabilidad era más un espacio de diversión, una suspensión del trabajo y la faena. El proceso de enlace genérico no se asemejaba tanto a un comentario continuo sobre la vida genérica como a una representación de ella. En realidad, el comentario verbal sobre la vida y los problemas masculinos —ya fuese con las mujeres, los rivales locales, los ricos, o en otros pueblos o haciendas— matizaba los encuentros masculinos. Pero el hincapié se encontraba en otra parte, en el juego de contrapunto de una solidaridad masculina que se mezclaba con la rivalidad, un enlace competitivo que parecía captar el significado de la vida y el desafío masculinos. Por una parte, toda la reunión equivalía a una especie de declaración de solidaridad masculina: invitaciones recíprocas para beber juntos; reuniones para entonar canciones o jugar a las cartas; comentarios acerca de la gente, los enemigos y los sucesos, y la premisa de que los hombres necesitaban buscar diversión para distraerse de los problemas del trabajo y la familia. Todo promovía un sentimiento compartido de derecho y experiencias masculinos. Por otra parte, los hombres expresaban a menudo este sentimiento de solidaridad por medio de la competencia y el desafío. Rehusar una invitación a beber podía equivaler a una declaración insultante de superioridad u hostilidad; si se evitaba una afrenta inicial, la decisión de cuándo y cómo parar el ciclo de las invitaciones recíprocas podía plantear cuestiones de diplomacia similares. (Recuérdese el consejo de Buñuel: "Es mejor beberse el décimo vaso".) La reunión en la canción y la música podía conducir a contiendas sobre quién controlaba la guitarra. Los juegos de cartas tenían ganadores y perdedores; las apuestas monetarias de dos o tres reales ponían en riesgo el salario de un día para un jornalero del campo. El comentario verbal sobre la vida y la proeza masculinas asumía a menudo la forma de chanzas y albures, una espiral de chistes competitivos, dobles sentidos vivaces, y la insinuación (a menudo sexualizada) que cuestionaba la competencia del otro.

⁴⁰ Sobre la convivencia masculina y la bebida en contextos aldeanos, véase Taylor, 1979, pp. 58-60, 62, 66-67. Véanse algunos ejemplos específicos en contextos de haciendas y pueblos en AGNCR, vol. 39, exp. 18, Cuernavaca, 1818, ff. 313-338; vol. 44, exp. 3, Hda. Chiconguaque, 1805, ff. 46-52; vol. 44, exp. 4, Hda. San Gabriel, 1799, ff. 53-97; vol. 47, exp. 4, Hda. Chiconguaque, 1813, ff. 106-185 (esp. ff. 111r, 119v); vol. 48, exp. 5, Hda. del Puente, 1816, ff. 35-76 (esp. ff. 42r, 43r); vol. 48, exp. 10, Cuentepec, 1815, ff. 140-196; vol. 159, exps. 1-3, Tlayacapa, 1810, ff. 1-161 (esp. ff. 46r, 49v-50r); vol. 175, exp. 10, Mapatzilán, 1806, ff. 243-284; vol. 262, exp. 10, Hda. San Gabriel, 1817, ff. 148-159, esp. ff. 151v, 154v, 158r; vol. 264, exp. 2, Mazatepec, 1806, ff. 141-155; vol. 274, exp. 24, Tlayacapa, 1774, ff. 301-307.

Por último, cuando los hombres se reunían en espacios informales de sociabilidad y diversión, asumían el desafío de lo desconocido. Extraños y viajeros de comunidades o haciendas rivales, así como amigos y conocidos locales, podrían detenerse en una cantina para echarse un trago, unirse a un juego de cartas dominical en el tianguis de una hacienda, participar en una discusión verbal de un fandango ruidoso. Bajo tales circunstancias, el juego de la camaradería y la competencia masculinas podía tomar un giro volátil, un insulto de confrontación de la virilidad. Aunque los extraños o los enemigos externos no se mezclaran, las jerarquías y animosidades locales podían afectar la atmósfera. Por ejemplo, la mezcla de campesinos y plebeyos "castizos, sujetos pertenecientes a estratos más "indios" o "mulatos", podía inyectar una dinámica vertical de poder y resentimiento en una atmósfera socialmente igualadora de relajamiento y de masculinidad en competencia. La mezcla podía volverse volátil, y la diversión entre iguales se convertía, entonces, en un drama de dominación social y masculinidad jerarquizadas. La aparición de rivales sexuales u otros enemigos locales provocaba peligros similares. Por último, aunque no intervinieran extraños ni enemigos externos y jerarquías y animosidades locales, los amigos podían extraviarse o confundir la frivolidad de un desafío. En una atmósfera que mezclaba la camaradería masculina con la rivalidad y las escaladas asistidas y justificadas por la bebida y la diversión, los amigos podían cruzar, inadvertidamente, la línea que separaba al juego más o menos controlado de la solidaridad y la provocación entre amigos, del enfrentamiento más grave del valor masculino.⁴¹

Ésta era una receta para la ambigüedad, una cultura de sociabilidad influida por el desafío y el riesgo. Por definición, los registros de la violencia criminal se inclinan hacia los momentos en que el juego del enlace y la competencia masculinos cruzaba los umbrales del accidente, el malentendido o la ofensa mortal. Por lo tanto, tales registros exageran el riesgo físico involucrado en la sociabilidad informal; sin embargo, ilustran convenientemente las ambigüedades que se filtraban al juego y la sociabilidad masculinos, los cuales se mezclaban con hostilidades ya establecidas (la entrada de hombres de un pueblo, hacienda o facción política rivales; hombres de posición socioétnica distinta, o rivales sexuales o enemigos familiares locales), podían transformar los sucesos hacia ataques más agresivos y violentos.⁴² Pero aun entre los amigos llaman la atención las ambigüedades del juego y la sociabilidad masculinos. Los ejemplos abundan y se extienden desde los ambientes de la hacienda, con un claro sabor mulato,

⁴¹ Los patrones discutidos en los párrafos siguientes se han obtenido de las fuentes citadas en la n. 40. En cuanto a los juegos de albures, véanse también Colín Sánchez, 1987, pp. 228-230, 222; Ingham, 1986, pp. 144-145; Paz, 1959, p. 35. Sin embargo, las fuentes manuscritas indican que los albures se referían al juego de palabras y a un juego de cartas. La homología es reveladora: ambas eran formas del juego competitivo. Véase también la discusión de "palabras de pelea" en Taylor, 1979, pp. 81-83; C. E. Martin, 1990.

⁴² Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 274, exp. 4, Tlayacapa, 1774, ff. 302, 305v, 306v.

hasta los escenarios pueblerinos con un sabor más indio, e incluso ambientes más intersticiales y mezclados, marcados por la presencia de plebeyos y campesinos, de rancheros y pueblerinos y jornaleros de las haciendas, estratos étnicos blancos y oscuros.⁴³

Consideremos varios ejemplos. Las chanzas y los desafíos más bien juguetones podían llegar al insulto y la provocación graves. En la hacienda San Gabriel, en 1799, José Eusebio Serna, un sirviente mulato de una hacienda vecina, se unió a su amigo Aparicio Antonio, jornalero de campo, en un fandango local. El juego verbal y un aflojamiento justificado por la bebida se mezclaron en hostilidad abierta y golpes. La confrontación tomó un giro mortal cuando José Eusebio sacó una navaja, simplemente para esquivar con ligeros piquetes y cortadas —declararía más tarde— los golpes de un amigo agresivo que no detuvo su propio movimiento físico hacia adelante. José Eusebio reconstruía las ambigüedades en la forma que más disminuyera su culpabilidad, obviamente. Pero las ambigüedades del juego masculino volvían plausible esta reconstrucción, y ninguno de los testigos presentó otro panorama.

Accidentes similares de malos entendidos podían echar a perder las fiestas entre los indios. En Cuentepec una noche que se inició con una invitación amistosa a un fandango en honor de una boda terminó con disputas por una guitarra, insultos verbales y una persecución homicida de los invitados con palabras ("párense, carajos"), piedras y navajas.

Las declaraciones del valor masculino, a veces tomadas por explosiones inocuas y divertidas, podían convertirse inesperadamente en un serio desafío a arriesgar la masculinidad en una pelea. El contenido de tales declaraciones no era demasiado ambiguo: "si heran hombres, q salieran", gritó un campesino indio de Cuernavaca; "esta noche hemos de chorrear sangre", aseguró un rentero mulato de hacienda del Puente. Los comentarios se hacían en las fiestas, en compañía de amigos de quienes podría presumirse que desviarían el reto y entenderían que las intenciones de las provocaciones verbales en medio de la diversión y la bebida eran más ambiguas que su contenido literal. Los contextos sociales diferían de los de aquellos casos en los que un hombre deseaba pelear y no se detendría ante nada para lograrlo. "Era un alcahuete"; "que se cagara en él"; "tu sacas la cara por este alcahuete, en los dos me e de cagar"; "la Cuarta era Para las Mugerres, y el garrote pa los Hombres", era una retahíla de provocaciones decididas. El problema era que, incluso entre los amigos, las distinciones del contexto no terminaban siempre tan claramente como habían empezado. Algo podía salir mal: las ambigüedades de la fanfarronería masculina podían hacer que incluso los amigos tomaran el camino del homicidio.

Dichas ambigüedades, que convertían el juego en disputa y la disputa en

⁴³ Esta afirmación se basa en los ejemplos citados en la nota 40, más que en los ejemplos selectivos citados adelante en este párrafo.

violencia, permitían que los hombres y los jóvenes declararan que habían sido amigos desde mucho tiempo atrás y que un episodio violento entre ellos no destruía la amistad ni dejaba atrás ningún rencor latente.⁴⁴

En suma, las ambigüedades del juego verbal y la fanfarronería masculinos podían alimentar a veces la confusión cultural. Cierta semejanza de estilo marcaba la argumentación que conducía a la violencia grave y un juego más controlado de insulto y reto masculinos templado por la restricción tácita. Dicha semejanza de estilo permitía que los hombres incorporaran y neutralizaran un sentimiento de rivalidad intramasculina transmutándolo en la broma, la competencia y el desafío más juguetones, es decir, la sociabilidad y el enlace masculinos. Pero igualmente podía inducir una interpretación errada de las señales culturales. En 1803, en la hacienda Casasano, Miguel Carrales, un residente mestizo que era vendedor ambulante, disputó con Miguel Gerónimo Treque, un jornalero mulato del ingenio, por una deuda de seis reales. A medida que la disputa se agravaba, Miguel Gerónimo profirió palabras insultantes contra Miguel Carrales, quien mostró su navaja. Pero Miguel Carrales bajó luego el arma, como en señal de relajamiento y, cuando se aproximó subsecuentemente a Miguel Gerónimo para decirle que le sacaría las tripas, su "aspecto risueño" convenció a un indio de que la amenaza "desde luego sería Juguete".⁴⁵ Pero no era ninguna broma. ¿También Miguel Gerónimo interpretaría mal a su adversario justo antes del ataque fatal?

Había varios caminos hacia las ratificaciones horizontales de la masculinidad y el poder subalternos. No incluía únicamente la construcción de una política formal y una voz comunitaria como una arena masculina, y no sólo el enlace derivado de una cultura de juego masculino; ésta era una cultura de juego matizado de un teatro de combate y riesgo, una solidaridad lograda en parte a través de la competencia. Todo el proceso de reunión masculina informal equivalía a una representación dramática, aunque refractada por el contexto de diversión y compañía, del significado de la masculinidad subalterna. El acto de reunirse con alguna regularidad para divertirse con bebida y música, canciones y juegos, bromas y comentarios, expresaba el sentimiento de que la vida masculina era dura y compleja, llena de provocaciones, frustraciones y retos. El relajamiento por la diversión, un tiempo fuera de los mundos de trabajo, familia y dominación

⁴⁴ AGNCR, vol. 44, exp. 4, Hda. San Gabriel, 1799, ff. 53-97; vol. 48, exp. 10, Cuentepec, 1815, ff. 144r-163r (incluye citas de "párense carajos"); vol. 39, exp. 18, Cuernavaca, 1818, ff. 313-338 (316v para la cita de "q salieran", cf. 318v); vol. 48, exp. 5, Hda. del Puente, 1816, ff. 35-76 (42r para la cita de "chorrear sangre"); vol. 159, exp. 1, Tlayacapa, 1810, ff. 45v, 46r, 48r (las frases de "provocaciones determinadas", alteradas a la primera persona y el tiempo presente a partir de versiones literales en la tercera persona y el tiempo pasado); y para los amigos que disputaban violentamente sin arriesgar la amistad, vol. 38, exp. 1, Guichilaque, 1809, ff. 4v-5r, 14v-15v; vol. 44, exp. 3, Hda. Chiconguaque 1805, ff. 46-52; cf. vol. 39, exp. 18, Cuernavaca, 1818, f. 317r; vol. 44, exp. 4, Hda. San Gabriel, 1799, ff. 53-97.

⁴⁵ AGNCR, vol. 537, exp. 1, Hda. Casasano, 1803, f. 7v.

social, era a la vez una necesidad y un derecho masculinos. La alegría de las canciones, las bromas, las burlas y los comentarios servía para recordar las adversidades a las que regresaban los hombres después de estas diversiones. Representar la camaradería por medio de la competencia, en una especie de justa de masculinidades, significaba que las aflicciones de la vida masculina no incluían sólo las humillaciones de los ricos y los poderosos, así como la resistencia o la traición de las mujeres y los parientes, sino también la rivalidad —incluida la rivalidad sexual— con nuestros semejantes y amigos. Al mismo tiempo, la trasmutación de la rivalidad intramasculina en un formato de juego convertía los retos de la vida en risas y en una experiencia compartida, y significaba que los hombres podían afrontar los azares y las durezas de la vida masculina, incluida su corriente subterránea de violencia. En efecto, la voluntad de entrar y sobrevivir en espacios sociales impregnados de cierto riesgo —la posibilidad de que la camaradería entre amigos tomara un giro desagradable, que forasteros enemigos inyectaran hostilidad y peligro, o que los borrachos y jactanciosos antisociales de la localidad aparecieran en busca de una pelea— reforzaba el sentimiento de la capacidad masculina. En las arenas horizontales, el desafío y la complicación no manchaban necesariamente la virilidad; por el contrario, el manejo hábil de la dialéctica del riesgo incrementaba el poder propio, la posición propia como un hombre entre los hombres.⁴⁶

LA LÓGICA SOCIAL DE LA MASCULINIDAD SUBALTERNA: UNA INTERPRETACIÓN

Como hemos visto, en cada una de las arenas donde se intersecaban la masculinidad y el poder —la vertical, la familiar y la horizontal—, los hombres subalternos construían visiones afirmativas de su virilidad, declaraciones del valor, el derecho y la ciudadanía masculinos dentro de un contexto subalterno. ¿Cómo podríamos interpretar una lógica social de masculinidad popular evidente en todas estas arenas?

¶ Para los subalternos la masculinidad exitosa implicaba habilidad y valentía en medio de la adversidad. La adversidad, más que el axioma de que la vida tiene sus problemas, constituía una condición definitoria: la vida problemática confrontada por los varones subalternos en casi todas

⁴⁶ Estoy consciente de que, para algunos lectores, las actividades de enlace homosocial salpicadas de insinuaciones sexuales pueden sugerir temores latentes de la homosexualidad, o incluso el homoerotismo; véase, por ejemplo Dundes, 1994b. Mi propia opinión es más cautelosa. En los registros que estudié no surgieron cuestiones de homosexualidad (quizá sean más evidentes en los registros de la Inquisición que en los registros criminales). Además, en los contextos culturales latinoamericanos los hombres pueden ser estigmatizados como feminizados o pasivos, y no por los actos heterosexuales u homosexuales como tales. La pareja activa o agresiva en un acto homosexual puede no sufrir ningún estigma cultural. Véanse importantes análisis cautelosos en Lancaster, 1992; Paz, 1959; Alonso y Koreck, 1993; adviértase también la disputa entre Oscar Lewis y su colaboradora Carolina Luján reproducida en Rigdon, 1988, pp. 236-240.

las arenas sociales. Las líneas verticales del poder los sometían a penurias y extorsiones económicas, además de un torrente de provocaciones. La arena familiar del poder les presentaba desafíos de la autoridad patriarcal que manchaban, cuestionaban y a veces destruían la fachada y los privilegios de la autoridad doméstica. Las relaciones con otros hombres de posición de color y clase similar generaban su propio conjunto de desafíos. 1. La arena horizontal de la cultura popular masculina era relativa, más que absolutamente, horizontal. Se intersecaba con las dinámicas de la dominación, la deferencia y las masculinidades jerarquizadas dentro de la cultura popular, entre las comunidades, entre los barrios de una comunidad, entre redes sociales de distinta coloración étnica o distintos recursos económicos, entre notables sociales y comuneros, y entre viejos y jóvenes. 2. Incluso dentro de la atmósfera igualitaria de la sociabilidad informal, el juego y la diversión masculinos desarrollaban a menudo un idioma competitivo, y a veces su dialéctica del riesgo se volvía grave y violenta. 3. Las disputas por los recursos tangibles generaban conflictos entre hombres de posición de color y clase similar. Estos recursos no incluían sólo cuestiones económicas tales como la propiedad, el trabajo y la deuda, sino también posesiones de género: esposas, amasias e hijas, aspecto que era muy importante. Las posesiones de género conferían propiedad y privilegio —derechos de posesión y transacción sexuales, derechos al trabajo de las mujeres y los jóvenes de la familia, y una posición respetable en el mundo de la política y la comunidad masculinas—, incluso para los hombres pobres de coloración étnica oscura. En la violencia desatada entre los hombres por disputas sobre bienes tangibles, los conflictos relacionados con los derechos y las demandas entre hombres y mujeres constituían una parte casi tan grande (21.3% del total de los casos entre hombres) como la de los conflictos derivados de reclamaciones de propiedad y clase (25.0%). En este sentido, la corriente subterránea sexualizada que se veía en el juego verbal masculino distaba mucho de ser gratuita. (Véase el cuadro VII.3.)

Los hombres de posición de color y clase similar —no sólo los parientes enzarzados en una lucha por el poder familiar, ni los extraños y forasteros que eran blancos fáciles, sino también los amigos y conocidos que constituían el círculo de relaciones secundarias de un hombre— tenían buenas razones para considerarse rivales potenciales al igual que aliados. Recordemos el sorprendente contraste de género existente en los lazos sociales entre los atacantes y las víctimas de la violencia. (Véanse el capítulo III y el cuadro III.11.) Para las mujeres, en comparación con los hombres, las relaciones primarias planteaban mayores peligros que las relaciones secundarias o terciarias; la mayor parte (63.3%) de los ataques se derivaban de las relaciones primarias. Para los hombres, en comparación con las mujeres, el mundo de las relaciones secundarias y terciarias planteaba un riesgo físico mayor; casi todos los ataques (66.2%) se derivaban de las relaciones secundarias. Además, en éstas la probabilidad de que las víctimas masculi-

nas sufrieran la violencia homicida más que la no homicida era 14.2 veces mayor que la de las mujeres. (Véase el cuadro VII.5.) En cambio, los casos de relaciones primarias no presentaban variaciones estadísticamente significativas entre el riesgo de homicidio y el género de la víctima.

Así pues, la premisa de la adversidad no era engañosa, pues las arenas vertical, familiar y horizontal de la vida masculina subalterna planteaban sus retos. Lo que constituía una masculinidad exitosa no era la mera resignación ante la adversidad ni la rabia reprimida seguida de estallidos inexplicables, sino la habilidad y la valentía con que un hombre afrontaba sus retos. Como subalterno sometido a sus superiores, un hombre trataba de reunir la voluntad física y psicológica necesaria para soportar el abuso evitando el miedo manifiesto y cuestionando el derecho al abuso durante el acto, o después. Como gobernante de mujeres (una esposa, la amasia ocasional y las hijas) y de hijos, un hombre trataba de contener el potencial de resistencia e insubordinación. Podía buscar incluso cierta legitimidad como proveedor económico demostrando habilidad y determinación a pesar de las vicisitudes de la pobreza y la agricultura. Como hombre entre hombres, el varón trataba de negociar el laberinto formal de la responsa-

CUADRO VII.5. *Violencia homicida, relaciones secundarias y género: Morelos a fines del periodo colonial*

Violencia infligida por una relación secundaria	Víctimas masculinas		Víctimas femeninas	
	Núm.	%	Núm.	%
ATACANTES ^a				
Homicidas	55	62.5	2	10.5
No homicidas	33	37.5	17	89.5
PROMEDIO DE PROBABILIDADES ^b				
Probabilidad de que la violencia por una relación secundaria sea homicida, víctimas masculinas comparadas con víctimas femeninas 14.2:1				

NOTA: Aunque el riesgo de la violencia homicida por parte de atacantes que son relaciones secundarias contrastaba para las víctimas masculinas frente a las víctimas femeninas, la diferencia de género no se presentaba para las relaciones primarias. Dentro del conjunto de casos de violencia las relaciones primarias no se asociaban menos que las relaciones no primarias con el riesgo de violencia homicida más que el no homicida ($n = 198$; significación de la χ^2 , .45); un poco más mujeres que hombres (19 y 15, respectivamente) fueron muertas por relaciones primarias; entre los casos de relaciones primarias, las pruebas de asociaciones estadísticamente significativas del homicidio por género de la víctima resultaron negativas ($n = 57$; χ^2 , .07), aunque la distribución unilateral de las violaciones disminuyó casi automáticamente el porcentaje de los homicidios para las mujeres en comparación con los hombres.

^a $N = 107$ casos válidos en total.

^b La significación de la χ^2 fue .0001; ϕ , .40; λ con la violencia homicida como variable dependiente, .30; Q de Yule, .87.

FUENTE: PDBO, Morelos, Morofvii.lis, pp. 19, 80, 82, 121-122.

bilidad comunitaria, el rango y la política comunitarias, así como los caminos más informales del espectáculo y la sociabilidad masculinos con una habilidad que demostrara su derecho a ocupar un lugar entre los ciudadanos subalternos y su política.

Los hombres subalternos no podían alcanzar estos atributos con perfección. La vida y la gente planteaban demasiados obstáculos. Precisamente por esta razón, el sentimiento de valentía —valor y entereza frente al desafío— era el corolario inevitable de la habilidad viril. Pero estos atributos eran importantes aunque se alcanzaran de manera imperfecta, porque definían una norma positiva de la masculinidad subalterna honorable, el medio por el que podría alcanzarse un sentimiento de competencia y adquisición de poder, y un contraste de género que servía para hacer legítimo el privilegio y la subordinación entre los pobres y los relativamente carentes de poder. Los hombres, como tipos humanos, tenían la habilidad y la valentía necesarias para afrontar las adversidades de la vida y hacer lo que fuese necesario. Abandonadas a sus propios recursos, las mujeres tendían hacia la debilidad y la traición moral —en una palabra, hacia la incompetencia— cuando era desafiadas.

Cuando la habilidad, la valentía y la adversidad convergían, ayudaban a definir la lógica y el contenido sociales de la masculinidad honorable para los hombres subalternos, y éstos sólo podrían alcanzar esta convergencia realizando prácticas relacionales: viviendo lógicas del poder, el desafío y la alianza que no podían controlar totalmente. Las esposas, las amasias y los jóvenes de la familia que formaban un círculo de subordinados familiares y cuasifamiliares; las elites, los notables e intermediarios locales, y los viejos de la familia y la comunidad que constituían un mundo de superiores en un sistema de masculinidades jerarquizadas, y los conocidos, rivales y extraños que constituían una arena de iguales, a la vez aliados y competidores potenciales, todos estos personajes traían sus propias necesidades y agendas a las relaciones con hombres subalternos y aportaban la lógica social que a la vez cuestionaba y afirmaba la habilidad, la valentía y el derecho masculinos.

Además, precisamente porque una visión afirmativa de la masculinidad justificaba el poder, el privilegio y la respetabilidad dentro del mundo subalterno de género, el contenido social de la masculinidad honorable no era en modo alguno trivial ni intangible.⁴⁷ En los cuadros VII.3 y VII.4 se presenta un contraste de los conflictos violentos por el honor centrado en el hombre como tal, con los conflictos impulsados por cosas tangibles y por una lógica social, más que por una lógica interior de la masculinidad. En aras del razonamiento, procedimos de un modo conservador abordando las disputas por el honor centrado en el hombre como indicadores de un

⁴⁷ Véase un tratamiento pionero de la importancia de la masculinidad, teórico y en un contexto etnográfico latinoamericano a la vez, en Lancaster, 1992; en el contexto mexicano colonial, es muy interesante C. E. Martín, 1990.

impulso interior hacia la escalada autodestructiva: un estallido aparte de reclamaciones tangibles específicas o de relaciones sociales específicas entre el atacante y la víctima, similar a la rabia invisible asociada con las explosiones de descarga. Sin embargo, en este punto del análisis, la violencia por el honor centrado en el hombre como tal empieza a parecer algo mucho más complejo (cualesquiera que fuesen las dimensiones psicológicas de los conflictos). Dadas las conexiones existentes entre el prestigio de la masculinidad de un individuo, por un lado y la ciudadanía y el privilegio efectivos de la vida subalterna, por otro lado, tales conflictos equivalían a algo más que una defensa de cosas intangibles y a más que un estallido de rabia y compulsión interiores. De igual modo, hasta ahora hemos excluido de las disputas sobre cosas tangibles los incidentes impulsados indirectamente por un ambiente del enlace o el honor masculinos. (En estos casos, como recordaremos, los trasfondos del enlace o el honor masculinos enmarcaban la dinámica que conducía a la violencia, pero las disputas no se concentraban explícitamente en el honor o el valor masculinos en sí mismos. El foco específico de la violencia se centraba en cuestiones tales como las trampas en los juegos de cartas, la falta de respeto de los jóvenes o plebeyos hacia los viejos o las autoridades comunitarias, o el deber de un hombre de intervenir para proteger a un hermano, un padre o un amigo en presunto peligro.) Aunque hemos reconocido la lógica social de tales incidentes, los hemos tratado como estallidos que se asemejan más a las explosiones intangibles de descarga que a los derechos tangibles, como las mujeres y la propiedad. Pero también aquí los vínculos entre el prestigio de la propia masculinidad y la adquisición efectiva del poder en la vida subalterna requieren una visión más compleja.

En esta perspectiva modificada, el peso de las disputas por cosas tangibles y la lógica social de la masculinidad en la violencia asumen una prominencia estadística mayor aún. Las disputas por cosas tangibles aumentan a más de siete décimos (73.3%) del total de los casos con atacantes masculinos, y tres quintos (63.0%) de los incidentes entre hombres. Entre los casos en los que podemos discernir expresiones de masculinidad en la violencia, los incidentes impulsados por una lógica social aumentaban a cuatro quintos (82.6%) de la violencia con atacantes masculinos, y siete décimos (72.2%) de la violencia entre hombres. (Véase el cuadro VII.6, promedios de las participaciones en el criterio conservador y el elástico.) El punto principal queda claro. Los famosos estallidos de la mitología cultural —las explosiones sintomáticas inexplicables de la rabia y el impulso interiores, a lo sumo vagamente conectadas con reclamaciones tangibles o con relaciones sociales entre atacantes y víctimas— ofrecen una desviación interesante pero engañosa de los significados principales de la masculinidad, incluso la masculinidad violenta, en la vida subalterna. En la mayoría de los incidentes violentos que involucran a los hombres, incluso los incidentes entre varones, las disputas conectaban a sus protagonistas con cues-

CUADRO VII.6. "Tangibles" y lógica "social" en la masculinidad violenta: Modelación modificada, Morelos a fines del periodo colonial

	Núm.	Porcentaje del total de los casos	Porcentaje de los casos de masculinidad
CASOS DE ATACANTES MASCULINOS^a			
<i>Reclamaciones "tangibles"</i>			
Modelo original (restringido)	105	61.8	
Modelo modificado (ampliado)	144	84.7	
Punto medio	—	73.3	
<i>Lógica de la masculinidad "socialmente" impulsada</i>			
Modelo original (restringido)	98	57.6	76.0
Modelo modificado (ampliado)	115	67.6	89.1
Punto medio	—	62.6	82.6
CASOS ENTRE HOMBRES^b			
<i>Reclamaciones "tangibles"</i>			
Modelo original (restringido)	50	46.3	
Modelo modificado (ampliado)	86	79.6	
Punto medio	—	63.0	
<i>Lógica de la masculinidad "socialmente" impulsada</i>			
Modelo original (restringido)	45	41.7	62.5
Modelo modificado (ampliado)	59	54.6	81.9
Punto medio	—	48.2	72.2

NOTA: Los modelos restringidos originales se definen y calculan en los cuadros VII.3 y VII.4. Los modelos ampliados incluyen los casos del honor masculino y del ambiente de fondo de enlazamiento/honor dentro de los "tangibles", e incluyen los casos del honor masculino dentro de la lógica de la masculinidad "socialmente" impulsada. Los modelos restringidos y ampliados pueden interpretarse respectivamente como umbrales mínimos y máximos de la plausibilidad.

^a N = 170 casos válidos en total; casos de masculinidad, n = 129.

^b N = 108 casos válidos en total; casos de masculinidad, n = 72.

FUENTE: Adaptado de los cuadros VII.3 y VII.4.

tiones tangibles del poder y el bienestar —recursos, privilegio y ciudadanía— o con la lógica relacional que ratificaba la adquisición del poder masculino.

En suma, cierta susceptibilidad relacionada con la masculinidad, incluso la escalada hacia la violencia en defensa de ella, representaba más a menudo una necesidad social que un síntoma de la psicopatología interior. Esta necesidad social fluía de las intersecciones de la masculinidad y el poder dentro de la cultura popular, y dentro del orden de color y clase más amplio de la región de Morelos a fines del periodo colonial. En el marco de

estas intersecciones hemos interpretado las versiones subalternas de la masculinidad honorable como afirmaciones socialmente reconocidas de la habilidad y la valentía en medio de la adversidad. Sin embargo, el argumento desarrollado hasta ahora ha omitido en gran medida dos aspectos complejos: el problema de la variación y la dialéctica de la venganza y la supervivencia.

EL PROBLEMA DE LA VARIACIÓN
EN LA CULTURA DE LA MASCULINIDAD POPULAR

El problema de la variación puede formularse como los interrogantes argumentativos de un escéptico. Concedamos que el análisis estadístico sugiere una formación exagerada de estereotipos en el discurso cultural que imputa la rabia del honor masculino herido principalmente a los plebeyos y los no indios. El sentimiento del honor y la posición masculinos celosamente defendidos estimulaba la violencia de los indios y los campesinos tanto como la de los no indios y plebeyos. La lectura cualitativa de las pruebas corrobora los hallazgos cuantitativos. Una y otra vez los campesinos indios demostraron que no les era extraño el lenguaje del honor, el desafío y la afrenta masculinos: "aora veremos quién es hombre"; "esto no es nada, yo tambⁿ me se quitar los calzones para las mugeres"; "me es doloroso el que hayan quitadole el credito a mi muger"; "ofendiendo a Dios y a mi honrra [por el adulterio]"; "despues de haverle quitado la preciosa Alaja de su virginidad".⁴⁸ Hay que aceptar también que el volumen y el alcance de las pruebas sugieren que los indios y los campesinos tuvieron una participación activa en la modelación específica de la cultura popular que hemos estudiado: las intersecciones de la masculinidad y el poder en los contextos vertical, familiar y horizontal, y la visión del valor masculino como habilidad y valentía en medio de la adversidad. Pero aun si incluimos a los indios y los campesinos en la versión masculina de la cultura popular que hemos estudiado, ¿no eran también importantes las variaciones individuales, generacionales o socioculturales? ¿Está nuestro modelo de la masculinidad subalterna tan socialmente sobredeterminado que pierde de vista la iniciativa individual y las diferencias de personalidad, cultura y posición social? En cuestiones tan personales como la virilidad, la valentía y el honor, ¿no resulta especialmente peligroso omitir tales diferencias? Así como concedimos que las mujeres seleccionaban entre un arsenal de armas y necesidades para construir sus estrategias sociales de resistencia, alianza y cruces dentro de la vida subalterna, ¿no deberíamos conceder una libertad mayor para la variación y las decisiones individuales entre los hombres?

⁴⁸ AGNCF, vol. 1, exp. 21, Tlayacapan, 1809, f. 413v; vol. 277, exp. 2, Atlacahualoya, 1789, ff. 33r, 41v-42r; vol. 3, exp. 1, Atlatlauca, 1783, f. 6r; vol. 2, exp. 7, Totolapa, 1801, f. 223v.

Las respuestas a tales cuestiones no exigen que hagamos a un lado el sentido de la modelación y la inclusión sociales desarrollado antes; más bien requieren que reconozcamos los espacios que quedan para la variación del énfasis dentro de la cultura de la masculinidad popular, los espacios para la argumentación cultural entre individuos, generaciones y estratos socioculturales. También requieren que reconozcamos las formas en que la cultura de la masculinidad demandaba la iniciativa individual y, por lo tanto, la variación en las respuestas al desafío y la incertidumbre.⁴⁹

Principiemos por las variaciones del énfasis. La cultura de la masculinidad popular mezclaba varios caminos hacia la afirmación. Por esta razón los hombres adultos y jóvenes de distinta personalidad, generación o rango sociocultural podían poner el énfasis en partes diferentes del conjunto, aunque participaran en las intersecciones más generales de la masculinidad y el poder que hemos descrito. Ya hemos analizado extensamente los diversos elementos que forman un conjunto: dentro de la sociedad como un todo, las arenas familiar, vertical y horizontal de la afirmación masculina; dentro de la arena familiar, la afirmación mediante el freno de la insubordinación o la traición, mediante la adquisición de legitimidad frente a los subordinados, o mediante el éxito como proveedor económico; dentro de la arena vertical, la afirmación al evitar el miedo manifiesto, el cuestionamiento del abuso por la vía de la apelación institucional después del hecho, o el desafío personal del abuso durante el hecho; dentro de la arena horizontal, la afirmación mediante la negociación del laberinto de la responsabilidad, el rango y la política comunitarios, o la afirmación mediante la negociación de los caminos informales del espectáculo y la sociabilidad masculinos; dentro de cada arena, las numerosas personas y relaciones entre las que un hombre podía optar para desarrollar tales afirmaciones; entre las diversas arenas, cierta interacción y porosidad en las relaciones del honor y la degradación masculinos. Aun esta lista limitada sugiere las posibilidades de diferentes énfasis individuales, de espacios para distintas micrológicas dentro de una lógica más amplia.

Hasta cierto punto, la diferente acentuación dentro de la cultura popular corresponde a la imaginaria socioétnica. Recordemos algunos de nuestros hallazgos cuantitativos. La estructura global de la motivación en la violencia no variaba significativamente entre los atacantes indios y no indios, o entre campesinos y plebeyos. La incidencia de las explosiones de descarga tampoco se alineaba con la imaginación convencional. Pero dentro del patrón global discernimos asociaciones más sutiles. Las disputas que se concentraban explícitamente en el honor masculino como tal —lo que sugiere una inclinación a la escala de irritaciones y disputas en desafíos directos de la virilidad que superaban los problemas y contextos originales—

⁴⁹ Cf. el sentimiento de la variación y la argumentación culturales con la elección individual evidente en estudios pioneros de la masculinidad popular en México y Nicaragua: Gutmann, 1994; Lancaster, 1992.

afectaban con una fuerza algo mayor a los atacantes no indios. Por otra parte, las disputas gobernadas por una lógica más claramente relacional—un trasfondo de honor o enlace masculinos que forjaba la dinámica del desafío, la respuesta y la asistencia pero dejaba el honor masculino como tal más implícito o incrustado—afectaban más a los atacantes indios.⁵⁰

Estos hallazgos concuerdan con una lectura cualitativa de las pruebas. Los materiales de casos individuales sugieren que, para los indios y los campesinos en ambientes de pueblo, los hombres adultos y jóvenes podían acentuar más fácilmente las vías comunales hacia el rango y la respetabilidad masculinos. Mantener las apariencias como gobernantes de familias y como proveedores económicos, evitando el escándalo y cumpliendo con las obligaciones tributarias; obtener cierto grado de aprobación mediante el servicio en la escala jerárquica de los puestos políticos de la comunidad; responder a los superiores abusivos obteniendo el apoyo de aquélla durante el hecho o después de él, todos estos caminos permitían que algunos hombres subrayaran una ratificación comunal de la masculinidad honorable que eludía las confrontaciones frente a frente de la masculinidad como tal. En este sistema jerárquico, cuando estallaban disputas en contextos centrados en los hombres, a menudo no se concentraban en desafíos precisos a la masculinidad como tal sino en conceptos de la virilidad más implícitos o socialmente incrustados. El lenguaje de la disputa se concentraba, con frecuencia, en el "respeto": la violación de los modales apropiados de la autoridad o la deferencia que consideraran debidamente el rango de los viejos dentro de las familias, el rango político dentro de las comunidades, o la ciudadanía adulta que correspondía a los jefes masculinos de las familias. Para los no indios, los plebeyos y los habitantes de las haciendas, los caminos formalmente institucionalizados hacia la afirmación comunitaria de la masculinidad eran más tenues, y la utilización de encuentros *ad hoc* entre los individuos y la cultura informal del juego masculino era un poco más marcada.⁵¹

Tales patrones iluminan los granos de verdad codificados en los estereotipos, pero son suficientemente sutiles y modestos para prevenirnos contra su exageración y materialización. No arrojan tanta luz sobre la presencia de varias subculturas entre los pobres del Morelos de fines del periodo colonial como sobre los espacios existentes para la variación: los diferentes énfasis y estrategias que dejaban un marco para la argumentación dentro de la cultura popular masculina. Los peligros de la exageración surgen en

⁵⁰ Por lo que toca a la estructura global de la motivación, véase el capítulo III; en cuanto a los hallazgos sobre la descarga y el honor de enlace, véase la nota 12.

⁵¹ Véanse algunos ejemplos de la importancia especial del "respeto" en la cultura comunitaria india, y de que las rutas comunal, generacional y familiar de la respetabilidad masculina resonaban fuertemente, en AGNCI, vol. 39, exp. 21, Tepoztlán, 1769, f. 408v; vol. 39, exp. 22, Temimiltzinco, 1766, f. 416v; vol. 277, exp. 3, Xochitlán, 1789, ff. 54-72, esp. 55r-v, 59v, 61r-v, 62v-63r; vol. 263, exp. 8, Ocotepaque, 1798, ff. 65r-v, 69r-v, 73r-74r, 93r; vol. 35, exp. 21, Xoxocotla, 1806, ff. 429v, 438r-v, 474r-475r, 508r-510r.

términos cuantitativos y cualitativos. Las variaciones estadísticamente significativas tienden hacia lo efímero. Por ejemplo, los atacantes plebeyos se inclinaban un poco más hacia el homicidio, el acto final de la escalada, que los atacantes campesinos. Esta asociación tiende a confirmar la idea de que los indios y los campesinos ratificaban y cuestionaban la masculinidad dentro de marcos de la vida comunitaria que desviaban las confrontaciones definitivas entre los individuos. Pero los datos también nos previenen contra la exageración de tales distinciones. La diferencia estadística desaparece cuando se cambia el enfoque de los atacantes plebeyos a las víctimas plebeyas, así como para los no indios comparados con los indios; la inclinación estadística hacia la violencia homicida es tan débil para atacantes y víctimas que virtualmente carece de importancia. (Véase el cuadro VII.7.)

Una lectura cualitativa de las pruebas sugiere igualmente la variación y

CUADRO VII.7. Asociaciones elusivas entre la violencia homicida y los grupos socioculturales: Morelos a fines del periodo colonial

Preguntas acerca de las asociaciones no aleatorias	Hallazgo	Resúmenes estadísticos:	ϕ	Q de Yule
		significación de χ^2		
¿Estaban los atacantes plebeyos más o menos asociados con la violencia homicida que los atacantes campesinos?	Moderadamente más asociados	.000	.30	.61
¿Estaban las víctimas plebeyas también más asociadas con la violencia homicida?	Modestamente si acaso: estadísticas dudosas	.043 ^a	.19	.38
¿Estaban los atacantes no indios más o menos asociados con la violencia homicida que los atacantes indios?	Modestamente más, si acaso: correlaciones débiles	.022	.18	.36
¿Estaban las víctimas no indias más asociadas con la violencia homicida?	Modestamente más, si acaso: correlaciones débiles	.026	.19	.39

^a Esta significación es dudosa si utilizamos el umbral estándar de significación .05 en las pruebas de χ^2 de la asociación no aleatoria.

FUENTE: PDBO, Morelos, Morhom2, parte 1, 2, 3, 4, 6, 7.

la argumentación dentro de una arena compartida de experiencia cultural. Después de todo, dentro de los contextos comunitarios indios eran los hombres maduros jefes de familia y los notables locales quienes obtenían los mayores beneficios inmediatos de los canales formales de la masculinidad respetable. La generación más joven podía inclinarse más hacia las afirmaciones informales y de confrontación del valor masculino, incluyendo no sólo las confrontaciones entre hombres sino también el asedio de mujeres adultas y jóvenes.⁵² Si la tendencia juvenil hacia la virilidad de confrontación se fortalecía en la vida adulta, podía llevar incluso a los viejos renuentes al terreno de la masculinidad de confrontación. Marcelino de Jesús, un campesino monolingüe nahua de Tepoztlán, se ganó la reputación de ser un "moso de muy malas costumbres, moroso y ricsoso, tanto que a su mismo padre ha golpeado". La reputación de irresponsable y de un estilo de confrontación persistió en la edad adulta. Marcelino de Jesús no se casó; fue acusado de robo y de una relación adúltera, y en 1802 asesinó a un indio más viejo. El anciano había cuestionado el honor del hombre más joven, se había negado a servirle pulque, y lo había echado de su casa. Esta clase de juego entre estilos generacionales y personales distintivos prestó autoridad a la explicación de Juan Domingo en el sentido de que Juan de Santiago, un indio más joven que no estaba casado y tenía reputación de ladrón y peleonero, lo apuñaló simplemente "porque como [un] biejo le daba consejos". El lado oculto de tales discursos era que a veces la personalidad o la situación canalizaba la beligerancia y el temperamento en una dirección generacional inversa.⁵³ Los énfasis sutilmente variados dentro de la cultura popular de la masculinidad no se alinearon a las distinciones establecidas entre las subculturas, los estratos étnicos, o incluso las generaciones.

La cultura de la masculinidad popular no sólo dejaba espacios para énfasis y caminos algo distintos hacia la afirmación masculina; también exigía iniciativas individuales, respuestas personales al desafío y la incertidumbre que implicaban necesariamente una variación dentro del comportamiento aceptable y, en ocasiones, fuera de sus límites. La exigencia de una respuesta individualizada dentro de un patrón cultural más amplio surge con mayor fuerza si consideramos los desafíos más peligrosos de todos: las agresiones que requerían una venganza. Por lo tanto, pasemos finalmente a la dialéctica de la venganza y la supervivencia.

⁵² La imaginaria socioétnica convencional asociaba la ascendencia negra con bravucones que amenazaban a las mujeres adultas o jóvenes. Véase un ejemplo en AGNCR, vol. 215, exp. 8, Llanos de Tlayecac, 1806, ff. 243r-246v.

⁵³ AGNCR, vol. 253, exp. 3, Tepoztlán, 1802, esp. ff. 90r-v, 92r (cita), 100r; vol. 263, exp. 8, Ocoatepeque, 1798, esp. ff. 93r (cita), 69r, 73v; véase un caso invertido de tensión generacional, donde un tío bastante imperioso acabó asesinando a su sobrino subordinado, en vol. 35, exp. 21, Xoxocotla, 1806, esp. ff. 426r-438v, 474r-475r, 508r-510r.

LA VENGANZA Y EL ARTE DE LA SUPERVIVENCIA

El problema de la venganza es que un código aparentemente férreo de la venganza se opone a los problemas de la personalidad y la supervivencia. La virilidad honorable impone a veces una confrontación con la muerte, pero es posible que los individuos quieran evitar la trampa de matar o ser muertos. Gabriel García Márquez puso el problema en primer plano en la novela *Crónica de una muerte anunciada*. Cuando una boda se arruina porque se descubre que la novia no es virgen, sus dos hermanos deben vengar la pérdida matando a la persona identificada por su hermana como quien le quitó la virginidad. La venganza restablecerá el orden moral al pueblo y el honor a la familia y sus hombres. No necesitamos ocuparnos de las numerosas ambigüedades que nos ofrece García Márquez, incluyendo dudas acerca de las intenciones de la novia al crear el escándalo, y también acerca de la identidad del seductor. Para nuestro propósito resulta crucial la respuesta de los hermanos ante su obligación. En un giro ingenioso, García Márquez los describe como totalmente evasivos. Los renuentes vengadores hacen todo lo posible para que el crimen no se realice. En forma notoria se ocupan de la trama de la venganza, anunciando su cronología y su destino, blandiendo el arma destinada al homicidio ante los pueblerinos, y ofreciendo una oportunidad tras otra para que el homicidio se frustré. Al parecer, los hermanos creen que en realidad no tienen que asesinar a nadie. Mientras hagan el esfuerzo por vengar el deshonor y mientras otros los "obliguen" a actuar en aras de la paz social, la cadena de desafío/respuesta puede romperse sin que ello hable mal de su hombría.⁵⁴

El dilema de los hermanos —su esfuerzo decidido por frustrar la venganza mientras parece que proceden a ejercitarla— resume el problema cultural de una manera interesante. En la cultura popular masculina de la región de Morelos a fines del periodo colonial ciertos tipos de agresiones extremas de los hombres no sólo justificaban los ataques graves y aun homicidas, sino que casi los exigían. Estos desafíos eran los que violaban explícitamente la hombría propia, la reputación personal o la protección de la familia: categorías que se fundían sin dificultad en los desafíos entre hombres. Las disputas verbales que se convertían en ataques explícitos al valor o el honor varoniles, las relaciones sexuales en proceso que llegaban a la atención explícita de esposos agraviados, y los homicidios u otras violencias injustificadas contra parientes masculinos o femeninos, exigían ser castigados, demandaban un esfuerzo por destruir al trasgresor y así redimir la masculinidad del vengador.⁵⁵ La falta de una respuesta agresiva a los

⁵⁴ Véase García Márquez, 1981.

⁵⁵ Este juicio ha surgido de manera acumulativa del análisis de centenares de casos. Para conocer algunos ejemplos de las formas en que la violación personal de la masculinidad, la reputación o la familia parecían exigir y justificar un castigo, y las formas como la dinámica

desafíos extremos de esta clase tenía un efecto emasculante sobre el hombre que perdía su valor; pero la respuesta llevaba consigo un riesgo de muerte. Además, no todos los individuos eran igualmente fuertes y confiados o igualmente aptos para la lucha, igualmente comprometidos con la violencia o igualmente tranquilos de cara a la muerte.

El problema no podía resolverse por un mero deseo. Incluso en ausencia de rivalidades sexuales o de conflictos de venganza sangrienta, la participación en la cultura informal del juego masculino implicaba por lo menos cierto riesgo de que la justa de la hombría se saliera de control. Cómo afirmar la hombría al mismo tiempo que se evitaba la afrenta o el desafío severos, cómo afrontar el desafío severo ocasional y escapar, sin embargo, al desastre, y cómo guardar las apariencias en arenas de variados temperamentos y experiencia: todo esto demandaba iniciativas y respuestas individuales a un dilema cultural más general.

Los hermanos vengadores de la novela de García Márquez elaboraron su propia versión cómica de una respuesta: compañía y prevención. Los hermanos realizaban su tarea juntos y no solos, ocasionalmente trataban de ampliar la red de personas involucradas, y jugaban un juego refinado de prevención mientras cumplían con las apariencias. Los instrumentos de compañía y prevención eran bien entendidos en la cultura popular de la región de Morelos a fines del periodo colonial. Los hombres entraban comúnmente a la arena de la sociabilidad masculina informal en compañía de un amigo o dos. Si las justas de la hombría empezaban a salirse de control, un hombre recurría a sus compañeros para que lo ayudaran a escapar de la trampa. Ellos podían desviar la disputa y la pulla verbales en otra dirección. Si la dinámica del desafío y la respuesta conducía, sin embargo, a los ataques directos contra la hombría, los amigos podían "obligar" a su compañero a retirarse de la violencia sin avergonzarse, o podían representar una excusa para que el adversario superado en número retrocediera. Si la lucha física estallaba de todos modos, los amigos y transeúntes podían intervenir para impedir la lesión grave o para proteger a un hombre en un combate desigual.⁵⁶

En suma, la compañía permitía que un hombre afirmara su valor masculino al mismo tiempo que evitaba la clase de confrontaciones uno a uno

de la escalada que trasmutaba los conflictos sobre la propiedad en conflictos sobre la masculinidad, resultaba especialmente peligrosa, en AGNCR, vol. 44, exp. 1, Tetecala, 1807, ff. 2-18, esp. 5r-v; vol. 44, exp. 7, Chamilpa, 1804, ff. 144v, 146v (cf. 158r, 160r-161v); vol. 46, exp. 1, Xiutepec, 1820, ff. 1-32; vol. 46, exp. 2, Cuernavaca, 1807, ff. 37v, 63r, 74; vol. 202, exp. 4, Mia-catlán, 1798, esp. ff. 337r, 339r-v, 342r, 354r; vol. 212, exp. 19, Mapaztlán, 1803, ff. 393-404; vol. 215, exp. 11, Yau-tepec, 1775, esp. ff. 307r-v, 310v, 311v; vol. 277, exp. 1, Xonacatepec, 1805, ff. 1-27, esp. 4v-6r.

⁵⁶ La mejor prueba de la camaradería es la aseveración casual, dicha de paso, que supone que los compañeros que se unen a un hombre en arenas de juego y enlace informales ayudaban en los momentos de problemas. Véase, por ejemplo, AGNCR, vol. 39, exp. 18, Cuernavaca, 1818, f. 317r; cf. vol. 48, exp. 5, Hda. del Puente, 1816, ff. 35-76; vol. 48, exp. 10, Cuentepec, 1815, f. 153r; vol. 274, exp. 24, Tlayacapa, 1774, f. 302r-v; nota 57.

que resultaban muy peligrosas. Los supuestos culturales surgieron abiertamente cuando Antonio de la Cruz, un indio de Tlayacapan que trabajaba en sus milpas de tierra caliente, le reclamó a un transeúnte, Agustín Ruiz, que sus mulas estaban comiendo maíz de la milpa. (Agustín Ruiz, diversamente identificado como mestizo y como mulato, trabajaba en la hacienda San Carlos y estaba transportando leña en las mulas. No está claro si las tierras de Antonio Cruz derivaban de una relación de arrendamiento con la misma hacienda, de derechos del pueblo sobre la tierra, o de ambas cosas.) Los adversarios no estaban solos. Antonio de la Cruz estaba acompañado por su esposa y una hija, y Agustín Ruiz por un compañero mulato de la hacienda. Cuando el intruso respondió acaloradamente, la advertencia de Antonio de la Cruz dejaba bien en claro los supuestos acerca de la compañía: "handa, perro [. . .] nos veremos otro día a solas; no pienses que porque vengo con mi Muger me hago valiente y tu porq^e bienes con tu compañero".⁵⁷

Todo el encuentro muestra la importancia cultural de la compañía, así como el hecho de que los accidentes pudieran llevar a los protagonistas por el camino de la violencia criminal más lejos de lo que ellos desearan. El compañero de Agustín Ruiz aparentemente trató de calmar a su amigo en las primeras etapas de la confrontación, pero no lo logró. Agustín Ruiz consideró los insultos (por lo menos algunos de ellos proferidos en náhuatl) como una afrenta excesiva para poder hacerse el desentendido. Cuando algunas de las piedras lanzadas por Agustín Ruiz dieron en el blanco, la esposa de Antonio de la Cruz gritó en busca de ayuda a Joseph Espinoza, un mestizo que trabajaba en una milpa cercana, y quien intervino para detener la violencia: "hombre dejalo mira q^e ya lo has lastimado". El intercambio verbal se agravó. Agustín Ruiz le dijo a Espinoza que no era asunto suyo y amenazó con matarlo con un machete. Cuando Espinoza se negó a retirarse y dijo que amarraría al atacante y haría que lo procesaran, Agustín Ruiz permitió por fin que su amigo lo apartara. Sin embargo, durante la retirada afirmaba simbólicamente que era su amigo quien lo obligaba a retirarse. Agustín Ruiz continuó lanzando piedras y protestando: "todavía le he de sacar la lengua a este yndio". Los compañeros y los conocidos habían cumplido con sus funciones culturales.⁵⁸

Cuando la compañía no bastaba para conciliar las artes de la afirmación

⁵⁷ AGNCR, vol. 215, exp. 11, Yau-tepec, 1775, f. 307v, para la cita; 304r, 318r para la conexión de Tlayacapa; 310r para las ambigüedades acerca de las posesiones de milpas; 297r (exp. 10), 302r, 304r, para diversas identificaciones como mestizo y mulato.

⁵⁸ En este caso, sin embargo, el accidente intervino y arruinó la retirada agresiva. Las piedras lanzadas por Agustín Ruiz fallaron por completo o golpearon a Antonio de la Cruz en los brazos, las piernas o el cuerpo: todas menos una, la que lo golpeó en la cabeza; Antonio murió media hora más tarde y su atacante fue sometido a juicio penal. Véase AGNCR, vol. 215, exp. 11, Yau-tepec, 1775, esp. ff. 305v (las heridas y su localización), 307v (la muerte), 308r ("déjalo"; confrontación con Espinoza), 310v ("la lengua"), 322r-v, 324r-v; cf. exp. 10, Yau-tepec, 1802, ff. 296r-297r.

viril y la supervivencia física, la prevención podía resultar más importante. La compañía era un instrumento preventivo que un hombre podía llevar a espacios conocidos de la justa masculina, ya que con ella podía evitar los peligros que latían en las arenas informales de la sociabilidad masculina o en reuniones previsibles con los adversarios. Pero en algunos casos una agresión extrema contra la hombría provocaba un drama de venganza más poderoso. El sentimiento de rencor y del honor herido se encontraba, la agresión había quedado impune, y el deseo o el deber de imponer una compensación podía hacer que se siguiera a su objetivo continuamente para tomarlo desprevenido.

Cuando esto ocurría la prevención, ya fuese discreta o formalmente arreglada, podía ofrecer una salida. Antonio Sosa, un peón de la hacienda Miacatlán, golpeó a su esposa mestiza, Yndoza Gertrudis, en 1815, porque ésta se había enterado de una relación sexual y la cuestionaba. Antonio Sosa proclamó airadamente que el problema era un chisme de Gregorio Roa, un machetero indio que pagaría por su lengua suelta y su interferencia. Yndoza Gertrudis previno discretamente a Gregorio Roa que evitara un encuentro con su esposo. El error de Gregorio Roa fue que sólo siguió a medias el consejo, pues al mismo tiempo trató de aclarar las cosas y de evitar una confrontación. Envió a su esposa a la casa de Antonio Sosa para que tratara el asunto y calmara el temor de Sosa en lo tocante al chisme, mientras que Gregorio Roa espía fuera. El esfuerzo fracasó, los dos hombres se retaron directamente, y Gregorio Roa acabó matando a Antonio Sosa. Gregorio Roa recibió un perdón real poco tiempo después, pero condicionado a que cumpliera el deseo de Yndoza Gertrudis de que se rompiera la cadena de daño-venganza masculina. Él accedió a abandonar la hacienda para evitar la venganza del hijo mayor de Yndoza Gertrudis. La huida o el exilio de un agresor constituía una muerte social que era un equivalente simbólico de la muerte física, una reparación que restablecía la posición masculina. El hijo de Yndoza Gertrudis podría escapar a la necesidad de la venganza.⁵⁹

Algunas versiones de la prevención operaban más sutilmente que la fuga o los esfuerzos obvios para que no se cruzaran los caminos. Un método de escape consistía en evitar un juego físico decisivo al mismo tiempo que se mostraba que no se le tenía miedo y a la vez apelar a las autoridades locales para que castigarán al culpable. La reparación institucional le ahorraría al agresor (y al vengador) las incógnitas volátiles de la furia y la reparación personales entre hombres. Las versiones más sutiles de tal prevención a través de la indirecta son improbables por su propia naturaleza; pero las maniobras de prevención arrojan luz sobre algunos casos

⁵⁹ AGNCR, vol. 47, exp. 13, Hda. Miacatlán, 1815, ff. 415-439, esp. 417v-419r, 420r-422v, 438r-439v; cf. vol. 38, exp. 2, Tesoyuca, 1809, f. 45r; cf. las agudas observaciones de Lancaster, 1992, p. 197, sobre el honor, la prevención y el reclutamiento militar en Nicaragua a fines de los años ochenta.

en que los esposos encontraban a las esposas en situaciones comprometedoras con otros hombres; "trataban" de detener, lesionar o matar al agresor que huía pero no podían realizar la tarea, así que terminaban descargando su ira física sobre la esposa y buscando el castigo institucionalmente mediado del otro hombre. A veces los esposos parecen haber renunciado fácilmente a su furiosa búsqueda de reparación de hombre a hombre.⁶⁰

En ocasiones, por supuesto, incluso los instrumentos más refinados de compañía y prevención fallaban en su magia y surgían los accidentes. Los sucesos se alejaban de las intenciones; una persona u otra no convenía tácitamente en la prevención.⁶¹ Los renuentes hermanos vengadores de la novela de García Márquez lo habrían entendido. Atrapados por su creador en una visión un tanto exagerada del código de venganza, descubrieron que los pueblerinos respetaban la ley de hierro del código. En la narración de García Márquez nadie intervino apropiadamente para detener el homicidio; todos se convirtieron en cómplices de la venganza.⁶²

¿MUERTO POR REÍRSE? UNA REFLEXIÓN

Hemos dejado muy atrás las cautivantes imágenes de Buñuel, de asesinos que explotaban sin razón alguna, de sensibilidades hipermachistas que alimentaban la indiferencia hacia la muerte. Hemos reconocido, también, los granos de verdad incorporados en la imaginación cultural estereotipada y la disponibilidad de anécdotas que confirman esa imaginación, pero insertando esos granos en un nuevo marco de análisis que nos pide no sólo contar anécdotas e incidentes, sino también explorar las profundas intersecciones de la masculinidad y el poder en la vida subalterna. En este nuevo contexto, la rabia interior y la masculinidad herida que explotan casi al azar asumen proporciones menores, y la lógica social y los bienes tangibles que impulsan a la afirmación y el conflicto masculinos son más claros y más importantes. Las motivaciones de la violencia entre hombres pierden

⁶⁰ Véanse, por ejemplo, AGNCR, vol. 38, exp. 16, Hda. San Gaspar, 1809, ff. 320v-321r; vol. 254, exp. 3, Zamatitlán, 1803, f. 39v; cf. vol. 175, exp. 11, Cuautla Amilpas, 1787, f. 307v; vol. 47, exp. 4, Hda. Chiconguaque, 1813, ff. 111r-v, 116v.

⁶¹ Véase un ejemplo particularmente claro en AGNCR, vol. 38, exp. 2, Tesoyuca, 1809, ff. 31-83, esp. 45r, 42v, 36r, 56r.

⁶² No niego que el cuento narrado en García Márquez, 1981 —la complicidad de una comunidad en un homicidio dictado por el código de honor a pesar de la renuncia de los vengadores— puede ocurrir en América Latina. De hecho, la novela se basa en un suceso de 1951 que García Márquez observó como periodista en una provincia de Colombia. Véase Apuleyo Mendoza y García Márquez, 1983, pp. 27-28. (Véase M. Brenner, 1993, para un incidente ocurrido en 1993 en la cultura de la frontera de México y Estados Unidos que podría proporcionar material similar para un novelista futuro.) Sin embargo, espero que el análisis previo haya demostrado la forma como la visión de la novela está exagerada si pretende referirse a los dictados de la respuesta cultural que impiden hacer otra cosa que el homicidio simple o la fuga permanente.

algo de su textura psicopatológica, y se vislumbran los caminos, a veces secretos, hacia la supervivencia individual en medio de la afirmación competitiva. Los arquetipos se vuelven difusos y se iluminan los espacios para la variación y la argumentación dentro de una arena compartida de la cultura popular masculina.

El efecto neto trastorna no sólo nuestra visión de la masculinidad en conjunto sino también la de los incidentes que antes parecían concordar con la imaginación cultural convencional. Cuando descubrimos por primera vez el asesinato de Deciderio Sarmiento, el jinete que se iba riendo, a manos de Onofre Bautista, parecía justificado que asimiláramos el sentimiento de afrenta, la urgencia de confrontar y matar al ofensor, y el carácter repentino y aleatorio de toda la secuencia al surrealismo del tipo de Buñuel. Deciderio Sarmiento fue "asesinado por reírse". ¿Pero fue en realidad todo el asunto tan socialmente aleatorio y casual, un drama interior tan puro como parecía? Cuando, de acuerdo con el procedimiento legal, se dio a Onofre Bautista una oportunidad para que ratificara, ampliara o modificara su testimonio inicial, trató de explicar por qué se sintió impulsado a desafiar la risa de alguien que pasaba. "Conociendo el genio insultante de Deciderio Sarmiento, y q^e hera un hombre q^e de todo se burlaba, conocio [Onofre] que lo hacia de el."⁶³ La excusa pareció insuficiente a las autoridades, que sentenciaron a Onofre Bautista a cinco años de trabajos forzados, y le ha seguido pareciendo insuficiente a este historiador, quien observa que Onofre Bautista y otros testigos no mencionaron este aspecto del caso en sus testimonios iniciales más espontáneos. Pero no podemos desechar por completo una pequeña semilla de duda. ¿En realidad Deciderio Sarmiento fue muerto por reírse? ¿O sabían ambos hombres, dadas las personalidades tlayacapanas específicas y las relaciones sociales en juego, que la risa tenía un objetivo, que marcaría el inicio de posicionamientos del poder entre dos habitantes del pueblo? Nuestro nuevo marco de análisis no ofrece una respuesta final. Pero permite que planteemos el interrogante.

⁶³AGNCR, vol. 142, exp. 4, Tlayacapan, 1805, f. 93r; cf. los comentarios sagaces sobre la "violencia por diversión" de los gauchos en Chasteen, 1990.

VIII. LA CULTURA GENÉRICA Y LA CULTURA POLÍTICA

Los lenguajes de comunidad, política y tumulto

COMO ELOGIO Y DENUNCIA

EN 1763 los habitantes de Morelos presenciaron una extraña inversión de los lineamientos sociales convencionales. Don José Jiménez de Cisneros, el alcalde mayor de Cuernavaca, fue blanco de la crítica por cometer un exceso tras otro durante su primer año en el cargo. Él y sus subordinados participaron en el libertinaje y la violencia de los fandangos, protegieron a amigos y aceptaron sobornos en casos penales, acosaron y encarcelaron mujeres y las sometieron al trabajo doméstico. Las acusaciones de que un alcalde mayor abusaba de su autoridad o que se encontraba en el centro de un grupo de poder privilegiado al que enriquecía y protegía no eran raras en el México de fines del periodo colonial. Lo que volvía sorprendente este caso era la identidad de los acusadores y los defensores. Quienes denunciaban a Jiménez de Cisneros incluían a tenderos y comerciantes de Cuernavaca, habitantes y personajes respetables de esa ciudad (tenderos, vecinos, gente de razón). Quienes defendían al alcalde mayor incluían a los indios de 14 pueblos dispersos por todo el distrito de Cuernavaca. Por alguna razón Jiménez había ofendido a los privilegiados y había interferido en lo que consideraban sus prerrogativas, y ellos se quejaban de que Jiménez daba "rienda suelta a los yndios y sus Alguaciles".¹

Las quejas surgían en un momento difícil para la economía rural de la región de Morelos. La aparición de una epidemia de viruela en 1762 coincidió con una mala cosecha de maíz que hizo de 1763 un año de penurias y frágil salud. Normalmente la escasez de granos era vista como una oportunidad para que los hacendados, los comerciantes y sus aliados políticos obtuvieran pingües beneficios almacenando grano y provocando que los precios subieran aún más, para luego introducir lentamente el grano al mercado, con lo que el grupo de poder obtenía ganancias extraordinarias, colocaba al pueblo pobre en deuda, y se resarcía de los años en que las cosechas abundantes y la competencia de los pequeños productores ponían a la defensiva a los grandes predios. Sin embargo, este mecanismo bien conocido de ganancias extraordinarias tenía un costo político, pues acentuaba las crisis de escasez, provocaba la ira moral de los pobres e incrementaba el riesgo del desorden. El famoso disturbio del maíz estalló en la

¹ La narración de la aventura de Jiménez de Cisneros en 1763-1764 se basa en AGNCR, vol. 205, exps. 1-5, Cuernavaca, 1763-1764, ff. 1-288 (f. 278r para las comillas); vol. 39, exp. 24, Cuernavaca, 1764, ff. 425-436.

ciudad de México en 1692 en el marco de los rumores que afirmaban que el virrey alentaba los beneficios especulativos en lugar de reducirlos. En la región de Morelos, en 1763, la tensión era palpable, y un tumulto estalló en Tlayacapan.

Durante tales crisis el complejo papel de un alcalde mayor consistía en actuar visiblemente para aliviar la crisis incrementando la oferta de grano y vendiendo una parte a los precios moderados del granero público, pero sin presionar tanto tal acción y simbolismo como para minar los mecanismos mercantiles de sus aliados entre la elite. Pero Jiménez de Castro rompió las reglas convencionales. Ignoramos sus motivaciones; quizá simpatizaba con los pobres y los enfermos, o tal vez temía un brote de disturbio y desorden, o bien vio una oportunidad para lograr el enriquecimiento personal y la paz social al mismo tiempo. Por alguna razón o combinación de razones, Jiménez de Cisneros parece haber perseguido agresivamente la detección y confiscación del grano almacenado, la distribución y venta del maíz a precios menores que los exigidos por los comerciantes y tenderos regionales, y el otorgamiento de crédito personal a los indios, que le pagarían al funcionario con la cosecha siguiente. En suma, Jiménez extendió su influencia hasta el punto de desplazar a los habituales comerciantes-aliados de un alcalde mayor. Por ello la gerente respetable se quejaba de que había abusado de sus facultades y había dado rienda suelta a los indios; por ello los indios defendían al acosado funcionario colonial de sus acusadores españoles.²

El desenlace de la controversia no fue alegre. En enero de 1764 la Audiencia envió a Jiménez de Cisneros al exilio temporal de Cuernavaca mientras continuaba la investigación de las quejas, pues su presencia física era demasiado provocativa. En marzo los 14 pueblos, encabezados por sus mayores, sus gobernadores en funciones y anteriores y sus funcionarios municipales, además de los notables y asistentes que llenaban las filas del prestigio y el servicio político en los pueblos, habían reunido asambleas y pronunciado declaraciones en defensa del alcalde mayor. En abril Jiménez de Cisneros murió en circunstancias misteriosas que sugerían una conjura.³

La extraña inversión de los lineamientos sociales es una forma poco usual de observar los lenguajes populares de la legitimidad aplicada a la autoridad política más allá del nivel comunitario. Los pronunciamientos de los 14 pueblos llevan la huella del rudo alfabetismo que se desarrolló den-

² Por lo que toca a las condiciones de la región de Morelos en 1762-1763, véanse, además de la nota 1 anterior, C. E. Martín, 1985, p. 161; AGNCR, vol. 39, exp. 25, Tlaquiltenango, 1762, ff. 447r, 443v; vol. 90, exp. 15, Tlayacapan, 1764, f. 291r. Respecto a los mecanismos de hiper-ganancias y a la escasez de granos en el México colonial y el disturbio del maíz de 1692, véanse Florescano, 1969, esp. pp. 103, 107, 186-188, 196 (cf. Larson, 1980); Cope, 1994, cap. VII; don Carlos de Sigüenza y Góngora al almirante Pez, ciudad de México, 30 de agosto de 1692, en I. A. Leonard, 1929, pp. 210-277, esp. pp. 237, 243.

³ Más tarde, en ese mismo mes, una multitud de hombres armados invadió la casa de su esposa, doña María Juana Palomeque, amenazó con matarla, y secuestró al sirviente personal de su finado esposo, Sánchez. AGNCR, vol. 205, exp. 4, Cuernavaca, 1764, f. 224r; exp. 5, Cuernavaca, 1764, ff. 251-271; vol. 39, exp. 24, Cuernavaca, 1764, ff. 425-436.

tro de la cultura popular: la vacilante escritura, la gramática poco firme, una ortografía marcada por cierta adivinación, el ocasional recurso a una palabra o un concepto náhuatl. Estos indicadores señalaban la tendencia a volver a los viejos con su castellano un poco rudo cuando se organizaban declaraciones escritas. En 11 de los 14 casos el lenguaje de elogio y legitimidad era sorprendentemente patriarcal. Jiménez de Cisneros era una buena autoridad política porque actuaba como un padre responsable que cumplía sus obligaciones hacia sus dependientes y así ganaba prestigio, autoridad y afecto. Veamos algunas muestras de este lenguaje.⁴

mira con piedad [a] los pobres ntros hijos de Pueblo [y] para q^e no tengan hambre les busca maís y lo presta de su caja, para tener q^e comer y [para] q^e no nos lleve [los] tenderos más Dinero de q^e Vale. . . dice [que] lo somos sus hijos, y [nos] defiende de Gavilanes, y lobos tenderos Gachupines, q^e nos quieren comer ntos y ntros hijos Pollitos [Tlaltenango].

emos esprimentado y conosido un amor más de padre que de Jues [Texalpa].

nos a atendido con Amor y Charidad supliendonos nros defectos [. . .] nos a mandado que no consintamos amancebados ni a los que andan Vendiendo [chismes] porque si no le havizamos nos castigará mui bien [Xiuchtepec].

es un buen clatoane [sic, es decir, tlatoane, un gobernante dinástico nahua] nos mira con mucho amor [y] lo hace bien su justicia sin maltratar [a] los pobres yndios [Caquequeye].

mirando por los pobres no [consintiendo] q^e los ricos ultragen a mis hijos [es decir, a los hijos metafóricos del alcalde mayor] [Tetecala].

le da a cada hijo [del pueblo] lo que es sullo en sus tierras de su sembrado y no conciente tengan necesida pues quando nos falta el mais procura que de las trojas donde lo tiene escondino se benda para todos y hasta nos a prestado del que su casa a tenido que luego lo pagamos a la cosecha [y] no conciente que los ricos los quitan las mulas ni [los] gachopines tenderos quando los hijos [del pueblo] no lo pagan pontual lo que les deben [. . .] conponiendonos como hijos nos abraza [Quantetelco].

Sería engañoso sugerir que los indios y los campesinos veían a la mayoría de los funcionarios coloniales como patriarcas benevolentes. Después de todo, la imagería idealizada se enfocaba en un hombre cuya legitimidad entre los indios provocaba la ira entre sus aliados naturales y compatriotas. Pocos indios esperaban que un alcalde mayor actuara como el patriarca bueno que atiende a las necesidades de los hijos metafóricos a quienes el padre debía vigilancia y sustento. Por lo tanto, el problema de interpretación no es si los indios y los campesinos esperaban que la mayo-

⁴ Para las citas entre comillas y un elogio similar de otros pueblos, véase AGNCR, vol. 205, exp. 5, Cuernavaca, 1764, ff. 251r, 255r, 257r, 258r-v, 259r, 261r, 263r, 265r, 266r-v, 268v.

ría de los funcionarios coloniales actuaran como patriarcas responsables comprometidos por redes de obligación mutua con personas desiguales desde el punto de vista social. El problema es más sutil. A pesar de que las declaraciones del pueblo en defensa de Jiménez de Cisneros eran auténticas, ¿sería el lenguaje de la legitimidad en esencia un recurso calculado a la pretensión colonial, fundamentalmente una representación falsa de las ideas populares de la autoridad justa? Aunque el México colonial era una sociedad dividida de forma profunda por el color y la clase, y la polarización social era particularmente fuerte en la región de Morelos, las elites coloniales trataban a veces de forjar una aureola positiva de legitimidad entre ellas y en relación con sus subordinados. La postura de autopresentación que acompañaba tales esfuerzos era la de patronos paternales que se ocupaban misericordiosamente de las necesidades, las debilidades y el bienestar de sus inferiores. El lenguaje del padre y el hijo metafóricos era más una estratagema dirigida hacia el exterior que una representación que provenía del interior de la cultura popular.

La respuesta a este interrogante requiere que complementemos los incidentes que dirigían los lenguajes de la legitimidad hacia arriba y hacia afuera con las luchas más internas sobre la autoridad legítima e ilegítima. Uno de tales incidentes sacudió a Tlayacapan en 1784.⁵ El 1 de marzo, cuando don Nicolás de Santa María, el gobernador de la parcialidad de Atecpan en Tlayacapan, hacía sus rondas para recaudar los tributos todavía no pagados, se metió en problemas en la casa de Andrés Antonio, un campesino indio de 40 años de edad, quien tenía una reputación de carácter y asociaciones desafiantes. Su padre había sido uno de los líderes principales del disturbio de 1755 que costó tanta "ruina de vidas". Su aliado Tomás Zolís, un personaje notable de la localidad que se convertiría en gobernador arribista con una gran cauda de seguidores, había encabezado un levantamiento contra el grupo de poder local en 1783. Ese mismo año el propio Andrés Antonio supuestamente se había resistido a la recaudación de tributos, había obligado a un gobernador a huir a la casa de un español en busca de refugio, había amenazado con movilizar una revuelta, y había obtenido contribuciones monetarias de los habitantes que apoyaban sus esfuerzos legales para expulsar a la "gente de razón" del pueblo teóricamente indio de Tlayacapan. El fundamento de tales tensiones era la reconstitución interna de Tlayacapan a fines del siglo XVIII: el crecimiento demográfico del pueblo y la llegada de un estrato no indio de prósperos campesinos, rancheros y comerciantes; la creciente diferenciación interna de Tlayacapan en estratos prósperos y pobres en tierras, las disputas consiguientes por los derechos de tierras y los daños causados por los animales a la agricultura de milpa, y la consolidación de un grupo de poder indio

⁵ La descripción que sigue se ha tomado de AGNCR, vol. 1, exp. 11, Tlayacapan, 1784, ff. 132-186, esp. ff. 134v, 139-142 (ff. 140v-141r para semillero), 153-157, 170r-171r, 173r-185r (173r para "ruina de vidas").

aliado a la "gente de razón" e implicado en planes tributarios de autoengrandecimiento disfrazados de recaudaciones para obras públicas tales como la reparación del puente o de la iglesia. En 1784 la figura del semillero local, el vendedor de granos de semillas a mujeres y hombres indios demasiado pobres para que pudieran guardar simientes para el siguiente ciclo de siembra del maíz, era una importante presencia local. La reconstitución étnica y económica de Tlayacapan había ampliado los espacios y a los seguidores políticos para los indios notables que estaban descontentos.

El lenguaje del faccionalismo, el descrédito y la legitimidad movilizaba imágenes de autoridad que recordaban las que eran evidentes en nuestros análisis anteriores de los conflictos de género (capítulo IV) y en la controversia de 1763 sobre el alcalde mayor de Cuernavaca. Los críticos del grupo de poder indio lo describían como un montón de parásitos, irresponsables, egoístas, que sólo se ocupaban de su autoengrandecimiento y se olvidaban de su obligación hacia el bienestar comunitario e insistían en los derechos a la deferencia, los recursos y el privilegio sin reciprocidad y sin que estuvieran condicionados por las evaluaciones de los subordinados. Andrés Antonio resumió en forma aguda el asunto cuando declaró que no pagaría a gobernadores que recaudaban dineros para "engordarse con ello". La respuesta de don Nicolás destacaba el hecho de que tales acusaciones y contingencias eran irrelevantes para quienes detentaban el poder, que insistían en una ley más absoluta del rango y la deferencia sociales. Lo que importaba no era la verdad o falsedad de la acusación de parasitismo e irresponsabilidad sino el "atrevimiento" de la persona que osaba formular esa acusación. Andrés Antonio se había atrevido a insultar a don Nicolás afirmando que las recaudaciones de tributos "heran para engordarme", y aquella falta de respeto verbal fue acompañada de "dos vofetones, que me pusso en tierra". No podemos discernir quién inició efectivamente la riña física, pero a medida que la autoridad se derrumbaba y dejaba su lugar a la confrontación física, don Nicolás se encontró en peligro. Cuando el aparentemente más fuerte Andrés Antonio tomó una piedra, don Nicolás de Santa María hizo un último intento por invocar el respeto al rango y la debida deferencia que trascendía a las evaluaciones de negligencia y parasitismo. "¿Sabes a quién le estás pegando?", preguntó. La respuesta devastadora e irónica fue: "Más que sí fuese mi padre". El intercambio es revelador. No estaban en juego sólo tensiones entre el modelo condicional y el modelo absoluto de la autoridad legítima, sino asociaciones entre la autoridad comunitaria y la autoridad familiar.⁶

Ésta no sería la última vez que tales asociaciones pasaban al primer plano. La intervención de terceros canceló el peligro para don Nicolás y condujo al arresto de Andrés Antonio junto con su transferencia a Tlalmanalco. Precisamente porque el desafío de Andrés Antonio representaba

⁶ Véase *ibidem*, ff. 179r, 173r, 173v, para las citas entre comillas de este párrafo.

algo más que una disputa individual, sin embargo, su caso se volvió una *cause célèbre*. Para ese momento Tomás Zolís había asumido el prominente cargo de gobernador en Tlayacapan, y junto con otros aliados del prisionero movilizó un grupo de seguidores sociales, desplazó al anterior grupo de poder indio, recaudó dinero para la defensa legal de Andrés Antonio y —en sólo tres semanas— obtuvo un decreto virreinal que ordenaba la liberación del prisionero. Andrés Antonio y sus aliados habían ganado considerable prestigio y legitimidad entre los campesinos indios que se inclinaban hacia un modelo más fluido y condicional de la autoridad comunitaria. Como líderes responsables que seguían una trayectoria política más apegada a un modelo recíproco de la autoridad y el deber mutuo, habían actuado como buenos patriarcas. Andrés Antonio se hizo merecedor del apodo: "Padre del pueblo".⁷ Corrió con rapidez la noticia de que la liberación del Padre del Pueblo asumiría la forma de una procesión triunfal desde Tlalmanalco, acompañada de música y celebración festiva, a lo que seguiría una revuelta y un ajuste de cuentas en Tlayacapan. Las autoridades locales hicieron a un lado el derecho virreinal en vista del inminente peligro de una rebelión.

Para los propósitos de este libro lo que importa en el asunto de Tlayacapan no es la universalidad de seguidores obtenida por Andrés Antonio y sus aliados entre los habitantes indios de Tlayacapan. La agitación dividía a una comunidad compleja que ya se encontraba fracturada no sólo en los comparativamente ricos y pobres, comparativamente castizos o indios, sino también en barrios rivales y contendientes por el liderazgo indio. Sería ingenuo creer que el grupo de poder hegemónico anterior hubiese perdido toda su base social entre los clientes, los dependientes y los parientes. El mismo líder arribista que una facción veía como un buen patriarca responsable, podía ser visto como un tirano caprichoso por otra. Dado que el mismo líder podía seguir variadas prácticas sociales y de coerción con distintos grupos, la experiencia podría dotar de verdad a ambas posturas a la vez.⁸ Para nuestros propósitos, lo más importante es el lenguaje de la legitimidad y la ilegitimidad políticas: las metáforas patriarcales que contrastaban a los padres buenos que gobernaban gracias al prestigio ganado por medio del servicio, el riesgo y la reciprocidad en el bien común con los parásitos autoengrandecidos que gobernaban por el derecho absoluto y el poder irrestricto, y la resonancia entre modelos rivales de la autoridad justa que se desarrollaban en el campo de las relaciones de género y familiares ("la cultura de género") y los modelos que se desarrollaban en el campo del régimen o el gobierno comunales (la "cultura política"). La turbulencia política del distrito de Cuernavaca en 1763 y las guerras políticas de Tlayacapan en 1784 nos piden que exploremos seriamente las metáforas familiares y los fundamentos de género de la política campesina del Morelos de fines del periodo colonial.

⁷ Véase *ibidem*, ff. 139v, 141r.

⁸ Sobre este punto, véase esp. *ibidem*, f. 140v.

LA POLÍTICA Y EL GÉNERO EN LA AUTORIDAD COMUNITARIA (I):
CONTRADICCIONES

La cultura política campesina estaba marcada por una contradicción profunda entre los valores igualitarios o democráticos que destacaban las reciprocidades y las semejanzas entre familias y ciudadanos que compartían una similitud aproximada de la condición económica y una disposición a subordinar el interés individual al bienestar de la comunidad, y los valores más jerárquicos que destacaban la obediencia a la autoridad constituida y la diferenciación legítima de la circunstancia y el privilegio según el barrio o linaje, la base económica o la posición política. En conjunto, la bibliografía académica sobre la historia y la vida campesinas en México ha reconocido ambos ejes de la vida política campesina. Por una parte, encontramos que una visión de igualitarismo y compromiso con el servicio a la comunidad es la base esencial de las comunidades campesinas y su visión política. "En épocas de derrota, los líderes compartían la pobreza y el hambre [. . .] La distancia [. . .] nunca se convirtió en un golfo clasista."⁹ Por otra parte, una extensa bibliografía documenta también el caciquismo, un autoritarismo político y económico apoyado en la violencia a veces cruel que constituía el tejido generalizado y definitorio de la trama política en las comunidades rurales. "Muchos [líderes campesinos] se convertían en verdaderos déspotas [. . .] Cuando un comisario se negaba a hacerle un pago [el cacique local] trataba de matarlo."¹⁰

Así pues, las dos dimensiones de la cultura política campesina aparecen en la bibliografía académica, pero en una forma curiosamente dividida que raras veces las une. Podemos encontrar la contradicción, por ejemplo, que se presenta bajo la forma de contrastantes patrones regionales dentro de un mundo de "muchos Méxicos". La visión igualitaria y comunal, propagada por Zapata, dominaba en la cultura política campesina de la región de Morelos, mientras que la visión jerárquica y militarizada de los caciques

⁹ Warman, 1988, p. 330. Se hace referencia a las relaciones que existen entre los líderes del ejército zapatista de la región de Morelos y las tropas de comuneros, y entre el ejército y los civiles campesinos. El movimiento zapatista de la región de Morelos y las comunidades indias del sur de México han inspirado algunas de las imágenes más fuertes de la cohesión y/o el igualitarismo comunitarios. Véanse, por ejemplo, Sotelo Inclán, 1943; Warman, 1976; Taylor, 1972, 1979; Carmagnani, 1988; cf. Farris, 1984; Warman, 1980; Wolf, 1959, pp. 212-228.

¹⁰ Falcón, 1988, p. 446. Se hace referencia a un cacique-cliente de Saturnino Cedillo, el principal cacique de San Luis Potosí durante los años veinte y treinta. La imagen de un campesinado atado a líneas verticales del poder comunitario incorporado en los jefes caciques está muy desarrollada en las comunidades del centro-norte y el centro-occidente. Por lo que toca al fenómeno del caciquismo, véanse Brading, 1980; Friedrich, 1986. En la historia de Yucatán en la Revolución mexicana aparece un caso de fusión de las imágenes comunales y caciques. El problema se introduce en Joseph, 1988, que es una historia soberbia de la Revolución en Yucatán, y será indudablemente abordado con más detalle en un próximo libro sobre Yucatán escrito por Gilbert Joseph y Allen Wells.

campesinos preveía en San Luis Potosí.¹¹ Los contrastes regionales tienen a veces un subtexto étnico: el sur, más influido por un antecedente indio que se concentraba en el bienestar comunal, originaba una cultura política más horizontal e igualitaria de reciprocidad y servicio, mientras que el norte y el oeste, influidos por un movimiento español-mestizo de colonización que se enfocaba hacia la superioridad social y las conexiones externas, originaba una cultura política más vertical y autoritaria de mando e intimidación. Surge un contraste similar en la imaginaria en contrapunto de la cultura comunitaria frente a la cultura de la hacienda y el rancho, pues esta imaginaria reformula la contradicción como contraste: entre regiones o microrregiones, entre la cultura india y la cultura española-mestiza, entre la cultura comunitaria y la cultura de la hacienda. La otra forma como aparece la contradicción es la del debate académico sobre una comunidad o región específicas. Estamos de acuerdo con Robert Redfield, cuyas idealizaciones de la cultura popular campesina generaron una visión de armonía comunitaria, o lo estamos con Oscar Lewis, cuya revisión del Tepoztlán de Redfield generó un mundo sobrio de desconfianza y abuso del poder.¹²

Los materiales históricos sugieren un problema más profundo y sutil: la coexistencia de estilos y visiones políticas contradictorios dentro de una misma región o comunidad, incluso en Morelos. Igualmente importante es el hecho de que esta coexistencia volátil se encontró incluso en comunidades cuyas luchas y cuyo sentido de los valores alentaban el antagonismo con el ambiente vertical de las haciendas. Por una parte, fácilmente percibimos, en el Morelos de fines del periodo colonial, una visión de la reciprocidad y el compromiso comunitarios por la que la región se haría famosa más tarde; una visión que subrayaba una semejanza fundamental de la condición social, los derechos y el destino de las familias y los ciudadanos que constituían una comunidad. El sentimiento de tal semejanza tenía quizá raíces culturales indias: la tendencia nahua hacia la organización social modular —la construcción del todo a partir de unidades sociales autocontenidas caracterizadas por ciclos de rotación del deber para con el todo pero potencialmente capaces de dividirse— destacada en el análisis del Estado étnico (*altépetel*) de James Lockhart.¹³ Cualesquiera que fuesen sus raíces, abundan los ejemplos de una susceptibilidad hacia la semejanza y lo común: la encontramos en la declaración de un indio carente de tierras de que un gobernador le autorizó a abrir una milpa en “un pedazo de

¹¹ Katz, 1988, p. 13 (cf. p. 17).

¹² Por lo que toca a los contrastes regionales y étnicos, véanse las notas 9-11 anteriores; en cuanto al famoso estudio y revisión de Tepoztlán, véanse Redfield, 1930; Lewis, 1951; cf. Lomnitz-Adler, 1982; Rigdon, 1988, pp. 28-33, 40-44, 48, 203-206, 207-208, 212-214. Joseph y Nugent, 1994a, es una notable revisión de la política popular, de arriba a abajo, que alienta a la trascendencia de muchas de tales dicotomías.

¹³ Lockhart, 1992, esp. pp. 15-28, 436-440; cf. García Martínez, 1987; Carmagnani, 1988. Sin embargo, adviértase que Lockhart no cree que la organización modular implique el igualitarismo (pp. 94-140).

Tierra montuoso” en el monte de la comunidad, en las tierras de bosques reservadas para el “beneficio común”; en la reunión de funcionarios y miembros de la comunidad para cazar juntos, o para apedrear y azotar a quienes se robaban los cerdos y las mulas del pueblo; en la red semiclandestina de campesinos que permitía al líder de una lucha por el agua entrar y salir del pueblo sin que lo vieran las autoridades deseosas de arrestarlo; en la movilización para proteger a un campesino contra la intención de un funcionario visitante de arrestarlo, multarlo y azotarlo por una acusación de faltas a la moral; en el supuesto de que, independientemente del título formal o la posesión habitual, los campesinos tenían tierras por el sacrificio y la protección de la comunidad, de modo que debían contribuir al tributo y el trabajo de la misma, así como a sus festivales y luchas, y en la ira provocada por un gobernador que se negaba a seguir “la costumbre [. . .] de sus antecesores” aceptando bebidas que significaban una obligación de corresponder; un reconocimiento simbólico de la suerte en común.¹⁴

Quizá sea más importante la práctica reiterada de la desobediencia: faltando al respeto a los funcionarios de la comunidad, o movilizando facciones, reclamaciones legales y tumultos contra ellos si se volvían parásitos voraces que abusaban de los derechos de los habitantes o las necesidades de la comunidad. Los pobladores, en alianza con los viejos que actuaban como prestigiosos guardianes de los valores de la comunidad o con varios notables rebeldes que desafiaban el grupo de poder establecido, afirmaban un derecho a juzgar a sus autoridades y suspender la deferencia cuando veían “lo mal que estos [que abusan del poder] proseden con el comun y pobres”.¹⁵

Tales ejemplos y prácticas surgían del impulso más igualitario que existía dentro de la cultura política campesina, y sostenían una visión más bien condicional —fluida y democrática— de la autoridad comunitaria. El prestigio y el respeto ganados contaban más que la coerción institucional o la posición heredada. La ética del servicio y la evaluación comunitarios eran más importantes que la mera riqueza o poder en la adquisición de prestigio y autoridad. Todas las familias tenían derecho a los recursos, el respeto y la ciudadanía. Ésta era la región de Morelos que produciría un Zapata.

¹⁴ AGNCR, vol. 3, exp. 7, Tlalnepantla, 1787, f. 73r (citas sobre el monte); vol. 1, exp. 4, Tlayacapan, 1750, ff. 30-56 (enmalezamiento); vol. 2, exp. 9, Totolapan, 1802, esp. ff. 173r-176v, 179r-183v (red semiclandestina); vol. 39, exp. 25, Tlaquiltenango, 1762, f. 448 r-v (protección de un comunero); vol. 253, exp. 11, Yautepec, 1796, f. 361r (condición comunal de la tierra); vol. 90, exp. 26, Totolapa, 1801, f. 400v (cita sobre la costumbre de la bebida).

¹⁵ AGNCR, vol. 262, exp. 30, Tepoztlán, 1792, f. 324v. Incidentes de desobediencia y sectarismo frente a las prerrogativas y el poder vertical, además de quejas por parte de los nobles, relacionadas con la falta de respeto, aparecen en los registros criminales de la región de Morelos a fines del periodo colonial. Se pueden encontrar ejemplos en AGNCR, vol. 3, exp. 7, Tlalnepantla, 1787, esp. f. 75v; vol. 39, exp. 21, Tepoztlán, 1769, f. 408v; exp. 22, Temimiltzinco, 1766, f. 416v; vol. 90, exp. 26, Totolapa, 1801, esp. ff. 400r-401v; vol. 223, exp. 23, Tlalnepantla, 1805, f. 383; vol. 226, exp. 11, Quantempa, 1810, ff. 462-501; vol. 274, exp. 10, Tlayacapa, 1782, ff. 168v-169v.

Por otra parte, el hecho de que los habitantes y los notables aliados cuestionaran repetidamente a los funcionarios y los notables de la comunidad y los acusaran de engrandecimiento y de tener una conducta despotica, revela una pluralidad y las visiones políticas rivales. En un sentido profundo, el impulso más igualitario sólo puede comprenderse en relación con su contrapunto; el uno era la premisa justificante del otro. La división de unidades políticas en partes constitutivas jerarquizadas (*altéptel* o *calpollí* en los contextos culturales nahuas, los pueblos cabeceras y sujetos en los contextos de la colonia española); la división de las comunidades en barrios de diversos tamaños, prestigio y recursos, y la división de las familias en dinastías y linajes de distintos privilegios políticos y dotaciones económicas, son aspectos más verticales de la vida comunitaria que tenían una larga historia en la cultura mesoamericana; y la experiencia colonial española los había reorganizado, más que destruido. Las distinciones entre notables y gente común, y entre los ricos y los pobres, prevalecían todavía entre los campesinos del Morelos de fines del periodo colonial. Para los puestos políticos decisivos la maquinaria de las elecciones locales restringía a menudo la votación y la dotación de cargos a una minoría de notables locales.¹⁶ Como hemos visto (capítulos II, VI), la dinámica vertical de la vida pueblerina india podía intersecar la dinámica multiétnica de la vida colonial. Los grandes pueblos de cabecera de la región de Morelos a fines del periodo colonial adquirían a menudo texturas étnicas más racialmente mezcladas y castizas, mientras que los pueblos sujetos seguían siendo indios en su mayoría. Además, dentro de una comunidad, ya fuese de cabecera o sujeto, la diferenciación interna podía generar un grupo de poder relativamente próspero y un estrato más pobre, menos favorecido en términos políticos. El último grupo acababa a veces por ver al primero con suspicacia, unido al grupo de poder provincial más grande integrado por funcionarios y sacerdotes coloniales, propietarios y administradores de haciendas, además de comerciantes y gerentes de tiendas, asistido por los elementos abusivos dentro de un estrato castizo de negociantes y arrieros, agricultores y rancheros, artesanos, funcionarios menores e intermediarios que se mezclaban en la comunidad o se agrupaban en las vecinas zonas rancheras. Por su parte, el grupo sospechoso podía ver a los plebeyos como hombres inferiores que debían obediencia a la autoridad constituida y a los superiores, y que tenían escaso derecho a cuestionar prerrogativas y privilegios sociales. Bajo presión, el grupo de poder reclamaba una superioridad

¹⁶ Por lo que toca a los aspectos verticales de la vida política en la región de Morelos, en los tiempos prehispánicos y coloniales, tal como se reflejan en la maquinaria de las elecciones y la sociología de los puestos públicos, véase Haskett, 1991a, esp. pp. 31, 54, 200-201; cf. Carmagnani, 1982. En cuanto a la jerarquización entre las partes constitutivas del todo político, un contraste cauteloso entre las ideas indígenas y el concepto colonial de cabecera-sujeto, y la jerarquización generalizada hacia abajo, véanse Lockhart, 1992, capítulos II y IV; Carmagnani, 1988; García Martínez, 1987; Rounds, 1979.

social por encima del cuestionamiento legítimo por los inferiores inclinados al vicio y la ignorancia, la traición y la falsedad.¹⁷

En muchos sentidos, tanto la dimensión horizontal como la vertical de la cultura política campesina se arraigaban en ideas de género sobre el poder y la autoridad legítima. Como ha sostenido Florencia Mallon, para el México del siglo XIX, el impulso igualitario de la cultura popular rural podría verse como una afirmación del "patriarcado democrático". La ciudadanía política dentro de esta visión recaía en los patriarcas que gobernaban a las familias que constituían una comunidad campesina y atendían a sus necesidades como una comunidad. Sobre todo en momentos de crisis comunitaria, este tipo de política podía promover los desafíos generacionales de las autoridades locales establecidas por parte de patriarcas o ciudadanos más jóvenes: el disgusto porque "ninguno ha sabido serlo [gobernador]".¹⁸ Ya la adquisición y el mantenimiento de la posición personal como hombre entre los hombres —una persona capaz de obtener voz política y poder dentro de la comunidad— arrastraba a los varones campesinos a los espacios del enlace y la rivalidad horizontales. Los ritos del valor y la reunión masculinos —de la bebida y los juegos acompañados de disputas verbales, los espectáculos de hombres tales como las peleas de gallos, y la reuniones políticas para administrar justicia, elegir funcionarios y expresar o ratificar la decisión comunitaria— fomentaban una idea masculinizada de la comunidad política.

Esta sensibilidad de género tenía importantes consecuencias prácticas para las mujeres. Primero, volvía políticamente vulnerables a las viudas. La misma comunidad que trataba de encontrar tierras para las poblaciones crecientes de tributarios masculinos casados podía estigmatizar a las viudas y redistribuir sus tierras "excedentes". Segundo, confinaba a las mujeres a aspectos *ad hoc* de la política. Las mujeres se abrían camino en el espacio de la política pública como personas afectadas por una crisis, no como ciudadanas formalmente dotadas de derechos. Tercero, trazaba una frontera para los modelos condicionales de la autoridad. Los varones campesinos que podían afirmar modelos horizontales y condicionales para la autoridad y las relaciones públicas entre ellos mismos podían resistirse también a que dicho modelo se extendiera a las relaciones de los hombres con las mujeres y los dependientes familiares.¹⁹

¹⁷ Véanse algunos ejemplos en las notas 15, 23, 26.

¹⁸ AGNCR, vol. 277, exp. 2, Atlacahualoya, 1789, f. 39r, para la cita (tomada de un gobernador rebelde en una lucha por las tierras que incluía desacreditar al antiguo grupo de poder; véase la discusión de Atlacahualoya en el capítulo VI); Mallon, 1994a, cap. III; cf. 1994b. El término algo irónico de "patriarcado democrático" fue acuñado por Stacey (1983, p. 116) para captar la política familiar —una "redistribución radical del patriarcado"— en la China revolucionaria.

¹⁹ Por lo que toca a las tierras de viudas, véase AGNCR, vol. 253, exp. 11, Yautepec, 1796, ff. 359v, 361r, 369r (cf. capítulo V). En cuanto a las mujeres y la política *ad hoc*, véase más adelante; cf. Taylor, 1979, pp. 113-151 y *passim*. Respecto a la resistencia masculina a las extensiones del derecho condicional hacia las relaciones familiares y de género, véanse los capítulos I y IV.

Las ideas de género impregnaban también las visiones más verticales de la política y la autoridad legítima, en las que la gran ofensa de los subordinados era su falta de respeto hacia la autoridad. Evaluar las conductas y demandas de un superior para juzgarlas indebidas, o censurar verbalmente a un superior e incluso levantar la mano contra él, constituyeron un grave atrevimiento por parte de quienes debían una deferencia más incondicional; tolerar tal insubordinación era evitar el desorden y la traición. Lo sorprendente en el lenguaje de la acusación contra inferiores descarados es que era muy familiar para el estudioso de la lucha de género en el Morelos de fines del periodo colonial. Como dijera el gobernador de Totolapa, los indios que lo cuestionaban eran "olvidados en lo [...] de sus obligaciones y deberes, sostenidos del orgullo y altanería"; tales indios necesitaban la mano fuerte de la autoridad "para que [...] les haga reconocer sus deberes, y se les sugete al cumplimiento de su obligación". Manuel de la Trinidad, de Amatlán, un indio acusado de atacar a un anciano respetado que había fungido como el fiscal de la iglesia local (de hecho el individuo encargado de hacer cumplir la actividad y la obligación eclesiásticas), fue considerado por los notables locales como un joven "sumamente [desvergonzado] sin respetar a los viejos ni a los pasados".²⁰ El lenguaje del respeto y la desvergüenza, el deber y la soberbia, los jóvenes y los viejos, impregnaba la política pública y la política familiar. La vida campesina no originaba sólo la ética del patriarcado democrático sino también el patriarcado verticalmente jerarquizado, afirmaciones que ubicaban a los hombres inferiores en posiciones estructuralmente femeninas o juveniles de deferencia ante los superiores y los viejos varones.

Así pues, aun en la región de Morelos la visión horizontal y la visión vertical de la comunidad política masculina competían por la legitimidad dentro de la cultura popular. Así ocurría incluso en los pueblos campesinos, cuya ética social contrastaba con el mundo verticalmente ordenado de las haciendas azucareras. Estas visiones contradictorias no estaban sólo impregnadas de ideas de género sobre la ciudadanía y la autoridad; también sostenían una interacción entre las orientaciones fortuitas y las absolutas hacia la autoridad política legítima que se asemejan a las que examinamos antes (capítulo IV) en el campo del poder y el conflicto de género. ¿Cómo construían entonces los campesinos los puentes de mediación, capaces de neutralizar la brecha que había entre una visión política que acentuaba el privilegio, la subordinación y un deber casi absoluto de ser deferentes y una visión que daba énfasis al servicio, la reciprocidad y la base condicional de la autoridad? ¿Cómo podían forjar siquiera un mito de armonía comunitaria que disfrazara en parte la experiencia práctica del conflicto?

²⁰ AGNCR, vol. 90, exp. 26, Totolapa, 1801, f. 400r; vol. 253, exp. 1, Amatlán, 1769, f. 5r.

LA POLÍTICA Y EL GÉNERO EN LA AUTORIDAD COMUNITARIA (II): MEDIACIONES

Podemos encontrar respuestas a tales interrogantes si yuxtaponemos el conocimiento de que las ideas de la ciudadanía y la autoridad basadas en el género impregnaban a la cultura política campesina, con el conocimiento de que la autoridad patriarcal en las redes familiares correspondía a los mayores y los padres, lo que daba a las relaciones sociales una dinámica a la vez generacional y basada en el sexo. En la institución de los viejos de la comunidad, los ancianos varones que asumían un papel especial como padres colectivos de los hijos del pueblo, los campesinos mediaban las contradicciones de sus vidas políticas.

Idealmente, los viejos debían actuar como guardianes de la sabiduría, los valores y la necesidad de la comunidad. Ellos adquirían un prestigio especial y un derecho de autoridad moral, no sólo por la edad cronológica sino por un antecedente de servicio como líderes y funcionarios responsables de la comunidad (como gobernadores, alcaldes, regidores y escribanos en la estructura municipal de la comunidad, y quizá como funcionarios y patrocinadores de los asuntos de la Iglesia y la cofradía).²¹ Idealmente, también, una historia de servicio anterior correspondía a una imagen de autoridad ganada o condicional, y así sentaba las bases de un tipo de liderazgo moral más inalienable, menos fácilmente desafiado. En los momentos de crisis o de problemas los ancianos debían aconsejar a los más jóvenes, ayudar a la comunidad a tomar una decisión y, de ser necesario, desacreditar a los traidores y los parásitos. Cuando las tensiones existentes entre los ejes horizontales y verticales de la autoridad alcanzaban el punto de ruptura, correspondía a los viejos denunciar a los poderosos como abusivos, o a los agitadores como revoltosos, para alcanzar de algún modo un nuevo equilibrio. Precisamente porque los ancianos se habían ganado el prestigio mediante el servicio y habían rebasado la etapa del ciclo vital en

²¹ La edad no bastaba por sí sola para establecer a alguien como un viejo estimado, como se refleja en el testimonio de un indio de 75 años de Tepoztlán que había escuchado que los viejos se habían enojado con el gobernador de ese momento. Véase AGNCR, vol. 203, exp. 2, Tepoztlán, 1769, f. 72v (cf. 63r-v); cf. vol. 254, exp. 4, Huispalca, 1809, ff. 64r, 75r.

Los lectores deben estar conscientes de que mi opinión sobre el servicio y la estimación representa una discrepancia parcial frente a Chance y Taylor, 1985, revisión importante y perspicaz de la investigación académica sobre el sistema de cargos civiles-religiosos de Mesoamérica. Estoy parcialmente convencido de su sugerencia de que una versión clásica algo cosificada del sistema de cargos encontrado en escritos antropológicos y etnohistóricos —especialmente la coordinación de los papeles de servicio civil y religioso en una escala clara de dominios de servicio alternados a medida que se asciende por la escalera del prestigio— representaba un desarrollo poscolonial. Pero me parece que se ha exagerado un poco: incluso en los últimos tiempos coloniales las mismas personas y familias obtenían la posición de viejo mediante el establecimiento de una experiencia de servicio en ambos dominios. En suma, la historización de la forma, hecha por Chance y Taylor, no impide necesariamente cierta continuidad del contenido.

la que se buscan el poder y el ascenso social, era muy probable que usaran el poder de su autoridad moral con restricción y benevolencia. En suma, a los viejos se les encomendaba el papel de los buenos patriarcas a quienes se otorgaba una autoridad especial y de quienes se esperaba fueran demasiado sabios y preocupados por la comunidad para canalizar tal autoridad hacia el engrandecimiento personal y el parasitismo.

Por lo menos ésta era la teoría cultural de los papeles de sabiduría y mediación de los ancianos,²² pero la práctica era más complicada. Por una parte, muchas pruebas revelan la posición especial alcanzada por los viejos y su disposición a usar tal posición para restringir a los grupos de poder que consideraban abusivos. En la zona azucarera de Miacatlán, por ejemplo, los viejos del pueblo de Santo Tomás Miacatlán denunciaron en 1775 al gobernador del momento, Martín León, por desviar las aguas hacia los pastizales de la hacienda Miacatlán. Exigían el derecho de celebrar una nueva elección a fin de seleccionar un gobernador "de nuestra satisfacción". Hablando como la voz comunitaria, declararon que León "nos despedaza" y que había sido designado por las elites coloniales y no elegido por la comunidad. En la zona de tierra fría de Totolapa, en 1801, los viejos intervinieron para detener un plan de ventas de aguas de un gobernador desacreditado y su aliado, el subdelegado local del intendente colonial. Apoyaron una campaña de desobediencia y fuga temporal que arruinaba la recaudación local de tributos y padecieron una furia represiva que incluía la administración de azotes. En estos y otros casos los viejos reclamaban su derecho de hablar con una voz comunitaria más fuerte, como guardianes colectivos contra "un despótico gobierno" impuesto por el autoengrandecimiento y el capricho contra los "hijos del pueblo".²³

Los viejos no intervenían sólo en momentos de crisis sino también para prevenirlos. Cuando las decisiones políticas internas y delicadas auguraban una controversia, los viejos podían aportar consejo y prestigio. En 1806, por ejemplo, Miguel Gregorio, el gobernador indio de Xoxocotla, sospechó que un joven desaparecido había sido asesinado por un tío que codiciaba la modesta herencia del muchacho (el joven era huérfano). El asunto era delicado porque el gobernador no tenía pruebas claras ni testigos, el tío no había causado ningún problema anteriormente, y una acusación transferiría el control de la propiedad del muchacho del tío a los líderes de la comunidad. Miguel Gregorio se reunió con los viejos en busca de orientación y

²² Una extraordinaria presentación de la teoría materializada en la tradición oral local y en la documentación que abarca varios siglos de lucha campesina en la región de Morelos es la de Sotelo Inclán, 1943; cf. Womack, 1968, pp. 3-9. Por lo que toca a la teoría en acción, véanse las notas 23-25, más adelante. Véase una explicación adicional de las funciones de los viejos en la teoría y en la práctica en el análisis de la "ideología de la armonía" que hace Nader, 1990.

²³ AGNCR, vol. 204, exp. 14, Miacatlán, 1775, ff. 361-365 (361v para la cita de la "satisfacción" y de "pedazos"); vol. 90, exp. 26, Totolapa, 1801, ff. 399-402; vol. 91, exp. 13, Totolapa, 1803, ff. 309-312; vol. 226, exp. 11, Quantempa, 1810, ff. 462-501 (f. 480r para las citas de "despótico" e "hijos").

legitimidad. Los viejos decidieron que tenía razones para sospechar del tío y ayudaron a organizar una confrontación que produjera una confesión (y más tarde el descubrimiento del cadáver). De igual modo, si el consejo informal o los castigos en una sola ocasión no lograban reformar a quienes causaban problemas a la comunidad —por ejemplo los individuos cuya agresividad sexual abierta e indiscriminada amenazaba con hundir a las familias en la violencia y la discordia interminables—, los viejos tenían la autoridad moral de tomar decisiones extremas, como la expulsión.²⁴

Así pues, la teoría cultural de la sabiduría y los papeles de mediación de los viejos encontraba una confirmación significativa en la práctica. De tiempo en tiempo intervenían como guardianes de la necesidad y la experiencia de la comunidad. Denunciaban a las autoridades abusivas o a los perturbadores; daban consejo en los momentos de incertidumbre y crisis; orientaban a las familias y las comunidades hacia caminos que evitaran los conflictos. Cuando todo funcionaba razonablemente bien, su prestigio como patriarcas autorizados y responsables que velaban por los hijos de la comunidad les permitía mediar las tensiones entre las dimensiones más condicionales, consensuales e igualitarias de la cultura política campesina. En efecto, de los viejos respetados podía esperarse la clase de intervenciones responsables relacionadas con las opiniones mutuamente condicionales de la autoridad, aunque su estima moral les otorgara la latitud y las expectativas de la deferencia asociada con la visión más absoluta de la autoridad.

El problema es que no todo funcionaba siempre razonablemente bien. Muchos viejos no disfrutaban de todo el prestigio que se arrogaban. Dadas las presiones de los grupos de poder locales para cumplir los deseos de las autoridades y las elites coloniales, dada la oportunidad de ganancias para los funcionarios comunitarios que se mezclaban en grupos de poder multirraciales o se inclinaban hacia un estilo de política más autoritario y orientado hacia el privilegio, y dados el faccionalismo y la diferenciación interna que afectaban a la vida campesina, estas condiciones básicas de la política local podían manchar la historia de servicio previo y los reclamos de prestigio de muchos viejos. Los disidentes locales podían recordar los periodos anteriores, cuando un viejo era oficial o funcionario, no como un servicio orientado en favor de la comunidad, sino como tiempos de autoengrandecimiento, ambigüedad de las lealtades, o lucha y daño comunitarios. Además, las intervenciones activas de los viejos en la toma de decisiones de la comunidad los llevaban a la controversia contemporánea y borraban la distinción entre el anciano prestigiado y el funcionario actual. Tres categorías de servicio y prestigio históricos definían a los estratos superiores de las estructuras políticas comunitarias. Los "oficiales" de república eran los que en ese momento ocupaban los principales puestos

²⁴ Véase AGNCR, vol. 35, exp. 21, Xoxocotla, 1806, ff. 426r-437v, esp. 429v; vol. 262, exp. 25, Xochitlán, 1792, ff. 278-282, esp. f. 281.

municipales y de barrio, tales como gobernador, alcalde, regidor, fiscal de iglesia o escribano. Los "pasados" eran antiguos funcionarios cuyas opiniones contaban pero que podían haber alcanzado o no la edad, la duración del servicio y la estimación asociadas con un viejo. Los "viejos" eran aquellos antiguos funcionarios cuya experiencia, edad y servicio anterior los habían dotado de un prestigio moral especial. Pero en la práctica y el lenguaje efectivos estas categorías no significaban distinciones claras y precisas, sino un espectro borroso caracterizado por funciones traslapadas, movimientos temporales hacia atrás y hacia adelante, y una responsabilidad colectiva. Las categorías podían mezclarse en una sola. Los pasados tomaban y dejaban los puestos, y los pasados y los viejos se unían a los oficiales —la frecuencia variaba probablemente entre individuos y comunidades, pero la práctica era bastante común como para que no hubiera controversias— en la presidencia de las decisiones comunitarias, los tribunales, las asambleas y las elecciones. La práctica de una responsabilidad conjunta alentaba un lenguaje que asignaba la decisión, la voz y la autoridad no sólo a los "oficiales de república" de ese momento, sino también a los "oficiales, pasados y viejos de república".²⁵

En suma, una historia menos que ideal del servicio anterior podía poner en duda la estimación de los viejos y los pasados, y las intervenciones en los asuntos políticos contemporáneos podían hacerlos objeto de controversia y resentimiento. Consideremos, por ejemplo, el caso de los viejos de Tepoztlán que en 1769 denunciaron a don Miguel Gerónimo, el gobernador en turno, por imponer planes de autoenriquecimiento —tributos teóricamente asignados a la reparación de la iglesia y al ritual comunitario— que no tomaban en cuenta la pobreza de los habitantes y violaban los derechos de consulta de los viejos. Entre los abusos de don Miguel estaba el tratamiento que daba a los viejos como enemigos: "sin atender a los empleos que hemos obtenido [...] ni a la abanzada edad de muchos de nosotros, por ser los viejos de [Tepoztlán]". También se cuestionaba el papel peculiar de los viejos como guardianes protectores de los hijos del pueblo. Don Miguel Gerónimo y sus aliados contestaron que el problema real no era el presunto mal gobierno de don Miguel, sino los viejos mismos. Ellos habían sido corruptos durante el desempeño de sus cargos, y ahora se negaban a entregar el dinero de la comunidad que se había encomendado a su cuidado. Su pretensión de una sabiduría por encima de la lucha de las ambiciones diarias quedaba comprometida asimismo por su alianza con el entonces alcalde ordinario, un funcionario rival del gobernador. Desde este punto de vista las afirmaciones de los viejos simplemente servían para encubrir el enrique-

²⁵ Esta interpretación de la confusa distinción entre oficial, pasado y viejo surge del lenguaje de las fuentes del manuscrito y del estudio de Haskett, 1991a. (Sin embargo, debo reconocer que Haskett está a favor de una distinción escasa, en la función y la práctica políticas, entre oficiales, pasados y viejos, mientras que en mi interpretación la distinción está marcada por el traslape y la confusión.)

cimiento y la búsqueda de poder por parte de una facción que había perdido la hegemonía y quería reinstalar a su propio candidato a gobernador.²⁶

La otra cara contradictoria de la mediación de los viejos no parecerá extraña a los estudiosos de los intermediarios políticos y las estructuras estatales. Los intermediarios, como el Estado mismo, no sirven sólo para mediar en las tensiones y contradicciones sociales, pues precisamente porque proporcionan una arena importante para la negociación y la presión contraria también pueden *concentrar* las contradicciones de la vida política.²⁷ Como patriarcas comunitarios responsables cuyo servicio y experiencia probados los dotaba de estimación moral, los viejos podían promover la unidad y mediar las tensiones entre los enfoques de la autoridad más absolutos o individualistas y las opiniones más condicionales o recíprocas. Pero como autoridades políticas y merecedores de deferencia por derecho propio, los propios viejos podían ser objeto de críticas como patriarcas irresponsables y que se autoengrandecían, como tiranos que abusaban de su sitio privilegiado en un grupo de poder hegemónico o como buscadores de poder que convertían su estima manchada en faccionalismo político. No resulta sorprendente entonces que las mismas culturas que producían imágenes idealizadas de los viejos, elogiados por su sabiduría y su servicio comunitario, generaran *también* acusaciones fuertes y tumultuosas contra viejos específicos. El viejo ideal era un buen padre, y el viejo real resultaba ser a veces un mal padre.

Las construcciones de la autoridad comunitaria que estaban basadas en el género —las tensiones existentes entre el patriarcado democrático y el vertical y la mediación de tales tensiones en la sabiduría superior de los viejos— destacan lo acertado de las metáforas familiares que impregnaban el lenguaje político. Cuando la colaboración de los viejos, los pasados y los oficiales en turno funcionaba bien, se fortalecía el contexto patriarcal del consejo y la política comunitarios. La metáfora de la familia adquiría cierta profundidad simbólica y social, y la referencia a los "hijos del pueblo" dejaba de ser una analogía casual para aproximarse más a una afirmación de la cuasiequivalencia con la dinámica familiar. Esta profundidad impartía un tono natural, una especie de propiedad familiar, a la defensa de un campesino joven por parte del gobernador de Tetelpan y los funcionarios y notables aliados. El guardia del agua de una hacienda vecina, se quejaba Juan Joseph en 1780, había apaleado a "un hijo de éste mi Pueblo".²⁸

La profundidad de la metáfora de la familia podía surgir no sólo en cues-

²⁶ Véase AGNCR, vol. 203, exp. 2, Tepoztlán, 1769, ff. 61-88 (f. 63v para la cita entre comillas; cf. 74v); vol. 39, exp. 21, Tepoztlán, 1769, ff. 408-415.

²⁷ Mi idea de la manera como los intermediarios, incluido el Estado mismo, paradójicamente concentraban y mediaban las contradicciones, ha sido influida por conversaciones acerca de la investigación con Florencia E. Mallon (cf. 1994a) y por el trabajo de Karen Spalding sobre los intermediarios en los Andes (véase 1970, 1973, 1984); véase también Haskett, 1991a.

²⁸ AGNCR, vol. 692, exp. 2, Tetelpan, 1780, f. 1r (cf. 2r-v).

tiones de solidaridad protectora, sino también en casos de disciplina interna. Miguel de Santiago, el alcalde del barrio Huispalca de Tlaltizapán, explicó una secuencia de eventos disciplinarios en 1809 en términos que elogiaban el "consejo" de los ancianos y las autoridades para los hijos del pueblo, que a veces eran obstinados. Vicente Alejandro, un campesino indio viudo, había tenido una persistente relación sexual con María Ygnacia, una india casada, y su relación había provocado discordias reiteradas en la comunidad: "una por dos y por tres ocasiones le hemos rreconbendole a Bisente alexandro para q^e dejara de estar en mal estado con una Muger casada y se lea castigado se le an dado consejos los bastantes, pero no a querido escarmentar, hasta que ahora los bolbio a coger el marido de la mujer [. . .] y mandamos traerlo y se guntaron todos los biejos y mandaron se azotara". El ayudante (topil) procedió luego a administrar una azotaina particularmente dura. De manera significativa, en la mente de Vicente Alejandro y María Ygnacia fueron los viejos quienes los castigaron en las primeras confrontaciones, al margen de quién realizara de hecho los actos físicos de la captura y el castigo. En la confrontación final intervino el hijo de Vicente Alejandro para suplicar o exigir que cesaran los azotes. Primero se quitó el sombrero para saludar al alcalde y los viejos respetuosamente, según declararon el padre y el hijo, quienes también consideraban que la intervención era una súplica. Cualquiera que fuese el tono del desafío —una piadosa súplica deferente, un cuestionamiento hostil de la autoridad a castigar o una solicitud ambigua de explicación—, pareció inspirar un sentimiento de afronta y determinación personales. El alcalde tomó el látigo del topil y procedió a administrar él mismo una azotaina despiadada.²⁹

Las admoniciones y los castigos iniciales; la decepción de que un súbdito extraviado no hubiese acatado el consejo y la disciplina; la determinación personal de administrar una azotaina suficientemente severa y humillante para hacer entender la lección y de permanecer incommovibles ante la objeción o la súplica; el papel de autoridad de los viejos desde el principio hasta el final, toda la secuencia recordaba la autoridad y la política familiares.

Encontramos primero metáforas patriarcales en los lenguajes de elogio y denuncia inspirados por dos levantamientos notables. Los pueblos indios del distrito de Cuernavaca defendieron a un alcalde mayor controvertido que resultó ser una excepción al gobierno colonial: un "buen patriarca" que ofrecía amor paternal y no parasitismo a sus "hijos" indios. Los disidentes tumultuosos de Tlayacapan desplazaron a un grupo de poder desacreditado como parásitos que se autoengordaban, y transformaron a un héroe-prisionero en el padre redentor del pueblo. Nuestro análisis subsecuente de la política y el género en la autoridad comunitaria aclara la profundidad de

²⁹ AGNCR, vol. 254, exp. 4, Huispalca, 1809, ff. 62-106, esp. ff. 63r-64v (f. 64r para la cita entre comillas), 74r-78r (75r, 76v, para los viejos en la mente; ff. 75r, 77v, para la "súplica" y el respeto), 92r, 95r.

tales metáforas, las cuales constituían algo más que cónicas estratagemas dirigidas hacia arriba y hacia afuera, y algo más que metáforas excepcionales dentro de un ambiente político por lo demás horizontal o igualitario. El lenguaje fuerte del buen patriarca y el tirano parásito evidente en cada levantamiento apuntaba más bien hacia los fundamentos de género y contradictorios de la cultura política popular. Era ésta una cultura política caracterizada por visiones contrarias de la autoridad legítima entre sus ciudadanos-patriarcas y sus familias; era una cultura cuyo lenguaje de argumentación acerca del derecho y la obligación políticos resonaba fuertemente con su lenguaje de argumentación acerca del derecho y la obligación de género; una cultura cuyas contradicciones políticas eran mediadas —imperfectamente— por la imagen del anciano patriarca sabio que se preocupa por las necesidades de los hijos y niños respetuosos de la comunidad.

EN DEFENSA DE LA FAMILIA Y LA COMUNIDAD:
LAS MUJERES, LA POLÍTICA Y LOS TUMULTOS

¿Se forjaban las mujeres un espacio político dentro de una cultura política masculinizada? Las comunidades políticas subalternas fundían las imágenes del hombre y el ciudadano. Los ciudadanos-patriarcas tenían una voz institucionalmente privilegiada en la deliberación, la decisión y la justicia públicas de las comunidades sometidas a la pobreza y la dominación social. Pero las construcciones institucionales formales eran una cosa y la práctica y la afirmación consuetudinarias otra. A pesar de la calidad masculinizada de la ciudadanía subalterna, las mujeres se abrían paso hacia el espacio político público, a menudo contando con la complicidad de los hombres, y se forjaban importantes funciones e influencias en la cultura política popular. Las mujeres practicaban con particular habilidad y visibilidad la política *ad hoc* asociada con las emergencias. No obtenían su influencia política de su posición institucional como ciudadanos, sino de su reputación cultural como personas importantes en una crisis.

En cierto sentido, las mujeres extendían a las arenas públicas las prácticas, las reputaciones y las sensibilidades morales que forjaban en los contextos familiares y cuasifamiliares. Como hemos visto (capítulo IV), las mujeres subalternas tenían mucha experiencia en la denuncia del exceso y el abuso de los hombres de su vida y en promover un modelo condicional del derecho, la obligación y la autoridad recíprocos. Este trasfondo de la lucha femenina impartía cierta consistencia moral cuando las mujeres denunciaban el exceso y el capricho de los funcionarios políticos que violaban el deber, la reciprocidad y la autorrestricción. Como vimos (capítulo VI), las mujeres subalternas movilizaban una fuerza formidable no sólo en sus conflictos con los varones, sino también en defensa solidaria de sus hijos, sus familias y sus hombres. Este trasfondo

de defensa femenina de los parientes impartía cierta credibilidad moral cuando las mujeres subalternas atacaban ferozmente a las elites o a los funcionarios que amenazaban con causar un daño inmediato a sus parientes o a la comunidad. Cuando la crisis requería acción y relajaba la convención social, las mujeres se apresuraban a ocupar el espacio público para afirmar sus propias sensibilidades morales, sus propias versiones de la voz y la ciudadanía comunitarias.³⁰

Los fuegos del género y la familia, y del color y la clase, fijaban el contexto del activismo político de las mujeres. Ya hemos observado cómo los fuegos cruzados imponían cierto zigzagueo en las relaciones con los parientes masculinos. Por una parte, sólo las mujeres tontas ignoraban los peligros de género en la vida femenina, y esto implicaba la necesidad de afirmar sus propias necesidades e intereses —y de ayudar a las parientes, las aliadas y las confidentes—, aun a costa de un conflicto enconado con los hombres. Por otra parte, sólo una mujer tonta ignoraba los peligros del aislamiento social en la vida subalterna y femenina, y esto implicaba la necesidad de establecerse como alguien vital que aportaba y reclamaba solidaridad en las relaciones que incluían a los hombres. Lo que importa para los fines de este capítulo es la extensión, por parte de las mujeres, de las funciones y las reclamaciones solidarias a redes más amplias del bienestar del barrio y la comunidad. En momentos de violencia, por ejemplo, las mujeres podían intervenir para detener la tendencia de los hombres al exceso y la escalada, aunque los atacantes y las víctimas masculinas que se dirigían hacia el desastre no incluyeran a los parientes de las propias mujeres. En 1798 Juan de Santiago, de Ocoatepec, acuchilló a un indio más viejo que aconsejaba al joven cortador de caña que enmendara su conducta irresponsable. En ese punto, recuerda Juan de Santiago, “lo prendieron las Mujeres”. Luego transfirieron la custodia del prisionero a los funcionarios del pueblo.³¹

Las intervenciones públicas más dramáticas ocurrían en momentos de movilización ante emergencias y disturbios. William B. Taylor ha observado, en un estudio pionero de 142 rebeliones a mediados y fines del México colonial, las funciones visibles y a veces predominantes de las mujeres. “Por lo menos en la cuarta parte de los casos —escribe Taylor— las mujeres encabezaban los ataques y eran visiblemente más agresivas, ofensivas y rebeldes.”³² Los materiales de Morelos corroboran esta prominencia. Analicemos, por ejemplo, el caso de Tetelzingo en 1778. El pueblo, considera-

³⁰ Por lo que toca a la importancia analítica de la extensión de las mujeres a las arenas de la política pública, de la sensibilidad moral que ellas forjaban en contextos familiares y cuasifamiliares, véanse T. Kaplan, 1982; Navarro, 1988; Deutsch, 1991. Compárese el análisis de las mujeres y el disturbio en el México colonial en Taylor, 1979, y de las mujeres y la política en el México contemporáneo en Massolo, 1992; J. Martín, 1990.

³¹ AGNCR, vol. 263, exp. 8, Ocoatepec, 1798, f. 80v; vol. 1, exp. 11, Tlayacapan, 1784, ff. 173v, 174r; cf. vol. 45, exp. 17, Mazatepec, 1820, f. 435r.

³² Taylor, 1979, p. 116.

do rico y tumultuoso, provocó la ira del alcalde mayor de Cuautla Amilpas, quien envió un equipo encabezado por su lugarteniente principal para que detuviera la venta de bebidas populares (mezcal, tepache, chinguirito). El blanco principal del arresto era José Vizcarra, un maestro de escuela español casado con una mujer india, apreciado por los del pueblo y de quien se sabía que había ayudado a Tetelzingo en sus batallas legales en la ciudad de México. Aparentemente la casa de Vizcarra operaba como una taberna informal. A manera de precaución, don Francisco García del Barrio, cabeza del equipo de inspección, ordenó al gobernador de Tetelzingo y a otros funcionarios locales que acompañaran a su grupo en la búsqueda de Vizcarra. Las campanas de la iglesia sonaron y atrajeron a una “multitud de Yndios e Yndias — como hasta mas de quinientas Personas con Palos y Piedras”. El gobernador se negó a ordenar a la multitud que se dispersara (tal acción habría sido probablemente inútil y contraproducente de todos modos), y don Francisco y su grupo se retiraron ante una oleada de insultos, amenazas y piedras. Las andanadas verbales restablecieron los límites de la comunidad amenazando con una violencia inmediata: “Parate, Perro, que te hemos de matar y veber la sangre”. Pero las piedras arrojadas significaban un consentimiento tácito para que el funcionario escapara: todas las piedras fallaron al blanco ostensible. Fue la esposa india de José Vizcarra quien impulsó la secuencia volátil hasta el borde mismo. El sombrero de don Francisco se le cayó en la confusión de la retirada inicial. Cuando se inclinaba desde su caballo para recogerlo, la mujer corrió, tomó el sombrero y el cabestro del caballo, e instó a la multitud a que corriera para detener al propio don Francisco. El aterrorizado funcionario se zafó y se retiró rápidamente en su caballo.³³

La prominencia de las mujeres, como alborotadoras en la multitud y como vehementes líderes de la confrontación, aparece una y otra vez en los registros de los tumultos comunitarios. Esta prominencia llama la atención especialmente si recordamos la tendencia del registro documental a ocultar a las mujeres adultas y jóvenes dentro de categorías masculinizadas y genéricas (“indios”, “hijos” o “padres” de familia, por ejemplo).³⁴

Sin embargo, en la prominencia de las mujeres en los disturbios había algo más que una participación o un liderazgo femeninos. Las mujeres

³³ AGNCR, vol. 175, exp. 14, Tetelzingo, 1778, ff. 507-517, esp. f. 509r (citas entre comillas).

³⁴ Véanse otros ejemplos de la prominencia de las mujeres en la violencia y el tumulto comunitarios, aparte de los casos citados, en las notas 35-36, y en AGNCR, vol. 262, exps. 32-33, Ocoatepec/Ahuatepec, 1808, ff. 359r-360r; 362r; 366v-367r; 371v, 385r; vol. 277, exp. 2, Atlacahualoya, 1789, ff. 36r-37r; 40r; vol. 202, exp. 5, Achichipico, 1802, ff. 385-433, esp. 389v-390r. El último caso es un ejemplo claro del proceso de selección que oculta una presencia específicamente femenina en los documentos. El tumulto se concentró inicialmente en la ira provocada por un cura visitante que secuestraba muchachas indias para educarlas, y en la feroz oposición de las madres indias a la separación de sus hijas. Sin embargo, a medida que procede el documento del juicio, se eliminan estas características específicas del género del lenguaje de los autos y son sustituidas por categorías genéricas masculinizadas (por ejemplo, palabras tales como indios o hijos desplazan a indias o hijas).

desempeñaban funciones importantes en la etiqueta o teatro de género que dinamizó la revuelta. Los ritos de la ira de género no sólo promovían una clase de ciudadanía e influencia femeninas; también apoyaban la legitimidad —y la necesidad— de la revuelta masculina. La secuencia era la siguiente: las esposas, madres y viudas agraviadas de una comunidad corrían el riesgo de ser atacadas físicamente por defender a sus hijos, hombres o familias contra el abuso o la extorsión. La ferocidad e insolencia de las mujeres retaban a las autoridades para que las golpearan, lesionaran o aprehendieran. Si las autoridades continuaban con la represión, el ataque contra la propiedad y los parientes femeninos obligaría a los patriarcas-ciudadanos subalternos a defender su masculinidad.

Esta dinámica era comprendida lo bastante bien como para hacer que las autoridades procedieran con cautela. Un juez de tierras, enviado en 1793 a Zahuatlán (un pueblito considerado como un barrio de Yecapixtla) para que fallara en favor de la hacienda Cuahuixtla, se topó con una multitud de indios iracundos y ofensivos. Luego explicaba cómo había evitado meterse en la trampa de un disturbio. "Disimulé yo [...] no obstante [de] haber visto levantar piedras á una Muger de ellos y de que me desentendi precisamente por no darles ocacion a un lanze tumultuoso que ya se preparava." El equipo de inspección se retiró prudentemente, pero en enero de 1794 las autoridades se vengaron: volvieron con mayores fuerzas e incendiaron por completo las 24 casas del pueblito.³⁵

A veces, sin embargo, las airadas mujeres no dejaban mucho margen para la retirada, como ocurrió en Tepoztlán en 1777.³⁶ Cerca del mediodía del viernes 17 de octubre se presentaron unos arrieros a transportar 80 cargas de cal a Tlayacapan para la reparación y construcción de la iglesia. Los indios de Tepoztlán habían producido la cal para usarla en las instalaciones de su propio municipio e iglesia, pero don Manuel de Gamboa, un cura recién llegado, decidió que Tepoztlán no necesitaba la cal, de modo que podía ser enviada a la iglesia de Tlayacapan. Aunque el embarque era teóricamente un préstamo, los términos del pago eran muy vagos. Gamboa había obtenido la autorización del gobernador de Tepoztlán y quizá de algunos otros funcionarios, pero sabía que el proyecto provocaba oposición, sobre todo la de "los Viejos [y] algunos demas Yndios". Cuando los arrieros empezaron a cargar y transportar la cal, tres hombres salieron al tianguis local "a combocar las mugeres", quienes de inmediato asumieron su papel principal. "Fueron los Yndios, y muchas Yndias a rebolverla [a volcar la cal], de detras de la Yglesia, donde ya iban las Cargas, y dichas

³⁵ AGNCF, vol. 277, exps. 9-12, Zahuatlán, 1793, ff. 198-304, esp. 199r-200v, 205r-206v, 222r, 226r-227v (f. 227r para las citas entre comillas), 242r-246v, 273r-v.

³⁶ El relato de la rebelión de Tepoztlán ha sido extraído de AGNCF, vol. 312, exp. 2, Tepoztlán, 1777, esp. ff. 9r-18v, 26r-32v, 35v-38v, 40r-41r, 46r, 73r-74v, 101r-v; vol. 263, exp. 19, Tepoztlán, 1777, esp. f. 325r; vol. 203, exp. 4, Tepoztlán, 1777, esp. ff. 110r-111r, 116r-121v. De aquí en adelante las notas sobre el suceso de Tlayacapan servirán sólo para identificar las citas entre comillas.

Yndias en forma tumultuosa descargaron la Cal [...] y a las Mulas, y Arrieros los echaron de el Pueblo a Pedradas." Las mujeres no sólo dirigieron la emboscada de la caravana; también encabezaron la confrontación con el padre Gamboa, quien trataba en vano de detener la confiscación popular del embarque. Las mujeres trataron mal a su nuevo cura: lo arañaron y jalieron y se colgaron de sus ropas. Gamboa, por su parte, golpeó con su báculo a las mujeres que lo rasguñaban. Luego pidió al gobernador indio, Juan Pedro, que le ayudara a salir del apuro, pero los esfuerzos de éste no sirvieron de nada. Azotó a un Nicolás Guaracha por haber estado "animando a las Yndias a que no respetaran a su gobernador nia su Cura" y trató de organizar el embarque de la cal. Pero su presencia y su castigo no intimidaron a las mujeres y otros rebeldes, quienes entonces atacaron al gobernador. A fin de lograr una paz incómoda —y temporal— Gamboa hubo de aceptar un desagradable *quid pro quo*. Las mujeres y otros rebeldes suspenderían la confrontación física con el cura y el gobernador, pero Gamboa y Juan Pedro les concederían a ellas la victoria al haber detenido el proyecto de la cal.³⁷

¡Pobre Nicolás Guaracha! Las mujeres no necesitaban ninguna exhortación especial para estar resentidas contra Gamboa y sus asociados. Por supuesto, como miembros de la comunidad tenían buenas razones para evitar la desviación de recursos locales por obra de autoridades foráneas que presumieran de tener derecho a controlar el trabajo y los recursos locales. Además, desde su llegada en julio, los esfuerzos de Gamboa por acabar con la inmoralidad habían lesionado la sensibilidad, las prácticas y los privilegios de género que afectaban directamente a las mujeres; por ejemplo, se oponía a varias prácticas consuetudinarias relacionadas con el cortejo y el matrimonio: el servicio de precio de la novia que obligaba a los novios a acarrear agua y leña a la casa de la novia antes del matrimonio formal, la tolerancia social del contacto sexual entre novias y novios cuando las familias pobres posponían el matrimonio o alentaban una prolongada fase de cortejo, y la residencia de los recién casados en el hogar de los padres del esposo joven y el aprendizaje consiguiente de la joven esposa-sirvienta con su suegra. Prácticas como éstas afectaban directamente la organización de la economía familiar y el trabajo femenino, y el ataque de Gamboa a las prerrogativas de las suegras provocaba acalorados intercambios de palabras. Por último, estaba la cuestión de la humillación. Los indios afirmaban que, por razones que a ellos les parecían frívolas, Gamboa había desnudado y azotado a varias mujeres. Dados este antecedente de tensión y el hecho de que las mujeres indias se hubiesen atrevido a levantar sus manos contra Gamboa sin que les pasara nada, el cura sabía que la paz de esa tarde de viernes era transitoria. Las mujeres que lo arañaron habían hecho trizas su autoridad. Gamboa

³⁷ AGNCF, vol. 312, exp. 2, Tepoztlán, 1797, ff. 101r, 28v, 14r, 29r.

envió un mensaje urgente pidiendo ayuda; el segundo del alcalde mayor de Yauatepec comisionó a don Manuel Vicente Acosta para que encabezara una banda armada de ocho hombres que fuera a Tepoztlán. Acosta entendió su deber como el de proveer "ausilio contra una Yndias que lo havían arañado [a Gamboa], y perdido el respeto".³⁸

La represión tuvo el resultado opuesto, pues sirvió para volver a encender la llama de género de la revuelta. Cuando llegó el grupo de Yauatepec, al anochecer, preguntaron por las casas de María Xolapa y María Tepoxpisca, dos mujeres consideradas particularmente incendiarias en los eventos del mediodía. Acosta y sus hombres arrestaron a las dos Marías y se las llevaron a Gamboa. Pero las campanas empezaron a repicar, primero en el barrio Santo Domingo Atenco, luego alrededor de los diversos barrios de Tepoztlán, hasta que finalmente alguien llegó a las campanas de la iglesia mayor en la plaza principal. Las calles y la plaza estaban llenas de hombres, mujeres y jóvenes indios (Gamboa estimó la multitud en dos mil personas), y los rebeldes procedieron a rescatar a las mujeres y a invertir los papeles sociales. Tumbaron la puerta de Gamboa, apresaron a Acosta y otros dos hombres de su banda de Yauatepec, confiscaron el bastón de mando de Acosta y algunas armas, y pusieron a sus tres prisioneros en cepos. (Gamboa, los otros auxiliares de la banda de Acosta y el gobernador de Tepoztlán lograron escapar durante la escaramuza.) A la mañana siguiente, cuando llegó de Yauatepec un grupo de refuerzo, una multitud de hombres y mujeres indios lo obligó a retroceder bajo una lluvia de piedras. Por último, el domingo por la mañana los rebeldes decidieron acatar una orden expedida por el alcalde mayor de Cuernavaca para que liberaran a los prisioneros. Antes, sin embargo, dos pasados —Pedro Marcos y Juan Lorenzo, antiguo gobernador y antiguo alcalde, respectivamente— aparecieron "rebestidos como Jueces y le tomaron Declaración".³⁹

Los detalles del desenlace no nos interesan aquí. La rebelión continuó encendida, el virrey Bucareli emitió órdenes para aplacar la insubordinación, y funcionarios y hacendados locales organizaron una fuerza militar *ad hoc*. Nada sucedió, sin embargo, porque casi todos los habitantes de Tepoztlán huyeron a los montes cercanos cuando apareció la expedición militar. Bucareli retrocedió a una ruta más diplomática para restaurar la autoridad: los perdones, expresados en un lenguaje paternalista, comunes en la gobernación colonial española. "Contemplando que las medidas suaves y benignas son las más apropiadas en este caso [...] expresándoles que recorro a [mi] compasión ampliamente conocida, y atendiendo a [el hecho de] que su rusticidad y miseria conducirían a tan espantoso desorden [...] perdono al común [comunidad] de su error." Los líderes principales de la revuelta, continuaba la retirada para guardar las apariencias, no califica-

³⁸ *Ibidem*, f. 15v.

³⁹ *Ibidem*, f. 16v.

rían para el perdón, y los residentes de Tepoztlán deberían regresar a sus casas en el término de ocho días.⁴⁰

Para nuestros propósitos, el liderazgo de las mujeres en un teatro de género en la revuelta es tan importante como el logro del estancamiento y la retirada del virrey. El padre Gamboa comprendió que su obstáculo principal era la alianza entre los viejos, opuestos al proyecto de la cal que consideraban un abuso impuesto sin su consejo y consentimiento y las mujeres, profundamente enojadas por esta y otras intrusiones al derecho local y dispuestas a forzar la cuestión por la fuerza física. Como todos sabían, las mujeres respondían con ferocidad ante las crisis que amenazaban —en su opinión— el bienestar de las familias de la comunidad. Como todos sabían también, las posiciones prominentes de las mujeres podían poner en apuros a los hombres. La violencia de las rebeldes hacía más difícil que las autoridades encontraran una retirada digna frente a la confrontación física, pero la posición de aquéllas como propiedad de género también dificultaba su represión sin incitar la rabia sus propietarios hombres. Francisco Metla, un indio de Tepoztlán que cantaba en la iglesia, expresó bien la situación en un resumen que hizo del levantamiento: "el Cura fue la causa del tumulto por quererles quitar su cal, y [...] por haverla querido defender sus mujeres, les dió el Cura de palos con el Bastón [...] a la noche, viendo que querían prender a sus mugeres, se atumultaron todos a defenderlas". No es de sorprender que cuando llegaron los arrieros para cargar y transportar la cal los hombres disidentes enviaran de inmediato un mensaje a las mujeres. El momento crítico había llegado.⁴¹

LA CULTURA COMO ARGUMENTO: LOS ECOS ENTRE LA CULTURA DE GÉNERO Y LA CULTURA POLÍTICA

Los ecos de la cultura de género y de la cultura política se extendían en ambas direcciones y a veces se fundían en uno solo. El lenguaje de la argumentación acerca de la autoridad legítima dentro de las arenas políticas subalternas era muy similar al de los argumentos acerca del derecho dentro de las arenas del género y la familia. Aunque los hombres subalternos construían un sentimiento masculinizado de prerrogativa y ciudadanía políticas, y podrían tratar de limitar la tensión existente entre el modelo de derecho de autoridad condicional y el absoluto a la arena de la política entre ciudadanos y patriarcas, la experiencia y la lucha de la vida socavaban tales divisiones. Las mujeres presionaban en favor de los enfoques condicionales y recíprocos del derecho dentro de la arena familiar e incluso la sexual; los hombres utilizaban lenguajes familiares de rango y dominio en

⁴⁰ *Ibidem*, f. 73r.

⁴¹ AGNCT, vol. 203, exp. 4, Tepoztlán, 1777, f. 120v.

sus relaciones políticas con otros hombres adultos y jóvenes. La estrategia de los patriarcas de pluralizar a las mujeres minaba los dominios patriarcales privados y atraía a los hombres hacia el lado femenino de argumentaciones específicas; el uso que los varones hacían de la ferocidad de las mujeres en momentos de crisis comunitaria abría espacios para la voz y la ciudadanía políticas femeninas.

Como hemos visto, la interpretación de la cultura como un lenguaje práctico de argumento acerca de la experiencia y las relaciones sociales en común no nos impide reconocer la mediación y la unidad de propósito.⁴² El enfoque de la cultura como argumentación contempla la mediación y la unidad como logros —a veces frágiles y transitorios— dentro de un proceso más amplio que incluye preceptos y prácticas culturales a menudo en conflicto. Sin embargo, incluso nuestro estudio de la mediación destacó los ecos duales de la cultura de género y la cultura política. Los viejos, metafóricos padres-ancianos de la comunidad, presumiblemente aportaban la sabiduría y la lealtad al bien común que restablecía el equilibrio cuando el grupo o sus líderes se extraviaban. Los fundamentos de género de la argumentación y la mediación políticas nos alientan a ver la metáfora de la familia no como una analogía casual o una expresión folclórica encantadora, sino como algo que capta las interrelaciones profundas y ubicuas de lo político y lo familiar dentro de la vida subalterna.

Esta profundidad de la interrelación surgía no sólo en las expresiones y las metáforas verbales, sino también en prácticas más silenciosas o sutiles. La voz perentoria del rango superior; el tono suplicante que mediaba o camuflaba la resistencia, el beso de mano obligatorio al padre y al cura visitante (ambos "padres"), los ojos huidizos y de pronto directos y retadores, la mano levantada para adoptar una posición de golpe, los hábitos extraverbales de la dominación, la deferencia y el desafío aprendidos en una arena familiar de relaciones cara a cara, podían pasar, con alguna trasposición, a la arena comunitaria. El perfil de los hijos caminando delante de su padre rumbo a la milpa familiar, sus hombros cargando las coas (palos de plantar), la semilla y otros instrumentos de labranza, podría ser difícil de distinguir del perfil de un campesino próspero caminando detrás de los peones carentes de tierra enviados por los viejos y los oficiales de la comunidad. Desafortunadamente, sin embargo, las conexiones no verbalizadas como éstas tienden a eludir al historiador de épocas remotas. Es más probable que el etnógrafo de lo viviente vislumbre algo.⁴³

Las dimensiones extraverbales de la interrelación entre la cultura de

⁴² Como se señaló antes (capítulo II), las obras de Sabeán, 1984, esp. pp. 28-30, 95, 195, y Bourdieu, 1977, me han servido de inspiración teórica para tener una mejor visión de la cultura como argumentación práctica. Quiero reconocer que en un punto (p. 95), el lenguaje de Sabeán se aproxima al mío: "La cultura es una serie de argumentaciones entre la gente acerca de las cosas comunes de su vida diaria". Véase una introducción a la revisión reciente de los conceptos de la cultura en la historia en Hunt, 1989, especialmente el lúcido ensayo de Desan.

⁴³ Véase Lewis, 1959, pp. 28, 30; 1964, pp. 332, 494, cf. 333.

género y la cultura política, sin embargo, no escapan del todo a la documentación histórica. Por ejemplo, hemos señalado una revuelta que utilizaba las sensibilidades femeninas y masculinas del derecho forjadas en contextos familiares y sexuales. Un ejemplo igualmente llamativo de los ecos duales es la práctica de los azotes. El azote constituía un instrumento común del castigo comunitario y familiar.⁴⁴ (Sin embargo, antes de seguir adelante debemos señalar que es necesario evitar supuestos de crueldad, o simples supuestos de homogeneidad al considerar los azotes políticos y familiares, aun cuando exploremos su eco. Los instrumentos para los azotes variaban considerablemente, desde los pequeños palos y varillas que se encontraban por doquier hasta los látigos de fibra más dolorosos, que iban desde simples cuerdas de maguey [mecates] hasta las disciplinas y las cuartas o látigos de cuero que causaban lesiones más profundas y potencialmente peligrosas. El grado de lesión física variaba enormemente de acuerdo con el instrumento, la fuerza, el número y la ubicación corporal de los azotes, y la edad, la salud y los atributos corporales de la víctima. Esta variabilidad nos advierte que no debemos suponer que todos los casos de golpes o azotes provocaban lesiones mayores y que no debemos descender a los estereotipos de clase media de los Otros bárbaros.)

Por una parte, los funcionarios, pasados y viejos, utilizaban los azotes no simplemente como un ritual y castigo comunitarios sino como un instrumento de humillación asociada con los menores familiares. En una confrontación sobre acusaciones de adulterio y problemas suscitada en Xochitlán en 1789, el amasio no sufrió sólo encadenamiento y azotes administrados como un espectáculo ante la multitud reunida de gobernador, autoridades y comuneros indios. Sus verdugos se atrevieron "hasta llegar a bajarme los calzones". A la amasia no le fue mejor. Después de que ella se quitó el huipil (la blusa) para recibir los latigazos, el gobernador "le mando quitar las naguas en el todo, quedando desnuda" para que recibiera latigazos en el trasero. El objetivo de tales episodios era privar a los trasgresores de la posición y respetabilidad de adultos trasponiendo la imaginaria y la práctica de la dominación y la humillación familiares. Simbólicamente, los adultos se convertían en menores, quizás incluso en "niños" miedosos.⁴⁵

Por otra parte, el efecto de eco se movía a veces en la dirección contraria. Los maridos, los amasios y los padres recurrían en ocasiones a varillas o látigos, no simplemente como instrumentos adecuados de la ira y el castigo

⁴⁴ Por lo que toca a los azotes en diversos contextos, además de las notas 45-46 que siguen, véanse AGNCR: vol. 2, exp. 15, Tlayacapan, 1786, ff. 340r, 345r; vol. 47, exp. 8, Xoxocotla, 1804, f. 271v; vol. 48, exp. 13, Xonacate, 1796, f. 341v; vol. 44, exp. 6, Tetelilla, 1800, f. 112r; vol. 215, exp. 2, Tetela del Volcán, 1812, ff. 22r, 38r; vol. 254, exp. 6, Yauhtepec, 1792, ff. 177r-v; vol. 263, exp. 10, Xocotitla, 1803, ff. 125-129; vol. 266, exp. 18, Yxtla, 1772, f. 233v; vol. 272, exp. 19, Texalpa, 1784, ff. 272v, 273v; vol. 278, exp. 4, Yecapixtla, 1805, ff. 166r, 166v.

⁴⁵ AGNCR: vol. 277, exp. 3, Xochitlán, 1789, ff. 55r, 59v (cf. 62v), por lo que toca a las citas entre conillas. El paralelo del niño deriva de las ideas de Clendinnen, 1982a, esp. pp. 41-46 (véase un contexto más amplio en Clendinnen, 1987).

espontáneos, sino como símbolos dentro de un ritual de poder más refinado. Las víctimas eran de ordinario mujeres, sobre todo esposas y amasias, pero a veces incluían a los hijos. En estos rituales el patriarca no golpeaba de inmediato a su dependiente subordinado; seguía el proceso más exigente de tres pasos que prevalecía en los rituales de castigo de la comunidad: trasladar al prisionero al lugar del castigo, atarlo de manos y cuerpo, a veces suspendiéndolo (por medio de cepos, de un árbol o un poste), y humillarlo y lacerarlo en forma metódica. Agustín Mariano, de Xalostoque, desafiado en 1796 por su esposa Victoriana Tomasa para que dejara su relación con una amasia, y sospechando que ella tenía tal vez un amasio, la arrastró hasta un barranco, la ató a un árbol o un poste, le cortó las trenzas y la desnudó para proceder finalmente a los azotes.⁴⁶ Confieso que durante la investigación de archivos mi primer encuentro con tan refinados ritos del castigo y la crueldad familiares me impactó sobre todo como una clase de extremo patológico que invita a las exploraciones psicológicas de personalidades enfermas. ¿Por qué se molestaban los patriarcas en arrastrar, atar y colgar a sus víctimas en lugar de proceder de inmediato a una azotaina u otra forma de violencia? Sólo después de encontrar reiterados y variados ejemplos del fenómeno y de reflexionar de manera más seria sobre la forma en que la mayoría de los varones tenía oportunidad de participar —como funcionarios municipales, topiles rotatorios o testigos— en el castigo comunitario, pude apreciar el modelo social y cultural inherente.⁴⁷ Éstos eran ritos del poder y la autoridad familiares que tomaban prestados y reflejaban los símbolos del gobierno, la legitimidad y la delincuencia de la arena del ritual y el poder comunitarios. Los maridos, amasios y padres se agrandaban y se convertían en alcaldes y gobernadores simbólicos.

Dada la rotación de los hombres y sus parientes en la estructura política comunitaria de funcionarios y asistentes, la distancia mental de una función a otra no siempre era grande. Juan Pablo, un indio tributario de Tepetlixpa, reclutó a su hermano para que le ayudara a frenar la terca insubordinación de Rita Desideria, su joven esposa india, quien, con apenas 14 años de edad, se había escapado reiteradamente para alejarse del abuso y la violencia de su esposo. El hermano de Juan Pablo era también el alcalde de Tepetlixpa. Cuando ambos procedieron a detener, atar, colgar y azotar a Rita Desideria, ¿la presencia de un hermano alcalde intensificaba el sentimiento de gobierno legítimo que forjaba Juan Pablo a raíz de la violencia ritualizada?⁴⁸

⁴⁶ AGNCR, vol. 278, exp. 7, Xalostoque, 1796, ff. 242r, 240r, 242v, 244r; cf. el vol. 46, exp. 14, Tetelipa, 1816, ff. 342-395; vol. 50, exp. 26, Xoxocotla, 1799, ff. 429v, 441r; vol. 203, exp. 8, Guaxomulco, 1798, ff. 367r-368r, 377r, 380v; nota 48, más adelante.

⁴⁷ Conviene advertir que encontré ejemplos repetidos del fenómeno en Oaxaca tanto como en Morelos; esto destacaba la importancia de dejar atrás la asignación mental de tales casos a una patología individual extraña.

⁴⁸ AGNCR, vol. 274, exp. 13, Tepetlixpa, 1797, ff. 206-216, esp. 213v, 208v; cf. la fusión de los papeles de parientes y funcionarios, esta vez como reacción ante el asesinato de una ahijada, en el vol. 215, exp. 2, Tetela del Volcán, 1812, ff. 224, 38r.

Hemos sostenido que los procesos de eco, resonancia y fusión temporal promovían una interrelación profunda entre los dominios de la política de género en la sociedad civil y la política pública en el gobierno formal. Los campesinos no separaban rígidamente la arena pública de la arena privada de la jurisdicción, sino que extendían y adaptaban las ideas del derecho de una arena a la otra.⁴⁹ Hemos colocado este argumento en un contexto teórico en el que es necesario discernir las dimensiones conflictivas de la cultura, así como las dimensiones unificadoras y mediadoras. La sensación del eco y la noción de una cultura conflictiva de argumento se reúnen poderosamente en una sola palabra: respeto. El lenguaje del respeto, como la metáfora de la familia, facilitaba la trasposición y la fusión ocasional entre el dominio familiar y el dominio político de la vida diaria. Como hemos visto antes, la gran ofensa de los subordinados políticos era su falta de respeto, y el lenguaje de tales acusaciones era muy similar al lenguaje de la autoridad familiar afrentada. Pero el significado del respeto podía tomar varias direcciones. Desde el punto de vista de un superior afrentado, la falta de respeto significaba la ausencia de deferencia ante la prerrogativa y la posición inherentes del superior. Se debía deferencia respetuosa a un anciano de la familia, un patriarca o un funcionario, o un viejo de la comunidad, aunque el yo interior cuestionara la legitimidad de actos, demandas o excesos específicos de determinado superior. Perder el temor al desorden o al castigo, atreverse a cuestionar abiertamente o a levantar la mano, perder el control que mantenía el sentimiento de disputa más o menos dentro de sí mismo y debilitaba su expresión exterior: esto era perder el respeto, y convertía a los subordinados en individuos "desbergonsados", "olvidados [. . .] de sus obligaciones, y deberes, sostenidos del orgullo, y altanería".⁵⁰

Pero los puntos de vista de los relativamente dotados de poder no agotaban el significado cultural del respeto. Desde el punto de vista de los inferiores maltratados, la falta de respeto significaba la ausencia de deferencia hacia el deber de reciprocidad y autorrestricción en el ejercicio del poder. Esta ausencia violaba la dignidad y las reclamaciones justas de los subordinados y desataba su propia clase de desorden. Los superiores se convertían en tiranos o parásitos cuyos excesos destruían el equilibrio social, dividían a las familias y las comunidades, y provocaban respuestas que volvían a la autoridad especialmente condicional e incierta. En 1805 José Silverio Barreto, un indio tributario de Cuautla Amilpas, se atrasó en su contribución a las obras de riego y agua comunitarias y fue encarcelado por el gobernador Anastasio Antonio Gutiérrez. Para José Silverio el problema era que el gobernador había dado rienda suelta a su poder y su "intrepido jenio", pues José Silverio se había atrasado un poco en un trabajo que las lluvias volvían peligroso, y Anastasio Antonio reaccionó como si se hubie-

⁴⁹ Cf. Lockart, 1992, 440.

⁵⁰ AGNCR, vol. 253, exp. 1, Amatlán, 1769, f. 5r; vol. 90, exp. 26, Totolapa, 1801, f. 400r.

se cometido un delito terrible. Arrestó, abofeteó e insultó a José Silverio, además de amenazarlo con destruir su casa y confiscar sus bienes. Todo esto señalaba a un hombre que había perdido el respeto por el orden propio de las cosas y se había convertido en un tirano. Sin traza de ironía, el hombre subordinado acusó a su gobernador "de una indubitable insubordinación, y falta de respeto, sobre cuio particular no son pocas las quejas". Por supuesto, el gobernador veía de otro modo las cosas. Había arrestado a José Silverio porque era un "insurgente contra la autoridad, y respeto de su Gov^r y de su Juez territorial".⁵¹

El significado disputado del "respeto" reúne la dinámica conflictiva de la cultura y los ecos duales de la política familiar y la política pública en una sola palabra que por supuesto, al ser plurisimbólica, llevaba en sí misma algo más que un conflicto sobre su significado. Todos los giros al respecto incorporaban una idea central de autorrestricción y una deferencia al orden, el lugar y la legitimidad que restringían los impulsos destructivos interiores, ya se tratase del impulso de desafiar a la autoridad o el de abusar de ella. La propia idea central hace recordar tiempos y lugares anteriores y otras influencias culturales: el hincapié, en las culturas nahuas de la época mexica (azteca), en el control de las energías interiores que podían explotar para destruir o disipar el orden de la vida; la insistencia, en la cultura española colonial temprana, en que se construyera una firme sensibilidad de rango de conquistador y respeto a la superioridad no obstante la turbulencia de una sociedad de conquista; la condena de negros y mulatos en la formación de estereotipos raciales coloniales como símbolos de la licencia, individuos que carecían de linaje familiar y de respeto por el orden social.⁵² Pero en el corazón del término estaba no sólo una idea de autorrestricción, profunda y variada en sus raíces culturales e históricas, adaptable a usos y contextos variados, un recurso potencial a la mediación y el entendimiento compartido; en el centro, repito, también estaba la cultura como un lenguaje de argumento en el ejercicio del poder.

⁵¹ Véase AGNCR, vol. 213, exp. 14, Cuautla Amilpas, 1805, ff. 365r-368r (ff. 365r, 368r para "intrepido", "indubitable"), 420v-430v (f. 402v para "insurgente"), 409r.

⁵² Con respecto a la restricción de las potencialidades internas para la destrucción y la disipación en la cultura nahua, las discusiones más claras se encuentran en Clendinnen, 1985, 1991; véase también López Austin, 1980. Lockart, 1968, 1972 puede interpretarse en el sentido de que sugiere los grandes esfuerzos de los conquistadores por construir rápidamente, por lo menos entre ellos mismos, un sentido jerárquico de rango, antigüedad y orden que casi parece de ficción en vista de la extensa guerra civil y la turbulencia social; cf. Stern, 1992, pp. 8-11. Por lo que toca a los esfuerzos de los colonizadores hispanoamericanos por construir la relación y la normalidad sociales ibéricas en contextos trasatlánticos, véase Altman, 1989; cf. un caso fallido en Cook y Cook, 1991. Para las interpretaciones de la cultura barroca como la supresión de una exuberancia que se expresaba sólo en contextos controlados o subterráneos, véanse L. A. Leonard, 1959; Paz, 1982. En cuanto a los estereotipos de negros y mulatos, uno de los mejores ejemplos proviene del caso criminal que acabamos de discutir. José Silverio era un alborotador tan flagrante y sexualmente licencioso, dijo el fiscal que resumió el caso, que "aun se duda si sea de esta calidad [indio] o mulato" (AGNCR, vol. 213, exp. 14, Cuautla Amilpas, 1805, f. 409r). Véase una discusión más amplia de los estereotipos raciales en el capítulo XII, más adelante.

Las fronteras entre distintas arenas de poder y argumentación subalternas eran borrosas, además de que esas arenas podían terminar traslapándose en diversas formas. Por estas razones, los lenguajes de la argumentación familiar y política tenían ecos sorprendentes. Ésta era una sociedad cuya política de género y generalización de la política se fundían a veces en una sola.

TERCERA PARTE
¿MUCHOS MÉXICOS?
LA CULTURA COMO VARIACIÓN

IX. REGIONALISMO Y MEXICANIDAD

Hacia un marco

EL PROBLEMA DE "MUCHOS MÉXICOS"

NINGUNA región individual puede representar la abstracción que llamamos México. Hace más de medio siglo Lesley Byrd Simpson escribió una obra clásica cuyo título, *Many Mexicos*, evocaba la diversidad de la vida mexicana. Según Simpson, la pluralidad de México se refería más a las diferencias de la geografía física y el clima, el grupo etnolingüístico y el momento histórico, que a los contrastes existentes entre los mundos regionales como tales. Efectivamente, en el sur de la zona árida del norte (la "Gran Chichimeca" de Simpson), heredera de culturas indígenas nómadas más que sedentarias, y caracterizada por su escasa población, la dispersión posterior de ranchos y misiones españoles, y ocasionales descubrimientos de minas en los tiempos coloniales, Simpson veía cierta unidad cultural, el "corazón y el núcleo de México". Su tratamiento sinóptico de la historia mexicana como un todo implicaba una creencia en cierta mexicanidad dentro de la diversidad de "muchos Méxicos".¹

Durante los últimos 25 años la idea de muchos Méxicos no sólo ganó gran aceptación entre los estudiosos de este país; también adquirió un significado más regionalista, parte del cual se deriva de corrientes de la historiografía fuera y dentro de México. Los historiadores estadounidenses, que generan un gran número de obras históricas sobre México, experimentaron la revolución en favor de la historia social: el movimiento para recuperar las historias de grupos y experiencias sociales olvidadas o trivializadas y convertirlas en historias centradas en las élites de la alta política y la alta cultura. El movimiento de la historia social promovió un giro hacia las unidades de análisis regionales y microrregionales. Desde el punto de vista metodológico, esto parecía requerir un enfoque "en el terreno", desde los contextos locales o regionales y basado en la lectura y la síntesis de una masa enorme de documentación. Desde el punto de vista conceptual, la exploración de mundos regionales o microrregionales, muy alejados de los centros del poder oficial, también parecía ofrecer un importante contrapunto a las concepciones estandarizadas desde la cúspide. Este cambio de perspectiva, junto con el

¹ Véase la cita en Simpson, 1941, p. 10. Adviértase que la idea de "muchos Méxicos" que enmarcó vigorosamente al libro, al principio y al final (pp. xii-xiii, 3-10, 323), a menudo se pierde de vista en la historia sintética del total que constituye el cuerpo principal del texto. Agradezco a un lector anónimo que destacó las diferencias que existen entre el tratamiento original de los "muchos Méxicos" de Simpson y el regionalismo que llegó a prevalecer más tarde.

giro anterior hacia las perspectivas regionales y locales estimuladas por los destacados historiadores de la escuela de los *Annales*, daba mayor prestigio internacional a los enfoques subnacionales de las obras históricas. Los intelectuales mexicanos y los historiadores estadounidenses de México participaron en este cambio de la historiografía internacional.²

En el contexto mexicano, el giro hacia el estudio regional ganó terreno también por otras razones.³ Se basaba en una tradición de intelectuales locales que promovían enfoques microhistóricos de la identidad y el significado, un contrapunto a veces disidente de las historias oficiales que provenían del centro del país. También reflejaba nuevos desarrollos en México: primero, el centro de gravedad económico y político que se desplazó hacia el norte de México en el siglo xx; la facción que surgió dominante de las guerras revolucionarias; Pancho Villa que se convirtió en la imagen de la ira, el capricho y la aspiración social y los nuevos centros dinámicos de la industria y la agricultura de la "revolución verde" que impulsaron el crecimiento y el desarrollo económicos después de la segunda Guerra Mundial: todo esto se encontraba arraigado en el norte del país. Dados estos desarrollos, las regiones del norte no podían descartarse fácilmente como una frontera fuera del centro de "México". Incluso una historia centrada en las elites y el poder en la cúspide tendría que salirse del marco de la ciudad de México y tomar en cuenta la diversidad regional.

Segundo, y probablemente más importante, el trauma de 1968 —la masacre de manifestantes a manos de las fuerzas del Estado en Tlatelolco— asestó un golpe mortal al prestigio de la historia oficial y su sensibilidad más centralizada de "México". El conflicto de Tlatelolco llevó al punto culminante la versión mexicana de la agitación política de los años sesenta: la juxtaposición de la Revolución cubana con la miseria social que continuaba en México y la distribución polarizada de un "milagro" económico, tensaban la legitimidad política. El choque de la violencia letal contra una masa de mexicanos desarmados hacía especialmente irreal la imagen de un Estado revolucionario que organizaba una marcha democrática hacia el desarrollo económico y la justicia social. La crisis no sólo ensanchó las grietas dentro del partido hegemónico del Estado; también resultó ser un acontecimiento útil en la formación de los intelectuales de los años

² Véase un análisis notable de un siglo de cambios en la profesión histórica estadounidense en Novick, 1988; por lo que toca a las perspectivas latinoamericanas y africanas del último cuarto de siglo, y a una crítica parcial de Novick, véase Stern, 1993.

³ Los dos párrafos que siguen se basan, además de mis propias observaciones, en lo siguiente: para leer excelentes resúmenes y críticas del viraje hacia el regionalismo, véanse Joseph, 1991; Vanderwood, 1987; Fowler-Salamini, 1993; cf. Van Young, 1983, 1992a. En cuanto a las obras históricas sobre México en términos más generales desde mediados del siglo xx, véase Florescano, 1991. En cuanto al defensor mexicano de la microhistoria más destacado, véase González y González, 1968, 1971, 1973. Por lo que toca a los intelectuales locales, el Estado y la historia, véase Mallon, 1993; cf. la teorización de la cultura y la "ideología localista" en Lomnitz-Adler, 1991. Sobre Tlatelolco, la desilusión política y las obras históricas, véanse Joseph y Nugent, 1994b, pp. 5-12, esp. p. 8; Florescano, 1991, pp. 73-77, esp. p. 74.

setenta y ochenta. La versión oficial de la historia estatal reconocía la diversidad, pero la incorporaba en la formación de la unidad a partir de la diversidad. El Estado celebraba el mestizaje como la construcción de un pueblo a partir de varias razas; además, asumía una vitalidad heroica precisamente porque forjaba la unidad a partir de la pluralidad. Un trasfondo histórico de diversidad regional, étnica y lingüística, preservado no sólo en los libros de historia y los museos antropológicos, sino también en los sitios turísticos de indios vivientes para los visitantes nacionales e internacionales, convertía la creación de una identidad nacional efectiva y una formación del Estado-nación en un formidable logro revolucionario de integración y apreciación cultural. Tlatelolco minó esta imagen. Promovió un medio intelectual más preocupado por la exploración en sí de mundos regionales y de pueblos socialmente marginados.

Así pues, por razones mexicanas e internacionales, los historiadores de México participaron intensamente en el giro hacia los marcos regionales y microrregionales de la historia. Un resultado de este movimiento es una plétora de excelentes estudios monográficos, tanto históricos como etnográficos, que ha servido para trazar las particularidades de muchas regiones, localidades y experiencias mexicanas. En este sentido, hay una autenticidad innegable en el discurso de la pluralidad y la diferencia regionales.

Pero sí la experiencia de cada región contribuye a que comprendamos el mosaico mexicano, la nueva dominación del regionalismo puede tener también un precio. Los estudiosos más perspicaces del regionalismo en la historia mexicana han observado por lo menos dos peligros. Primero, la definición de la región en estudio puede reflejar la conveniencia —la forma como la documentación se ordena administrativamente— más que los criterios o las variables conceptuales para la comparación. Segundo, la concentración en un mundo regional como tal puede fomentar un aislamiento contraproducente: la incapacidad para reconocer la dinámica centro/periferia que integra a una región o una localidad dadas en estructuras más amplias de poder y proceso histórico, la disposición a conformarse con el análisis de peculiaridades que dejan curiosamente intactas las líneas de la historia y las periodizaciones nacionales o hay que aceptarlas como dadas, o caen irremediamente destruidas.⁴ En suma, cuando el regionalismo se convierte en sentido común docente el concepto puede perder algo de su agudeza intelectual. La comparación entre regiones y las reconsideraciones del todo pueden irse por la borda. El esencialismo nacional puede ceder su lugar al esencialismo regional, y la cuestión de si hay un México en muchos Méxicos puede perderse de vista.

⁴ Véanse Joseph, 1991, esp. pp. 3-4; Van Young, 1983, pp. 26, 33-34, 40; Vanderwood, 1987; cf. Fowler-Salamini, 1993. Los enfoques metodológicos recientes destacan la historicidad antes que el esencialismo y conceptualizan las regiones "como espacios procesales cuya arquitectura y dirección internas están sujetas a una negociación constante de los actores tanto adentro como afuera" (Van Young, 1992a, p. 27). Este marco se adapta bien al enfoque defendido en este libro y en la nota 5, más adelante.

Para los fines de este libro, el desafío de muchos Méxicos consiste en forjar un marco analítico que nos permita explorar los muchos y el México simultáneamente. Por una parte, el marco debe poder reducir a un tamaño más modesto, menos fetichizado, la presunta heterogeneidad regional y microrregional de México. Debe presentar e interpretar datos que sugieran dimensiones de la cultura y el poder en común. Por otra parte, el marco debe interpretar y contextualizar la heterogeneidad auténtica, en lugar de suprimirla, y también debe conciliar el énfasis en la similitud, la resonancia o los puntos en común con nuestro enfoque teórico de la cultura como argumentación, un proceso que implica pluralidad y conflicto.

Sostendremos esencialmente que la diferencia regional reside a menudo en las reconfiguraciones algo distintivas, hasta sutiles, de la práctica y la argumentación culturales reconocibles. El análisis cualitativo y cuantitativo del género y el poder en el mundo campesino indio de Oaxaca y en el mundo plebeyo racialmente mezclado de la ciudad de México, sugerirá una semejanza notable con los patrones generales de la región de Morelos, los matices y el énfasis regionalmente distintos dentro del patrón general. Ya ampliadas, estas variaciones a veces sutiles pueden ofuscar nuestra visión de la dinámica común y servir de plataforma para un discurso de mundos regionales en esencia distintos. Pero como observaran los estudiosos de localidades mexicanas en otros contextos, la singularidad de una región puede residir en variaciones particulares sobre un tema reconocible, en las síntesis particulares de la práctica o las fuerzas sociales que reverberan más ampliamente. El reto del análisis regional comparativo consiste en ver o interpretar la consistencia y la variación simultáneamente.⁵

Desde el punto de vista teórico sostendremos que la cultura misma no es sólo un lenguaje de la argumentación sino también de la variación. Es decir, la práctica y el discurso culturales no movilizan sólo los procesos cambiantes del conflicto, la mediación y la unidad que constituyen la argumentación; también movilizan los procesos de identificación del yo y el grupo en relación con otras variantes. En un sentido profundo, las solidaridades y las ideas sociales tienen como premisa un discurso de variación. Simone de Beauvoir lo expresó así hace mucho tiempo, dentro de un marco existencialista y con referencia específica al género: la historia cultural del Hombre como Yo, en la cultura occidental, es incomprensible si no es en relación con una historia cultural de la Mujer como Otro.⁶ Escritores más recientes han estudiado el problema de la "otredad" en contextos imperiales y étnicos culturales y de género.⁷ Para nuestros propósitos, el

⁵ Sobre la síntesis local peculiar de las tendencias o los patrones que reverberan más, resultan instructivos los comentarios de Lewis (1951, pp. xxi-xxvii) y el análisis teórico de Lomnitz-Adler (1991) sobre la cultura y el poder regionales.

⁶ De Beauvoir, 1952; por lo que toca al lenguaje de género de la construcción de Otros y a la autolegitimación en un contexto mexicano, véase el capítulo v.

⁷ La obra clásica pionera sobre los contextos étnicos e imperiales es la de Said, 1978. En cuanto al género, el clásico es de De Beauvoir, 1952. Véanse trabajos interesantes recientes

punto teórico fundamental es que el lenguaje cultural del Yo, aplicado a un individuo, un grupo social o un mundo regional, implica un lenguaje cultural del Otro. Además, el discurso de la variación se concentra comúnmente no sólo en extraños culturales fuera del mundo social del yo, sino también en la variedad dentro del mundo conocido del interiorizado cultural. Los individuos, los géneros y las generaciones; las familias y los linajes, los estratos étnicos y las clases sociales, y los barrios, las comunidades y las microrregiones, introducen un potencial para la cultura como un lenguaje tanto de variación como de argumentación dentro de un mundo regional dado.

En este contexto teórico el problema de muchos Méxicos se convierte no sólo en un problema entre regiones sino también dentro de ellas. Una argumentación de semejanza en los patrones entre regiones no impide, necesariamente, los enfoques pluralizados de la cultura: como argumentación y como variación. Además, una vez que exploremos los muchos Méxicos de cada región mexicana, descubriremos que los lenguajes de la gran diferencia aplicados entre las regiones pueden haber caracterizado también la variación dentro de ellas. Esta perspectiva no sólo sugerirá una nueva reconsideración de los materiales de la región de Morelos (capítulo XII); también establece una base para conciliar los hallazgos de una semejanza entre tres regiones en las visiones contendientes del derecho de género que impregnan el conflicto y la política subalternos, con un sentido contextualizado de la heterogeneidad regional. Porque, como veremos más adelante (capítulos X-XII), aun cuando movilizaban a veces una argumentación violenta acerca del derecho de género reconocible a lo largo de varias localidades mexicanas, los pueblos de distintas regiones, microrregiones y agrupamientos sociales mexicanos llevaron a la argumentación cultural generalizada diferentes acentos, matices y convenciones sociales.

CONSISTENCIA Y VARIACIÓN (I): PERFILES REGIONALES

Veamos brevemente los perfiles trirregionales que formarán un contexto para la discusión posterior de regiones específicas. Para las regiones de Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, el total neto de casos de violencia criminal analizados estadísticamente ascendió a 613 incidentes. El total neto de los casos de violencia y moralidad analizados estadísticamente ascendió a 708. (Véase el cuadro IX.1. Como se observó en el capítulo II, los casos de moralidad familiar o sexual de Morelos y Oaxaca fueron muy pocos para lograr un análisis estadístico útil; sólo para la ciudad de México sobrevivieron tales casos en el conjunto neto de incidentes.) El tamaño

sobre estos temas en *AE*, 1989; Bernal, 1987; Domínguez, 1989; Said, 1993; Sider, 1987. Por lo que toca a las Otras femeninas descarriadas en la España de principios de la era moderna, véase Perry, 1985, 1990.

CUADRO IX.1. Conjuntos de casos penales netos para el análisis estadístico: Morelos, Oaxaca y la ciudad de México a fines del periodo colonial

Conjunto regional de casos ^a	Núm.	Porcentaje de homicidios	Porcentaje de homicidios o lesiones graves ^b
Morelos: violencia	206	53.9	85.0
Oaxaca: violencia	251	24.7	78.1
Ciudad de México: violencia	156	39.7	71.8
Ciudad de México: violencia y moralidad sexual/familiar	251 ^c		
Total trirregional: sólo violencia	613	38.3	78.8
Total trirregional: violencia/moralidad	708		

NOTA: Para los conjuntos de casos de violencia, los márgenes de error muestral ($\pm x$ por ciento) utilizando criterios conservadores —un nivel de confianza de 95% y una distribución $P^* = .50$ — son para Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, respectivamente: 6.8; 6.2 y 7.8%. (Para el conjunto trirregional como un todo, el cálculo es 4.0%.) Si utilizamos la distribución de género de la población de víctimas para P^* (aproximadamente una división de dos tercios/un tercio, en lugar de una división de mitad/mitad), los márgenes de error son 6.4, 5.6 y 7.6% (3.7% trirregional). Véase en Mueller *et al.*, 1977, pp. 383-411, un análisis de las estadísticas de poblaciones y muestras.

^a Como conjuntos de casos netos, éstos excluyen los casos de moralidad familiar o sexual que aparecen en los conjuntos brutos de Morelos y Oaxaca. Tales casos fueron muy pocos para el análisis estadístico regional (aunque siguieron siendo útiles desde un punto de vista cualitativo). Los únicos casos de moralidad que sobrevivieron a este recorte para estas dos regiones fueron aquellos que satisficieron los criterios señalados en la nota *c* para su traslape como casos de violencia.

^b Este grupo se define como homicidios, ataques mayores (es decir, que produjeron lesiones que ameritaron la atención médica), ataques sexuales y secuestros.

^c Este total incluye 108 casos de moralidad familiar o sexual, pero 13 de ellos eran casos superpuestos incluidos en el conjunto neto de casos de violencia. A fin de evitar el doble conteo, el total neto es 251, no 264. Para calificar como un caso de violencia, un juicio de moralidad debía enfocarse por lo menos con igual énfasis en un incidente reciente específico de ataque violento, en lugar de que las acusaciones de violencia se limitaran a quejas de ataques antiguos o violencia crónica insertos dentro de un discurso más amplio acerca del maltrato inhumano (el discurso de mala vida).

FUENTES: PDBO, Trirregional, Folderia; Morelos, Powviol1.out, pp. 14, 48; Oaxaca, Oaxviol2.lis, pp. 19, 56; ciudad de México, Mexviol2.lis, pp. 17, 54; Mxmoral3.lis, p. 3.

comparativamente pequeño del conjunto de casos de violencia de la ciudad de México (156 incidentes) mejora por dos consideraciones; primero, el número de casos es más que suficiente para un análisis comparativo confiable de la variación entre las tres regiones; segundo, el número comparativamente grande (108) de los casos de moralidad sexual y familiar en los documentos de la ciudad de México nos permite examinar los incidentes de violencia de ese lugar dentro de un patrón más grande de la ciudad e introducir así otra vía para verificar el sesgo potencial en los perfiles sociales de los casos violentos. Tras la eliminación de los posibles conteos dobles

causados por 13 casos que se traslaparon, el conjunto total de casos de la ciudad de México asciende a 251 incidentes de procesos penales de violencia y moralidad. En total, las muestras regionales de la violencia criminal produjeron márgenes de error de bajos a moderados para el análisis simple de las distribuciones estadísticas. Los márgenes de error de las regiones consideradas individualmente fluctúan en el intervalo de 6-7 (por un cálculo conservador de 95% del nivel de confianza); el margen asciende a sólo 4% para el conjunto trirregional como un todo.

Los tipos de incidentes y su dispersión cronológica se comparan razonablemente bien entre las tres regiones, en las cuales la violencia gravemente lesiva dominó los conjuntos de casos. Los homicidios, ataques graves, violaciones y secuestros representaron cerca de cinco a seis séptimos de los casos de cada región. Aunque la balanza entre estos incidentes se inclinó más hacia el homicidio en el caso de la región de Morelos, la distinción entre homicidio/no homicidio no reveló asociaciones no aleatorias estadísticamente significativas en las motivaciones de las disputas que culminaban en violencia.⁸ La consistencia cronológica resultó más irregular. Los incidentes estudiados en Morelos y la ciudad de México se agruparon hacia la segunda mitad del periodo estudiado de 1760-1821 (en ambas regiones tres cuartas partes de los casos ocurrieron en el periodo de 1790-1821). Los incidentes de Oaxaca mostraron una mayor dispersión (cerca de cuatro novenos de los casos ocurrieron en el periodo de 1790-1821). Afortunadamente, sin embargo, la cronología distintiva de los documentos de Oaxaca parece ser irrelevante como indicador de los cambios históricos ocurridos en la dinámica social de la violencia en el periodo de 1760-1821, y es más importante como una expresión de los sistemas institucionales del registro y de la selección de muestras.⁹

En Oaxaca y en la ciudad de México, como en Morelos, resulta sorprendente la normalidad sociocultural que aparecía en los registros de la violencia criminal. Por una parte, los indicadores de la desviación —ya se trate de trasgresores solitarios o delincuentes reiterativos, o de situaciones espe-

⁸ PDBO, Trirregional, Mormvia.lis, p. 66 (cf. 62-63); Oaxmvla.lis, p. 86 (cf. 81-82); Mexmvla.lis, p. 66 (cf. 62-63).

⁹ La dispersión cronológica relativa de los materiales de Oaxaca se deriva de la organización de los registros de tribunales provinciales que puede consultar en Oaxaca, particularmente en los archivos de ATOVA y CROT. Para los casos de la ciudad de México, especialmente los de AJT, la abundancia de los registros preservados aumentaba a medida que se avanzaba en el tiempo (en parte quizá como resultado de la represión creciente contra los plebeyos), y mis selecciones de muestras destacaron el decenio de 1790. Para los casos de la región de Morelos recurrí en gran medida a los registros de AGN archivados con los jueces supervisores del Marquesado y la Audiencia. Estos registros también abundaban a medida que se avanzaba en el tiempo, y ponían un acento mayor en los casos de homicidio. Las vicisitudes del nivel institucional, la pérdida y la preservación de los documentos, y las oportunidades muestrales vuelven más notables aún las consistencias interregionales en la estructura de la motivación principal, y en el sentimiento de que los patrones de cambio importantes en las relaciones de género y la violencia interpersonal no se disciernen mejor dentro del periodo de 1760-1821 sino a más largo plazo.

ciales como la ebriedad, las salidas a altas horas de la noche o la confrontación en lugares aislados— no pesaron demasiado en el conjunto total de los casos y tampoco produjeron asociaciones no aleatorias estadísticamente significativas con la violencia ligada al género en particular.¹⁰ Por otra parte, los indicadores del color y la clase del conjunto de casos fueron consistentes con los de la cultura popular regional. Como en la región de Morelos, los atacantes y las víctimas eran principalmente personas pobres y analfabetas, en proporciones étnicas aproximadamente comparables a las de la sociedad local, y las víctimas de la violencia tenían cierta relación más estrecha con la base de la pirámide social. Además, los indicadores del color y la clase no produjeron asociaciones estadísticamente significativas entre los estratos intermedios o de raza más “blanca” y la violencia ligada al género.¹¹ Los principales desequilibrios en los registros de la violencia de Oaxaca y la ciudad de México fueron los que ya encontramos en el conjunto de casos de la región de Morelos. La distribución de atacantes y víctimas incluyó un amplio espectro de edades, pero se inclinó un poco hacia los jóvenes y los adultos jóvenes. Esta inclinación es moderada; si, en vista de las expectativas de la vida en la época moderna, definimos la edad madura como la que se inicia alrededor de los 35 años de edad, incluso los adultos de mediana edad estaban presentes en números razonables. Al igual que en Morelos, la violencia contra los hijos más jóvenes (menores de 16 años) era la que eludía especialmente los juicios y testimonios registrados en nuestros documentos. Como en Morelos, las distribuciones por sexo de atacantes y víctimas eran también muy desiguales. La distribución destacaba a los varones, pero la inclinación era marcadamente unilateral en el caso de los atacantes. Los hombres constituían cerca de nueve décimos de

¹⁰ Para Oaxaca y la ciudad de México, respectivamente, los indicadores de la desviación fueron los siguientes: atacantes previamente arrestados, 10.4 y 28.2% (esto último refleja la represión institucional fuerte contra los plebeyos en la ciudad de México, donde la policía arrestó a más de un octavo [12.9%] de ellos tan sólo en 1798, a menudo por acusaciones de acoso tales como la embriaguez, la vagancia y el desorden público); atacantes previamente arrestados por violencia, 3.1 y 11.5%; atacantes que eran solitarios más que apegados a una familia, 15.3% (la estimación de los solteros regionales fue de 32.6%) y 33.9% (la estimación de los solteros regionales fue de 30.9%); las víctimas solteras, 12.4 y 16.0%; la embriaguez del atacante considerada importante, 20.6 y 24.2%; la embriaguez de la víctima considerada importante, 12.4 y 16.0%; la confrontación “a altas horas de la noche”, 7.6 y 4.3%; el sitio aislado como escenario de la violencia, 11.8 y 0.0% (esto como un reflejo del ambiente urbano); relación de extraños entre el atacante y la víctima 11.2 y 14.3%. (Véanse mayores estudios y definiciones de los indicadores de la desviación en el capítulo III.) Fuentes: PDBO, Oaxaca, Oaxvio15.lis, p. 19; Oaxvio14.lis, p. 24; Oaxvio2.lis, pp. 19, 31; ciudad de México, Mexvio15.lis, p. 17; Mexvio14.lis, p. 21; Mexvio12.lis, pp. 17, 28, 29; AGN, Tributos, vol. 43, exp. 9, ff. 276v, 277v; Scardaville, 1977, p. 25. Respecto a la incapacidad de los indicadores de solteros y de embriaguez para generar asociaciones estadísticamente significativas con la violencia ligada al género, véase PDBO, Oaxaca, Oxnwhyp1.lis, pp. 18-19, 37-38; ciudad de México, Mxnwhyp1.lis, pp. 18-19, 37-38. (La única salvedad es que la embriaguez de la víctima generó una asociación estadísticamente significativa para la ciudad de México, pero la relación fue inversa y la correlación ϕ [.23] fue débil. Véase PDBO, Trirregional, Mextst1.lis, p. 5.)

¹¹ PDBO, Oaxaca, Oxnwhyp2.lis, pp. 6-8, 12-14; ciudad de México, Mxnwhyp1.lis, pp. 6-8, 12-14.

los atacantes, pero las mujeres representaban cerca de un tercio de las víctimas. (Véase el cuadro IX.2.)

La comparación regional reveló dos grandes sorpresas. La primera fue el grado de consistencia interregional en la estructura general de los motivos y el enlace sociales en las disputas que culminaban en violencia criminal. Recordemos que el análisis de la región de Morelos reveló una estructura tripartita de las motivaciones principales: disputas arraigadas en el género relacionadas directamente con reclamaciones del derecho o el deber de género, o con expresiones sociales de la masculinidad o la femineidad; disputas de propiedad y clase relacionadas con el robo o enfrentamientos por el dinero, la propiedad, las deudas, el trabajo en espacios públicos, las obligaciones tributarias, etc., y las explosiones de descarga que desataban la ira, la hostilidad o la frustración sobre una víctima, en contextos que sugieren estallidos casuales o hipersensibles que guardan escasa motivación o relación específicas con la víctima.

El discurso del contraste etnorregional podría hacernos esperar diferencias sustanciales en la estructura de la motivación. En particular podríamos esperar marcados contrastes en las dinámicas que ligaban las identidades de género, la búsqueda de poder y la violencia en los mundos regionales del México mestizo e indio. Se asume que la violencia ligada al género pesaría más en las arenas relativamente hispanizadas como la ciudad de México y Morelos que en los ambientes más profundamente indios, como Oaxaca. El contraste que existía entre las raíces indígenas nahuas del México central y las culturas indígenas del sur mexicano ejercía un efecto similar. Las explosiones de descarga deberían haber sido una aflicción mayor en el mundo inseguro de los plebeyos, los españoles pobres y las castas de la ciudad de México que en Morelos o Oaxaca, donde un sentimiento de orden y responsabilidad comunitarias habría desalentado las explosiones casuales y autodestructivas. Las disputas de propiedad y clase por bienes tangibles tales como la tierra y el trabajo, el dinero y los bienes, y la deuda y el tributo podrían haber constituido una porción mayor de los ataques violentos en Oaxaca. El peso modesto de la violencia ligada al género y las explosiones de descarga, así como la vulnerabilidad de los viajeros rurales aislados ante el ataque, contrastarían con un mundo ciudadano donde las chispas de la violencia eran más diversas y casuales, donde los individuos con bienes o dinero podían evitar el aislamiento de los caminos rurales, y donde eran más abundantes las oportunidades para las formas del robo y el asalto relativamente anónimas y no violentas.¹²

Sin embargo, la expectativa del contraste se logró de manera muy débil.

¹² El propio proceso de codificación alentó las expectativas del contraste. Por ejemplo, al regresar a Oaxaca descubrí que debía añadir una categoría nueva de las motivaciones: las disputas ligadas explícitamente al odio étnico. En Oaxaca tales motivaciones no podían incluirse tan fácilmente dentro de otras. Otro ejemplo fue que los perfiles de Oaxaca incluían unos cuantos individuos que requerían un intérprete de español pero sabían firmar.

CUADRO IX.2. *Perfiles socioculturales de atacantes y víctimas: Morelos, Oaxaca y ciudad de México a fines del periodo colonial*

	Atacantes		Población regional %	Víctimas		Población regional %
	Núm.	%		Núm.	%	
PERFIL ÉTNICO^a						
<i>Morelos</i>						
Indios	91	55.5	62.5	94	65.3	62.5
Castas	44	26.8	29.8	39	27.1	29.8
Blancos	29	17.7	7.7	11	7.6	7.7
<i>Oaxaca</i>						
Indios	149	77.6	95.1	176	88.9	95.1
Castas	27	14.1	1.2	14	7.1	1.2
Blancos	16	8.3	3.7	8	4.0	3.7
<i>Ciudad de México</i>						
Indios	35	27.6	24.1	35	33.7	24.1
Castas	27	21.3	26.6	24	23.1	26.6
Blancos	65	51.2	49.3	45	43.3	49.3
PERFIL DE CLASE/ESTATUS^b						
POR CAMPESINO/PLEBEYO^c						
<i>Morelos</i>						
Campesinos (restringido)	99	62.3		88	62.0	
Campesinos (ampliado)	108	64.3		109	66.9	
Plebeyos (restringido)	44	27.7		46	32.4	
Plebeyos (ampliado)	53	31.5		67	41.1	
<i>Oaxaca</i>						
Campesinos (restringido)	145	73.2		157	76.6	
Campesinos (ampliado)	157	79.3		169	82.4	
Plebeyos (restringido)	32	16.2		28	13.7	
Plebeyos (ampliado)	44	22.2		40	19.5	
<i>Ciudad de México</i>						
Campesinos	1	0.8		1	0.8	
Plebeyos	121	90.9		108	91.5	
PERFIL DE CLASE/ESTATUS						
POR BAJO/MEDIO/ALTO^d						
<i>Morelos</i>						
Bajo	122	72.6		127	77.9	
Medio	31	18.5		28	17.2	
Alto	15	8.9		8	4.9	
<i>Oaxaca</i>						
Bajo	147	74.2		165	80.5	
Medio	42	21.2		32	15.6	
Alto	9	4.5		8	3.9	
<i>Ciudad de México</i>						
Bajo	99	74.4		92	78.0	

CUADRO IX.2. (Continuación)

	Atacantes		Población regional %	Víctimas		Población regional %
	Núm.	%		Núm.	%	
Medio	23	17.3		17	14.4	
Alto	11	8.3		9	7.6	
PERFIL DE SEXO/EDAD^e						
<i>Morelos</i>						
Promedio de la edad	29.7			31.8		
Desviación estándar	9.5			14.2		
<i>Oaxaca</i>						
Promedio de la edad	32.1			30.1		
Desviación estándar	11.7			10.9		
<i>Ciudad de México</i>						
Promedio de la edad	26.5			26.3		
Desviación estándar	8.9			9.3		
Morelos: hombres/ mujeres		92.2/7.8		66.5/33.5		
Oaxaca: hombres/ mujeres		92.6/7.4		70.5/29.5		
Ciudad de México: hombres/mujeres		87.3/12.7		63.0/37.0		

^a Para los perfiles étnicos de Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, respectivamente, el total de casos válidos, $n = 164, 192$ y 127 para los atacantes; $144, 198$ y 104 para las víctimas.

^b Para los perfiles de clase estatus de Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, respectivamente, el total de casos válidos, $n = 168, 198$ y 133 para los atacantes; $163, 205$ y 118 para las víctimas.

^c El modelo ampliado de campesinos/plebeyos incluye las categorías superpuestas y calcula de manera correspondiente las participaciones porcentuales; el modelo restringido descarta estos casos. Los casos superpuestos incluyen sólo los casos mixtos en los que no podría identificarse con confianza una economía hogareña predominantemente campesina o plebeya.

^d "Bajo" se refiere a los comuneros/macehuales, "medio" se refiere a los campesinos/plebeyos altos; "alto" se refiere a los privilegiados/la elite.

^e Para los perfiles de edad de Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, el total de casos válidos, $n = 115, 96$ y 97 para los atacantes; $61, 81$ y 69 para las víctimas. El gran número de valores faltantes indica que se debe obrar con cautela. Para los perfiles sexuales de las tres regiones, $n = 180, 215$ y 150 para los atacantes; $182, 220$ y 138 para las víctimas. (Estas cifras son menores que el número de incidentes porque se hicieron algunos ajustes técnicos para eliminar los grupos de género mixto y el conteo doble en los incidentes de más de un atacante o una víctima. Como cuestión práctica, los resultados son virtualmente idénticos sin los ajustes.)

FUENTES: Para Morelos, cuadros III.3, III.4; para Oaxaca y la ciudad de México, PDBO, Oaxviol.5.lis, pp. 13, 15, 18, 59 Oaxviol.4.lis, pp. 20, 21, 23, 60 ciudad de México, Mexviol.5.lis, pp. 13, 14, 16, 57 Mexviol.4.lis, pp. 18, 20-21, 58; para las estimaciones de los porcentajes étnicos regionales, cuadro II.1.

si acaso, en las distribuciones estadísticas. El peso relativo de las motivaciones variaba un poco, y el acento mayor en las disputas ligadas al género en la ciudad de México, y en las disputas de propiedad y clase en Oaxaca concordaba con las expectativas discutidas antes. Pero estas distinciones representaban matices sutiles que llegan a tener poca importancia estadística cuando examinamos la situación general. En las tres regiones las disputas ligadas al género constituían casi la mitad de los incidentes de violencia, con mucho la porción más grande, mientras que las explosiones de descarga —aun por los criterios ampliados— constituían cerca de la quinta parte. (Véase el cuadro IX.3.) La verificación de asociaciones no aleatorias entre regiones y las motivaciones principales de la disputa no revelaron variaciones estadísticamente significativas.¹³ Aun si nos concentramos en las motivaciones de la violencia contra las mujeres adultas y jóvenes, y en los pesos relativos de las reclamaciones y los derechos específicamente sexuales dentro de tales casos, surge un patrón de matices modestos dentro de una amplia consistencia interregional. Como en la región de Morelos, las confrontaciones por cuestiones sexuales resultaron centrales pero no globalizadoras. En cada región el conflicto por reclamaciones sexuales constituyó la mayoría o casi (de tres a cuatro séptimos) del total de los casos, que es con mucho la porción más grande. Dentro de este contexto, el espectro definido por los cuatro séptimos (58.2%) de la ciudad de México, la mitad (48.4%) de Morelos y los tres séptimos (43.9%) de Oaxaca se conformó a las expectativas. Los conflictos sobre derechos de géneros no sexuales tales como las obligaciones laborales, la movilidad física y las afrentas verbales, sin embargo, resultaron importantes por derecho propio y constituyeron cerca de tres décimos de los incidentes en cada región (30.6%, 28.8% y 27.3% para Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, respectivamente).¹⁴

No sólo se comparó bien la estructura general de la motivación entre las regiones. Además, surgió una amplia consistencia interregional en las medidas de la asociación entre el género del atacado y su enlace social con los atacantes. Recordemos que, para el caso de Morelos, un contraste de género claro entre las víctimas de la violencia ponía en duda el mito de la protección patriarcal. Resumimos el contraste así: cuanto más estrecha fuese la relación, más probable era el peligro de violencia para las mujeres en comparación con los hombres; cuanto menos estrecha fuese la relación, más probable era el peligro de violencia para los hombres en comparación con las mujeres. Podría esperarse que el patrón variara en forma notable

¹³ Véase PDBO, *Trirregional, Intereg1.lis* (versión corregida), p. 21, por lo que toca a la prueba de χ^2 ($n = 556$); cf. pp. 17, 19. El nivel de significación de la χ^2 fue .07, y la V de Cramer llegó a un anémico .09.

¹⁴ Las pruebas de asociación no aleatoria trirregional también resultaron negativas, e incluso las pruebas birregionales fluctuaron entre resultados negativos y débiles. Véase PDBO, *Trirregional, Intereg1.lis* (versiones original y corregidas), p. 22. Para la comparación trirregional, $n = 183$; para Morelos/Oaxaca, $n = 128$; para Oaxaca/ciudad de México, $n = 121$.

CUADRO IX.3. *Motivaciones principales de las disputas violentas: Morelos, Oaxaca y la ciudad de México a fines del periodo colonial*

Motivación de la disputa	Morelos ^a	Oaxaca ^b	Ciudad de México ^c
	%	%	%
Originada en el género	49.7	46.7	57.6
Propiedad/clase	21.0	26.8	14.6
Explosiones de descarga ^d	7.7	7.7	5.3

NOTA: Las cifras presentadas aquí corresponden al modelo restringido explicado en el cuadro III.6. Los modelos ampliados y de punto medio, también explicados en dicho cuadro, no generan resultados comparativos diferentes.

^a $N = 195$ casos válidos en total.

^b $N = 246$ casos válidos en total.

^c $N = 151$ casos válidos en total.

^d La modelación ampliada de la descarga, utilizada para la verificación estadística de la variación regional, genera las participaciones siguientes: 20.5%, 22.4% y 21.9% para Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, respectivamente.

FUENTES: PDBO, Morelos, *Powviol1.out*, pp.29-30; Oaxaca, *Oaxviol2.lis*, p. 34; ciudad de México, *Mexviol2.lis*, pp. 31-32.

entre las diferentes regiones. Supuestamente en el ambiente plebeyo de la ciudad de México las mujeres se desplazaban con mayor anonimato y libertad frente a la vigilancia masculina, se forjaban un estilo sexual algo más libre, y se enfrentaban a esposos y amasios más inclinados a imaginar traiciones sexuales. Además, peleaban con esposos y amasios plebeyos por la economía insegura de la familia urbana y la disipación negligente de los recursos en la diversión masculina. Todo esto podía conducir a un conflicto agudizado dentro de la arena de las relaciones primarias, en especial de las internas. La conexión que existía entre la estrechez del enlace social y las víctimas de la violencia específicamente femeninas podía superar incluso a la que se daba en Morelos. En Oaxaca las mujeres ejercían una presencia más audaz, más independiente y desafiante en las transacciones y las disputas económicas con amigos, conocidos y extraños (relaciones secundarias y terciarias). Aparentemente intervenían —con menos inhibición aún que sus semejantes de Morelos— para proteger a esposos, parientes o ciudadanos de la comunidad en confrontaciones físicas con no parientes y extraños, y eran vulnerables a los ataques de enemigos étnicos que agredían a los miembros femeninos, tanto como a los masculinos, del grupo enemigo. Todo esto podría conducir a conflictos y violencias agudizados dentro de la arena de las relaciones secundarias y terciarias, produciendo así un contraste de género más débil que el encontrado en la región de Morelos.

Estas expectativas son productos lógicos y plausibles de lo que se entiende por heterogeneidad regional y cultural de México, y precisamente por esta razón resulta sorprendente la consistencia interregional en la asociación de víctimas femeninas con los lazos sociales más estrechos, y de vícti-

mas masculinas con lazos más laxos. No sólo era muy fuerte en las tres regiones la relación del peligro específicamente femenino con el enlace social más o menos estrecho. El grado de esa fuerza era también en extremo consistente. (Véase el cuadro IX.4.)

En suma, en las tres regiones prevalecían estructuras aproximadamente paralelas de motivación en los incidentes de violencia criminal. En este contexto, los incidentes ligados al género superaban ampliamente a los relacionados con la propiedad y la clase y a los casos de descarga, y una asociación dramáticamente fuerte del enlace social estrecho con el peligro de ataque violento distinguía a las mujeres de los hombres.

La segunda gran sorpresa encontrada en la información fue la consistencia de la motivación de la violencia en Oaxaca. Recordemos que seleccionamos para el estudio tres distritos distintivos en el corazón de la región: la Mixteca Alta al oeste, la porción sur del valle zapoteca en el centro, y la zona de Villa Alta de la sierra zapoteca al oriente. Recordemos también que la región de Oaxaca es famosa por su diversidad etnolingüística, ecológica y económica, que representa una especie de microcosmos extremo de la diversidad mexicana. Implícita o explícitamente, el estudio de la Mixteca Alta, el valle zapoteca o la zona de Villa Alta parecería confirmar este marco de contraste. Si tratamos de destacar a las mujeres audaces, una tradición de relativo equilibrio del poder y el respeto entre los géneros, además de comunidades indígenas capaces de adaptarse bien al mercado y de resistir las invasiones culturales y económicas de los sectores sociales hispanizados, tendremos que mirar hacia la porción sur del valle zapoteca. (Para el tema de las mujeres poderosas y el radicalismo étnico militante, el área zapoteca del Istmo, fuera de los distritos centrales de este estudio, ha llamado aún más la atención.) Si tratamos de destacar la pobreza y la declinación indígena, así como un nivel de penetración económica y cultural hispánica considerado fuerte dentro del contexto oaxaqueño, tendremos que mirar hacia la Mixteca Alta. Si pretendemos descubrir mundos indígenas más remotos, cuya dinámica clasista interna era comparativamente muda y cuyas ideologías destacaban la armonía y el balance, tendremos que mirar hacia la región de Villa Alta.¹⁵ Las diferencias culturales podrían llevarnos a esperar un énfasis relativamente mayor en la violencia ligada al género y la de descarga en la Mixteca Alta (una expectativa reforzada también por una mayor presencia de plebeyos y no indios en los documentos de la Mixteca Alta), y una proporción mayor de las disputas por la propiedad y la clase en el valle zapoteca.¹⁶ Un contraste paralelo entre el valle

¹⁵ La diversidad interna de las microrregiones de Oaxaca se reseña con mayor detalle en el capítulo II. Véanse algunos ejemplos breves que iluminan las características microrregionales mencionadas en Romero Frizzi, 1985; Taylor, 1988, pp. 230-231; Mathews, 1985 (cf. 1982); Stephen, 1992; Nader, 1990; Chance, 1989. Por lo que toca a las mujeres y la militancia étnica en la zona del Istmo zapoteco, véanse Chiñas, 1992; H. B. Campbell, 1990.

¹⁶ Por lo que toca a una inclinación moderadamente mayor hacia los no indios y los plebeyos en los perfiles de la Mixteca Alta, véase PDBO, Intrarregional, Oaxreg1.lis, esp. pp. 14-17.

COADRO IX.4. Relaciones entre atacantes y víctimas y género de la víctima: Medidas regionales comparativas de la asociación a fines del periodo colonial

Resumen estadístico de la asociación no aleatoria (Víctima femenina = relación más íntima más probable; víctima masculina = relación más laxa más probable)				
Región ^a	Significación de χ^2	V de Cramer	λ^b	Q de Yule ^c
Morelos	.000	.64	.50	.97
Oaxaca	.000	.56	.41	.92
Ciudad de México	.000	.60	.50	.92

NOTA: Este cuadro se basa en el espectro refinado de las relaciones entre atacantes y víctimas (primaria interior, primaria exterior, secundaria, terciaria) que se explicó en el cuadro III.11.

^a Para Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, respectivamente, $n = 193, 239$ y 144 casos válidos en total.

^b La medida λ utiliza el género de la víctima como variable dependiente.

^c La medida Q de Yule se basa en la siguiente razón de probabilidades: la probabilidad de que una víctima femenina fuese atacada por una relación primaria interior comparada con la probabilidad de que una víctima masculina fuese atacada por una relación primaria interior. Para el promedio de probabilidades basado en las relaciones primarias en conjunto, la Q de Yule es .82, .72 y .78 para Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, respectivamente.

FUENTES: PDBO, Trirregional, Morofv1.lis, p. 24; Oaxofv1.lis, p. 24; Mexofv1.lis, p. 24.

zapoteca y la Villa Alta completaría el espectro de la variación. Podemos detectar ciertos matices que se conforman a estas expectativas: en Villa Alta las disputas por la propiedad y la clase y las descargas pesaban menos que en la Mixteca Alta o en el valle; pero tales matices emergen sólo de manera irregular, dentro de un contexto de consistencia intrarregional sorprendente. En las tres microrregiones las disputas ligadas al género constituían cerca de la mitad de los incidentes de violencia, con mucho la proporción más grande. En dos de las tres zonas las disputas por la propiedad y la clase y las descargas llenaban el resto de los casos en una medida aproximadamente igual. (Véase el cuadro IX.5.) Una verificación de las asociaciones no aleatorias entre las microrregiones y el peso relativo de las motivaciones principales no reveló una variación estadísticamente significativa.¹⁷ Como en la comparación de Morelos, Oaxaca y la ciudad de México, lo que destaca son el predominio y la participación notablemente similares de la violencia ligada al género, las semejanzas generales en la distribución global de los motivos de la violencia, y la sutileza de la variación dentro de la consistencia o paralela a ella.

¹⁷ PDBO, Intrarregional, Oaxreg3.lis, p. 7; cf. Oaxreg1.lis, pp. 41, 43.

CUADRO IX.5. Motivaciones principales de las disputas violentas:
Comparación intrarregional, Oaxaca a fines del periodo colonial

Motivación de la disputa	Mixteca Alta ^a %	Valle zapoteca ^b %	Villa Alta ^c %
Originada en el género	48.1	45.6	45.9
Propiedad/clase	23.1	22.1	36.5
Explosiones de descarga ^d	8.7	10.8	2.9

NOTA: Las cifras dadas aquí corresponden al modelo restringido explicado en el cuadro III.6. Los modelos ampliados y de punto medio, también explicados en dicho cuadro, concuerdan con estos resultados comparativos.

^a N = 104 casos válidos en total.

^b N = 74 casos válidos en total.

^c N = 68 casos válidos en total.

^d La modelación ampliada de la descarga, utilizada para la verificación estadística de la variación intrarregional, nos da las participaciones siguientes: 26.9, 23.5 y 14.9% para las zonas de la Mixteca Alta, el valle zapoteca y Villa Alta, respectivamente.

FUENTES: Adaptado de PDBO, *Intrarregional, Oaxreg1.lis*, pp. 41-43; *Oaxreg3.lis*, pp. 7, 42.

CONSISTENCIA Y VARIACIÓN (II): UNA NOTA DE PRECAUCIÓN

Este capítulo no ha tratado de demostrar la ausencia de una heterogeneidad regional en la historia de México; más bien pretende sentar las bases para una mayor reflexión de la pluralidad: una evaluación del contraste en relación con las corrientes contrarias de la similitud y la resonancia. Específicamente, nuestro marco nos pide formular una idea de muchos Méxicos en términos que eviten el esencialismo, un supuesto de carácter o idiosincrasia esenciales que contraste un mundo regional con otro. Nuestro análisis requiere considerar también el hecho de que las interacciones del género y el poder constituyen un campo de la experiencia que puede cruzar las fronteras discernidas de otros campos de la experiencia. A pesar de las diferencias regionales que quizá (o quizá no) han prevalecido en los campos de la economía política, la dinámica etnocultural y la composición social, además de las estrategias del control elitista y la resistencia popular, las construcciones conflictivas del género y el poder examinadas para Morelos resonaron profundamente en la experiencia popular de otras partes de México.

Por último, el análisis anterior nos invita a teorizar la cultura en términos que trasciendan el tratamiento de la variación y la consistencia como mutuamente excluyentes. Una vez que exploramos la cultura, no como un "cuerpo de valores e ideas" unificado y unificador, sino como lenguajes de la argumentación y la variación dentro de arenas sociales compartidas, se debilitan los grilletes mentales de la oposición dicotómica entre la semejanza y el contraste. Dentro de las regiones, y entre ellas, nuestra tarea se convierte en una profundización de las variaciones sutiles dentro de los

contextos de la consistencia, y de las consistencias subyacentes dentro de los contextos de la variación.

Ilustremos con un ejemplo la modelación contrapuntística de la variación dentro de la consistencia, y de la consistencia dentro de la variación. La estructura de la motivación en las disputas violentas, en términos generales, era similar en Morelos, Oaxaca y la ciudad de México. Aun así, este hallazgo no se ocupa de la frecuencia o la severidad comparativas de la violencia. Las disputas ligadas al género y de otras clases pueden haber seguido contornos reconocibles de argumentación e importancia relativa en la violencia entre varias regiones. ¿Pero cómo se comparan, por ejemplo, las regiones por lo que toca a la frecuencia con la que tales disputas desataron una violencia homicida? Los homicidios constituyeron la mitad (53.9%) de los casos de violencia en la muestra de Morelos, dos quintos (39.7%) de los casos de la ciudad de México, y sólo un cuarto (24.7%) de los casos de Oaxaca. El espectro sugiere que las tendencias comparativas contrastantes de la disputa se transforman en una violencia peligrosa. Por supuesto, es posible que las idiosincrasias de los sistemas regionales de registro institucional y la elección de las muestras expliquen la mayor parte de la diferencia. La tasa de homicidios por cada 100 mil habitantes es un elemento estadístico más significativo, pero su cálculo es elusivo, dadas las fuentes y los métodos de muestreo utilizados en este estudio. (Mi mejor conjetura es una tasa cercana a 10 por 100 mil en Oaxaca, 11 por 100 mil en la ciudad de México, y 20 por 100 mil en Morelos a fines del periodo colonial, pero estos cálculos son vagos y sólo pueden servir para sugerir órdenes de magnitud.) Pero si suponemos que las muestras de Morelos y Oaxaca capturaron proporciones aproximadamente iguales del total de homicidios (cualesquiera que sean las diferencias del sistema de registro de los ataques que no llegan al homicidio), podremos calcular el promedio de sus tasas respectivas. Por este método, la tasa de homicidios en la región de Morelos a fines del periodo colonial parece haber sido el doble o más que la tasa prevaleciente en los distritos de Oaxaca.¹⁸

¹⁸ Véase el cuadro IX.1 en lo tocante a la proporción de homicidios en el conjunto total de casos. La posibilidad de que la diferencia de la proporción se deba a idiosincrasias de los registros y del muestreo surge porque mi investigación de Oaxaca y la ciudad de México abarcó por lo menos algunos registros que no fueron enviados a los tribunales virreinales para su revisión, mientras que los registros de la región de Morelos se referían, principalmente, a casos enviados al juez del Marquesado y/o las audiencias para su revisión. Sin embargo, en la comparación que se hace más adelante y en la reconsideración microrregional de Morelos (capítulo XII) veremos que el sesgo muestral no explica totalmente la diferencia.

Para el cálculo de las tasas comparadas de homicidios utilicé el método siguiente: en el periodo de 62 años que va de 1760 a 1821, la muestra de la región de Morelos generó 111 homicidios, y la muestra de Oaxaca 62. La población estimada de Morelos (para 1800-1803) era de 89 838 habitantes, y la estimada para los tres distritos de Oaxaca (en 1793) era de 165 965 habitantes. Calculé la razón respectiva como sigue: para la región de Morelos, la tasa muestral anual por 100 000 = $(111/62)/(89\ 839/100\ 000) = 1.99$. Para Oaxaca, la tasa muestral anual = $(62/62)/(165\ 965/100\ 000) = .60$. Por lo tanto, la razón es $1.99/.60 = 3.3$. Aun si suponemos que el efecto de las muertes no aclaradas (encontré bastantes en Oaxaca, especialmente en Villa Alta) y la aparente abundancia de homicidios en Morelos encontrados en los

En suma, la consistencia no excluye la variación. Los dos lados del contrapunto son necesarios para hacer una evaluación contextualizada de la resonancia trasregional y la diversidad regional. Ambos, el peso similar de las disputas ligadas al género en los patrones globales de la violencia criminal, y las disposiciones distintivas para recurrir a la violencia mortal a fin de resolver las disputas, son necesarios para hacer una evaluación comparativa del género, el poder y la violencia en la cultura popular. En efecto, a medida que exploremos más a fondo, en la tercera parte, el contenido regional específico de la argumentación de género que culmina en la violencia, encontraremos énfasis y matices distintivos dentro de las luchas que tenían cierta familiaridad en más de una región.

En síntesis, el enfoque planteado aquí no defiende la existencia de un solo México, sino el escrutinio, desde el ángulo del género y el poder, de la tensión incrustada en una expresión contradictoria: los muchos Méxicos. Los dramas de género y poder que encontramos en Morelos habrían sido reconocibles para muchos oídos en Oaxaca y la ciudad de México; pero de vez en cuando las especificidades de la trama y del estilo coreográfico podrían haber sido también un poco extrañas o idiosincrásicas. En los capítulos que siguen viajaremos hacia esa mezcla de la semejanza, la resonancia y la diferencia que constituía un mundo de muchos Méxicos.

registros de la audiencia del AGN generaron una grave desestimación de la tasa muestral anual para Oaxaca, la estimación de "doble o más" parece adecuada y conservadora.

Los lectores deben recordar que, para los fines de este estudio, "Oaxaca" se refiere a las tres zonas centrales estudiadas, no a toda la intendencia o región. Por ejemplo, es probable que la inclusión de la zona costera del Istmo cambiara notablemente la razón.

Podemos llegar a una conjetura de las tasas de homicidio por 100 mil habitantes de la siguiente forma: los datos de la Mixteca Alta sugieren un orden de magnitud cercano a 10 por 100 mil habitantes a fines del periodo colonial. (Esto se basa en cifras de 5-6 homicidios por año para Teposcolula en el periodo de 1816-1818, según se registra en los documentos de "Relación de Reos" de la BNAH, Oax, I, róllos 1-2; véase una estimación similar en Taylor, 1979, p. 74, quien sugirió 12 por 100 mil.) Si las tasas del valle zapoteca y de Villa Alta fuesen más o menos consistentes y la razón regional comparativa dada antes es razonablemente correcta, una proyección bastante conservadora para la región de Morelos sería aproximadamente de 20 por 100 mil. Sin embargo, dada la calidad de los datos, debemos subrayar que tales cifras son, a lo sumo, conjeturas inexactas. Para la ciudad de México mi mejor conjetura es una cifra de cerca de 11 por 100 mil en el decenio de 1770 (basada en datos reportados en AGN, Padrones, vol. 52, ff. 345v-346v).

X. EL SUR INDIO

Género, poder y etnicidad en Oaxaca

MEMORIAS DE MORELOS

NO NECESITAMOS ahondar mucho para encontrar en Oaxaca dramas de género que son familiares para quien ha estudiado la región de Morelos. En ambas zonas la dialéctica de la argumentación cultural dio lugar a visiones opuestas del derecho de género: una orientación hacia las relaciones entre hombres y mujeres que destacaba el carácter mutuamente condicional o contingente del derecho y su corolario, un gran espacio para la crítica y la iniciativa femeninas, y una orientación que subrayaba el carácter innato o absoluto del derecho masculino y su corolario, una insistente exigencia en la obediencia femenina, a pesar de los agravios sentidos internamente. En Oaxaca, como en Morelos, podemos interpretar este diálogo cultural conflictivo en parte como una argumentación entre mujeres y hombres y en parte como una argumentación que recorría la cultura popular como un todo. Por un lado, eran las mujeres adultas y las jóvenes quienes tenían de ordinario las razones más apremiantes para iniciar y defender visiones fortuitas del derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres y para buscar aliados y partidarios. Cuando se desintegraba la mediación o la desviación, la tensión podía crecer hasta un drama de violencia y desastre que generaba un conflicto fuertemente polarizado entre la visión del derecho de las mujeres y la de los hombres. Por otro lado, el fenómeno del cruce que presenciamos en Morelos borraba los lineamientos femeninos y masculinos nítidos y podía implicar a los mismos individuos, en momentos diferentes, en ambos lados de la argumentación cultural respecto a las relaciones entre hombres y mujeres. Como hemos visto, las dinámicas sociales que inducían la ambivalencia y los cruces —el apoyo masculino de la posición femenina y el apoyo femenino de la posición masculina— eran numerosas. Incluían las uniones de adultos, principalmente a través del matrimonio pero también de relaciones de parentesco ficticio y de relaciones sexuales extramaritales, con grupos de parientes rivales; la elaboración de estrategias de pluralización de patriarcas por parte de las mujeres; las facultades generacionales que movilizaban las mujeres como ancianas, madres y suegras de la familia; los fuegos cruzados bajo los que se encontraban las mujeres y en los que experimentaban imperativos de color y clase y solidaridades familiares paralelos a los imperativos del conflicto de género; los intereses de los hombres y de las mujeres por evitar rupturas subalternas que pudieran destruir la fachada de armonía comunitaria o

provocar intervenciones y extensiones abusivas; las jerarquizaciones entre los hombres que distinguían entre viejos y jóvenes, notables y del montón, y el notable patriarca y el bravucón descarriado.

En suma, podemos descubrir en Oaxaca a mujeres y hombres cuyas historias nos traen recuerdos de las Marias de la región de Morelos. La mañana del miércoles 28 de junio de 1775 Mariana López, una india de Cuquila (Mixteca Alta), se despertó con buenas nuevas. Atrapada en un matrimonio de peleas perpetuas con un esposo a quien ella consideraba flojo y abusivo, Mariana había obtenido cierto apoyo de las autoridades indias de Cuquila. Los oficiales habían presionado a su esposo, Baltasar, para que asistiera al ciclo de limpia y siembra en la milpa de la familia y aparentemente la presión estaba produciendo el efecto deseado. Esa mañana Baltasar despertó a Mariana para que se pusiera a moler maíz para las tortillas. Ya iba de salida con sus hijos a trabajar en la milpa y cortar leña, y ella debía llevar tortillas recién hechas a la milpa, a cerca de una hora de camino desde Cuquila.

Las noticias eran bien recibidas, pero el rencor del matrimonio no se disipó del todo tras la salida de Baltasar para la milpa. Durante la estación de siembra una esposa se levantaba normalmente al amanecer o antes para empezar a tiempo el arduo trabajo y tener lista una comida a media mañana o más tarde. El lento ritmo de Mariana respecto a la preparación de las tortillas temprano por la mañana señalaba un hecho desagradable de la vida: un esposo negligente y abusivo no podía esperar un trabajo puntual de su esposa, al menos no sin recordatorios, sacudidas para despertar, acosos e incluso peleas. La demora de Mariana no le cayó bien a su esposo; cuando llegó (quizás alrededor de las 11 de la mañana) con sus tortillas, ¿la irritabilidad de Baltasar era sólo un disgusto pasajero debido a una mañana de hambre y la escasa atención de su esposa? ¿O señalaba una furia más profunda provocada por el simbolismo de los acontecimientos del día? Pues, como otros, ese día Mariana no se había mostrado deferente ante la autoridad de su esposo. Por el contrario, limitaba esa autoridad a una actitud indolente arrastrando los pies y protestando, y le restaba valor dentro y fuera de la arena familiar. De hecho Baltasar había llegado a sentir el aguijón de la presión comunitaria para que superara su flojera. Dada la presión moral ejercida sobre él, el trabajo en la milpa no dotaba de ninguna legitimidad a su posición manchada de hijo y patriarca de la comunidad; simplemente implicaba que la comunidad había logrado obligar a trabajar a uno de sus hijos perezosos.

En virtud de que la vida familiar y el sostén económico de la familia implicaban la necesidad de colaboración, a pesar de las afirmaciones conflictivas del derecho que también eran generalizadas, no es sorprendente que Baltasar y Mariana buscaran un medio para desviar o liberar la tensión. Cuando tres mujeres que llevaban pulque se acercaban por la brecha que llevaba a la milpa, la pareja india encontró la oportunidad para mostrar su mutua disposición a terminar con las peleas. Mariana les pidió a las

mujeres que se detuvieran y, con su propio dinero, compró un jarro de pulque que quiso compartir con su esposo. Cuando se lo terminaron Baltasar compró otro jarro y las mujeres se marcharon ante la promesa de pagarles con el maíz que entregarían más tarde en Tlaxiaco. Baltasar invitó a Mariana a que bebiera con él.

Pero cuando Mariana rechazó la invitación a la convivialidad —ya no podía beber más, dijo, porque le dolía el estómago y todavía estaba criando un hijo—, estalló la furia de Baltasar, quien empezó a golpearla con un mecapal (una banda tejida de cuero y maguey para llevar cargas en la espalda), luego la derribó y la golpeó en la espalda con el mango de su machete, para finalmente voltearlo y picar con él a Mariana en la cabeza y la cara. La tortura terminó cuando Mariana ya no pudo levantar la cabeza. Baltasar se fue luego al monte con su machete, su mecapal, una canasta de tortillas y el jarro de pulque. Marcelo, el hijo de 12 años de la pareja, volvió a Cuquila para avisar a las autoridades indias de los horribles acontecimientos que había presenciado. Las autoridades del pueblo hicieron que un oficial y algunos ayudantes buscaran en la milpa y, esa misma tarde, capturaron a su presa cuando Baltasar regresó para contemplar el cuerpo y decirle a su esposa muerta: "ya acabaste de morir, ahora sí". Más tarde confesaría, tras retractarse de una historia de "provocación" que había resultado transparente, que la negativa de su esposa a beber bastó para trastornarlo porque nunca había soltado su ira: ira porque las tortillas le llegaron tarde y porque su esposa peleaba con él en lugar de mostrarle deferencia.¹

El conflicto de Cuquila es sólo uno de muchos ejemplos de que, también en Oaxaca, las mujeres y los hombres forjaban diálogos tensos, a veces violentos, sobre la calidad condicional o absoluta del derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres. Los ejemplos abarcan las tres microrregiones estudiadas,² y abundan en los pueblos indígenas, que constituían la mayoría. (Durante el resto de este capítulo todos los individuos citados serán indígenas, a menos que se diga otra cosa.) En Oaxaca, como en Morelos, las mujeres y los hombres subalternos peleaban por un amplio conjunto de derechos de género específicos: corrección y laxitud sexuales, obligación laboral y económica, desplazamiento y castigo físico, además de corrección verbal y conformidad simbólica. En estas luchas las contentientes femeninas eran quienes tendían a presionar en favor de enfoques

¹ Véase CROT, rollo 17, leg. 50, exp. 17, Cuquila, 1775, esp. ff. 1r-7v (2v para la cita), 13r-14v.

² Aparte de las notas 1 y 3, véanse algunos ejemplos de la presencia en varias microrregiones de las disputas de género en las fuentes siguientes: para la Mixteca Alta, CROT, rollo 17, leg. 50, exp. 10, San Miguel Tisahá, 1768; rollo 16, leg. 49, exp. 44, Yodzondúa, 1776; para el valle zapoteca, AEO, Real Intendencia II, leg. 1, exp. 6, Ayoquezco, 1787; leg. 1, exp. 25, Santa Cruz Nisila, 1787 (segundo expediente dentro del expediente que empieza "La justicia del pueblo de la Asunción Ocotlán de declaración"); leg. 13, exp. 38, Zaachila, 1811; para Villa Alta, ATOVA, leg. 7, exp. s. n. re: Antonio Rafael, Yoeche, 1806, leg. 7, exp. s. n. re: María Dolores, Tabaá, 1806; leg. 7, exp. s. n. re: Felipe de Arce, Solaga, 1805.

condicionales e interdependientes de derecho de género: "si yo he de ser buena para trabajar, ¿por qué él ha de ser malo en andarse emborrachando?" Los contendientes masculinos tendían a presionar en favor de un sentimiento más incondicional, innato, del derecho y la propiedad masculinos, a veces sexualizando el conflicto con la familiar imaginaria de la traición femenina. Incluso en un caso extremo, como un intento de violación, el supuesto acusatorio podría explotar: un esposo podría exigir que su esposa explicara "por qué [el atacante] había usado la acción de agarrarla de los cabellos [. . .] qué tratos tenía con él."³

En suma, el estudio de las relaciones entre hombres y mujeres en la región de Morelos puede encontrar en Oaxaca dinámicas sociales muy familiares. Revisemos brevemente varias semejanzas notables: 1. disputas del derecho de género que habitualmente evitaban desafiar el principio de la superioridad masculina al mismo tiempo que embrollaban lo específico de la práctica masculina en rencorosas afirmaciones del derecho condicional; 2. la paradoja de las confrontaciones sexuales como las más importantes y sin embargo menos globalizadoras en el patrón de las disputas entre hombres y mujeres; 3. la movilización de estereotipos de género deslegitimantes: la tendencia a los excesos y la irresponsabilidad masculinos, y la debilidad moral y la traición femeninas; 4. la presencia de aliados del género opuesto (cruces) para quienes aprendían a desatar y volver a anudar los embrollos complejos del interés familiar, el rango de la edad y la posición, la rivalidad dentro de cada género, y la vulnerabilidad del color y la clase que impregnaban la vida y la comunidad subalternas. También, como veremos, las acciones y las estrategias de las mujeres subalternas de Oaxaca generan un perfil que nos hace recordar la región de Morelos. En Oaxaca también nos sorprenden las vigorosas intervenciones físicas de las mujeres, sus estrategias de pluralización de patriarcas, sus redes de aliadas y asesoras femeninas, construidas y sostenidas mediante la conversación cotidiana de antecedentes, y su recurso al escándalo comunitario y la retribución sobrenatural como armas de la intimidación.

CARACTERÍSTICAS ESPECÍFICAS: EL PODER FEMENINO Y LA SUBORDINACIÓN FEMENINA EN OAXACA (I)

Por fuertes que sean las resonancias o semejanzas, no borran del todo el carácter específico de Oaxaca. La semejanza no implica una duplicación isomórfica; aun cuando los grandes lineamientos de un drama de género en Oaxaca convergen con recuerdos de la región de Morelos, los giros de la historia se resisten a veces al trasplante mental y revelan una mezcla más compleja de consistencia y variación interregional. La interrelación entre

³ CROT, rollo 16, leg. 48, exp. 28, Quilitongo, 1805, f. 2r; rollo 18, leg. 51, exp. 7, San Juan Copala, 1770, f. 8v.

el poder y la subordinación femeninos es más fuerte —equipara de manera más uniforme y más culturalmente sancionada— en las luchas entre hombres y mujeres por el derecho de género en Oaxaca. En esta zona la afirmación cultural del derecho de género condicional parece más amplia y más profunda, menos restringida a las mujeres agraviadas y a los aliados específicos entre parientes y amigos, más ampliamente legitimada dentro de la cultura indígena subalterna como un todo. Por otra parte, la afirmación cultural del derecho de género absoluto parece más estrecha y superficial, un argumento más claro cuya carga de la prueba corresponde al varón agraviado y a los aliados específicos entre parientes y amigos, un argumento menos ampliamente ratificado por la comunidad subalterna en su conjunto.

En suma, las luchas familiares parecen librarse en un terreno algo diferente: una configuración distintiva del poder de género y el supuesto cultural sobre ello. En Morelos la dialéctica entre el poder y la subordinación femeninos parece más claramente un logro femenino extrainstitucional contra cualquier obstáculo. Las instituciones formales de la comunidad y el poder subalternos y los supuestos culturales principales acerca del derecho de género en la comunidad política masculina parecen ofrecer poco apoyo colectivo para las afirmaciones del poder femenino y las visiones condicionales de la prerrogativa de género. La apertura de tales espacios parece ser más un logro práctico de las mujeres adultas y jóvenes, a pesar de su marginación formal del poder. En Oaxaca la dialéctica entre el poder y la subordinación femeninos parece encontrar un mayor apoyo institucional y masculino y descansar menos exclusivamente en los hombros de las mujeres que afrontan una estructura cultural ya establecida. Las instituciones formales de la comunidad y el poder subalternos, y los supuestos culturales principales respecto al derecho de género en la comunidad política masculina, ofrecen una plataforma más amplia para las afirmaciones del poder femenino y las visiones condicionales de la prerrogativa de género. La tarea de las mujeres adultas y jóvenes de Oaxaca era la construcción, apropiación y defensa de esta plataforma cultural. Como veremos más adelante (capítulo XII), esta formulación puede alentar una descripción exagerada y demasiado rígida del contraste regional si no se temple por un sentido de la variación intrarregional y de la pluralidad de la elección y el arreglo humanos. Sin embargo, sirve como una vaga aproximación al carácter específico regional que aparece en los casos de Oaxaca.

Ilustremos esto con tres arenas de pruebas: la práctica y la expectativa culturales relacionadas con el desplazamiento físico y la separación en el matrimonio, los matices de la retórica de los aliados cruzados que apoyaban la posición femenina en disputas específicas entre hombres y mujeres, y el reconocimiento abierto por parte de los hombres del poder de las mujeres para desempeñar papeles principales o de autoridad en la vida masculina. Obtendremos nuestros ejemplos de las tres microrregiones de Oaxaca

e identificaremos específicamente los ambientes microrregionales en los ejemplos citados.

Consideremos primero el problema del desplazamiento físico y la separación en el matrimonio. Alrededor de 1773 Margarita Morales, de Tamazola (Nochistlán, Mixteca Alta), se casó con Marcial López y siguió la costumbre habitual de mudarse al cercano pueblo de su esposo, Estetla. En Estetla se inició una saga de abuso y peleas que acabó once años y tres hijos más tarde con una dramática escalada de acontecimientos. Margarita y su padre caminaron por la sinuosa senda descendente que iba desde las nopaleras, las milpas y los cerros erosionados de la Mixteca Alta hasta llegar a Antequera, la ciudad capital de la región de Oaxaca. Cuando llegó, Margarita pidió ser depositada en una casa honorable a expensas de su esposo, Marcial, y que éste fuese traído a Antequera —“si necesario fuere, con apremio”— mientras ella exigía el divorcio eclesiástico. Durante once años Margarita y Marcial habían peleado enconadamente por el trabajo y el sustento económico, y por los derechos del castigo y la violencia maritales. “Yo he de trabajar sola —se quejaba ella— mientras [que] él se pasa la vida ociosa.” La familia vivía al parecer de la producción y la venta en pequeña escala: el movimiento de un tianguis a otro, probablemente con bienes que eran producto del trabajo campesino femenino tales como el algodón hilado, las mantas y el nixtamal. Margarita no sólo consideraba a su esposo un parásito económico; también resentía los extremos de la explotación laboral y el abuso físico de que la hacía víctima. En los viajes al mercado, por terrenos quebrados y a veces empinados, Marcial literalmente imponía a su esposa el papel de una bestia de carga. . . “violentandome a fuerza de varazos”. En cierta ocasión, tras haberla amarrado, desvestido y azotado en el monte, Marcial siguió la tortura con una demanda insistente de que, a pesar de las lesiones, Margarita se pusiera a trabajar hilando algodón.

Hasta este punto la historia del conflicto entre Marcial y Margarita coincide, de una manera generalizada, con un conflicto que podríamos haber observado en la región de Morelos. Un esposo incumplía sus deberes económicos, explotaba el trabajo de su esposa, y trataba de imponer la disciplina y romper la resistencia con violencia y humillación ritualizadas. Además, Margarita respondió al abuso con una estrategia bien conocida en Morelos. Pluralizó a los patriarcas relevantes que podían asumir un papel de propietario e interventor en su vida. En varias ocasiones el padre de Margarita, el cura local, y los funcionarios y ancianos de la comunidad intervinieron para aliviar la indignancia de la mujer o para regañar e incluso castigar a Marcial.

La peculiaridad del caso no reside en sus grandes lineamientos sino en los detalles de su resolución. Tras forzar a su esposo a languidecer durante más de diez meses en la cárcel, Margarita aceptó retirar la demanda bajo las condiciones siguientes: primero, si Marcial no sostenía a su esposa e

hijos en Estetla, ella y su familia volverían a su casa paterna en Tamazola, y Marcial trabajaría para su suegro; segundo, si Margarita decidiera regresar a vivir con sus padres, por cualquier razón, Marcial no podría sacarla de allí por la fuerza. Tales escenas habían conducido a veces al maltrato de Margarita en el pasado. Por último, si Marcial violaba cualquiera de estas condiciones, el padre de Margarita y los funcionarios de la comunidad de Tamazola tendrían derecho a arrestarlo y reabrir el procedimiento legal suspendido.⁴

Lo que debemos preguntarnos es si el énfasis en el derecho de la esposa a la separación física, apoyado por la vigilancia e intervención de sus padres, constituye sólo una peculiaridad de un caso singular o es un ejemplo de un patrón cultural más amplio en la región. Para la Mixteca Alta la cuestión es algo difícil. Aunque las mujeres abandonaban a los esposos negligentes o abusivos,⁵ pocos ejemplos corroboran explícitamente las afirmaciones combinadas respecto al derecho de separación de la esposa y el derecho a la intervención de la familia para reclamar a la hija. Pero cuando pasamos al valle zapoteca y la zona de Villa Alta encontramos más fácilmente conflictos y diálogos culturales que promovían cierta libertad para la separación de la mujer apoyada por un derecho de los ancianos de la familia a recuperar a una hija sometida al abuso. Juana Simona Paz, de Coyotepeque (valle zapoteca), admitió en 1799, por ejemplo, que constantemente rechazaba los esfuerzos de su esposo, Tomás, para regresarla a su pueblo. Tomás incumplía sus obligaciones económicas hacia Juana, tenía una relación sexual extramarital en su pueblo, y golpeaba a su esposa cuando ésta retornaba a su dominio. En Coyotepeque Juana podía trabajar para sí misma y contaba con el apoyo de sus padres, quienes proveían las tortillas ocasionales que la salvaban de vivir “mendigando”. La vida en el pueblo de Tomás era diferente: “ahí no más quiere tenerme trabajando”.⁶

En Villa Alta encontramos incluso algunas formas ritualizadas de la recuperación de la posesión que significaban un divorcio para los sacerdotes católicos. En una carta larga y vehemente que enviara al virrey en 1812, el padre Joseph Vicente María de Paz expresaba su odio, disgusto y temor hacia los indios insubordinados de Yahuyé. Entre las prácticas más detestables de los indios se encontraba su tendencia a revertir los votos y arreglos matrimoniales. Primero, los padres de la novia actuaban como negociantes que regateaban entre las ofertas competitivas del precio de la novia hechas por pretendientes rivales y sus familias. Luego, el tratamiento que daban al matrimonio mismo era, no como sacramento, sino como una transacción fortuita y reversible. “Habiendo vendido a las hijas con el trato

⁴ El caso resumido arriba se ha sacado de BNAH, Oaxaca I, rollo 51, exp. re: Marcial López, Sta. Catarina Estetla, 1784, f. 1r-5v, 12r-19v, 22v-28v, 32r (ff. 1v, 4v, 3r, 16r-v para las citas).

⁵ Véase, por ejemplo, CROT, rollo 16, leg. 48, exp. 28, Quilitongo, 1805, esp. f. 1v.

⁶ ARO, Real Intendencia I, leg. 11, exp. 8, Coyotepeque, 1799, f. 1v; cf. Real Intendencia II, leg. 13, exp. 31, Tlaxiactac, 1810, esp. ff. 1v-2r.

de que se queden [en las casas] de los Padres de los maridos, a poco tiempo las alborotan [a las hijas], se las vuelven a su casa [de los padres] con pretextos de que pasan mala vida [. . .] lo que es una especie de divorcio [. . .] se las sacan [a las hijas] a fuerza del lado del marido." Si los padres devolvían el precio de la novia a la familia del esposo anterior el divorcio se consideraba más definitivo.⁷

En los matices del ritual del secuestro había ciertas diferencias regionales entre Oaxaca y Morelos. En realidad, en ambas regiones una esposa podía simplemente "autorrobarse" y buscar refugio con miembros de su familia o con amigos; en tales casos la mujer misma tomaba la iniciativa de la acción. Este patrón era particularmente evidente en momentos de crisis de fuga temporal para escapar al daño físico, permitir que las pasiones se calmaran, o renegociar un retorno al hogar marital bajo nuevas condiciones. Pero en los casos de una separación o un abandono más definitivos a veces una mujer tenía motivos para montar un plan diferente. Si una esposa quería evitar las acusaciones de haber optado por abandonar matrimonio y esposo, o si deseaba darle una oportunidad a un marido decidido a buscarla y apoderarse de ella, podría preferir el rapto ritual al autorrobo. En Morelos podía arreglar que un amasio se la robara, y este rapto era un drama de virilidad, pues afirmaba la rivalidad masculina entre hombres que deseaban poseer a la misma mujer, e implicaba que la posesión de una mujer era permanente a menos que un hombre robara la propiedad sexual de otro. En Oaxaca la misma mujer podría arreglar que sus padres o su familia llevaran a cabo el robo, y este rapto era un drama de dimensión familiar, pues afirmaba una disputa y una transacción entre parientes políticos rivales, e implicaba que la posesión de una mujer estaba sujeta a reclamaciones familiares traslapadas que hacían de la posesión algo menos permanente o definitivo.

Aun en ausencia de un rapto ritual, un sentimiento más fuerte de normalidad cultural parece impregnar la cuestión de la interferencia y la recuperación paternas de hijas casadas en Oaxaca. En Yaeé (Villa Alta), en 1794, los líderes de la comunidad zapoteca descubrieron que las advertencias para que se enmendaran y vivieran en paz no habían bastado para detener la discordia entre María Martín y su esposo Esteban de los Ángeles, a causa de la relación sexual de Esteban con su cuñada. La situación expuso a María Martín a ser casi lesionada con una piedra y un machete, y sometida a una azotaina en un enfrentamiento subsecuente. Los líderes de

⁷ AGN, Indios, vol. 88, Paz al virrey, Yahuyué, 16 de marzo de 1812, ff. 301v-302r (f. 301v para la cita); cf. Whitecotton, 1977, p. 140. Véase un caso del valle zapoteca que sugiere que las quejas de Paz sobre la negociación paterna y la reversión de los acuerdos matrimoniales no eran simples inventos, en AEO, Real Intendencia I, leg. 2, exp. 30 (erróneamente designado exp. 52 en el catálogo impreso del AEO; re: Anastacio García), Tlacoahuaya, 1702. Véase también la queja sugerente (pero probablemente apócrifa) del robo de una esposa por su tío en AROVA, Criminal, leg. 7, exp. s. n. re: María Dolores, Tabaá (Villa Alta), 1806; y la discusión etnográfica más contemporánea en Avendaño de Durand, 1982, pp. 90-91.

la comunidad ordenaron que María "[se] fuera [para] estar con su padre" hasta que ellos pudieran arreglar una reconciliación exitosa. El hecho de entregar a María Martín a su padre se apartaba de manera notable del conocido procedimiento colonial de arreglar una custodia protectora de las mujeres depositándolas en una casa honorable, un sitio simbólicamente neutral.⁸

En suma, la práctica de la argumentación cultural enmarcaba el problema del desplazamiento físico de las mujeres y la separación del matrimonio en términos un poco más igualitarios en Oaxaca que en Morelos. En ambas regiones las esposas afirmaban un derecho a separarse de los esposos abusivos y, por otra parte, a presionar a los esposos negligentes para que revirtieran su abandono *de facto* de esposas e hijos. Pero esta afirmación femenina estaba más restringida en la región de Morelos, dificultada por las afirmaciones masculinas de propiedad sexual permanente que tendían a limitar la fuga femenina y el rescate por parte de los parientes políticos a medidas temporales de emergencia y hacer mayor hincapié en los robos efectuados por parejas sexuales. En Oaxaca un mayor derecho a la separación física, apoyado por un derecho consuetudinario más fuerte a la vigilancia y la intervención de los parientes políticos, colocaba la afirmación de propiedad del esposo sobre una base cultural un tanto más blanda.

Vayamos a nuestra segunda arena de pruebas, los matices de la retórica de los aliados de cruces que apoyaban las posiciones femeninas en disputas específicas. Los incidentes de Oaxaca citados antes incluyen claves que sugieren una afirmación cultural más amplia del derecho condicional en las relaciones entre hombres y mujeres. Consideremos, por ejemplo, el comentario de un testigo varón en el sentido de que Margarita Morales, de Tamazola (Mixteca Alta), tenía razón para quejarse porque su esposo no proveía "aquel amor recíproco que debe mediar entre los casados". Éste es un lenguaje de cruce que va más allá de la condena de un patriarca particularmente descuidado o brutal que comete excesos contra una dependiente victimada que no merecía el castigo, e incorpora la condena dentro de una visión más afirmativa del derecho y la expectativa recíprocos en el matrimonio. Consideremos también la reacción de los líderes indígenas de Yaeé (Villa Alta) cuando la recriminación de María Martín acerca de la relación de su esposo con su cuñada, María Rosa Velasco, desató la discordia y la violencia maritales. Tanto en Morelos como en Oaxaca la discordia y el escándalo podrían haber forzado una intervención cruzada de los líderes comunitarios para reconciliar a la esposa y el esposo distanciados, a fin de restablecer así la necesaria fachada de armonía comunitaria. En Yaeé, sin

⁸ AROVA, Criminal, leg. 6, exp. s. n. re: Esteban de los Ángeles, Yacé, 1794, f. 1v, para la cita. Por lo que toca a la costumbre del depósito y el confinamiento institucional de las mujeres en términos más generales, véase Muriel, 1974. Véase un ejemplo del valle zapoteca que sugiere un rapto comunitario de una mujer abusada mientras estaba en depósito en una casa de honor, en AEO, Obispado, leg. 1, exp. 5, Zoquitán, 1754-1755.

embargo, la responsabilidad moral no correspondía sólo al esposo indiscreto que había humillado y golpeado a su esposa, y tampoco únicamente a la amasia malvada que había provocado el problema. "Tambien amonestamos [a] Joseph de los Ángeles [el esposo de la amasia Rosa María] que fuera a vivir consu mujer en paz [y] en quietud sin maltratar a su mujer [y] sin hacerle mal alguna." En Morelos Joseph de los Ángeles podría haber sido prevenido simplemente para que controlara las tendencias traicioneras de una esposa convertida en amasia. En Yaeé se le recordó su deber de vivir en armonía y evitar los descontentos que pudieran provocar el desasosiego de una esposa.⁹

El lenguaje de los cruces masculinos en Oaxaca sugiere una afirmación cultural un poco más amplia de la mutualidad y la condicionalidad del derecho en las relaciones entre hombres y mujeres. Aunque los esposos gobernarán idealmente a las esposas, las familias y las comunidades requerían la paz social para prosperar. La ideología del equilibrio implicaba que los esposos exigentes o negligentes daban a las esposas una causa legítima para abandonarlos o para provocar problemas. La necesidad del equilibrio requería que los esposos aceptaran, aunque fuese con renuencia, una mutualidad algo más igualitaria del derecho y el poder hacia las esposas, precisamente porque las mujeres eran a menudo francas y vigorosas, rápidas para defender sus derechos percibidos. La reputación de las mujeres zapotecas, en particular, llegaba hasta los jueces hispánicos y sus asistentes. Como dijera un funcionario en 1807, al discutir un juicio legal para obligar a un joven a cumplir una presunta promesa de matrimonio en Tlacoahuaya (valle zapoteca): "Las mujeres aunque sean indias son muy celosas cuando se trata de la conservación de sus fueros". Mantener la armonía bajo estas circunstancias requería concesiones a visiones más condicionales del derecho de género masculino.¹⁰

El reconocimiento abierto, por parte de los hombres, del poder de las mujeres para desempeñar papeles principales o de autoridad en la vida adulta masculina, constituye un tercer espacio que expone una configuración distintiva del género y el poder en Oaxaca. Exploremos dos dimensiones del reconocimiento cultural abierto del poder femenino. Por una parte, la masculinización de la política subalterna era un poco más ambigua —menos unilateral— en Oaxaca, donde al igual que en Morelos el cuerpo político subalterno formal estaba constituido por los ciudadanos-patriarcas del pueblo. El matrimonio significaba el paso a la edad adulta; los hombres adultos fungían como oficiales, pasados y viejos que guiaban formalmente la política, la asamblea y la decisión de la comunidad; los ciu-

⁹ BNAH, Oaxaca I, rollo 51, exp. s. n. re: Marcial López, Sta. Catarina Estetla, 1784, f. 26v; ATOVA, Criminal, leg. 6, exp. s. n. re: Esteban de los Ángeles, Yaeé, 1794, f. 1v.

¹⁰ AEO, Real Intendencia II, leg. 28, exp. 10, Tlacoahuaya, 1807, f. 2r (cita). La importancia de la ideología de la armonía en la historia cultural de Oaxaca y las implicaciones para el género aparece en el extraordinario estudio etnográfico de Nader, 1990 (cf. 1989).

danos-patriarcas de ésta eran los que elegían a las autoridades del pueblo, y los topiles que ayudaban en la administración y el sistema de justicia de la comunidad, y eran las voces de consenso en la asamblea comunitaria formal. Los ciudadanos-patriarcas derivaban credibilidad y voz política de su postura honorable como hombres entre hombres.¹¹ En Oaxaca, como en Morelos, el lenguaje de la legitimidad política combinaba conceptos de buena y mala autoridad con conceptos de buenos y malos padres. Una autoridad comunitaria caprichosa acusada de abuso sin causa quedaba comúnmente desacreditada por referencia a sus excesos como patriarca familiar y comunitario. En Villa Alta el término zapoteca básico para "abuelo" (*sa gulé, sa gulá*: literalmente "padre viejo") significaba también cacique o jefe de la población, el abuelo metafórico del pueblo (*be' ne' gulé*).¹²

En ambas regiones esta masculinización formal se enfrentaba a tendencias contrarias significativas. En Oaxaca, al igual que en Morelos, las mujeres se ganaron reputación como líderes y participantes feroces en las movilizaciones *ad hoc* de la política de emergencia. En los momentos de crisis colectiva las mujeres intervenían vigorosamente y a veces encabezaban una presencia genérica de la revuelta. La masculinización formal de la política subalterna no impedía las tomas informales de espacio y liderazgo políticos por parte de mujeres que montaban defensas feroces del derecho comunitario o familiar.¹³

¹¹ Estos temas se discuten para la región de Morelos en los capítulos VII y VIII. Para Oaxaca, los estudios más interesantes de las estructuras políticas y electorales comunitarias se encuentran en Carmagnani, 1982, 1988; pero véanse un punto de vista diferente y evidencias adicionales en Chance, 1989; AEO, Alcaldías mayores, leg. 27, exp. 22, San Pedro Apóstol (Ocotlán), 1781, ff. 1v-6r *passim*. En cuanto a la idea de que la cultura honorífica requería que los hombres cuidaran su reputación como hombres si deseaban funcionar efectivamente en la vida pública o comunitaria, véase AEO, Alcaldías mayores, leg. 37, exp. 30, Ocotlán, 1785; ATOVA, Criminal, leg. 7, exp. s. n. re: Fernando Hernández Talea, 1796, f. 9v; compárese Whittocott, 1977, p. 95.

¹² Véase Chance, 1989, pp. 125, 204 n. 16, 194 n. 60 sobre el cacique como "abuelo"; cf. De la Fuente, 1949a, esp. pp. 191-197; De la Fuente, 1949b, pp. 165, 163, 212. Para una muestra de pruebas que sugieren las metáforas y las interacciones de la cultura de género y la cultura política, véase: para la Mixteca Alta, Pastor, 1981, cap. III, p. 49 (cf. Carmagnani, 1988, p. 199); AEO, Real Intendencia II, leg. 27, exp. 67, San Sebastián Río Dulce, 1806, esp. ff. 4r-5v; CROT, rollo 16, leg. 47, exp. 27, Quilitongo, 1799, esp. f. 2r; para el valle zapoteca, AEO, Real Intendencia II, leg. 41, exp. 8, Sta. Cruz Amilpas [1790?], f. 1r-v; leg. 29, exp. 42 (cf. exp. 51), Ocotlán, 1817, f. 1r; leg. 33, exp. 3, Sta. Cruz Papalutla/San Juan Bautista Teitipaque (Zimatlán), 1788-1790, esp. f. 1v; para Villa Alta, ATOVA, Criminal, leg. 5, exp. s. n. re: fiscales de Tabaá, Tabaá, 1769, esp. ff. 1r-2v; leg. 5, exp. s. n. re: ataque entre indios de San Miguel y San Pedro, Caxonos, 1781, esp. f. 3v; leg. 7, exp. s. n. re: Juan Antonio de los Ángeles, Yaeé, 1796, ff. 5v, 6v.

¹³ Para la región de Morelos, véase el capítulo VIII. Para Oaxaca, el punto de partida es el estudio pionero de Taylor, 1979, pp. 113-151, esp. pp. 116-151, 155. Véase una muestra de casos específicos que resuenan con el análisis de Morelos, para el valle zapoteca, AGN, Epidemias, vol. 15, exp. 2, Teotitlán del Valle, 1796, esp. ff. 7r, 38v, 39v, 41v-42r, 46r-v (cf. exps. 7-9, esp. exp. 9, f. 25r); vol. 314, exp. re: disturbio en Ocotlán, Ocotlán, 1784, f. 139r; para la Mixteca Alta, AGNcr, vol. 306, exps. 1-3, Teozacualco, 1774, esp. ff. 2v-3r, 32r-v, 34v, 39r, 40r, 44r-45v, 47v, 48v; CROT, rollo 2, leg. 14, exp. 11, Achiutla, 1785, esp. f. 7r; para Villa Alta, vol. 644, esp. s. n. re: alboroto, Solaga, 1806, esp. ff. 2v-3r, 9r; AGN, Indios, vol. 88, Yahuyué, 1811-1812, Paz al virrey, 16 de marzo de 1812, esp. ff. 296v, 309v, 310v.

En Oaxaca, sin embargo, el contrapunto a la masculinización iba más allá de la dialéctica existente entre el orden político formal, normalmente constituido como un dominio masculino, y las prácticas políticas informales, que eran más receptivas —sobre todo en las emergencias— a las intervenciones femeninas tanto como a las masculinas. Incluso dentro del campo del poder público formalmente reconocido detectamos ambiguas corrientes cruzadas y reconocimientos parciales del poder femenino. El ejemplo más evidente de tales ambigüedades es el concepto de las cacicas indias (la versión femenina de los caciques, término que denotaba a los líderes políticos, los jefes o los gobernadores, supuestamente descendientes de linajes principales y a veces asociados con las tácticas de un gobierno fuerte). En la región de Morelos nos fue difícil encontrar ejemplos de cacicas o términos análogos para denotar a mujeres públicamente reconocidas como lideresas poderosas, directoras. En Oaxaca este concepto era más común y tenía cierto sentido de normalidad cultural a pesar de la asociación global de la masculinidad con la adquisición de poder político. En las zonas de la Mixteca Alta y el valle zapoteca encontramos reiteradas referencias a las cacicas. Estas referencias parecen abarcar a poderosas mujeres terratenientes cuya genealogía y herencia las relacionaban con líneas de gobernantes y notables indígenas pero que no tenían necesariamente un cargo o un privilegio político formal, y mujeres poderosas consideradas gobernantes políticos o notables por derecho propio, o gobernantes conjuntos con esposos y hermanos. En suma, los notables trazaban prerrogativas políticas y herencia de la propiedad a través de líneas de parientes femeninos tanto como masculinos, y las mujeres reclamaban privilegios políticos y de tierras por derecho propio. Significativamente, las cacicas no exigían poderes políticos y tierras sólo en ausencia de herederos varones o a la muerte de los esposos. En Villa Alta el cacicazgo estaba integralmente ligado a conceptos de derechos grupales o familiares en el cacicazgo y alentaba un lenguaje de gobierno del hermano y la hermana.¹⁴

No exageremos. El fenómeno de la cacica representaba una corriente cruzada complicada dentro de la corriente de práctica cultural que generalmente vinculaba el gobierno político con la masculinidad. La mayoría de las designaciones caciquiles heredadas se refería a varones; los funcionarios elegidos de la comunidad eran hombres que idealmente desempeñaban papeles paternos; los electores eran patriarcas ciudadanos consi-

¹⁴ Véanse pruebas de las tres microrregiones de Oaxaca en las fuentes siguientes: para la Mixteca Alta, Heijmerink, 1973, p. 290; Romero Frizzi, 1985, p. 90; CROT, rollo 18, leg. 51, exp. 51, Yosondúa, 1760, f. 11r; cf. Spores, 1967, pp. 10-11, 145-150, 152-154; Spores, 1984, pp. 203-204; Taylor, 1972, p. 38; para el valle zapoteca, AEO, Alcaldías mayores, leg. 24, exp. 33, Tlacoahuaya, 1738-1783, f. 1r; Real Intendencia 1, leg. 10, exp. 24, Zaachila, 1792, f. 1r; cf. leg. 5, exp. 14, Ixtlahuaca (técnicamente en la parte norte del valle, fuera de nuestra zona de estudio), 1792, f. 1r; Taylor, 1972, p. 39; Whitecotton, 1977, pp. 155-156; para Villa Alta, Chance, 1989, pp. 128-131. Estos materiales pueden compararse con los hallazgos de Sherman, 1979 para Centroamérica y con la importante revisión etnográfica de Mathews, 1985 (cf. 1982) sobre el género y las mayordomías en la región del Valle de Oaxaca.

derados como hijos metafóricos de la comunidad, y las cacicas que reclamaban poder conjunto o en competencia con sus semejantes varones podrían ser consideradas como socios menores o como casos poco comunes por muchos campesinos. Sin embargo, el fenómeno de la cacica apuntaba hacia un reconocimiento cultural comparativamente mayor de las facultades que las mujeres tenían para desempeñar funciones o dirección en la vida pública. Este reconocimiento podía provocar a veces giros irónicos o reversiones de los papeles. En Yosondúa (Mixteca Alta), en 1760, se dijo de la cacica doña Ángela Galicia, en un contexto de naturalidad, que era el "cacique y principal del pueblo". Su esposo, Benito Montoya, carecía del honorífico "don" y de derecho a gobernar. En 1768 los indios de Tepuxtepeque (parroquia de Ayutla, en el área mixte del sur de Villa Alta) adoraban a Antonia Magdalena, una "virgen" india en lo alto de una colina sagrada. La comunidad y los líderes "la consultan en todo". Significativamente, los líderes varones de la comunidad precedían la toma de posesión de sus cargos con un despliegue simbólico de veneración. Los funcionarios recién elegidos marchaban hacia la cima de la colina con sus varas (bastones de mando) para unirse en el canto, el sacrificio de animales y otras manifestaciones de homenaje.¹⁵

El reconocimiento masculino de los poderes femeninos para desempeñar funciones de autoridad en el destino de los hombres no surgía sólo en el campo del poder o la política públicos formales, sino también en contextos más informales y familiares. En cierto nivel, por supuesto, no puede decirse que la construcción de poderes de control y resistencia femeninos detrás del escenario haya distinguido a Oaxaca de Morelos. Lo que caracterizaba a Oaxaca era el paso adicional de afirmación cultural abierta por parte de los hombres y las mujeres. Los poderes femeninos que podrían haber provocado un reconocimiento furtivo, embarazoso o en broma por parte de los hombres de Morelos¹⁶ tenían un reconocimiento más natural o explícito, incluso una manipulación, por parte de los hombres de Oaxaca. Fue en Oaxaca que Antonio Flores, de Ocotlán (valle zapoteca), un adulto casado, dijo sin aparente embarazo que iba a comprar algo de pulque "por orden de mi madrina". Fue en Oaxaca que la esposa de Salvador Illescas (cuyo nombre no aparece en el documento) tomó el control de una negociación para arreglar una acusación de ataque: aumentó en 20 pesos la oferta de su esposo. Fue en Oaxaca que Nicolás Matheo, de Tepantlali (Villa Alta) se quejó de que su esposa y sus parientes políticos abusaban de

¹⁵ Véase CROT, rollo 18, leg. 51, exp. 51, Yosondúa, 1760, esp. ff. 8r-9r, 11r (comillas); AEO, Obispado, leg. 2, exp. 5, Ayutla/Tepuxtepeque, 1768, esp. ff. 1v-2r (1v para las comillas), 3r-v. Antonia Magdalena estaba casada con un miembro de la comunidad que ocupaba el puesto importante pero simbólicamente menor de fiscal de iglesia de la comunidad. Por lo que toca a lugares sagrados tales como las cimas de los cerros y a la identidad étnica, véase Carmagnani, 1988.

¹⁶ Véase Fromm y Maccoby, 1970, 150 n. 2, para un ejemplo del reconocimiento en broma extraído de la tradición regional de Morelos a mediados del siglo xx.

él y de que su suegro lo amenazaba, no con violencia entre hombres, sino con poderes femeninos. A Nicolás le dijo "que tuviera cuidado no muriera o le mataran las brujas en el campo". Fue encontrado muerto más tarde, pero el asesinato permaneció apropiadamente sin solución. Fue en Oaxaca que la suspicacia masculina y femenina de los pobladores imputó la muerte de Juan Olivera, de Tlaxiaco (Mixteca Alta), a su esposa, celosa por motivos sexuales. Como dijera un testigo varón: "sospecha de que en su casa lo mató su mujer; pero que en la realidad no se sabe nada".¹⁷ Los asesinatos de Nicolás Matheo y Juan Olivera eran sólo dos gotas de un chorrito persistente de asesinatos misteriosos ocurridos en Oaxaca que a veces implicaban poderes o venganzas femeninos, sin pruebas contundentes.¹⁸

CARACTERÍSTICAS ESPECÍFICAS: EL PODER FEMENINO Y LA SUBORDINACIÓN FEMENINA EN OAXACA (II)

Hemos sostenido que al comparar Oaxaca con Morelos observamos una mezcla de lo familiar con lo poco familiar. La lucha familiar entre el enfoque absoluto y el enfoque condicional del derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres se libraba en un terreno cultural algo más igualitario. Hemos observado tres manifestaciones de una configuración distintiva del género y el poder: primero, el contenido efectivo de las convenciones sociales de género difería en algunas cuestiones importantes, como en lo tocante a la cuestión crucial del desplazamiento físico y la separación en el matrimonio, por ejemplo, donde observamos un énfasis mayor en el derecho de una esposa a la separación apoyado por las funciones fortalecidas de vigilancia e intervención de sus padres; segundo, las visiones femeninas de la mutualidad y el derecho condicional provocaban una afirmación cultural algo más amplia. En particular la retórica del cruce cultural para apoyar las quejas de las mujeres o resolver la lucha entre hombres y mujeres hacía más hincapié en un deber de preservar la armonía o el equilibrio en todas las relaciones sociales, aun las marcadas por la jerarquía, la deferencia y la prerrogativa. En esta lógica cultural, los patriarcas que creían en el derecho absoluto para exigir deferencia y cumplimiento

¹⁷ Véase AEO, Alcaldías mayores, leg. 37, exp. 30, Ocotlán, 1785, f. 1r ("madrina"); ATOVA, Criminal, leg. 6, exp. s. n. re: Salvador Illescas, Paraje Beloag Yagsache (Villa Alta), 1796, f. 13r; leg. 5, exp. s. n. re: Nicolás Matheo, Tepantlali, 1781, f. 2r ("brujas"); CROT, rollo 16, leg. 49, exp. 22, Tlaxiaco, 1799, f. 8v ("o mató su mujer"; cf. 5r-v, 9r-v, 10v).

¹⁸ El fenómeno de las muertes misteriosas surgió reiteradamente en mi investigación en las tres microrregiones, involucró a víctimas masculinas y femeninas, y borró las distinciones entre muerte accidental, ataque violento, brujería sobrenatural y suicidio. En Villa Alta en particular se decía que algunos de los muertos se habían colgado a sí mismos y carecían de huellas de lucha. En cuanto al contenido de estos casos, véanse los ejemplos citados en la nota 17 anterior; y CROT, rollo 18, leg. 51, exp. 8, Achutla (Mixteca Alta), 1768; AEO, leg. 35, exp. 9, Mixtepeque (Valle), 1775; ATOVA, Criminal, leg. 5, exp. s. n. re: muerte inexplicada, Tlahuytoltepec (Villa Alta), 1778.

del deber por parte de las esposas, las hijas, los jóvenes varones y quizás incluso las amasias, debían, sin embargo, alcanzar un equilibrio social pacífico accediendo en parte al sentimiento más condicional de la mutualidad preferido por los subordinados. Tercero, los hombres reconocían más ampliamente los poderes de las mujeres para desempeñar ocasionales funciones de líderes en la vida y el destino de los hombres. Las cacicas y las lideresas religiosas (ya fuesen "vírgenes" veneradas o, más comúnmente, mayordomas que copatrocinaban las celebraciones religiosas de la comunidad) constituían un contrapunto femenino a la masculinización de la política. Las mujeres mayores que daban órdenes a los hombres jóvenes, controlaban y heredaban la propiedad por derecho propio, y presumían de intervenir explícitamente en transacciones sociales, fomentaban cierta porosidad de los dominios masculinos y femeninos. Las mujeres agraviadas y las especialistas sobrenaturales (brujas) que imponían a los hombres violencia, retribución y ocasionales muertes misteriosas, recordaban a todos que el poder de infligir daño y desviar el destino humano no se limitaba sólo a los hombres.

Nada de esto implica una visión idealizada de la igualdad genérica, mucho menos de la armonía, en la Oaxaca indígena. La estructura global del género y el poder en la vida subalterna implicaba la dominación masculina y la subordinación femenina en relación estrecha con la dominación de los mayores y la subordinación de los jóvenes. Las esposas jóvenes tenían derechos de separación física comparativamente mayores, pero el derecho dependía en gran medida de la intervención de los progenitores, en especial los padres varones, para recuperar a sus hijas de manos de esposos y parientes políticos abusivos. Las comunidades respondían a veces a los conflictos de género y la violencia familiar con una retórica de paz social que echaba por lo menos una parte de la carga sobre el hombre y se asemejaba en espíritu a las afirmaciones femeninas del derecho condicional. Pero la elección entre imponer o no el castigo comunal y la retórica de la mutualidad estaba controlada por los padres y abuelos metafóricos de la comunidad. Las mujeres tenían a veces un poder públicamente reconocido, y a veces infligían daño a los hombres, pero el campo político formal seguía siendo predominantemente masculino, y los ataques violentos bastante graves como para provocar demandas penales seguían siendo, en nueve de cada diez casos, obra de agresores masculinos. En cambio, en tres de cada diez casos las víctimas de los incidentes de violencia registrados eran mujeres, y en Oaxaca, como en Morelos, cuanto más estrechamente ligada estuviese la relación social, más probable era el peligro de la violencia para las mujeres en comparación con los hombres.

En suma, las características específicas en Oaxaca no apuntan hacia una vida subalterna de igualdad y armonía en temas de género, en agudo contraste con lo que ocurría en la región de Morelos, sino hacia un terreno claramente configurado de enfrentamiento y jerarquía entre hombres y muje-

res. Las mujeres seguían estando subordinadas a los hombres, pero la dialéctica de la subordinación femenina y el poder femenino era culturalmente más visible —más vigorosa y explícita— en Oaxaca. Hombres y mujeres seguían forjando lenguajes de argumentación sobre el derecho de género condicional y absoluto, pero el contenido de la convención social genérica, la tendencia acentuada a afirmar la armonía como un principio fundamental de la vida, y los temores del poder y la retribución femeninos, contribuían a formar un campo de batalla un poco más nivelado. Las diferencias entre Oaxaca y Morelos a fines del período colonial son más tenues que marcadas; los cimientos comparativamente mayores para el derecho femenino en las relaciones entre hombres y mujeres no implican una ausencia de la lucha o la desventaja femeninas.

Hemos desarrollado hasta aquí una idea de la configuración sutilmente distintiva del género y el poder en Oaxaca, en gran medida mediante el análisis cualitativo. El análisis estadístico corrobora la hipótesis de una variación y matiz dentro de la consistencia (o paralelo a ella). Tanto en Oaxaca como en Morelos las reclamaciones y los enfrentamientos sexuales eran importantes pero no globalizadores. Las reclamaciones sexuales constituían casi la mayoría de los casos (43.9% en Oaxaca y 48.4% en Morelos). Sin embargo, los conflictos por derechos no sexuales, como las obligaciones laborales, el desplazamiento físico y las afrentas verbales, también resultaron importantes y constituían cerca de tres décimos de los incidentes (28.8% en Oaxaca y 30.6% en Morelos). Ambas regiones produjeron asociaciones similarmente fuertes (V de Cramer = 0.56 en Oaxaca y 0.64 en Morelos; Q de Yule = 0.92 en Oaxaca y 0.97 en Morelos) entre el tipo de enlace existente entre el atacante y la víctima y el género de las víctimas.¹⁹

Pero si ahondamos más en los materiales estadísticos, descubriremos también variaciones sutiles que se corresponden con las descubiertas en el análisis cualitativo. (Véase el cuadro X.1.) En ambas regiones la mayoría de los incidentes violentos contra las mujeres adultas y jóvenes involucraba disputas ligadas al género. En Oaxaca, sin embargo, las mujeres mostraban una capacidad algo mayor para intervenir en la vida social de un modo que escapaba a la redefinición casi automática en términos sexualizados o de género. Las disputas que conducían a la violencia contra víctimas femeninas escapaban a la definición como un conflicto ligado al género o un conflicto sexual en casi el doble de casos en Oaxaca que en Morelos. En ambas regiones las reclamaciones y enfrentamientos específicamente sexuales eran importantes en la violencia practicada contra las mujeres adultas y jóvenes y estaban constituidos sobre todo por ataques sexuales y disputas causadas por celos. En la región de Morelos, sin embargo, los casos de violencia con carga sexual mostraban una masculinidad más agresiva. El ataque sexual abierto tenía más peso, y entre los casos de celos masculinos los

¹⁹ Véase el capítulo IX, esp. cuadro IX.4.

CUADRO X.1. Variación regional de la violencia contra víctimas femeninas: Morelos y Oaxaca a fines del período colonial

Violencia contra víctimas femeninas	Conjunto restringido de casos		Conjunto ampliado de casos	
	Morelos	Oaxaca	Morelos	Oaxaca
Entre todos los casos, porcentajes no originado en el género	8.1	15.2	6.5	14.4
Entre los casos sexuales, porcentaje de ataques sexuales ^a	43.2	17.1	34.5	23.5
Entre todos los casos de celos, ^b relación de los plausibles a los imaginarios	1.8	3.3	1.8	2.5
Entre los casos de celos masculinos, relación de los plausibles a los imaginarios	.8	2.0	.8	1.8

NOTA: Los totales de incidentes válidos para todos los casos contra víctimas femeninas, sexuales, de celos y de celos masculinos, respectivamente, son los siguientes: Morelos restringido $n = 62, 37, 17, 10.5$; Oaxaca restringido $n = 66, 35, 26, 15$; Morelos ampliado $n = 93, 58, 34, 16.5$; Oaxaca ampliado $n = 97, 51, 35, 22$. Véanse las definiciones de los conjuntos de casos restringidos y ampliados en el cuadro IV.1.

^a Las cifras dadas incluyen los incidentes en que la violencia sexualmente motivada o los ataques sexuales estuvieron presentes como aspectos "secundarios" o posteriores al hecho del incidente. El efecto práctico incrementa ligeramente el número de los casos clasificados como conflicto sexual o ataque sexual, pero no cambia los hallazgos comparativos.

^b Los casos de celos se refieren sobre todo a los celos masculinos o femeninos en relación con un tercero que es pareja sexual o conyugal (ya sea "imaginario" o "real"). Sin embargo, la categoría incluye un número muy pequeño de casos en que la disputa de celos se concentraba en el derecho de una mujer a continuar o cesar una relación sexual ya establecida, en ausencia de alegatos acerca de una pareja sexual adicional. Estos casos de disputa sobre el derecho de una mujer a reclamar la propiedad sexual de sí misma se clasifican como celos .5 masculinos/.5 femeninos, y se consideran plausibles más que imaginarios.

FUENTES: Adaptado de PNB0, Morelos, Powviol.out, pp. 33, 36; Powmore1.sys, pp. 34, 37; Oaxaca, Oaxviol2.lis, pp. 37, 41; Addoax1.lis, pp. 37, 40.

incidentes imaginarios superaban a los plausibles (la razón de lo plausible a lo imaginario era sólo de 0.8 tanto en el conjunto restringido de los casos como en el conjunto ampliado). En Oaxaca los incidentes de traición imaginaria, aunque significativos, desempeñaron un papel más modesto (la razón de lo plausible a lo imaginario fue de 2.0 y 1.8 para el conjunto restringido y el ampliado de los casos, respectivamente).

En Oaxaca un hombre podía albergar sospechas si una mujer se demoraba cuando acarreaba agua, cuando negociaba demasiado a menudo y alegremente en los diversos días de tianguis de una microrregión, o cuando saludaba con demasiada alegría a un cliente o un transeúnte varón, e imaginar que lo estaba traicionando. Pero era menos probable que convir-

tiera sus sospechas en pruebas, en su propia mente, para poder hacer una acusación explícita y actuar con una violencia justificada. Por supuesto, el pequeño tamaño de nuestra muestra de celos nos impide confiar demasiado en las estadísticas solamente; pero las insinuaciones estadísticas son consistentes con las sugerencias cualitativas de un terreno un poco más uniforme de la afirmación y la disputa culturales entre hombres y mujeres en Oaxaca. De hecho, una de las impresiones que nos deja una lectura de los incidentes de celos femeninos en Oaxaca es que, en comparación con sus semejantes de Morelos, las mujeres afirmaban con mayor presteza un derecho ampliado de propiedad sexual de los esposos: el derecho a cuestionar la relación sexual de un esposo con otra mujer, aun en ausencia de la negligencia económica y la violencia doméstica que justificaban tales enfrentamientos en Morelos.²⁰ En Oaxaca el marco del derecho y la afirmación femeninos creaban una dialéctica cultural más explícita entre el poder y la subordinación femeninos.

EN BUSCA DE UNA EXPLICACIÓN: LOS LEGADOS,
DINÁMICAS Y HOMBRÍA ETNOCULTURALES

Descubrir una diferencia regional no es explicarla. El contenido distintivo de las convenciones sociales de género, la afirmación cultural más amplia de visiones condicionales del derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres, y el reconocimiento más abierto de los poderes femeninos en la vida y el destino masculinos, impartían una textura particular a los diálogos culturales conflictivos sobre el derecho de género entre los hombres y las mujeres subalternas de Oaxaca, en comparación con Morelos. ¿Cómo podríamos explicar esta particularidad?

En pos de una explicación debemos ubicar el análisis de la vida y el conflicto de género dentro del contexto más amplio de la experiencia regional en conjunto. Por supuesto, esta ampliación de la perspectiva no garantiza respuestas definitivas, pero sí genera dos líneas de exploración sugerentes: las particularidades de la cultura indígena de Oaxaca y la dinámica claramente étnica de la experiencia colonial oaxaqueña.

Principiemos por la cultura indígena. En los principales distritos oaxaqueños estudiados la presencia de españoles y castas que podían haber creado una cultura de influencia criolla era considerablemente más modesta que en Morelos. Esta modestia relativa de la presencia hispánica colonial surge independientemente de que la veamos como una cuestión de resultados estadísticos o como una elección y un proceso humanos. Por una parte, los españoles y las castas establecieron sólo una presencia demo-

²⁰ Véanse, por ejemplo, CROT, folio 16, leg. 49, exp. 51, Yanhuiján, 1796; rollo 2, leg. 25, exp. 30, Coyotepeque, 1800; ATOVA, Criminal, leg. 7, exp. s. n. re: Lorenzo Santiago, Analco, 1798, esp. ff. 1r-2v; leg. 6, exp. s. n. re: Esteban de los Ángeles, Yaeé, 1794.

gráfica ligera en la región, sobre todo fuera de la ciudad capital de Antequera, y sus apropiaciones de la base de tierras indígenas fueron también bastante escasas. Por otra, las comunidades colonizadas se reconstituyeron como sociedades claramente indígenas, redes de identidad y destino colectivos que mantenían a los forasteros étnicos —incluidos los españoles y plebeyos, así como las castas y los visitantes indígenas de otras comunidades— a una considerable distancia sociopsicológica. En la tradición oral de la región de Morelos una figura de ranchero criollo o mestizo podía convertirse en el hijo adoptivo y el héroe de una comunidad campesina rebelde, y podía reconfigurarse como una persona nacida en la comunidad india y sus luchas. Esta reconfiguración ha marcado las tradiciones orales de Anenecuilco por lo que toca a Francisco de Ayala, héroe de las guerras de Independencia, y a Emiliano Zapata, héroe de la Revolución mexicana.²¹ Esta redefinición multiétnica y socialmente incluyente de la comunidad era más ajena a las tradiciones orales de Oaxaca. La presencia rural de no indias seguía siendo más modesta, y la distinción polarizada entre indios y no indios, y entre diferentes grupos de indios, resultó clara y perdurable.

Sin embargo, esto apenas toca la superficie. No sólo se proyectaban más vigorosamente los fundamentos culturales indígenas en los modos de vida coloniales de la Oaxaca rural, sino que la propia herencia cultural indígena difería notablemente de la de Morelos. Los pueblos indígenas de esta región eran nahuas; su mundo regional estaba firmemente plantado en el corazón geográfico de la historia cultural y la construcción imperial de los nahuas. En los distritos centrales de Oaxaca que hemos seleccionado en nuestro enfoque las culturas indígenas predominantes eran zapotecas y mixtecas. Entre los pueblos que diversificaban los fundamentos lingüísticos y culturales de la región, grupos tales como mixes y chinantecos (entre otros) eran culturalmente más importantes que los emigrados nahuas. En otras palabras, la presencia cultural nahua era bastante irregular y selectiva; era más fuerte en la costa que en el centro, de valles y montañas, donde vivía la mayor parte de la gente, y se confinaba en gran medida a las intrigas elitistas de la alianza matrimonial, la extorsión tributaria y la maniobra comercial.²²

Significativamente, los ejemplos citados antes para demostrar la textura distintiva de Oaxaca en lo tocante al derecho y la lucha de género caen en agrupamientos que sugieren la característica cultural indígena específica dentro de la región. Las mujeres audaces que forjaban cierta porosidad del dominio de hombres y mujeres, el tratamiento de la armonía y el equilibrio comunitarios como principios fundamentales que eclipsaban la insistencia férrea en el derecho de género masculino, y las intervenciones de los parientes políticos que minaban la propiedad patriarcal de los esposos, toda

²¹ Véase Sotelo Inclán, 1943, p. 229 n. 1, pp. 138-146, para Ayala, *passim* para Zapata.

²² Véase el capítulo II respecto a los antecedentes y las referencias sobre la presencia hispánica colonial, la cultura indígena y la vida regional en general.

esta combinación de prácticas, notable por la forma en que cierta nivelación del equilibrio del poder de género dentro de las generaciones dependía de una acentuación de la autoridad de los mayores entre las generaciones, se derivaba principalmente de las comunidades zapotecas del valle zapoteca y de Villa Alta. En cambio, los ejemplos del fenómeno de las cacas salieron más igualitariamente de la vida mixteca y zapoteca. Los casos de un reconocimiento sorprendentemente abierto del poder sobrenatural femenino —el temor masculino a las brujas vengadoras o la sumisión a una "Virgen" viviente— salieron de la zona mixte de Villa Alta. No se trata de sugerir aquí distinciones nítidas, codificadas, entre las culturas zapoteca, mixteca y mixte. Después de todo, estos rótulos son herramientas etnolingüísticas laxas, más que indicadores de la unidad política o la identificación étnica traslocal. Además, la larga historia oaxaqueña de prácticas y conceptos culturales paralelos entre varias zonas indígenas y de construcción de algunas comunidades a partir de distintas partes etnolingüísticas nos previene contra las nociones fáciles de una diferencia absoluta o esencial entre las distintas culturas indígenas de la región.²³ Se trata sobre todo de destacar las fuentes indígenas de la diferencia de la vida de género entre la región de Morelos, mundo cultural de los nahuas, y Oaxaca, mundo cultural de zapotecos, mixtecos, mixes y otros grupos. Incluso dentro de Oaxaca podemos discernir sutiles agrupamientos, un fundamento indígena para la variación dentro de la consistencia.

Las particularidades de las culturas indígenas de Oaxaca a fines del periodo colonial —su predominio relativo en la región y su característica específica en comparación con los nahuas del México central— son importantes. Pero la particularidad indígena no puede soportar por sí sola la carga de la explicación; después de todo, la herencia cultural indígena de Oaxaca no era fija o trashistórica, sino un legado viviente. En la época colonial española los pueblos nativos de Oaxaca reconstituyeron selectivamente —inventaron, modificaron y reubicaron— grandes porciones de su herencia cultural para responder a los desafíos del poder, la oportunidad y la devastación. Este proceso continuo de "adaptación en resistencia", además, no excluía la posibilidad de una incorporación selectiva de la práctica y el discurso cultural hispánicos. La adaptación india de la religión católica, la argumentación legal hispánica y los mercados de productos coloniales revela una incorporación selectiva modificante de los recursos culturales hispánicos e indígenas.²⁴ Dado este proceso dinámico de selec-

²³ Por lo que toca a las evoluciones divergentes y paralelas entre los pueblos zapotecos y mixtecos de Oaxaca a través de los siglos, véase Flannery y Marcus, 1983. Aunque el marco general del libro es la "evolución divergente", los ensayos y el contenido específicos demuestran también el contacto, la influencia y las evoluciones paralelas (véanse esp. pp. 3, 217-226, 355-360).

²⁴ Por lo que toca a la reconstitución étnica de Oaxaca, véase Carmagnani, 1988. Véase en Stern, 1987a, pp. 9-13, un análisis teorizado de la "adaptación-en-resistencia". Por lo que toca a la utilización indígena de lo hispánico, véase Stern, 1992, pp. 15-23.

ción, reconstitución e incorporación culturales, y las tensiones de género generalizadas y a veces violentas entre las mujeres y los hombres indígenas, la referencia a la herencia cultural indígena no puede bastar por sí sola como una explicación. ¿Cuáles otras fuerzas promovieron cierta voluntad cultural de tolerar los estilos asertivos del comportamiento femenino, acentuar incluso un principio de equilibrio en las relaciones y los conflictos entre hombres y mujeres, y rechazar un estilo más agresivo de masculinidad?

Para contestar este interrogante debemos pasar a la segunda parte de nuestra explicación: la dinámica enfáticamente étnica de la experiencia colonial oaxaqueña. Recordemos que, en el Morelos colonial, las comunidades se habían mostrado poco receptivas a las reconstituciones multiétnicas de las comunidades indias y de las redes multiétnicas de trabajo, comercialización y sociabilidad en las haciendas, en los ambientes de tanguis pueblerinos y en las zonas rancheras. En efecto, para fines del periodo colonial los indios constituían sólo cerca de tres quintos de la población regional. Esta estrategia incluyente de lucha contra la expansiva economía de los predios azucareros contrastaba con la de nuestros distritos centrales de Oaxaca, donde las comunidades indígenas defendían su base de tierras y sus formas de vida mediante un sentimiento más claramente limitado, incluso polarizado, del agrupamiento etnocomunal. En Oaxaca, donde los indios constituían todavía diecinueve vigésimos de la población y donde las expropiaciones coloniales se concentraban más en esquemas tributarios y mercantiles que en la propiedad abierta de la tierra, una estrategia socialmente excluyente de la lucha tenía cierta lógica. Los forasteros (ya fuesen indígenas, castas o hispánicos) debían mantenerse a una distancia socio-cultural mayor, para frenar mejor su capacidad de obtener conocimientos y colaboradores que facilitarían los esquemas de extorsión.

Esta forma de polarizar y tomar distancia parecía definir no sólo a los Otros colonizadores como una amenaza peligrosa, sino que también condenaba el estilo de masculinidad agresiva y violenta de los Otros. Las autoafirmaciones agresivamente sexualizadas y violentas de algunos hombres se convertían en indicadores culturales de los Otros peligrosos, quizá pervertidos. Un principio idealizado de equilibrio y mutualidad se convirtió en un indicador cultural de la comunidad indígena de los de adentro. Cierta tolerancia de los estilos femeninos asertivos, un hincapié en la conservación de la paz y la condicionalidad mutua incluso en los conflictos entre hombres y mujeres, así como el hecho de evitar explosiones agresivas entre varones, se convirtieron en indicadores de la moralidad y la autodefinición culturales. Era entre los españoles, otras comunidades indias, o los descañados donde se encontraba un exceso de los atributos morales contrastantes: el confinamiento de las mujeres a los estrechos espacios del comportamiento permisible, la aplicación tiránica del derecho masculino en las disputas entre hombres y mujeres, y las masculinidades agresivas que explotaban en inútiles derramamientos de sangre. En suma, la dinámica de

género de la legitimidad y la otredad étnicas dotaban de sentido y energía a la selección y reconstitución idealizadas de la tradición y los valores culturales indígenas. Esta clase de formulaciones parecen especialmente fuertes en los materiales zapotecas.²⁵

Veamos más de cerca tales condenas de la masculinidad agresiva, violenta. En Ayoquesco (valle zapoteca), Pedro Velasco y su hijo José tenían fama de poseer un estilo agresivo de masculinidad que mezclaba la bebida, el insulto y la violencia: "son los Yndios mas perberzos y probocatibos que tiene el barrio de San Antonio". Cuando Antonio Ximénez y dos acompañantes varones vieron a José aproximarse algo borracho una tarde de agosto de 1809, trataron de cambiar de dirección para evitar una probable confrontación. Pero José se había acercado lo suficiente para iniciar una pelea con Antonio: "qué haces hai hijo de Puta, mal alla la puta que te parió [. . .] llo soy muí hombre y a ninguno le temo". La retahíla de insultos contra la virilidad de Antonio continuó hasta que éste se enfureció y respondió en la misma forma ("tu lo seras el hijo de puta"). Cuando se inició el combate uno de los acompañantes de Antonio le quitó rápidamente a José su navaja para impedir un desastre y corrió para entregarla y obtener ayuda de los funcionarios indios de la comunidad.²⁶

Los discursos de condenación en el caso son esclarecedores. Entre los indios de Ayoquesco un hombre tenía derecho a proteger su honor y su posición como hombre entre hombres, pero una rápida inclinación a provocar peleas o unirse a ellas, o a convertir la tensión en pruebas de virilidad, era otra cosa. La masculinidad desafiante de Pedro y José Velasco significaba una desviación de la virtud étnica y debilitaba su papel como miembros de la comunidad. Tratar de evitar la trifulca y el enfrentamiento innecesarios, y la capacidad para distinguir entre los tiempos de confrontación y los tiempos de prudencia, eran atributos positivos que fortalecían la reputación. Francisco Alonso y su familia, los exasperados vecinos de la familia de Pedro, se mudaron de casa varias veces para escapar al embrollo con hombres "que ni menos respetaba[n] a los Viejos d este Pueblo". En este discurso de aprobación Francisco Alonso, como Antonio Ximénez y sus compañeros, prefería evitar el rencor y la pelea gratuitos; en cambio Pedro y José se comportaban "con mucho orgullo". Este orgullo o soberbia

²⁵ Las etnografías oaxaqueñas contemporáneas informadas por un sentido de la historia han hecho mucho por esclarecer la formación de Otros étnicos, especialmente entre los zapotecas, y los temas relacionados de la "armonía", el pacifismo y la violencia en la comunidad. El estudio más profundo es el de Nader (1990; cf. 1989, 1964), quien interpreta la ideología de la armonía como un legado de la ideología cristiana colonial y de las respuestas comunitarias ante amenazas externas. Por lo que toca a las ideologías de violencia y antiviolencia comunitarias, véase Paddock, 1975; cf. Nader, 1990, pp. 8, 219-220, 275, y la excelente crítica de Paddock a manos de Dennis, 1987, pp. 127-131. El hecho de que las ideologías de la armonía representan una idealización y un recurso utilizados en los conflictos y su resolución se acepta en todas las obras antes citadas y también en Parnell, 1988.

²⁶ Véase AEO, Real Intendencia II, leg. 11, exp. 25, Ayoquesco, 1809, ff. 4r-10r (8v, 7v, para las citas).

desafiante generaba un exceso tras otro y hacía que los hombres no fuesen invitados para servir a la comunidad étnica. Como dijera un ciudadano-patriarca, en virtud del carácter "audaz y provocativo" de Pedro los electores masculinos de la comunidad "no han querido darle ningún oficio de república [puesto político comunitario]".²⁷ La sanción era grave. El hecho de no servir en un cargo convertía a un hombre en un ciudadano menor de la comunidad étnica.

En el caso de Pedro y José la condena india de la bravata masculina se había concentrado en el Otro interno, un provocador de problemas que tenía mala reputación. Pero en una región de conciencia firmemente étnica los blancos preferidos eran a menudo Otros externos: indios de otras comunidades o representantes del mundo de españoles y castas. Dos indios de Tabaá (Villa Alta) sufrieron un asalto y robo en 1792 cuando secaban chiles. Según los funcionarios de Tabaá, los asaltantes eran de Yateé, otra comunidad zapoteca. Una víctima anciana, incapacitada para huir, quizá yacía muerta o en agonía en el campo, pero la reputación violenta de los indios de Yateé intimidaba a quienes de otro modo habrían vuelto para ayudar a uno de los suyos: "no quieren los hijos del pueblo pasar al otro bando del río porque los de San Francisco de Yateé no quieren perder las malas costumbres que ellos tienen".²⁸

Ésta era una opinión de carácter étnico que distinguía entre comunidades zapotecas vecinas, y tales opiniones formaban parte importante de las tradiciones orales que construían un sentimiento de identidad de grupo local (estas opiniones resultarán familiares para los historiadores y etnógrafos más contemporáneos de las áreas zapotecas de Oaxaca), y podían aplicarse también a microzonas algo mayores. Los indios mixte del sur de Villa Alta, por ejemplo, tenían una reputación particularmente feroz como ladrones y asesinos que atacaban a viajeros zapotecas, a españoles y mestizos en las rutas comerciales que comunicaban a Villa Alta con el valle. Los zapotecas de Ixtepeji, al norte de Villa Alta —también zona muy recorrida— se ganaron una reputación étnica semejante. La costa mixteca, la "tierra caliente" al sur de la Mixteca Alta, se volvió famosa por su química étnica poco habitual y su belicosidad feroz. Los mixtecos costeros que constituían el grueso de la población del área indígena descendían presumiblemente de reinos y pueblos nativos bastante guerreros, y se suponía que los no indios del área eran más belicosos aún. Además, los no indios tenían una importancia poco común en la costa mixteca, pues representaban cerca de la cuarta parte de la población de la microrregión, una proporción grande para los estándares de los distritos centrales de Oaxaca. Las castas eran sobre todo negroides, lo que también era poco común en la región, y superaban a los españoles entre los rancheros y supervisores, los

²⁷ Las expresiones entre comillas se han tomado de *ibidem*, ff. 8v (viejos), 7v (orgullo; cf. 6r, 8r), 6v (oficio de república).

²⁸ ATOVA, Criminal, leg. 6, exp. s. n. re: Marcial Morales, Tabaá/Yateé, 1792, f. 1v.

trabajadores y vaqueros rurales, y los arrieros y pequeños comerciantes que constituían el grupo no indio. Muchas de las castas descendían de los esclavos africanos traídos para trabajar en los ranchos y las haciendas ganaderas del Istmo zapoteca y la costa mixteca, y de los fugitivos afroamericanos rebeldes que establecían y defendían zonas de refugio en el área.²⁹

Asignar a los Otros étnicos un carácter despreciable establecía una distinción entre yo y los nosotros pacíficos y el ellos belicosos. A pesar de que la población de nuestros tres distritos centrales era principalmente indígena, un puñado de comerciantes grandes y pequeños, burócratas, sacerdotes y milicianos, así como artesanos y pequeños productores independientes, establecía cierta presencia no india (más fuerte en la Mixteca Alta, menos fuerte en Villa Alta) en la vida rural. El Otro colonizador y su clase desordenada de virilidad agresiva no era simplemente una abstracción distante. El estilo confrontacional de tales hombres remplazaba el respeto con el escándalo, y su bravuconería excesiva ponía en peligro el orden y la armonía de la comunidad. Cierta noche de un domingo de agosto de 1789 Agustín Santiago, el alguacil indio de Tlacolula (valle zapoteca) arrestó a un carpintero y a un miembro de la milicia cuando hacía su acostumbrada ronda de inspección nocturna para vigilar la tranquilidad de la comunidad. Los hombres arrestados pertenecían al estrato castizo de los individuos considerados españoles (a pesar de ciertas sutilezas del fenotipo) en la cultura popular local. Habían insistido en seguir tomando a altas horas de la noche en la casa de un vendedor de pulque, habían mezclado la alegría musical con declaraciones de carácter viril, y acabaron por golpear a un indio que había escuchado la música y se había aproximado al lugar. A la mañana siguiente Manuel de la Cruz, el gobernador indio, presidió una asamblea comunitaria y ordenó que los hombres fuesen llevados a la picota del pueblo para ser azotados y humillados en público. Cuando los infractores objetaron que eran soldados de la milicia y por lo tanto inmunes a la jurisdicción y el castigo no militares, el gobernador replicó que esa estrategia convencional de los españoles y las castas no funcionaría. La rebeldía volátil y las pretensiones de inmunidad de su clase eran demasiado conocidas para engañar a los indios: "pues, muchos se valían de esse pretexto para libertarse del castigo [...] para que venían a armar ruido y albo-

²⁹ Véanse algunos discursos de contraste entre las comunidades zapotecas en el siglo xx en Nader, 1964; Nader, 1989, esp. pp. 333, 334, 336; Nader, 1990; Parsons, 1936, pp. 368-385 y *passim*. Véanse algunos discursos históricos de contraste con los mixes y los zapotecas de Ixtepeji, en ATOVA, Criminal, leg. 5, exp. s. n. re: Antonio Pedro, Ayutla, 1765, f. 32v; AEO, Real Intendencia II, leg. 34, exp. 16, Ixtepeji, 1807, f. 1r. Véase también ATOVA, Criminal, leg. 5, exp. s. n. re: Nicolás Pascual, Tepuxtepeque, 1761; leg. 5, exp. s. n. re: Francisco Esteban, Villa Alta, 1762. Por lo que toca a las tensiones históricas existentes entre mixes y zapotecas, véase Chance, 1989, p. 73 (cf. Parsons, 1936, pp. 365-366). En cuanto a la "tierra caliente" mixteca, por lo que toca al antecedente histórico y la etnografía contemporánea, véanse Flanet, 1977, esp. pp. 26-27, 37, 134-139, 169-170; Reina, 1988a, p. 189 (asientos para los distritos de "costa"); Tibón, 1981. Por lo que toca a la región vecina del Istmo zapoteca, su dimensión afroamericana y su reputación de rebeldía, véanse Brockington, 1989; Reina, 1988a, p. 190; H. B. Campbell, 1990.

rotar el pueblo". El castigo habría de aplicarse exactamente como se había ordenado.³⁰

Los discursos que asignaban un sentimiento de equilibrio o de respeto por la buena conducta y la paz de la comunidad a los hombres indios honorables, y una belicosidad más descontrolada asignada a los Otros masculinos, no deben tomarse al pie de la letra desde el punto de vista sociológico. En verdad, la frecuencia y la dinámica interna de la violencia ligada al género hallada en los documentos de Oaxaca ponen de manifiesto los aspectos volátiles del rango, la reputación y la prerrogativa masculinos en la vida india. Una larga cadena de episodios de violencia e insultos entre hombres nos trae recuerdos de la región de Morelos.³¹ Lo que distinguía a Oaxaca no era la ausencia de explosiones ligadas al género por parte de los varones ni las diferencias estadísticamente significativas en la estructura generalmente tripartita de la motivación (véase el capítulo IX). Lo que impartía un carácter distintivo era la profunda interrelación de la etnicidad y la masculinidad en la *interpretación cultural* de la violencia. En una región donde la militancia étnica y la sospecha intercomunitaria eran fuertes —de hecho resultaban fundamentales como estrategia de supervivencia y bienestar—, los indios proyectaban a menudo un temperamento agresivo sobre el Otro cultural. La mezcla de fanfarronería, capricho e intimidación que parecía definir un honor y una autoimagen masculinos bastante violentos entre los españoles y las castas se convertía en un contraste cultural para definir la virtud y la autoimagen indígenas. La masculinidad agresiva, una disposición a convertir las disputas en pruebas de virilidad, y la tendencia a recurrir a la violencia homicida a la menor provocación, eran los atributos despreciados del mundo de los españoles y las castas o de las comunidades indias desacreditadas. Los hombres honorables de la propia comunidad balanceaban la ira personal con la necesidad comunitaria, evitaban la confrontación gratuita y respondían con violencia verdaderamente como último recurso.

Como ocurre a menudo, tales proyecciones y autoidentificaciones se basaban en experiencias sociales reales, aunque sólo fuese para exagerarlas en contrastes más esenciales, menos ambiguos.³² Podemos encontrar

³⁰ BNAH, Oaxaca, I, rollo 51, exp. s. n. re: Manuel de la Cruz, Tlacolula, 1789, f. 4v, para las comillas; cf. el rollo 15, exp. s. n. re: Cavo de Chalcatongo, Chalcatongo, 1774; AGN, Acordada, vol. 28, exp. 1, Coixtlahuaca, 1805.

³¹ Véase en las fuentes siguientes una pequeña muestra que involucra a hombres indios: para la Mixteca Alta, CROF, rollo 18, leg. 51, exp. 34, Quilitongo, 1798, esp. f. 2v; rollo 17, leg. 50, exp. 20, Añuma/Yucucata, 1765, esp. ff. 4r, 8r; rollo 2, leg. 13, exp. 7, Tejupa, 1786, esp. ff. 7v, 9v-10v; para el valle zapoteca, BNAH, Oaxaca I, rollo 52, exp. s. n. re: José Ventura, Zaachila, 1808, esp. ff. 6v, 7v, 12v; AEO, Real Intendencia II, leg. 12, exp. 6, Mexstepeque, 1809, esp. ff. 4r, 16r, 18r; leg. 8, exp. 13, Ejutla, 1804, esp. ff. 5v-7r; para Villa Alta, ATOVA, Criminal, leg. 7, exp. s. n. re: Juan Jiménez, Santo Domingo Roayaga, 1806, f. 1v; leg. 6, exp. s. n. re: Agustín Francisco, Solaga, 1786, esp. ff. 6r, 7r; leg. 6, exp. s. n. re: Juan José Velasco, Tanatze, 1795, esp. ff. 1, 4.

³² Compárese el análisis que hace Barthes del mito como una purificación de lo real (1972, p. 109), citado en O'Malley, 1986, p. 5.

ejemplos de una masculinidad pacífica que evitaba las escaladas de confrontación. En la Oaxaca zapoteca encontramos un presunto homicidio arreglado por un acuerdo de los parientes de la víctima para aceptar la interpretación de la muerte como accidental, tras el pago de una suma de dinero para encargarse del alma del difunto. El acuerdo, logrado después que el atacante estuvo encarcelado varios meses, diluía el enfrentamiento entre los pueblos de los dos hombres (Yalina y Zoogocho, en Villa Alta) y el peligro consiguiente de un drama de venganza.³³ También en Oaxaca descubrimos una inclinación menor de los hombres a convertir los celos no comprobados, quizá sospechas imaginarias de una infidelidad sexual, en una "prueba" que justificara la violencia contra mujeres adultas y jóvenes (véase el cuadro X.1).

La dinámica etnocultural de la vida social en Oaxaca tenía un impacto profundo sobre el equilibrio de poder evidente en las luchas entre hombres y mujeres. En términos prácticos, una insistencia decidida en evitar la intervención de forasteros étnicos alentaba el tratamiento de la armonía comunitaria como principio fundamental de la vida social. Esto implicaba —dadas la asertividad y la formación de redes sociales de las mujeres oaxaqueñas— un esfuerzo por resolver incluso las disputas domésticas en una forma que permitiera minimizar la intervención externa de los parientes políticos, los sacerdotes o los funcionarios coloniales. En términos simbólicos, la descripción de la masculinidad agresiva y el temperamento violento como atributos de los Otros malvados podía convertir el deseo masculino de evitar el conflicto y la ecuanimidad del temperamento en señales de virtud o de buena ciudadanía, no de debilidad o emasculación. Esto implicaba cierta flexibilidad cultural, un intervalo más elástico de las posturas masculinas honorables durante las vicisitudes de las relaciones entre hombres y mujeres y de la vida familiar. Por supuesto, nada de esto entraña un apoyo cultural automático para las posiciones femeninas en las disputas entre hombres y mujeres. Las mujeres indígenas de Oaxaca debían forjar y defender los derechos de género y las convenciones sociales, si era necesario, creando una trifulca o utilizando la fuerza física. Pero los legados y las prácticas culturales que los pueblos indígenas reconstituían bajo las condiciones coloniales, la dinámica militantemente étnica firme de la lucha y la autodefinition subalternas, convergían en una plataforma más fuerte para la intervención femenina.

LA CONFIGURACIÓN NO FAMILIAR DE LO FAMILIAR: REFLEXIONES FINALES

Nuestra interpretación del género, el poder y la etnicidad en Oaxaca ha mezclado lo familiar y lo poco familiar. Por una parte, encontramos sor-

³³ ATOVA, Criminal, leg. 5, exp. s. n. re: Juan Mendosa, Sogacho, 1764, ff. 10r, 11r, 12r.

prendentes reminiscencias de la región de Morelos: las tensiones que existían entre la visión condicional y la visión absoluta del derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres, la paradoja de los enfrentamientos sexuales como centrales pero no globalizadores, la transformación de visiones estereotipadas de las fallas del carácter masculino y femenino, la disponibilidad de aliados de cruces para hombres y mujeres enredados en disputas, y las culturas políticas comunitarias que interpretaban a los líderes legítimos como padres-viejos colectivos que cuidaban a los hijos metafóricos de la comunidad y les impartían sabios consejos. También las estrategias de la resistencia y la autodefensa femeninas nos recuerdan el repertorio impresionante de armas prácticas que encontramos antes en Morelos: la pluralización de los patriarcas interventores, el cultivo de las redes femeninas de conversación y alianza, las amenazas de una escalada institucional por la vía del escándalo o la apelación a autoridades superiores, y el espectro del castigo sobrenatural.

No obstante, por otra parte también existe una dinámica social que coloca al fenómeno familiar en un contexto más distintivo y poco familiar. El equilibrio del poder de género en Oaxaca colocaba la lucha genérica entre hombres y mujeres sobre una base cultural algo más igualitaria. El contenido de los convencionalismos sociales de género de la región contribuía a la creación de una dialéctica más culturalmente explícita del poder y la subordinación femeninos, una frontera cultural algo más porosa entre los dominios de varones y mujeres. Los tipos contrahegemónicos de la masculinidad indígena prominentes en Oaxaca manchaban la masculinidad agresiva. La violenta falta de templanza de los hombres españoles y de castas, y de los indios "malos", provocaba el desdén cultural o por lo menos la ambivalencia. La reconstituida herencia indígena y la dinámica étnica específicas de la región esclarecían los fundamentos de estas características más distintivas de la vida y el poder de género en la Oaxaca subalterna.

Desde el punto de vista de la narración —el elemento vital de la historia—, la mezcla de lo familiar con lo menos familiar, del fenómeno trasregional en una configuración específicamente regional, aparece en la distinción establecida entre el bosquejo y el detalle de la narración. Los grandes lineamientos de la trama, la imaginación y los personajes pueden inspirar un reconocimiento confortable, pero de pronto surge un detalle extraño que llama la atención del oyente y lo intranquiliza. El 26 de enero de 1780 Cristóbal Miguel, de Tutepetongo (Mixteca Alta) se levantó antes del alba para ir a Tepeusila.³⁴ Tres horas más tarde otro viajero indio lo encontró muerto a puñaladas. Ese mismo día los alcaldes indios se enteraron y arrestaron a Juan de la Cruz, un joven indio soltero de unos 18 años de edad que vivía en el pueblo con su padre. La sospecha contra Juan se

³⁴ La historia del asesinato que sigue ha sido tomada de CROT, rollo 18, leg. 51, exp. 1, Tutepetongo, 1780, esp. ff. 1r-5v, 9r-v, 12r, 22r-24r. Las citas aparecen en los folios 24r ("hombre de valor"), 23v ("ni me da que comer"), 9v ("maldito sea").

explicaba fácilmente. Había vuelto a Tutepetongo ese día con heridas en una mano y había enviado sus ropas ensangrentadas a su tía Micaela para que las lavara. Juan afirmaba que se había lastimado solo porque resbaló mientras cortaba leña con un machete durante la tarde anterior, pero la coartada resultaba transparente. Juan había tenido una relación sexual con María Gertrudis, la esposa del ahora fallecido Cristóbal. La discreción de Juan de la Cruz y María Gertrudis había impedido aparentemente que Cristóbal los sorprendiera juntos, pero la sospecha —quizás alimentada por el rumor o la información discreta— había sido suficiente, al parecer, para generar una gran rivalidad entre los dos hombres.

Juan trató de disminuir su propia responsabilidad por el fatal encuentro en el camino transfiriéndola a su rival sexual y su amasia, y lo hizo recurriendo a estereotipos culturales familiares: la virilidad herida y la volatilidad del esposo traicionado, la traición malvada de la mujer sexualmente infiel. En este discurso Cristóbal Miguel era un agresor latente, ávido por redimir su virilidad provocando una pelea. “¿Tú eres muy hombre?”, había preguntado al inicio del encuentro, y no pasó mucho tiempo antes de que Cristóbal atrajera al renuente Juan a la pelea fatal. Pero la culpabilidad de ambos hombres palidecía ante la de María Gertrudis. En el discurso de Juan ella tenía la responsabilidad última por haber provocado la violenta rivalidad sexual. Era ella —enojada porque “mi marido, no hace caso de mi ni me da que comer, ni vestir, ni para mis hijos”— quien había tentado al “muchacho” a una relación sexual y así lo había arrastrado a una mortal competencia con su esposo.

Por su parte, María Gertrudis movilizó sus propios instrumentos de autodefensa. Invocó un estereotipo cultural bien conocido cuando los líderes de la comunidad le dijeron que consideraban a Juan como el probable asesino: “que si acaso, éste había matado a [mi] marido —exclamó— maldito fuese su padre porque no lo había casado”. Los jóvenes solteros —sin carga de responsabilidades familiares, no reconocidos como patriarcas ciudadanos adultos en camino hacia una posición respetable, e inquietos por el deseo sexual y por una posición masculina menor— eran hombres exaltados y violentos que causaban problemas.

Los lineamientos de la trama, los personajes y el escenario habrían sido familiares para un campesino de la región de Morelos. Dos hombres resultan ser rivales sexuales; uno trata de redimir su virilidad entablando una pelea con el ladrón de su propiedad sexual. El lugar es un sitio aislado donde los amigos de la víctima no podrían intervenir para parar la lucha. El enfrentamiento produce un giro del destino: el hombre que armó la pelea había intentado intimidar o matar a su rival, no convertirse en víctima; el hombre que mata al presunto vengador no quería verse acorralado en una situación de matar o ser muerto. Los discursos de carácter expresados por los sobrevivientes concuerdan fácilmente con el estereotipo y la experiencia culturales. El esposo es un hombre loco de celos porque ha

perdido su propiedad sexual; la esposa-amasia es una mujer cuya traición sexual es la causa de raíz de la violenta autodestructividad entre los hombres. El amasio es un joven soltero cuya sofocación como hombre menor genera una tensión interior, una masculinidad de protesta que espera para estallar contra los convencionalismos y la paz sociales. El lector-escucha de la región de Morelos ha escuchado o visto todo esto antes.

Excepto por un detalle. La rareza habría despertado una atención y un comentario especiales, y aun podría haber parecido poco plausible, o habría puesto de relieve la configuración alterada de las relaciones y los conflictos de género en Oaxaca. Cuando Juan de la Cruz trató de transferir la responsabilidad moral del asesinato a su amasia María Gertrudis no invocó simplemente la imagen trasregional de la mujer sexualmente traidora, la mujer cuya maldad provoca encuentros fatales entre hombres; describió además la imagen de la mujer audaz y arrogante que conjura al destino: una mujer tan dominante que dirige específicamente la conspiración del asesinato, provee el arma homicida y obliga al joven renuente a obedecerla: “la noche del viernes antes de la muerte [. . .] [María Gertrudis] le dijo [. . .] toma este machete, y por la mañana sales a matar a mi marido en el camino [. . .] ha de salir temprano para Tepeusila; pues este mi marido, no hace caso de mi ni me da que comer, ni vestir, ni para mis hijos [. . .] A lo que [él] le expresó que cómo había de cometer aquel delito; a lo que le expresó anda anda a matarlo, haciéndole bastante para ello; y sin embargo de su resistencia, y que tenía miedo; obligado de sus muchas persuasiones, y fuerza, [él] tuvo que venir [. . .] en ello”.

En la versión oaxaqueña de una historia familiar la mujer cuya inmoralidad provoca la muerte se convierte en la autoridad que la planea. Para nuestros propósitos no importa la verdad o falsedad del esfuerzo de Juan por disminuir su culpabilidad. Lo importante es que recurrió a la cultura popular regional —la experiencia y la tradición del género en Oaxaca— para construir circunstancias atenuantes culturalmente plausibles. El semejante de Juan en Morelos habría recurrido con menor facilidad a la imagen de la mujer poderosa, ingeniosa y conspiradora. La responsabilidad de la mujer por el asesinato habría permanecido como una causa básica, pero indirecta. El rival sexual masculino, ávido por redimir su masculinidad, habría adoptado un papel más exclusivo como el detonador activo de la muerte masculina.

XI. EL CENTRO PLEBEYO

Mujeres que luchan y patriarcas caprichosos en la ciudad de México

PUNTOS DE RUPTURA: HISTORIAS DE DESESPERACIÓN E INVERSIÓN

DON JOACHIM VILLAGRÁN, un sastre de la ciudad de México encarcelado, expresó su amargura ese día de diciembre de 1791.¹ A las mujeres les resultaba demasiado fácil lograr que los alcaldes de barrio encarcelaran a sus esposos con acusaciones no comprobadas de maltratos. Tales procedimientos "habren la puerta a las mugeres, que desiosas de su livertad, y disolución, quieren oprimir a sus maridos".

Hay cierta desesperación en las palabras de don Joachim: la sensación de que la vida se sale peligrosamente de control, el sentimiento de que las mujeres estaban decididas a trastornar el orden natural de los sexos, que incluso lograban la confabulación de las autoridades de la sociedad. Significativamente, este sentimiento de una vida al borde del desastre no se limitaba a los subalternos más pobres. Don Joachim no pertenecía a las filas de la gente común, de los plebeyos que constitufan la masa trabajadora de la ciudad capital y vivían apenas por encima de la vida callejera de privación total. Más bien, se encontraba en los estratos "plebeyos altos" de la ciudad. Los plebeyos altos, como sus semejantes menos afortunados, sobrevivían gracias a su trabajo físico, y también para ellos la venta de servicios de trabajo o de productos baratos elaborados por el vendedor o por pequeños productores similares a él era la marca distintiva de un sustento urbano. Pero los estratos superiores de los plebeyos se mezclaban con los estratos intermedios de la ciudad. Las ventajas de los antecedentes o las redes sociales, la habilidad ocupacional o la educación, la propiedad o el talento comercial, el patronazgo o la buena fortuna, permitían un nivel de vida más decente y un aire de respetabilidad más convincente. Un hombre plebeyo próspero podía agregar el "don" a su nombre, usar zapatos decentes, remplazar sus ropas antes de que se hicieran harapos, comer algo de pan de trigo, contratar a un ayudante o un sirviente doméstico, o abrir una pequeña tienda. Villagrán utilizaba el honorífico "don" y sabía firmar con su nombre. Su esposa, doña Josefa de Miranda, operaba una pequeña veleería. Sin embargo, el empobrecimiento económico que azotaba a la ciudad de México en las postrimerías de la época colonial restringía el mercado de los servicios artesanales y los productos baratos, y podía anunciar estre-

checes incluso para los sectores plebeyos altos. Doña Josefina se quejaba de que su esposo el sastre no la proveía de alimentos y mantenimiento, de que la indigencia la había obligado a establecer una tienda de velas para sostener a sus hijos y a su suegra, y de que su esposo se había vuelto un hombre violento que le pegaba. Don Joachim no veía en su esposa una mujer que sostenía a su familia y defendía su visión del derecho en el matrimonio, sino a alguien que se atrevía a ejercitar una libertad de juicio y de comportamiento impropia de su sexo. Ella bebía demasiado, trataba de pegarle cuando la criticaba, y lo mandó a la cárcel con acusaciones falsas. En virtud de que los alcaldes de la ciudad daban crédito a las mentiras de las mujeres, "con una falsa queja [las mujeres] se vean libres, o de la subordinación a que son obligadas o con desenbarazos, para entregarse a sus maldades". Incluso para un hombre con relativos privilegios, y respetable, el orden y el control morales se desintegraban.

Una y otra vez, en el caso de la ciudad de México, las tensiones de género de la vida parecen haber llevado las relaciones sociales entre hombres y mujeres plebeyos al punto de ruptura. Una sensación de desesperación, ruptura efectiva o inminente, está cerca de la superficie y estalla una y otra vez. En el caso de la región de Morelos el concepto de los pactos patriarcales disputados parecía captar bien los diálogos conflictivos por el derecho de género condicional y absoluto en las relaciones de la cultura popular entre hombres y mujeres. El caso de Oaxaca introducía importantes variaciones sobre el tema. Una noción modificada de los pactos patriarcales disputados seguía siendo útil mientras tomara en cuenta el terreno cultural más nivelado de las luchas entre hombres y mujeres en la Oaxaca indígena. También en el caso de la vida plebeya en la ciudad de México debemos considerar una modificación importante, pues no detectamos sólo un conflicto sobre los significados prácticos, cotidianos, del derecho de género, sino una prueba de fuego de la necesidad y la continuidad de los pactos sociales de género entre hombres y mujeres. Tampoco detectamos sólo un cuestionamiento de los pactos patriarcales, sino una crisis de los mismos. Lo primero se refiere a un proceso contradictorio y ambivalente por el que las relaciones del poder de género entre hombres y mujeres se aceptan y a la vez se cuestionan; lo último se refiere a una desesperación que trasciende de la dialéctica de la complicidad y la resistencia.

La desesperación afectaba a hombres y mujeres y desataba luchas evidentes para afirmar —no reafirmar— el control sobre situaciones que parecían desafiarlo. Principiemos con una narración de la desesperación femenina. En abril y mayo de 1792 María Antonia Tinoco, una mestiza de 27 años de edad, empezó a temer que su matrimonio con Josef Martines estaba deslizándose hacia la negligencia y el abuso.² Josef, un mestizo productor de guantes que trabajaba con su cuñado en la pequeña guantería de este

¹ AJT, Penales, leg. 7, exp. 10, Ciudad de México, 1791, f. 7r-v, para la cita.

² Véase AJT, Penales, leg. 7, exp. 59, Ciudad de México, 1792, esp. ff. 1r-18r (ff. 16v, 5v para las citas), 28v-29v, 32v, 33v, 34v; cf. 29v-30r, 40v-44r.

último, había empezado a adoptar una disposición belicosa en casa y a faltar ocasionalmente por las noches. Éstas eran señales de que se estaba desarrollando una relación sexual importante con otra mujer. En la vida de las mujeres plebeyas las consecuencias de una relación extramarital del esposo eran graves, si resultaba ser algo más que un encuentro efímero, de una sola vez, pues un marido que empezaba a hacer pequeños regalos de dinero, comida o ropa a una amasia podía adoptar fácilmente una actitud mezquina frente a su esposa y sus hijos, y podía abandonar sus obligaciones familiares. Además, las querellas que seguían por su dinero y sus andanzas podían llevar la relación marital hacia los golpes u otros abusos físicos.

Una noche en que Josef estaba ausente María Antonia buscó consuelo y consejo y se fue a dormir con su hermana. A ella le confió no sólo sus temores sino los resultados de sus actividades de espionaje. Creía haber identificado la raíz de su problema cuando observaba a su esposo hablando y paseando con María Josefa Castañeda, una joven de apenas 17 años de edad. María Josefa, una india de linaje caciquil bastante respetable, trabajaba en una tienda de chocolates con su hermana mayor y su madre, y se estaba preparando para ingresar al convento indio de Corpus Christi. La chocolatería la ponía en contacto con toda clase de gente, y era normal que intercambiara saludos con clientes y conocidos de ambos sexos. Su preparación para tomar los hábitos —según observaba la hermana de María Antonia— hacía improbable que la joven buscara una relación sexual con un hombre casado, y en efecto los testimonios y las actuaciones no demostraron la consumación de la relación sexual entre el amasio y la amasia potenciales. Sin embargo, María Antonia había observado señales indudables del encuentro y el flirteo, y sabía dónde podían terminar esas cosas, sobre todo para una mujer de medios y posición humildes. Incluso su esposo, quien no profesaba ningún interés sexual en una joven virginal y futura monja, y afirmaba que había seguido siendo un buen marido “porque cuanto gana le pone en sus manos [de su esposa]”, aceptó que en una ocasión había invitado a comer a la joven. María Antonia obtuvo el auxilio de su cuñado, quien aconsejó a Josef que cesara el flirteo y atendiera a su esposa, pero el consejo tuvo poco efecto. Por fin, la noche del 18 de mayo María Antonia y Josef pelearon acremente por la intención de este último de salir de casa por la noche, y María Antonia fue una vez más la esposa abandonada. Pero en esta ocasión su ansiedad explotó en un intento desesperado por poner un alto a los vagabundeos de su esposo antes de que fuera demasiado tarde.

Durante las primeras horas de la mañana, cerca de las 4, María Antonia convenció a su hermana y a su cuñado para que le ayudaran a espiar en la tienda de chocolates donde María Josefa trabajaba y residía. Por supuesto, el extraviado Josef apareció finalmente para tocar a la puerta de la chocolatería luego de que la madre de María Josefa había salido para la primera misa. Cuando María Josefa abrió la puerta e intercambió saludos, María

Antonia y su hermana habían visto suficiente. Corrieron a Josef, agarraron y golpearon a María Josefa que se defendía (mientras que Santiago Tinoco, el cuñado, impedía la intervención de la hermana mayor de la joven), llamaron a María Josefa “una Puta descasadora”, y luego se la llevaron, supuestamente para presentarla ante un alcalde de barrio y acusarla de adulterio. Pero antes el grupo secuestrador realizó otras acciones para destruir el sexo de María Josefa. Las mujeres la arrastraron hasta un sitio aislado, donde la golpearon, y el cuñado de María Antonia sacó un hueso para picar y golpear con él los genitales de María Josefa. El trío arrojó luego a la víctima lesionada y humillada a la puerta del alcalde. María Josefa, demasiado avergonzada para quejarse del ataque, no inició ningún proceso contra sus atacantes hasta que ella también estuvo desesperada. Sólo después de una segunda golpiza y dolores intolerables que requirieron el examen y el tratamiento médicos de la vagina y el clitoris heridos, María Josefa presentó su propia acusación y abrió la puerta para que el conflicto se ventilara por completo.

El ataque a María Josefa era una señal visible de la desesperación que roía las vidas de las mujeres plebeyas. Recordemos que la propia hermana de María Antonia había observado que no era probable que una candidata a monja fuera más allá de la atracción sexual y el flirteo efímero, y que las pruebas aportadas no revelaban una consumación sexual. Pero para una mujer plebeya que vivía a sólo pocos pasos de la miseria, cuando un esposo empezaba a pasar la noche fuera y a adoptar una postura belicosa respecto a sus obligaciones maritales no bastaban las conjeturas tranquilizantes. Si no se detenía el proceso de negligencia, podría llegarse a la ruina: indigencia, abuso físico o abandono. Había que actuar con audacia antes de que la vida se saliera de control.

Como pusiera en claro don Joachim, el sastre, también los hombres plebeyos podían experimentar un sentimiento de desesperación de género: incapacidad para imponer orden y control en las relaciones de obligación y dependencia con parientes femeninos y parejas sexuales. Las condiciones de la vida en la ciudad de México parecían configurar una corriente continua de personalidades femeninas independientes, incluso desafiantes. Consideremos, por ejemplo, el patriarcalismo fallido que enmarcó la vida de María Guadalupe Suárez.³ Hija de un tejedor español empobrecido y una madre india, María Guadalupe había vivido durante mucho tiempo en ambientes patriarcales débiles. Su padre era demasiado insolvente incluso para preservar las apariencias de efectivo jefe de familia. Había consentido que María Guadalupe, su hermana y su madre vivieran por separado como huéspedes pobres (arriadas; de hecho, sirvientas domésticas para un patrón) en un hogar más afortunado. Las dos hijas desarrollaron personalidades fuertes y no se sometían fácilmente a los mayores; en particular

³ Véase AGNCF, vol. 116, exps. 11, 12, 13, Ciudad de México, 1792, esp. ff. 222r-229v, 233r-237r (f. 233v para la cita), 242v-243v, 248-256v.

María Guadalupe se había acostumbrado a desafiar la autoridad doméstica. Desobedecía a su madre; frustró a José María Aguilar, el jefe de la familia con la que vivía; y se casó con un hombre con quien luchaba tan vigorosamente que él se resistió a los esfuerzos de las autoridades por reunirlos. Después que Aguilar la echó, María Guadalupe duró sólo dos o tres semanas como arrimada en la casa de un zapatero. Durante casi seis meses antes de su muerte se había enredado en una relación sexual bastante ruda con el curtidor de pieles José Bonifacio Martínez, alias "Chapín". El fuerte sentimiento de voluntad independiente de María Guadalupe se puso de manifiesto en la relación con su amasio. Ella trataba de controlar cuando la relación era intermitente, y de vivir aparte de su amasio. Chapín, por su parte, de vez en cuando trataba de raptar a su amasia, evidentemente para establecer una "casa chica" donde podría afirmar un control más dominante. Este conflicto básico generó una relación caracterizada por las golpizas, las confrontaciones ruidosas, el ocultamiento y el temor a la muerte. Por último, la noche del 17 de abril de 1797 Chapín atrapó a su amasia de espíritu independiente, supuestamente después de espiarla con otro hombre, y la apuñaló antes de que ella pudiera escapar.

El aspecto más curioso del caso no era la ira del amasio contra una amasia que se resistía tercamente a la dominación personal. De manera sorprendente la madre, el padre y el esposo (separado/abandonado) de María Guadalupe acabaron por perdonar al asesino. Incluso la madre de María Guadalupe aceptó que su hija se había vuelto desafiante y provocativa, sin control. Ella "siempre continuo en su desobediencia entrando y saliendo a la calle sin embargo de q^e tratava de contenerla, pues nunca quiso reducirse, y aun una ocacion tuvo el Atrevimiento de agarrar á la declarante de los Cavellos". Entre los parientes, sólo la hermana de María Guadalupe no perdonó al homicida.

Ésta fue una leyenda de frágil control por parte de presuntos patriarcas y viejos de la familia, y de las formas como tal fragilidad provocaba una profunda ira hacia los parientes femeninos y las parejas sexuales. La figura del padre es débil, pues al menos una de las hijas crece como sirvienta rebelde alienada, que se gana la imaginación y simpatía de su hermana y la enemistad de sus patronos y mayores y, además, se muestra impropriamente desafiante como sirvienta, hija, esposa y amasia. De algún modo las condiciones de la vida plebeya urbana parecen haber conspirado en el proceso: promovieron una red diversa y fluida de potenciales empleadores, patronos y contactos sociales que apoyaba el desplazamiento físico femenino, las escapadas temporales de la vigilancia, e incluso la ruptura temporal de los lazos que la unirían al patrón y los viejos de la familia, al esposo y al amasio. El resultado final no fue sólo la violencia sino un sedimento acumulado de iras profundas, el sentimiento resentido de que la víctima merecía la violencia porque había vivido durante mucho tiempo una vida fuera de control o redención.

La capacidad de la vida en la ciudad de México para producir mujeres de carácter fuerte podía invertir la buena conducta convencional y poner en tela de juicio la base misma de las relaciones entre hombres y mujeres. Consideremos, por ejemplo, las inversiones y confusiones que caracterizaban la vida de Juana Guerrero, una joven española de apenas 16 años de edad, quien se casó con Anastasio Sandobal, un tocinerero indio de unos 25 años.⁴ Anastasio tuvo dificultades para establecer la dinámica convencional de la autoridad. La lucha marital ponía en entredicho las premisas del pacto social. Las líneas del género y la edad se oponían a las de la descendencia étnica; los arreglos de la casa y su atmósfera reforzaban constantemente la confusión de las corrientes cruzadas (la pareja rentó un cuarto en una casa cuya propiedad y administración correspondían a más respetables "doñas" españolas, que intervenían en las peleas domésticas del inquilino indio), y la destreza verbal y asertividad de Juana Guerrero le parecieron impúdicas a su esposo. No era lo de menos que Juana fuese bastante independiente en su sexualidad y hubiese sostenido por algún tiempo una relación sexual con un trigueño —posiblemente un indio, de acuerdo con algunos testigos— llamado Francisco Zerón. Todo esto implicaba líneas frágiles de control y rango, incluso en el nivel de las apariencias. ("Trigueño" se refería a una persona de fenotipo racial incierto pero que era demasiado moreno o apiñonado para ser considerado blanco o castizo.)

Una noche de agosto de 1804 Anastasio no regresó a casa. Alrededor de las 9, Juana fue a los sitios donde su esposo solía divertirse para sacarlo. Lo buscó sin éxito durante una hora o una hora y media; luego volvió a casa para encontrarlo sentado a la puerta, disgustado porque su esposa estaba ausente cuando él regresó, y ofendido porque ella había andado vagando sola por la noche. Cuando pidió una explicación, Juana invirtió diestramente la acusación: "mi alma [e] hijito, a buscarte". El pleito que siguió —a pesar de las intervenciones pacificadoras de las respetables doñas de la casa y de breves momentos de aparente reconciliación— culminó cuando Anastasio hirió a su esposa golpeándola en la cabeza con una llave. Ésta fue una relación construida sobre la base de la contradicción: un esposo indio de posición más bien baja que ansiaba afirmar sus derechos de patriarca doméstico casado con una joven esposa española independiente que tenía amistad con una red de doñas españolas superiores que administraban la casa e intervenían en la vida de los inquilinos. Al cabo de un año Juana había restablecido una relación sexual abierta con Francisco Zerón, había abandonado a Anastasio, y se había resistido al esfuerzo de él por hacerla regresar. Anastasio acabó matando a Francisco. En las relaciones conyugales de la vida citadina la edad, la etnicidad o la propiedad podían contradecir con más facilidad el rango con el género, y un esposo

⁴ Véase AGNCR, vol. 625, exp. s. n. re: Anastasio Sandobal, Ciudad de México, 1804, esp. ff. 4r-6v (f. 5v para las comillas), exp. s. n. re: Francisco Serón, Ciudad de México, 1805, especialmente ff. 2r-v, 6r-24v.

podía encontrar particularmente difícil el escape de la dinámica doméstica que lo etiquetaba como un hombre amujerado por una esposa dominante.⁵

Hemos iniciado nuestro viaje por la ciudad de México con historias de desesperación e inversión de papeles: la desesperación de las mujeres que tenían conciencia de las presiones que afectaban a los hombres plebeyos pero estaban decididas a impedir la caída en la ruina económica, el abuso físico y el abandono marital; la desesperación de los hombres que tenían conciencia de la inclinación de la ciudad hacia la producción de mujeres que carecían de control y eran soberbias,⁶ pero que estaban decididos a impedir la caída hacia una vida privada de la autoridad patriarcal; la desesperación en la vida de hombres y mujeres que colgaban precariamente sobre el precipicio de la indigencia. Augurios de ruina ensombrecían la dura lucha por la supervivencia plebeya, la cual contenía un potencial enorme para la suspicacia mutua, la ira y la ruptura entre hombres y mujeres. La violencia y la intimidación podían convertirse fácilmente en el árbitro y el elemento de cohesión decisivos de los lazos sociales de género, una respuesta común para ocultar anomalías ante una crisis profunda de los pactos patriarcales. No es sorprendente que en esta sociedad se produjera el hecho de que las mujeres, "desiosas de su libertad, y disolución, quieren oprimir a sus maridos". Tampoco sorprende que se diera el caso de que el hombre plebeyo, humilde de día, se convirtiese en un monstruo tiránico por la noche: "aunque con todos se hace humilde, con su pobre muger se muestra con toda respetes".⁷

Mujeres dispuestas a oprimir a los hombres a cada momento, y hombres dispuestos a herir a las mujeres a la menor provocación; estas imágenes, superficialmente contradictorias, eran las caras opuestas de la misma moneda de la desesperación. Las condiciones de la vida de género entre los plebeyos parecían transformar las tensiones de los pactos patriarcales disputados en una crisis de su existencia.

LOS CONTEXTOS DE LA CRISIS PATRIARCAL SUBALTERNA (I): LA INICIATIVA FEMENINA

Exploremos los diversos contextos que podían convertir la tensión en una crisis. La viabilidad de los pactos patriarcales subalternos se ponía en duda por tres condiciones, por lo menos, de la vida plebeya urbana: los numerosos caminos no controlados del sustento y la iniciativa femeninos, la econo-

⁵ Véase un ejemplo extremo en AGNCR, vol. 667, exp. 1, Ciudad de México, esp. ff. 1r-13r (f. 5r para amujerado), 23r-28v, 31r-41v, 50r-53v, 59v-62r.

⁶ Resulta interesante la comparación del sentimiento de las mujeres peligrosamente independientes e incontroladas en la ciudad de México a fines del periodo colonial con los materiales explorados por Perry sobre la Sevilla de principios de la era moderna (1990; cf. 1985: 1980, pp. 212-234).

⁷ ART, Penales, leg. 7, exp. 38, Ciudad de México, 1791, f. 5r.

mía debilitada del control patriarcal, y la oportunidad para que se diera una convergencia táctica de la resistencia femenina y la represión institucional.

Principiemos por los caminos fuera de control del sustento y la iniciativa femeninos. El trabajo y las adaptaciones económicas de las mujeres, sus redes heterogéneas de sociabilidad y afirmación sociocultural, y su capacidad para el desplazamiento físico dentro de los barrios y fuera de ellos, abrían arenas de vida y autogestión para las mujeres, fuera de los horizontes del control personal de viejos y patriarcas subalternos. Ya hemos examinado (véase el capítulo II) la sombría economía que polarizaba a la ciudad de México, a fines del periodo colonial, en una sociedad de oligarcas fabulosamente ricos y de plebeyos muy empobrecidos. Por lo tanto, no debemos idealizar la precaria situación de las mujeres plebeyas cuando observamos su capacidad para desarrollar fuentes de ingreso, arenas de trabajo y prácticas de administración económica fuera de la vigilancia efectiva de esposos, padres y amasios. En la ciudad de México las mujeres plebeyas trabajaban de ordinario fuera de sus casas como sirvientas, vendedoras callejeras y, en menor medida, trabajadoras asalariadas. Casi la mitad de las mujeres adultas y jóvenes oficialmente registradas como empleadas en el censo de 1811 trabajaban como sirvientas.⁸ Como sería de esperarse, difícilmente podríamos llamar al servicio doméstico en la ciudad de México una opción preferida por las mujeres adultas o jóvenes plebeyas. Tal trabajo las exponía a la vigilancia y el maltrato—incluida la violencia—de sus empleadores/amos. Sin embargo, la capacidad de las mujeres para entrar y salir del servicio doméstico aflojaba los grilletes de esposos, padres y amasios.⁹

Eran preferibles los trabajos femeninos urbanos que permitían más independencia. A fines del siglo XVIII las mujeres tenían caminos más diversificados hacia la fuerza de trabajo asalariada. Además de la labor tradicional como cocineras y meseras en los restaurantes, podían buscar empleo en fábricas y talleres artesanales. La política colonial de fines del siglo XVIII liberalizó la entrada de las mujeres al trabajo asalariado en fábricas, como la Real Fábrica de Zigarros, y en el trabajo artesanal a pequeña escala, como el bordado y la reparación de zapatos. Para los gobernantes ésta era una obra de ingeniería social. Un empleo más abundante de mujeres plebeyas encajaba presumiblemente en un esfuerzo más amplio para movilizarlas de manera más eficaz y abandonar las políticas económicas consideradas arcaicas, demasiado restrictivas y condenadas al fracaso. Las opciones de empleo más liberales para las mujeres hacían frente también a los temores de que la decadencia moral y la prostitución, inducidas por el desempleo y la pobreza, pudieran minar el orden social. Para las muje-

⁸ Esto se basa en el análisis de la muestra censal hecho por Arrom, 1985b, pp. 158-162.

⁹ Por lo que toca a las vicisitudes del servicio doméstico y el control patriarcal, véase AGNCR, vol. 89, exp. 9, Ciudad de México, 1810, ff. 299r, 304r; ART, Penales, leg. 3, exp. 17, Ciudad de México, 1765, ff. 1r-4r; cf. Arrom, 1985b, pp. 160, 186.

res trabajadoras, incluso las jóvenes que debían entregar una parte de sus salarios a los mayores de la familia, las nuevas arenas laborales implicaban fuentes de ingreso y contextos sociales fuera de la vigilancia y el control directos de los mayores y los patriarcas.¹⁰

Más importante que el trabajo asalariado era la autogestión económica que significaba para las mujeres la vida en la calle y el autoempleo en pequeños negocios. En la ciudad de México abundaban las mujeres que vendían en las calles y en los mercados. Las vendedoras callejeras comercializaban principalmente alimentos y bebidas (comidas o especialidades tales como tortillas, pasteles y dulces, tamales, atole, pulque y chocolate). Las mujeres autoempleadas fungían también como productoras, mandaderas y vendedoras de productos baratos tales como ropas, cigarrillos, frutas, velas y flores, y prestaban servicios como el lavado, la costura y la herbolaría. Las vendedoras desarrollaban independencia en la calle y a veces convertían sus casas, cuartos y puestos callejeros en restaurantes, tabernas y tiendas informales; estas últimas para el trabajo en casa, como la costura y el bordado, la lavandería, el enrollado de cigarrillos o la reparación de calzado. (Quiquiera que esté familiarizado con las grandes ciudades latinoamericanas del siglo XX reconocerá que el fenómeno de las vendedoras callejeras, las tiendas pequeñas y el autoempleo de las mujeres sigue teniendo gran importancia.) Ya fuese caminando por la calle, estableciendo puestos regulares o tenderetes en el mercado o en la plaza, o administrando pequeños negocios en sus cuartos y casas, las mujeres autoempleadas desarrollaban una red sustancial de interacciones sociales, a menudo con ambos sexos, lo que no sólo quedaba fuera de la vigilancia de esposos y amasios, sino que también generaba cierta independencia derivada de la experiencia diaria.¹¹

En efecto, las mujeres subalternas, al igual que los hombres, desarrollaban las habilidades del ajeteo y los chanchullos callejeros asociados con el hecho de llevar una vida dura por sus propios medios: una vida que deja poco margen para el error pero recompensa a quienes se aprovechan rápidamente de los extraños y de las oportunidades. Consideremos la queja que formulara en 1797 Pablo Tapia, un tejedor mulato de piel clara que trabajaba en la Real Fábrica de Zigarros. Una mujer madura a la que no había visto jamás se le acercó en una pulquería y "le comenzo a tratar con llanosa, diciéndole, 'chato, ¿[por] que no me combidas a Pulq?' " Pensando por sus modales que podría ser la alcahueta de una amasia o prostituta más

¹⁰ Por lo que toca al trabajo asalariado y la movilización de las mujeres, véanse Arrom 1985b, pp. 14-52 (esp. pp. 26-32), 159-164, 193-195; Deans-Smith, 1992, esp. pp. 210-211; ART, Penales, leg. 7, exp. 57, Ciudad de México, 1792, ff. 1r, 3r; AGN, Reales Cédulas originales, vol. 178, exp. 11, 16-II-1800; AGN, Bandos, vol. 16, 30-XII-1792, f. 236; vol. 20, 22-IV-1799, bando núm. 21.

¹¹ Las imágenes de las vendedoras callejeras y las mujeres autoempleadas surgen en una gran diversidad de documentos contemporáneos. Véase un resumen en Arrom, 1985b, pp. 157-160, 162, 166-170, 180; cf. Kicza, 1983, cap. v; Deans-Smith, 1992, pp. 12-13.

joven, Tapia gastó dos reales (un cuarto de peso, el equivalente al gasto en alimentos de un día en los círculos plebeyos) en pulque, luego aceptó gastar otros dos. De nuevo sucumbió cuando ella pidió otros dos reales, a cambio de lo cual lo llevaría a su casa, según dijo, a prepararle una comida. La mujer condujo a Pablo Tapia por un laberinto de calles hasta llegar a un callejón, luego le dijo que la esperara un minuto a que regresara. Para ese momento Pablo Tapia entendió que estaba siendo arrastrado y protestó en voz alta, pero no logró nada. Demasiado mareado por la bebida y posiblemente demasiado desorientado por el laberinto urbano a través del cual había sido llevado, Pablo Tapia no pudo enfrentarse a su estafadora. Ante la mirada de los paseantes del barrio, la mujer lo abofeteó, le tiró algunas piedras y desapareció. El frustrado Tapia se sentó en el umbral de una puerta y se metió en problemas tratando de armar una pelea con el primer residente del barrio que pasó por la calle.¹²

Sin embargo, la última subversión simbólica de la vigilancia y el control personales de las mujeres dependientes a manos de los patriarcas era sexual. Cuando las mujeres manejaban sus propios círculos de prostitución, el escape económico y sexual de la supervisión masculina se fusionaba. No tenemos que idealizar las casas de prostitución administradas por mujeres. La pobreza y el abuso doméstico podían empujar a una muchacha o una mujer joven a buscar refugio con una mujer más vieja que administraba el negocio, deducía un cobro por cada cliente masculino, y cobraba un honorario por la comida diaria. Por ejemplo, María Gertrudis Rojano, una española plebeya de sólo 16 años de edad, huyó del maltrato de sus tías en 1808 y acabó trabajando como prostituta en la casa de Manuela Castrejón González, una castiza de 39 años de edad. Manuela tenía su propia historia de mala suerte: su marido abusivo parecía estar perpetuamente en la cárcel (por lo menos una vez a petición de ella); se había visto obligada a ganarse la vida por su cuenta, y su trabajo como lavandera y corredora en las transacciones de la comunidad sólo le generaba un ingreso irregular. La aceptación de asistentes femeninas jóvenes colocaba a todo el grupo de mujeres adultas y jóvenes de la casa sobre una base financiera más sólida, aunque la transformación de una respetable casa de costureras, bordadoras de calzado, lavanderas y sirvientas de día en una casa de prostitutas y visitantes varones por la noche escandalizara a algunos. María Gertrudis entregaba a la casera y administradora del negocio, Manuela, la cuarta parte de los pagos por servicio sexual. Además, le pagaba un cuarto de peso (dos reales) por la comida diaria. Dado que los pagos por servicios sexuales iban desde uno hasta cuatro pesos, dos encuentros por semana bastaban para pagar las comisiones y los cobros por alimentos.¹³

¹² ART, Penales, leg. 9, exp. 3, Ciudad de México, 1797 esp. ff. 1r, 2r-3v, 6r-v (6v para las comillas), 7v, 10r.

¹³ AGNCR, vol. 89, exp. 1, Ciudad de México 1808/1809, esp. ff. 3r-v, 12r-17r. Los materiales se refieren efectivamente a dos acusaciones secuenciales separadas por casi un año, y en el

Lo que le daba fuerza adicional a las numerosas vías de que disponían las mujeres para su autogestión e independencia social era una miseria económica que destruía las fronteras sociales claras. La distinción entre una trabajadora, vendedora o administradora de negocios y un ama de casa atrapada en una red doméstica y familiar podía resultar muy ambigua. Aun cuando las esposas o concubinas plebeyas pasaban mucho tiempo en el hogar y no habían establecido servicios de trabajo en casas o tiendas de notables, podían desarrollar prácticas de administración casera y contactos sociales que burlaban el encierro del patriarca familiar. En los ambientes plebeyos urbanos las mujeres que permanecían en casa podían convertirse a menudo en administradoras hogareñas: versiones en pequeño de las caseras de clase media que administraban casas de departamentos. Las mujeres tomaban inquilinos varones, les proporcionaban comidas y servicios de limpieza a cambio de un dinero que se canalizaba hacia la familia, suavizaban las relaciones sociales entre los asistentes y la familia, y administraban el fondo de ingresos del hogar. Además, las madres/administradoras podían exigir una aportación semanal para el fondo hogareño, no sólo de los esposos sino también de los hijos o las hijas enviados a trabajar o vender en las calles. En suma, el ama de casa se convertía en una administradora del trabajo y los ingresos hogareños y podía ejercer autoridad incluso sobre el trabajo de los hijos. Estas prácticas no sólo borraban las fronteras sino que también engendraban conflictos. Obtener ingresos de los pensionistas y los hijos incrementaba los medios económicos de una mujer y su asertividad social, y alimentaba la tensión entre las administradoras del hogar y los esposos que trataban de establecer puntos de control sobre los ingresos de las familias. La aceptación de pensionistas alimentaba la clase de contacto y familiaridad que llegaba a generar la sospecha sexual de los esposos.¹⁴

Distinciones semejantes podían borrarse entre una amasia poseída por segundo caso las redes femeninas investigadas implicaban en efecto a dos casas acusadas de prostitución nocturna.

El lesbianismo y la poligamia femenina —esta última facilitada por la migración a la ciudad de México y las pretensiones consiguientes de que los primeros esposos estaban muertos o no existían— representaban una subversión mayor aún del control sexual simbólico en manos de los hombres. Véanse ejemplos de ambas cosas en AGN; Inquisición, vol. 1203, exp. 16, Ciudad de México, 1780, ff. 122-125; vol. 1275, exp. 16, Ciudad de México, 1788, ff. 1-110; vol. 1257, exp. 2, Ciudad de México, 1784, ff. 1-131. En conjunto, tales prácticas eran más raras o menos visibles que la prostitución, y eran menos toleradas. Los clientes masculinos, así como la Iglesia y el Estado, podían aceptar la prostitución de una manera ambivalente, como una especie de mal necesario que debía mantenerse dentro de límites moderados o semisecretos en lugar de eliminarlo por completo; cf. Perry, 1985.

¹⁴ Por lo que toca a los huéspedes, la economía y los conflictos en torno al gasto familiar y las sospechas sexuales, véanse AGN; vol. 86, exp. 4, Ciudad de México, 1811, ff. 60r-66r, esp. f. 62r-v (celos sexuales); vol. 89, exp. 9, Ciudad de México, 1810, ff. 295r-v, 299r, 303r (hijos y obligaciones para con madres y padres); vol. 393, exp. s. n. re: María de la Encarnación, Ciudad de México, 1795, f. 1r (queja de una madre de que el hijo no hace ninguna aportación); AGN; vol. 364, exp. 1, Ciudad de México, 1803 (potencial enlace entre el huésped masculino y la casera).

un amasio y una prostituta cuyas ventas limitadas de sexo implicaban cierta autoposesión. "Prostituta" era a veces una caracterización exagerada para las mujeres que complementaban otros medios de sostén con ocasionales visitas sexuales de dos o tres clientes o amigos, y el rótulo de amasia no implicaba necesariamente que una mujer se abstuviera de la transacción comercial de sus servicios sexuales. En realidad, algunas amasias actuaban como "esposas extra" en una relación de reciprocidades desiguales a largo plazo. Sin embargo, la estabilidad y las posiciones aparentes de las personas ocultaban a menudo relaciones transaccionales más limitadas. El amasio podría tener que aportar dinero o regalos en cada encuentro sexual. La amasia podría coordinar varios amasios a la vez, o establecer un patrón de relaciones en serie, cada una de ellas marcada por el regalo material o el intercambio de dinero tras el encuentro sexual. En suma, la prostituta podría ser menos una vendedora de sexo especializada que una mujer que incluía ventas sexuales ocasionales dentro de una estrategia más amplia de autogestión y supervivencia, y la amasia podría ser menos una dependiente femenina poseída que una mujer que incluía la transacción sexual dentro de una estrategia más amplia de autogestión y supervivencia.¹⁵

El cálculo económico que borraba las distinciones entre la amasia poseída y la vendedora de sexo independiente se puso de manifiesto en las palabras de doña Guadalupe Barrera, una joven española de 17 o 18 años de edad, en 1809. Doña Guadalupe había entablado una relación sexual con Juan Bautista Peredo, un tinterillo soltero de recursos más propios de la clase media. Guadalupe admitió que Juan Bautista nunca le prometió matrimonio, pero la joven, quien había sido enviada de Cuernavaca a vivir con su tía en la ciudad de México seis años atrás, y cuya tía había fallecido recientemente, se convirtió en una doña pobre que se fatigaba como costurera para sobrevivir. Gracias a la relación sexual ella "pensó tener más descanso": un apoyo económico aportado por un amasio atento, quizá seguido de una evolución hacia el matrimonio. Pero Guadalupe se encontró atrapada en una dinámica abusiva y el temor de la violencia. Luego de dos o tres meses huyó a la casa de una amiga y rechazó los esfuerzos de Juan Bautista para hacerla regresar con promesas de dinero.¹⁶

El trabajo de las mujeres en el servicio doméstico y el trabajo asalariado, su vida como vendedoras y mandaderas callejeras, su experiencia de autoempleo y autogestión, y su participación en el trabajo sexual, todas estas vías femeninas hacia el trabajo y las corrientes de ingresos urbanos, por mucho que estuviesen motivadas por la pobreza o por las relaciones abusivas, y por incapaces que fuesen de sacar a las mujeres plebeyas y sus

¹⁵ Véanse materiales alusivos al alcance ambiguo de la dinámica sexual extramarital, en AT, Penales, leg. 7, exp. 48, Ciudad de México, 1792, esp. ff. 1v, 6v; AGN, Presidios y cárceles, vol. 15, exp. 8, Ciudad de México, 1789, ff. 55r-v; Historia, vol. 479, exp. 8, Ciudad de México, 1797, esp. f. 3v; AGN; vol. 211, exp. 8; Ciudad de México, 1795, ff. 332r-333v, 394r-v; notas 13 y 14 anteriores.

¹⁶ AGN, Historia, vol. 147, exp. 1, esp. ff. 23r-v (23v para la cita), 25r-26v, 14v-18r, 5r-6v.

hijos del precipicio económico, debilitaban los grilletes de la vigilancia familiar de padres, esposos, amasíos y sus sustitutos. Empieza a formarse así una imagen de la capacidad de la ciudad de México —la metrópoli urbana más grande de América a finales del periodo colonial, tal como sigue siéndolo a finales del siglo xx— para producir vías relativamente no controladas para el sostén, la iniciativa y la sociabilidad de las mujeres.¹⁷

Agreguemos brevemente dos elementos a esta descripción de las vías no controladas. Primero, una proporción considerable de las mujeres de la ciudad vivían libres de ataduras a patriarcas domésticos: como personas que nunca se habían casado, como viudas que habían sobrevivido a sus esposos, o como mujeres abandonadas o separadas que podrían llamarse a sí mismas viudas. De acuerdo con las estimaciones de Silvia Arrom, basadas en una muestra del censo de 1811, entre las mujeres de 25 años de edad y más cerca de dos novenos eran solteras y otros tres novenos viudas. Sólo cerca de cuatro novenos vivían en uniones eclesiásticas o de derecho común con hombres. Aunque muchas mujeres solteras podrían no ser jefes de sus propias unidades domésticas —porque vivían con sus padres o con personas mayores de la familia, o como asistentes o sirvientas en otras casas—, las mujeres constituían, sin embargo, cerca de un tercio de los jefes de familia de la ciudad. En suma, los arreglos de la vida administrados por mujeres, al igual que los salarios e ingresos administrados por ellas, no eran raros en la ciudad de México.¹⁸

Segundo, la vida cultural y las redes sociales plebeyas de la ciudad eran suficientemente heterogéneas y rudas para producir espectáculos de sensualidad femenina: francas afirmaciones de deseo que rechazaban el control masculino y rompían el cerco social de las mujeres peligrosas y las tentaciones femeninas. La cultura plebeya estaba impregnada de una dureza contrahegemónica, de celebraciones de los sentidos que desafiaban la corrección social y los convencionalismos de las elites. Para éstas, que adaptaban y adoptaban una versión de la cultura de la Ilustración europea que destacaba la razón, la moderación y el refinamiento elitistas, las escandalosas violaciones del tabú y la buena conducta alimentaban la ansiedad de que una gentuza incontrolable y peligrosa pudiera hundir a la ciudad en el caos y la violencia. Las mujeres adultas y jóvenes participaban activamente en la cultura del escándalo plebeyo, donde el foro podría ser la fiesta callejera que satirizaba la vida y manifestaba el sentimiento a través de canciones picosas, movimientos de baile sexualizados y cantos de deseo carnal femenino; espectáculos de entretenimiento de burdel con comediantes mujeres ante multitudes de ambos sexos en la plaza de toros de la

¹⁷ Subrayemos la advertencia: incontrolado es un término contextual o relativo. No se refiere a una ausencia absoluta de restricción o control sociales sino a rutas no controladas o débilmente controladas por los patriarcas familiares y las parejas sexuales, en una sociedad donde la vigilancia y el control se ejercían en relaciones directas cara a cara.

¹⁸ Arrom, 1983b, pp. 111-113, 116, 121, 130, 133.

ciudad; el aire sensual individual expresado en los reveladores estilos de ropa, los hábitos de fumar, el gusto por el contoneo culturalmente estereotipado como una sensibilidad mulata, o la extensión de una sociabilidad entre ambos sexos desde la casa y la taberna hasta los temascales (casas de baños), de importancia en las celebraciones del ciclo vital y la sociabilidad familiar de los indios. En todas estas formas diversas la ciudad parecía producir mujeres plebeyas que rechazaban abiertamente los supuestos de la vigilancia y la restricción de los patriarcas varones o las parejas sexuales.¹⁹ Por supuesto, no es importante el hecho de que la mayoría de las mujeres subalternas participaran en el espectáculo de burdel o caminaran con el contoneo sensual; por el contrario, es probable que la mayoría de las mujeres plebeyas se esforzaran —contra los supuestos misóginos— por ganarse una reputación de probidad moral y sexual.²⁰ Lo importante es la rica heterogeneidad de las redes culturales, celebraciones y estilos personales dentro de la vida plebeya femenina. En una ciudad de numerosos trasfondos culturales, redes sociales y espacios de reunión variados, algunos espectáculos y algunas mujeres proclamaban públicamente una sensualidad y una inclinación personal que destruían incluso las apariencias del control masculino y el respeto femenino por el decoro social. En una ciudad de numerosas vías no controladas del sostén y la sociabilidad femeninos, ¿cuál aspirante a patriarca podría estar tranquilo y seguro a sabiendas de que sus dependientes femeninas no serían tentadas o manchadas por tales redes o experiencias, o no tendrían el dinero ni el desplazamiento físico necesarios para moverse en círculos y arenas sospechosos?

La proliferación de vías no controladas del sostén, la iniciativa, la sociabilidad y la autogestión de las mujeres era en parte un logro de ellas mismas y, en parte, una adaptación a las condiciones de la vida plebeya urbana. De cualquier modo, cierta estructura de escape de la vigilancia patriarcal

¹⁹ Por lo que toca a las prácticas culturales plebeyas que incluían una sensualidad y rudeza ofensivas para las elites ansiosas por establecer una distancia cultural del exceso plebeyo y aplastarlo, la mejor fuente es Viqueira Albán, 1987, pp. 132-241 (esp. pp. 163-166); cf. pp. 15-16, 266-269, 274-280. Por lo que toca a la represión, véase también Scardaville, 1977, 1980; Haslip, 1980, 1984. En cuanto a los temores de las "clases peligrosas" a principios del siglo xix, véanse Di Tella, 1973; Arrom, 1988. Por lo que toca a las fuentes de archivos que iluminan igualmente una sensualidad y una rudeza "antihegemónicas" entre los plebeyos, véase AGN, Inquisición, vol. 1162, exp. 32, Ciudad de México, 1772, f. 382; vol. 1168, exp. 19, Ciudad de México, 1771, ff. 244-245; AHC, Festividades religiosas, vol. 1066, exp. 5, Ciudad de México, 1822, ff. 1r, 2r; AHC, Policía, vol. 3621, exp. 5, Ciudad de México, 1793, ff. 1-4; vol. 3627, exp. 43, Ciudad de México, 1788, ff. 21r-26v; vol. 3630, exp. 183, Ciudad de México, 1814, ff. 1r-v, 31v-36v; AIT, Penales, leg. 7, exp. 28, Ciudad de México, 1791, en especial ff. 1r-4r; AGN, Bandos, vol. 11, 15-III-1779, f. 9; Historia, vol. 477, exp. 7, Ciudad de México, 1796-1797, esp. f. 3r.

²⁰ Las denuncias de plebeyos y plebeyos altos contra otros individuos subalternos inclinados a la inmoralidad, al exceso, o a la difamación de la reputación moral del denunciante, son comunes en la documentación histórica citada en la nota anterior; véanse también AGNCR, vol. 365, exp. 3, Ciudad de México, 1793, f. 1r; AGN, Historia, vol. 479, exp. 9, Ciudad de México, 1797, esp. f. 4r.

directa enmarcaba los pactos sociales entre los subalternos. Examinemos ahora otras dos condiciones de la vida que también ponían en duda la viabilidad de los pactos patriarcales subalternos.

LOS CONTEXTOS DE LA CRISIS PATRIARCAL (II):
EL FRACASO DE LAS FUERZAS COMPENSATORIAS

Las mujeres dependientes de la ciudad de México no eran las únicas que trazaban caminos de iniciativa, sostén y escape femeninos de la vigilancia que debilitaban el control patriarcal. A fines del periodo colonial ¿qué diferenciaba a la ciudad de México de Morelos, Oaxaca u otras ciudades más pequeñas de México? Una parte de la respuesta es obvia: la concentración de personas en la ciudad y sus mercados de bienes y servicios especializados, cuya escala superaba la de cualquier otro lugar de México y así promovía una variedad y una densidad mayores de las vías y el sustento femeninos no controlados.

Otra parte de la respuesta, igualmente importante, es menos obvia: las fuerzas compensatorias que en teoría podrían haber frenado las consecuencias de la gestión de la vida femenina más independiente tendían, por el contrario, a derrumbarse o a obrar en sentido opuesto. Es decir, tendían a reforzar un aflojamiento o una deslegitimación de los pactos con patriarcas familiares o cuasifamiliares. Examinemos brevemente dos fuerzas compensatorias potenciales que eran decisivas: las dinámicas económicas del género y la represión institucional.

Dado que la remuneración de las mujeres por su trabajo era menor que la de los hombres, la discriminación económica puede terminar apoyando el control masculino. Para todas las vías hacia fuentes de ingreso creadas directamente por el trabajo, los servicios o las transacciones de las mujeres fuera de una arena familiar sin remuneración, el trabajo duro y mal pagado de las mujeres subalternas puede generar un ingreso escaso en comparación con el trabajo duro y mal pagado de los hombres subalternos. El resultado es obvio para quienquiera que haya experimentado u observado las duras realidades de la vida económica subalterna: la necesidad individual y doméstica, y una economía genérica de trabajo y remuneración, originan una gran presión para que las mujeres busquen, acepten o conserven pactos, por muy disputados, ambivalentes o incluso abusivos que sean, con parejas sexuales y esposos o patriarcas familiares masculinos. La presión es mayor aún si las mujeres, como madres, asumen un compromiso personal con el bienestar de bebés, niños u otros parientes, es decir, la responsabilidad personal por la economía de la vida hogareña y por las necesidades multigeneracionales. Para las mujeres no casadas o abandonadas, y para las jóvenes que contemplaban el futuro, la presión podía alentar fantasías acerca del hallazgo de un "buen patriarca". El buen patriarca mitifi-

cado proveerá una sólida fundamentación económica y un buen trato, aunque la experiencia con la mayoría de los hombres sugiera otra cosa.²¹

Por supuesto, la dinámica específica de la discriminación y la dependencia económicas puede variar considerablemente de acuerdo con el medio sociocultural. En los ambientes pueblerinos y campesinos la dependencia económica puede estar tan incrustada dentro de una dinámica sociocultural más amplia —ligada de manera general a las divisiones sexuales del trabajo y las reglas sociales de la propiedad y el derecho— que si se pretende aislar la remuneración medible y las fuentes de ingresos se cometerá un error. Una mujer puede necesitar de un hombre para obtener el acceso efectivo a la tierra y a la mano de obra necesaria para trabajarla; un hombre puede necesitar de una mujer para transformar el maíz en tortillas y proveer los hijos que se convertirán en fuerza de trabajo, y ambos pueden necesitar el matrimonio para obtener los derechos económicos de la adultez en sus comunidades. Es posible que los ingresos en efectivo o en bienes fácilmente convertibles en dinero no dominen el cálculo económico de los pactos patriarcales; pero en los ambientes predominantemente plebeyos, como las ciudades y los campos mineros, incluso antes de la era de transformación capitalista de la industria, el trabajo, las relaciones de consumo y los ingresos en efectivo pueden ser más importantes. Los elementos básicos de la vida —comida, bebida, ropa, vivienda, velas, jabón— podrían requerir compras con dinero. Una mujer que se trace una ruta independiente de sostén femenino podría comprar tales bienes directamente, pero si una economía discriminatoria de género la condena a un ingreso pobre comparado con el de los hombres de posición de color y clase similar, ella y sus hijos podrían verse obligados a buscar ingresos masculinos para evitar una vida de miseria y agotamiento.²²

²¹ Los comentarios anteriores son teóricos, pero tienen gran resonancia no sólo con el modelo económico del incentivo y el costo de oportunidad sino también con estudios etnográficos de la vida femenina que tomaban en cuenta la economía genérica y la pobreza femenina. Por lo que toca a las perspectivas de ingresos relativamente sombrías de las mujeres que se restringen en gran medida al trabajo doméstico y la "economía informal", véanse Benería y Roldán, 1987; Bunster y Chaney, 1985; cf. la discusión de los ingresos múltiples, la crisis económica y las estrategias económicas familiares en González de la Rocha, 1988b, y la asignación del trabajo asalariado "bueno" de las mujeres en fábricas a fases relativamente breves del ciclo vital, tal como lo analiza Fernández Kelly, 1983. En cuanto al debate sobre el efecto de lo económico en la tolerancia de parejas masculinas abusivas por parte de las mujeres, y la dinámica contrastante entre mujeres de recursos diferentes, véase el intercambio sostenido por González de la Rocha, Chant y de Barbieri, en Gabayet y cols., 1988, pp. 181-234. Por lo que toca a la maternidad como una fuente de legitimidad y alegría en vidas por lo demás difíciles, véanse Benería y Roldán, 1987; Bunster y Chaney, 1985; véase Fernández Kelly, 1983, por lo que respecta a las fantasías que existen acerca de los patriarcas buenos, a pesar de las experiencias contrarias con hombres específicos.

²² La dependencia económica dentro de una red sociocultural de derechos familiares y generacionales en ambientes campesinos surge en forma notable no sólo en los documentos de la región de Morelos y Oaxaca, sino también en el trabajo innovador de historiadores europeos: véanse especialmente Medick y Sabeán, 1984; Sabeán, 1990; Hoch, 1986. Por lo que toca a la compra, en la ciudad de México, de bienes de consumo que en otros contextos sociales podrían haber sido provistos mediante la producción familiar, véase Arrom, 1985b, pp. 155-156.

En suma, una economía genérica de trabajo y remuneración restablece teóricamente la dependencia femenina de parejas y patriarcas masculinos, y opera así como una fuerza compensatoria de las vías más independientes del sostén y la iniciativa femeninas. Un hombre podía significar para una mujer problemas de abuso y vigilancia personales, pero también podría representar una fuente de ingresos vital para una familia que de otro modo estaba condenada a la inseguridad y la miseria. Sería de esperar que la presión compensatoria aumentara a medida que descende la escala económica, y en efecto los datos de la ciudad de México sugieren que las mujeres de ingresos medios y altos eran más capaces de seguir una trayectoria vital que excluyera el matrimonio.²³

Pero en la ciudad de México plebeya de fines del periodo colonial el efecto compensatorio era frágil, no porque estuviese ausente la discriminación económica, sino porque el subempleo y el empobrecimiento de los plebeyos habían llegado a los extremos. No necesitamos repetir aquí nuestro bosquejo anterior (véase el capítulo II) de la polarización económica que afligía a la gran ciudad en las postrimerías de la época colonial. Para los plebeyos, estimados por los contemporáneos en cuatro quintos de la población de la ciudad, la polarización implicaba la vida ensombrecida por los ingresos bajos y el subempleo, la intensa migración rural-urbana, la falta de casa, la desnutrición y la vulnerabilidad a la enfermedad. Ante tales circunstancias la economía de los pactos patriarcales resultaba muy insegura. Los trabajadores plebeyos bastante afortunados para encontrar un empleo razonablemente estable como albañiles, carpinteros, sastres, zapateros, panaderos o cigarreros, ganaban entre tres y seis reales diarios. Pero dos reales diarios era el cálculo convencional del costo de los alimentos para un plebeyo adulto. Las familias sobrevivían juntando varios ingresos, y las contribuciones de los patriarcas plebeyos —incluso de aquellos que encontraban un trabajo regular y no se habían visto reducidos a empleos tales como los de cargadores— eran a menudo mínimas o irregulares. Hacia el final del periodo colonial, cuando las autoridades hacían redadas de vagos para el servicio militar o las obras públicas, un método conveniente consistía en arrestar a los numerosos hombres juzgados “desnudos”, utilizando aquí el término para designar a una persona con ropas demasiado raídas para cubrir decentemente el cuerpo. Significativamente, muchos de los desnudos no estaban desempleados.²⁴

²³ Véase Arrom, 1985b, pp. 134-149.

²⁴ En lo tocante a la vida plebeya y la economía polarizada en la ciudad de México a fines del periodo colonial, las siguientes fuentes publicadas son importantes: Viqueira Albán, 1987; Morales, 1976; Humboldt, 1811, vol. I, libro 2, caps. 6, 8, pp. 184-186, 223-235; Arrom, 1985b; González Angulo Aguirre, 1983; Scardaville, 1977, 1980; véanse también Cooper, 1965; Florescano, 1969; Haslip, 1980; Lira, 1983; López Monjardín, 1985; Moreno Toscano, 1978; Seminario de Historia Urbana, 1974-1976. Mi visión del trabajo plebeyo y las necesidades de ingresos y la vulnerabilidad de los “desnudos” y los vagos a las redadas, se ha enriquecido con fuentes manuscritas demasiado numerosas para citarlas en su totalidad. Véanse algunos datos particularmente útiles sobre las redadas durante la presión de la guerra de Independencia en AGNCR, vol. 86, exp. 16, Ciudad de México, 1812, esp. ff. 414r-416r (cf. ff. 424r-427v, 447r-448v, 449r-451v, 460r-461v). Por lo que toca a los comentarios del virrey sobre los estados plebeyos de desnudez y su vulnerabilidad al reclutamiento laboral, véase AGN, Bandos, vol. 20, 22-v-1799, f. 112r. La estimación de cuatro quintos de plebeyos se ha tomado de Villarreal, 1788, citado en Viqueira Albán, 1987, p. 132 n. 1.

En suma, la economía de género no proporcionaba una fuerza compensatoria vigorosa y consistente que atara a las mujeres pobres a hombres pobres en pactos patriarcales disputados. La extrema miseria de los plebeyos colocaba una aureola precaria alrededor de los que eran moderadamente exitosos y minaba la credibilidad a largo plazo de las contribuciones económicas masculinas.

La economía moral de la cultura masculina disminuía aún más el efecto de enlace. En la ciudad de México, como en Morelos y Oaxaca, la cultura de la hombría popular incluía afirmaciones de valor viril en contextos verticales, familiares y horizontales. En la ciudad de México (excepto en los barrios indios) las rutas que ratificaban el honor de los hombres como patriarcas ciudadanos de comunidades subalternas eran escasas en comparación con las que existían en Morelos y en Oaxaca. La cultura de la sociabilidad masculina, los juegos de desafío y el espectáculo tenían un peso mayor en las afirmaciones horizontales de la masculinidad. Además, dada la relativa capacidad de la ciudad para ocultar detrás del escenario las vidas y los contactos sociales, los hombres podían canalizar una energía sustancial hacia la posesión sexual de amasias y concubinas. Estas formas de afirmación masculina —el mundo visible de las tabernas, los juegos de cartas y la sociabilidad masculina, y el mundo penumbroso de la posesión y el poder sexuales fuera del escenario— dependían de que los varones plebeyos afirmaran su derecho a conservar sustanciales porciones de sus magros ingresos para su gasto personal. Dada la estrechez económica de las familias plebeyas, tales afirmaciones sólo podían agravar el aire de crisis que rodeaba a los pactos patriarcales entre ellas.²⁵

Si la economía representaba una fuerza de compensación potencial que operaba débil e inconsistentemente en la ciudad de México, la represión institucional representaba otra. En teoría, en los sistemas sociales patriar-

dencia en AGNCR, vol. 86, exp. 16, Ciudad de México, 1812, esp. ff. 414r-416r (cf. ff. 424r-427v, 447r-448v, 449r-451v, 460r-461v). Por lo que toca a los comentarios del virrey sobre los estados plebeyos de desnudez y su vulnerabilidad al reclutamiento laboral, véase AGN, Bandos, vol. 20, 22-v-1799, f. 112r. La estimación de cuatro quintos de plebeyos se ha tomado de Villarreal, 1788, citado en Viqueira Albán, 1987, p. 132 n. 1.

²⁵ La cultura de la diversión masculina aparece reiteradamente en los documentos sobre la violencia o las trasgresiones criminales contra la moralidad familiar o sexual. El resentimiento contra los derechos de los hombres a hacer un gasto discrecional en diversiones aparece claramente en los casos ($n = 25$) de maltrato crónico (mala vida). Las infidelidades sexuales y los celos (64%), la negligencia y la disipación económicas (84%), y el abuso físico o la crueldad (76%) dominaban las quejas de las mujeres y se veían de ordinario como un paquete de abusos relacionados. Véase PDBO, Ciudad de México, Mxmoral2.lis, pp. 40-42. Estos hallazgos son en gran medida consistentes con los de Arrom (1985b, p. 234) sobre las quejas de “la clase baja”. La principal excepción es que la sexualidad es menos prominente en su “grupo de clase baja”. Sin embargo, el hallazgo de Arrom sobre este punto es consistente con mis propias tabulaciones cruzadas que demuestran que, cuando consideramos todos los casos de moralidad y no sólo los de mala vida, los plebeyos se inclinaban menos que los miembros de la clase media y de la elite a quejarse sólo de infracciones sexuales. (Véase PDBO, Ciudad de México, Mxmoral1.lis, p. 18; significación de $\chi^2 = .0001$; V de Cramer = .47, $n = 83$ casos válidos.) Cuando las infracciones sexuales se combinaban con otras acusaciones de abuso o violencia, los pobres estaban más dispuestos a presionar en sus acusaciones.

cales, cuando las mujeres seguían vías no controladas de iniciativa, sostén y escape femeninos de la vigilancia patriarcal, la represión institucional o la coerción cultural podrían sustituir, por lo menos en parte, la pérdida de vigilancia y control personal de los patriarcas. La sanción institucional o cultural podría establecer restricciones sociales sobre la conducta de las mujeres; definiría fronteras más allá de las cuales la independencia femenina se convierte en una desviación que llama al ostracismo, el aislamiento o el castigo, o pondría obstáculos a la mujer que tratase de romper los pactos patriarcales.²⁶

Hasta cierto punto, este efecto compensatorio se producía. En la ciudad de México, como en otras partes, el divorcio eclesiástico era raro, y las autoridades penales consideraban un deber primordial el logro de una reconciliación de las esposas separadas de sus maridos, incluso cuando ellas pensaban que sus parejas no tenían remedio. Además, así como una viuda socialmente vigorosa podía tener cierto estigma en una sociedad campesina, lo mismo ocurría con los grupos de mujeres de la ciudad que vivían en su propia casa y desarrollaban contactos sociales con ambos géneros. Las casas administradas por mujeres llamaban la atención y podían caer bajo la sospecha de la prostitución, sobre todo si las mujeres incluían subalternas de menor respetabilidad que las de clase media. Las mujeres solitarias de tales casas necesitaban cuidar su reputación meticulosamente para evitar el acoso cultural o legal. Por último, las mujeres subalternas de la ciudad de México, como sus semejantes de Morelos y Oaxaca, experimentaban los fuegos cruzados ambivalentes inducidos por un orden represivo del color y la clase. El sufrimiento en común de las mujeres y los hombres de familias plebeyas y sus círculos de amigos promovían cierto potencial para la simpatía y la solidaridad, al lado de los conflictos que las mujeres experimentaban con los hombres de su vida. Además, la pobreza y la represión institucional implicaban que las mujeres no invitarían a la ligera a las autoridades a que cobraran multas o castigaran a hombres subalternos.²⁷

²⁶ Una de las obras más claras que he leído sobre las mujeres "descarriadas" y las respuestas institucionales, para el caso de México, es la de Franco, 1989; véase también el Seminario de Historia de las Mentalidades, 1987. Por lo que toca a la utilidad de los conventos y las casas de reclusión (recogimientos) como encierros de mujeres que podrían tensar de otro modo la trama social, véase Soeiro, 1978; cf. Muriel, 1974.

²⁷ Por lo que toca al divorcio eclesiástico, véase Arram, 1976 (cf. 1985b, cap. v). El deber de reconciliar a los cónyuges distanciados surgía una y otra vez en los propios documentos de archivos y era consistente con las orientaciones legales: véase Echebarría y Ojeda, 1791, pp. 15-16, 58-59; cf. Scardaville, 1977, pp. 181-182; Haslip, 1980, pp. 133-141. Véase un caso particularmente interesante en ART, Penales, leg. 9, exp. 19, Ciudad de México, 1797. En cuanto a las sospechas provocadas por las casas de asistencia administradas por mujeres, véase la nota 13 anterior y AGNCR, vol. 84, exps. 13/14, Ciudad de México, 1809, ff. 203-233. El efecto del fuego cruzado se advierte en los virajes por los que las mujeres apoyaban primero y luego retiraban su apoyo al encarcelamiento de parientes varones, así como en la tendencia ocasional de ellas a culpar especialmente a la "otra mujer", lo que facilitaba la reconciliación familiar. Véanse algunos ejemplos reveladores del fuego cruzado y la ambivalencia en ART,

Sin embargo, en la ciudad de México plebeya de fines del periodo colonial el efecto compensatorio de la represión institucional sobre las relaciones entre hombres y mujeres no era sólo débil e irregular, sino profundamente contradictorio. En efecto, podemos detectar incluso una convergencia táctica de la resistencia femenina con los patriarcas abusivos, por un lado, y la represión institucional de los plebeyos, por otro. Las elites y las autoridades estatales de fines del siglo XVIII creían que una población plebeya en crecimiento acelerado estaba sometiendo a la ciudad de México a la disolución social, una explosión de robos y de borrachos; desnudez, peleas callejeras y crisis familiares; corrupción sexual y declinación moral, además de violencia y homicidios. Desde el punto de vista literal y metafórico los plebeyos echaban pestes sobre la vida pública de la gran ciudad capital. Según esta idea eran responsables de su propia miseria y de los males sociales de la ciudad. La pereza de la gentuza plebeya, su desinterés por la conducta apropiada y el autocontrol, y su apego a una ebriedad habitual que desataba el exceso y el vicio, habían sometido a la ciudad a un desorden moral. A los ojos de la elite la inclinación plebeya por emborracharse condensaba en un símbolo y una causa primaria sus numerosos vicios. Como explicara en 1777 un reformador alarmado: "La gente de baja esfera, ya se ven, osiosa, osada, criminosa, pero también se ven borrachos asiduamente". A los ojos de los plebeyos, en especial los masculinos, las cosas eran diferentes. Las tabernas de la ciudad no servían como un espacio para la borrachera y la disipación, sino más bien como un lugar de reunión necesario y bien acogido, lejos de los ritmos y los cuidados de la vida diaria. Los lugares para beber proporcionaban un espacio para la socialización y el intercambio de información, las transacciones económicas y románticas, las canciones y los juegos, el enlace y la liberación. Ocasionalmente esto implicaba el riesgo del exceso y el peligro en medio de la borrachera.²⁸

La solución de la elite para la inminente anarquía de la ciudad era la represión institucional: un ataque a los plebeyos mediante el fortalecimiento del aparato de vigilancia y control. Las reformas se iniciaron con entusiasmo en el decenio de 1770. Las horas de bebida, los tipos de bebidas y las cuotas de servicio, y el número de asientos de las cantinas fueron objeto de una regulación y una inspección estrictas. Las cárceles para hombres y mujeres se ampliaron para dar cabida al mayor número de detenidos. Las redadas y las detenciones periódicas de ebrios, vagos y desnudos limpiaban las calles, por lo menos temporalmente, y canalizaban víctimas adecuadas hacia la conscripción militar y laboral. Lo más importante para

Penales, leg. 9, exp. 2, Ciudad de México, 1797, f. 4r-v; leg. 3, exp. 4, Ciudad de México, 1762, ff. 1r-6v; AGNCR, vol. 86, exp. 4, Ciudad de México, 1811, caso núm. 3 de 21, ff. 60r-66r; vol. 569, exp. s. n. re: José Gama, Ciudad de México, 1805, esp. ff. 1r-v, 19r; vol. 365, exp. 1, Ciudad de México, 1789, ff. 8r, 19r-21r.

²⁸ La cita en AGN, Padrones, vol. 52, Ciudad de México, decenio de 1770, f. 347v; véanse también ff. 342r-355-r, 295-303 bis; AHC, Policía, vol. 3627, exp. 43, año 1788, esp. ff. 21r-26v; vol. 3630, exp. 183, año 1814, esp. ff. 31v-36v; Scardaville, 1977, 1980; Viqueira Albán, 1987.

nuestros propósitos es el hecho de que la ciudad construyó mecanismos más fuertes de vigilancia e intervención estatales. El antiguo sistema de policía, basado en la respuesta a quejas presentadas en alguno de cinco tribunales, fue sustituido en 1783 por una nueva red policiaca que dividía a la ciudad en ocho distritos principales (cuarteles mayores), cada uno de ellos subdividido en cuatro distritos vecinales (cuarteles menores). Cada uno de los 32 distritos vecinales tenía un magistrado y oficial de la policía principal (alcalde de barrio) encargado de interrogar a los sospechosos, arrestar a los presuntos delincuentes y vagos, e iniciar procesos penales formales contra quienes lo merecieran. No debe exagerarse el ataque, apoyado por una fuerza policiaca y una burocracia judicial ampliadas. Los alcaldes no podían estar en todas partes al mismo tiempo, por lo que a menudo manejaban informalmente los incidentes, los arrestos y las sentencias, las cuales tendían hacia lo pragmático más que hacia lo draconiano; y las detenciones a corto plazo eran más comunes que el confinamiento a largo plazo o el trabajo forzado. Sin embargo, el aparato reforzado del Estado equivalía a algo más que una reforma en el papel. Antes de 1783 el sistema policiaco generaba unos mil arrestos por año; durante el decenio de 1790 la escala de los arrestos se había multiplicado cerca de diez veces. Tan sólo en 1798 es posible que uno de cada ocho pobres urbanos haya sido arrestado.²⁹

La mejor investigación de la nueva coyuntura policiaca describe un esfuerzo de control social. Una elite alarmada se abatió sobre un sector plebeyo en acelerado crecimiento cuyos miembros eran vistos como criminales y violentos fomentadores del desorden. La interpretación es correcta pero incompleta. Así como una nueva bibliografía sobre el género y los sistemas de beneficencia en Estados Unidos y Europa ha cubierto de ambigüedad la idea de las intervenciones de la beneficencia, tales como el control social de la clase trabajadora y la vida de los inmigrantes, el estudio desde el género de la vida a fines del periodo colonial cubre de ambigüedad la idea de un gran ataque en la ciudad de México.³⁰ Lo que resulta evidente cuando leemos los documentos de arrestos, quejas, testimonios y detenciones en los barrios es cierta convergencia crítica entre la represión de la elite y la resistencia femenina. Cualquiera que fuese su desdén por la pretensión y la represión elitistas, y su temor de que la intervención estatal pudiera volverse en su contra imponiendo multas u obligando a la reconciliación con un esposo enconado y vengativo, las mujeres trataron de utilizar la nueva estructura de la policía en su beneficio. Precisamente porque los pactos patriarcales de la ciudad de México se tensaban a menudo hasta el punto

²⁹ Véanse Scardaville, 1977, 1980; Haslip, 1980, 1984; compárese MacLachlan, 1974; Viqueira Albán, 1987; por lo que toca a las cifras de arrestos, véase Scardaville, 1977, 30 n. 29, 33, 64, 274.

³⁰ Ésta es mi crítica principal de los estudios, por lo demás excelentes, de Viqueira Albán (1987) y Scardaville (1977, 1980). Véanse nuevos enfoques sobre los programas estatales de bienestar en Gordon, 1988, 1990; AHR, 1990.

de ruptura, las mujeres abusadas veían en los nuevos sistemas policiacos una apertura potencial para el alivio a través de la intervención estatal. Ya fuese la acusación el maltrato crónico (mala vida), el adulterio, el ataque productor de lesiones, o una combinación de los anteriores, las mujeres mandaban a la cárcel a sus esposos, amasios, novios y rivales sexuales. Las mujeres constituían casi dos tercios (63.8%) de los acusadores no anónimos en los casos de moralidad, y más de un tercio (35.9%) en los casos de violencia. Las acusaciones eran importantes. El confinamiento en una sociedad donde los prisioneros dependían de sus parientes femeninos para obtener una comida decente; las multas en una sociedad cuyos plebeyos vivían al borde del precipicio económico, y el arresto en una sociedad cuyos delincuentes y vagos podrían convertirse en reclutas forzados para las obras públicas y el ejército, podrían presionar a un hombre extraviado para que aceptara un nuevo equilibrio del poder y el derecho.³¹

A esta convergencia táctica se refería la queja de don Joachim Villagrán, el sastre de la ciudad de México encarcelado que inició este capítulo. Sostenía don Joachim que las autoridades complacían el deseo de las mujeres de "oprimir a sus maridos". Las sanciones institucionales que los hombres subalternos deben de haber utilizado para frenar la libertad de acción de sus esposas se habían vuelto perversas: "con una falsa queja [las mujeres] se vean libres, o ya de la subordinación a que son obligadas o con desbarazo, para entregarse a sus maldades". Fue también esta convergencia táctica la que inspiró el sarcasmo de María de la Luz, una mulata que trabajaba como sirvienta en el convento de San Bernardo: "[Le] dixé ha una Religiosa que mas balia ser la esposa de un hombre q no de D. porque si [Dios] dava mala vida no se podía despachar[lo] ha ningun precidio".³²

La descripción de la convergencia táctica tiene que precisarse. No debemos exagerar la capacidad o la voluntad de las mujeres subalternas para reubicar el aparato policiaco. Los registros de casos incluyen sagas de mujeres cuyo maltrato se prolongó durante muchos años antes de que ellas ventilaran sus agravios ante un alcalde. Además, debemos considerar el problema de la ventaja y la desventaja clasista. La distribución socioeconómica de los casos indica que no todas las mujeres tenían las mismas ventajas o recibían un trato uniforme cuando movilizaban a los alcaldes y los tribunales con acusaciones tales como el maltrato o el adulterio. Una comparación de los casos de moralidad y de violencia demuestra que, en ausencia de un incidente concreto reciente de ataque violento (es decir, de casos traslapados), las mujeres de la clase baja tenían probabilidades menores que las de sus semejantes plebeyas superiores o medias de formular una

³¹ Para las estadísticas citadas, véase PDBO, Ciudad de México, Mxmoral3.lis, p. 14; Mxviol2.lis, p. 22. Los manuscritos de Arr Penales abundan en los esfuerzos de las mujeres para reubicar el sistema policiaco estatal renovado; compárense los extraordinarios análisis de las quejas de mala vida en Boyer, 1989; Arrrom, 1965b, pp. 206-258.

³² AGN, Inquisición, vol. 1167, exp. 2, año 1778, f. 25r.

acusación de inmoralidad sexual o familiar. Sin embargo, sería exagerado sugerir que, en ausencia de un ataque violento, la utilización del aparato policiaco por parte de las mujeres era principalmente un campo o una opción de los sectores plebeyos prósperos y medios. Las asociaciones no aleatorias eran moderadas, no fuertes, los testimonios de casos específicos borraban las distinciones entre los casos de violencia y los de moralidad, y los plebeyos de nivel más bajo eran todavía cerca de la mitad del total de acusadores (49.3%) o acusados (56.0%) en los casos de moralidad.³³

Ahora podemos advertir los diversos contextos sociales que enmarcaban las disputas de los pactos patriarcales en la ciudad de México plebeya a fines del período colonial. Hemos sostenido que estos contextos tendían a convertir las disputas y las tensiones cotidianas de los pactos patriarcales en una crisis de existencia y legitimidad. La ciudad proporcionaba numerosos caminos no controlados para el sustento femenino, las redes socioculturales y las iniciativas de las mujeres, incluyendo iniciativas que negaban el encierro y la propiedad de las mujeres por parte de los hombres. La polarización económica de la ciudad y su economía moral masculina de diversión aseguraban que pocos hombres plebeyos pudieran aprovechar las desventajas económicas de las mujeres en papeles sostenidos y convincentes como proveedores familiares indispensables. El ataque institucional de las autoridades, lejos de generar una política social que favoreciera consistentemente a los hombres, abría nuevos espacios al alcance de las mujeres para que las subalternas buscaran la intervención estatal a fin de intimidar a los patriarcas irresponsables. Estas condiciones provocaban cierta fragilidad de las expectativas en un sentido amplio, una duda profunda acerca de la continuidad, la necesidad o la legitimidad de los pactos patriarcales en la vida subalterna. Como vimos al principio de este capítulo, un sentimiento de desastre inminente impregnaba las vidas plebeyas duras y a menudo conflictivas, y generaba muchas historias de desesperación y violencia.

CARACTERÍSTICAS ESPECÍFICAS:

LAS CONVENCIONES SOCIALES Y LOS CONFLICTOS DEL GÉNERO

Las convenciones sociales y los conflictos del género respondían a las fragilidades específicas de la vida plebeya. Exploremos tres arenas de la adaptación y la respuesta plebeyas: la cultura de la unión consensual respetable, la dialéctica de la separación y la propiedad de personas, y la sexualización del conflicto de género.

³³ Para las asociaciones no aleatorias de acusadores, en los casos de violencia y moralidad, $n = 185$ casos válidos totales; significación de $\chi^2 = .000$; V de Cramer = .29. Para las participaciones de los plebeyos bajos en casos de moralidad, $n = 67$ acusadores no anónimos; $n = 150$ acusados. PDBO, Ciudad de México, Almxcit2.lis, p. 9; Almxcit3. lis, p. 10.

Empecemos por las uniones consensuales. El frágil apoyo económico e institucional del matrimonio plebeyo provocaba difíciles dilemas para las parejas sexuales en potencia, sobre todo para las mujeres. Por una parte la Iglesia y el Estado clasificaban las uniones sexuales consensuales como un vicio, y no como equivalentes funcionales del matrimonio, y arrojaban un oprobio especial sobre la mujer cuya vida sexual se alejaba del matrimonio. En una ciudad cuyos hombres casados parecían inclinados a considerar a las esposas y los hijos como una carga que debía abandonarse, temporal o permanentemente, esta postura institucional otorgaba una libertad mayor aún para la negligencia de los hombres en uniones consensuales. La política institucional y la inconstancia masculina implicaban que era importante que las mujeres jóvenes se resistieran al contacto sexual hasta la boda, pues si una mujer se atrevía a negociar su virginidad fuera del matrimonio desperdiciaba una propiedad preciosa. Por otra parte, el hecho de negarse a considerar las uniones sexuales fuera del matrimonio podía resultar también problemático para muchas de ellas. Además de todas las motivaciones de deseo o curiosidad sexuales que pudieran haber intervenido, existía también el problema de la miseria. Para los pobres los honorarios y las celebraciones del matrimonio no eran algo trivial. Si se posponía la unión sexual hasta que pudieran sufragarse los costos de la boda podrían destruirse uniones potencialmente felices, someter a una pareja recién casada a una deuda sustancial, o invitar a los padres a ejercer mayor influencia sobre la elección matrimonial y el destino adulto de los jóvenes. En la ciudad, incluso en sus barrios indios, los padres y las redes de reciprocidad comunitaria desempeñaban funciones menores, más irregulares, en el financiamiento de las bodas de subalternos, que en los ambientes pueblerinos rurales.³⁴ Por último, aun cuando una mujer cuestionara la sinceridad y las intenciones de un hombre, o el matrimonio se encontrara claramente fuera de los horizontes perceptibles de una relación, si era pobre no podía descartar fácilmente una relación sexual. Como hemos visto, el amasio o la relación sexual ocasionales podrían convertirse en un elemento importante dentro de un paquete variado de fuentes de ingreso de las mujeres, y podrían incluso llegar a borrar la distinción exis-

³⁴ Esta diferencia es evidente en la forma casual como las parejas se referían a la dificultad individual del novio o de la pareja novio-novia para reunir los recursos para una boda. Es probable que las causas del contraste sean varias. Primero, las familias plebeyas tenían dificultades para financiar las bodas, y es probable que la mayoría de los bienes de consumo requeridos debieran comprarse. Segundo, las redes extensas de parientes se rompían más fácilmente o constituían por lo menos una presencia y una fuente de apoyo económico menos continuas en la ciudad de México, la que también recibía una gran entrada de migrantes a fines del siglo XVIII. Tercero, las familias plebeyas de la ciudad de México disfrutaban de un apoyo comunal menor para el financiamiento de grandes proyectos tales como las bodas. En este sentido, hay que advertir que las parcialidades indias de la ciudad, San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco, mantuvieron cierta funcionalidad corporativa hasta bien entrado el siglo XIX, y que los indios de la ciudad tuvieron también una tasa de matrimonios mayor que la de los blancos (españoles). Véanse Lira, 1983; Arrom, 1965b, pp. 134-135.

tente entre una amasia y una prostituta. Todo esto implicaba que era importante que las mujeres consideraran la posibilidad de uniones y acuerdos sexuales en ausencia de un matrimonio formal.

Para los hombres plebeyos el matrimonio y los pactos sexuales planteaban dilemas menores pero todavía significativos. Los honorarios y las celebraciones de la boda imponían gastos difíciles de financiar, y el matrimonio formal implicaba obligaciones y compromisos económicos, sociales e institucionales potencialmente desagradables. Pero la posesión sexual de una mujer fuera del matrimonio no dejaba de tener sus problemas en una ciudad cuyas mujeres casadas parecían desafiar el encierro social y la posesión por parte de los maridos. Las amasias y las esposas de derecho común eran más capaces aún de trazar caminos no controlados de sostenimiento y contacto social, y de afirmar sus propias concepciones de la obligación humana, el autogobierno y los derechos de separación en las relaciones sexuales. Por mucho que los hombres jóvenes se resistieran al matrimonio formal o buscaran conquistas y posesiones sexuales sin problemas, podían ver frustrados tales esfuerzos. Las posesiones sexuales podían requerir compromisos cuasimaritales.

De estas consideraciones y su negociación social emergió una cultura de unión consensual respetable entre personas demasiado pobres para casarse. Lo más importante para determinar la respetabilidad social y la obligación cuasimarital fuera del matrimonio formal eran la intención y la apariencia, más que el matrimonio mismo. Si una pareja de recursos limitados intercambiaba una promesa de matrimonio (palabra de casamiento), sellaban el intercambio con regalos, y procedían abiertamente a iniciar una "vida de casados" (vida maridable), la pareja podía unirse a las filas de las uniones conyugales respetables. El regalo del hombre era de ordinario un objeto material: un vestido, un rosario o una joya barata. El regalo de una mujer podía ser un objeto similar, o podía ser también su propiedad corporal, la virginidad consumida en el acto sexual. En suma, la intención de casarse y vivir como casados podía sustituir entre los pobres, si fuese necesario, el sacramento del matrimonio. Los registros de la vida plebeya en la ciudad de México están llenos de historias de personas que llevaban vidas maridables al mismo tiempo que en un sentido estricto permanecían sin casarse. La cultura de la unión consensual respetable, que no era desconocida en las zonas rurales de Morelos o Oaxaca, resultaba especialmente común y propia de la ciudad de México plebeya.³⁵

³⁵ Véanse algunos ejemplos de vidas maridables, muchas de ellas selladas por palabra de casamiento, además de los casos citados en las notas 36 y 38 que aparecen más adelante, en AGNCR, vol. 86, exp. 16, Ciudad de México, 1812, ff. 398r-399v, 403r-407v; exp. 3bis, Ciudad de México, 1811, ff. 46-52, esp. 52r; vol. 73, exp. 1, Ciudad de México, 1806, f. 3r-v; AGN, Clero regular y secular, vol. 203, exp. 10, Ciudad de México, 1783, ff. 284-306; vol. 145, exp. 7, Ciudad de México, 1784, esp. ff. 206r-207v, 210r; AGNCR, vol. 365, exp. 3, Ciudad de México, 1793, ff. 1r-2r. Por lo que toca a la palabra de casamiento como un concepto formal y una práctica ritual, véanse Lavrin, 1989a, pp. 4-6; Lavrin, 1989c, p. 61.

Algunas de tales vidas producían historias interesantes. El 1 de mayo de 1797 el alcalde de barrio don Francisco Rico arrestó a dos indios de la vecindad de Belem y los acusó de unión sexual ilícita (incontinencia). Macedonio de la Rosa era un zapatero de unos 23 años de edad, y María Guadalupe Romana era una vendedora de aguacates y frutas de unos 20 años. Ninguno de los dos había estado casado nunca, por lo que fueron acusados de incontinencia, y no de adulterio. Su unión sexual no era particularmente deshonrosa dentro de la cultura popular plebeya, pues no perturbaba matrimonios establecidos, y podría haber recibido la aceptación práctica otorgada a las numerosas vidas maridables que atraían escasa atención de los vecinos del barrio. Pero Macedonio se había enredado en una o dos peleas, herido por lo menos a un hombre, y adquirido en el barrio algunos enemigos que lo consideraban un provocador de problemas; dadas las circunstancias, la denuncia de unión sexual ilícita servía como instrumento conveniente para la venganza. Irónicamente, sin embargo, este caso puso de relieve la cultura de las uniones respetables, selladas por la intención del matrimonio. Macedonio y María Guadalupe admitieron sin problemas que se habían conocido un año antes, cuando ella vendía aguacates en una plaza de la ciudad, que Macedonio la había cortejado y le había prometido matrimonio, y que luego procedieron a tener relaciones sexuales ya vivir juntos. Macedonio —cosa significativa— no trató de desacreditar a su esposa de derecho común afirmando que ella había sido sexualmente impura antes de conocerla; por el contrario, le había permitido tomar su virginidad, y él seguía comprometido a casarse con ella "porque le debe Su honor". Los dos convinieron en que el problema principal era la pobreza. Apenas ganaban dinero suficiente para sostenerse, y cuando María Guadalupe cayó enferma Macedonio había tenido que gastar en su curación la magra cantidad de dinero que habían ahorrado para financiar su matrimonio.³⁶

La cultura de la unión consensual respetable entre personas demasiado pobres para casarse representaba una respuesta práctica para la dinámica de la vida plebeya urbana, para la fragilidad del sustento y los obstáculos de los pactos de género sellados por un matrimonio formal. Tal cultura tomaba en cuenta la variación de la condición económica y la inclinación personal, así como cierto grado de tolerancia sociocultural. Los sectores plebeyos y medios que tenían recursos podían continuar asociando estrechamente el matrimonio y la respetabilidad. Los plebeyos más pobres, para quienes los lazos de la intención parecían demasiado frágiles y manchados, y para quienes el matrimonio representaba un objetivo final viable, podían tratar de ahorrar poco a poco los fondos necesarios, como aparentemente lo hacían Macedonio y María Guadalupe. Los pobres menos ambivalentes que vivían al borde de la miseria, quienes quizá gustaban de la libertad

³⁶ ART, Penales, leg. 9, exp. 15, Ciudad de México, 1797, f. 2v, por lo que toca a la cita.

frente a la permanencia de la unión sacramental, podían vivir por años como personas "casadas" sobre la base del compromiso conyugal, las intenciones de buena fe y la apariencia social.³⁷ Florentina Josefa Benita Rodríguez, una sirvienta mestiza, y Pablo Trujano, un albañil castizo, aceptaron en 1785 que habían vivido una vida conyugal durante cerca de 15 años y habían criado dos hijos en una relación sellada por la palabra de casamiento convencional. Por alguna razón se habían separado durante más de un año, y Pablo desarrolló una unión consensual con María Guadalupe Águila, una viuda castiza a quien también había declarado su intención de casarse. Cuando fueron entrevistadas por un funcionario eclesiástico, las dos mujeres mostraron cierta indiferencia hacia el matrimonio como tal. Florentina dijo que todavía prefería casarse con su antiguo esposo de derecho común pero que la decisión del matrimonio no le importaba mucho: "pues yá se hallaba [ella] con animo de seguir sirviendo, si dh^o Pablo no quisiera casarse". María Guadalupe, la preferida de Pablo, no se mostró menos indiferente: "que se case Pablo con quien quisiera". María Guadalupe "dexa libre [. . .] quedandolo tambien [ella]".³⁸

Pero si la cultura de la unión consensual respetable abría espacios de dignidad conyugal y autoafirmación plebeyas, también introducía una dinámica específica de conflicto. Detectamos dos ejes principales de la argumentación cultural. Primero, los giros hacia la violencia y la coerción podían transformar el consentimiento (voluntad) en un eufemismo, o por lo menos orientar las relaciones hacia mezclas paradójicas de coerción y consentimiento.³⁹ Segundo, las cuestiones de la intención y la obligación podían volverse una problemática más que evidente. Las mujeres adultas y jóvenes sostenían que los pretendientes y seductores masculinos no cumplían sus promesas de matrimonio. Algunas de tales quejas pueden tomarse literalmente; es decir, la novia había recibido un compromiso de matrimonio explícito, y esperaba que su novio lo cumpliera dentro de un plazo razonable; el novio, por su parte, parecía resistirse a reconocer su promesa, y las consideraciones financieras como tales no figuraban en el discurso del compromiso. En otros casos, en cambio, una interpretación literal de la queja resulta errónea. Leyendo entre líneas —y tomando en cuenta el carácter común de la unión consensual construida sobre intenciones respetables y la resolución de las disputas por promesas matrimoniales mediante arreglos financieros—, parece justo decir que, sobre todo para las mujeres adultas y jóvenes laceradas por la pobreza, un pretendiente demostraba a menudo mala fe no porque no se quisiera casar sino porque

³⁷ Véase, por ejemplo, AGN, Clero regular y secular, vol. 145, exp. 7, Ciudad de México, 1784, esp. ff. 207r; 210r; AGNCR, vol. 86, exp. 3bis, Ciudad de México, 1811, f. 52r; exp. 16, Ciudad de México, 1812, f. 405.

³⁸ AGN, Clero regular y secular, vol. 81, exp. 6, Ciudad de México, 1785, ff. 354r-358r (ff. 356r, 357r para las citas); cf. AGNCR, vol. 85, exps. 13/13bis, Ciudad de México, 1808, f. 482r.

³⁹ Véase, por ejemplo, ART, Penales, leg. 7, exp. 62, Ciudad de México, 1792; AGN, Clero regular y secular, vol. 145, exp. 9, Ciudad de México, 1784; vol. 81, exp. 6, Ciudad de México, 1787.

era negligente. La asistencia económica y la atención social brindaban más autenticidad a las promesas e intenciones matrimoniales, aunque el matrimonio mismo se pospusiera. Por su parte, los hombres adultos y jóvenes sostenían de ordinario que sus parejas sexuales habían exagerado los encuentros consensuales a un cortejo construido sobre promesas matrimoniales. María Rosa de Mendoza, una mestiza "al parecer india", se quejó en 1760 de que José Tomás Bautista, un zapatero castizo "al parecer mestizo", no había cumplido su promesa de matrimonio a pesar de su disposición de "violiar su virginidad". La mujer exigía el matrimonio o una compensación financiera. José Tomás respondió que estaba exagerando un encuentro casual, de una sola vez, que ella misma había iniciado. María Rosa había pasado por el lugar de trabajo de él y "me dixo que fuéramos a correr gallo [una referencia metafórica a un juego de persecución de gallos común en carnaval], que yá se havia salido de la Combeniensia [decencia]". Juan dijo que no tenía dinero e insistió en su versión, pero María replicó que eso no importaba.⁴⁰

Por supuesto, a veces los individuos mentían acerca de sus conversaciones, pero la argumentación cultural respecto a la intención y la obligación podía ser más profunda que la mera verdad o falsedad. Los argumentos también revelaban interpretaciones profundamente diferentes del significado simbólico y comunicativo de la acción. En un extremo, en el discurso femenino se percibe la noción de que la toma de la virginidad en un contexto de cortejo o seducción significaba una obligación implícita de casarse, con promesas verbales explícitas o sin ellas, y con o sin un intercambio simbólico de regalos. Una noche de domingo de 1779 María Francisca Castillo, joven de 16 años que vivía con su familia en un teatro, aceptó unirse a Juan Antonio Gustinaza, un sastre de 25 años de edad, durante un paseo de día de campo. Los dos jóvenes convenían acerca de los hechos básicos del encuentro sexual: María "perdió su virginidad a manos de él" (en la perspectiva de Juan, él "le quitó su virginidad"); la unión sexual había sido consensual y no violenta, y Juan no había expresado de forma verbal ninguna promesa de matrimonio. Sin embargo, aparece la noción de una promesa implícita —una interpretación culturalmente moldeada de los significados prácticos denotados por la acción y el contexto— en el discurso de María, quien, acompañada de sus padres, acudió ante un juez, formuló una querrela y declaró que "ella estava llana a casarse pues no hera razon de quedarse burlada". En el discurso de María, además, Juan Antonio había estado suficientemente consciente de las expectativas culturales femeninas para sentirse obligado a explicar su renuencia a casarse con ella. Por

⁴⁰ AGN, Matrimonios, vol. 25, exp. 50, Ciudad de México, 1760, f. 265v, para la cita. Los documentos de matrimonios de AGN están llenos de disputas acerca de promesas y obligaciones matrimoniales. Véase una selección que ilumina varias facetas del fenómeno en vol. 30, exp. 50; vol. 47, exp. 72; vol. 54, exp. 74; vol. 55, exp. 33; cf. AGN, Clero regular y secular, vol. 81, exp. 6, ff. 337r-353r; vol. 138, exp. 8, ff. 255r-260v.

la noche del día de campo, cuando los dos jóvenes regresaron a la casa de María, él "se la entregó a su [madre] disindiéndole [que] no quiera casarse con ella [porque se oponían] los de su casa".⁴¹

Si la mujer resultaba embarazada los supuestos femeninos de una intención u obligación implícita de matrimonio cobraban mayor urgencia, aunque la madre en potencia no hubiese sido virgen. En 1777 Catarina María presionó a su pareja sexual, Ignacio Cadena, para que cumpliera su promesa de matrimonio. Pero no lo hizo con cuestiones literales de promesas verbales y virginidad femenina. No refutó la declaración de Ignacio en el sentido de que la pareja había tenido en efecto una relación consensual sin que mediara ninguna promesa explícita de matrimonio, y que Catarina, lejos de ser una inocente sexual que perdió su virginidad a manos de un seductor, se mezclaba libre y fácilmente con varios hombres. Era el embarazo de Catarina—incluso en ausencia de promesas explícitas o de virginidad previa— lo que creaba una obligación urgente. Recordemos que, para las mujeres, una obligación matrimonial, ya fuese explícita o implícita, podía referirse tanto a la atención social y económica como a la unión sacramental. Esta elasticidad o doble sentido implicaba que un arreglo financiero podía servir para resolver la disputa. Por ejemplo, aunque Catarina declaró estar dispuesta a casarse con Ignacio, también dijo que estaba dispuesta a olvidarse del matrimonio siempre que él "costee el Parto ó la dote". Convinieron en un arreglo de doce pesos: unas siete semanas de alimentación plebeya.⁴²

La disputa por la intención y obligación en las uniones consensuales también revelaba las visiones masculinas del significado simbólico y comunicativo de la acción. En un extremo la visión masculina sostenía que, puesto que las mujeres tendían hacia la traición moral y sexual, la comunicación y la obligación sociales debían interpretarse en sentido estricto. Las inferencias femeninas de una obligación implícita—comunicada a través del comportamiento, el contexto, la intimidad verbal y la expectativa cultural conocida— constituían fácilmente una invención y una falsificación maliciosas. Además, las mujeres adultas y jóvenes que aceptaban tener relaciones sexuales en ausencia de una promesa verbal explícita y de un intercambio de regalos podían no ser vírgenes. Por lo tanto, su veracidad era especialmente sospechosa: "duda que el feto sea suyo", replicó Ignacio Cadena ante la reclamación de Catarina María.⁴³ En la argumentación masculina, la intención y la obligación eran especialmente claras si prevalecían de forma simultánea cuatro condiciones: 1. la novia o amasia había sido virgen (y había acatado el decoro sexual apropiado con todos los

⁴¹ AGNcr, vol. 715, exp. s. n. re: Juan Antonio Gustinza, Ciudad de México, 1779, ff. 2r, 2v, 1r; para la cita.

⁴² AGN, Matrimonios, vol. 47, exp. 72, Ciudad de México, 1777, ff. 300-302 (f. 300v para la cita).

⁴³ *Ibidem*, f. 300v; cf. AGN, Matrimonios, vol. 25, exp. 50, Ciudad de México, 1760, ff. 269v, 265r; AJT, Penales, leg. 3, exp. 7, Ciudad de México, 1763, f. 2r-v.

demás hombres); 2. había aceptado una relación sexual a causa de una promesa explícita de matrimonio; 3. se había producido un embarazo imputable al novio o amasio, y 4. todas esas circunstancias resultaban verificables o no se refutaban.

Exploremos brevemente otras dos arenas del convencionalismo social y el conflicto de género que manifiestan los detalles específicos de la vida plebeya. Primero, consideremos la dialéctica de la separación y la propiedad de las personas. Ya vimos que un temor y una queja comunes de las mujeres era que los hombres podrían abandonarlas: a veces literalmente, a veces en un sentido figurado. Lo peor de ambos mundos para una mujer plebeya en la miseria era que un hombre continuara afirmando con vigor sus derechos permanentes de posesión de la mujer—su derecho de monopolio sexual, de acceso sexual en cualquier momento, a una rendición de cuentas de los movimientos y los contactos sociales cotidianos de ella, a sus labores domésticas y sus fuentes de ingresos, y a controlar a sus hijos—, al mismo tiempo que afirmaba su propio derecho a abandonar sus lazos familiares, su presencia y sus obligaciones durante varios días a la vez. En el fondo, la separación y la propiedad constituían dos caras de la moneda de la propiedad genérica. La separación a voluntad de otros significaba la propiedad de sí mismo. El hecho de prohibir la separación de Otro que debía rendir cuentas significaba la propiedad del Otro.

En la ciudad de México la dialéctica de la separación y la propiedad alcanzaba una intensidad especial. La ruptura conyugal, ya fuese temporal o prolongada, parecía incrustada en el tejido de la práctica y la expectativa sociales. Como sería de esperar, los conflictos enfrentaban a menudo la separación masculina con las reclamaciones femeninas de propiedad. Pero las afirmaciones de derechos de separación también operaban en la dirección contraria. No eran raros los falsos certificados de defunción de los esposos,⁴⁴ y éstos se quejaban de que las esposas afirmaban un derecho a abandonarlos—una especie de divorcio práctico—, y las mujeres no se retractaban necesariamente de una decisión de separarse.

Consideremos, por ejemplo, los abandonos maritales de Joaquina Francisca Ramos y Joaquín Rivera.⁴⁵ Los dos españoles plebeyos se casaron alrededor de 1777, cuando Joaquín tenía 27 años y Joaquina sólo 15. Durante los 12 años siguientes Joaquina dio a luz tres hijos, pero en 1789 su matrimonio ya había entrado en crisis. Joaquín, quien trabajaba en la Real Fábrica de Zigarros, había establecido una casa chica y procreado otros tres hijos con una amasia, y Joaquina se quejaba también de maltrato en su matrimonio. Ese año envió a la cárcel a Joaquín. Para ese momen-

⁴⁴ Certificaciones falsas de muertes de esposos se exponen reiteradamente en los registros de AGN, Inquisición; cf. AGN, Clero regular y secular, vol. 57, exp. 2. Ciudad de México, 1796, f. 149r; AJT, Penales, leg. 7, exp. 26, Ciudad de México, 1791, ff. 1r, 4v; y nota 13 anterior.

⁴⁵ Véase AJT, Penales, leg. 7, exp. 46, Ciudad de México, 1792, esp. ff. 1r-2v, 8r-10r, 12r-14r, 17v, 19r-22r, 23v-24v, 25v-26r, 28v (ff. 9r, 24v, para las citas).

to Joaquina había concluido que su esposo no tenía remedio, de modo que resistió firmemente los esfuerzos de las autoridades para llegar a una reconciliación. Cuando Joaquín fue liberado, luego de una o dos semanas de encierro, Joaquina trató de disolver su matrimonio por su propia cuenta; entonces de 27 años de edad, huyó a esconderse, "manteniéndose con las expensas de su trabajo, hylando pabilo para [sostenerse a] a sí mism y [a] sus tres hijos". Joaquín la encontró y la envió a la cárcel durante cuatro meses. Cuando fue liberada en abril de 1790, con órdenes de reunirse con su marido, Joaquina resistió la presión de nuevo. Volvió a huir y anduvo de casa en casa, probablemente trabajando como sirvienta al mismo tiempo que hilaba sus mechas de vela. Por fin se mudó a Chalco, un distrito rural cercano que servía como granero de maíz para la ciudad de México. Allí encontró refugio con un tío que era cura pueblerino y tuvo contacto sexual ocasional con un amasio.

El divorcio *de facto* de Joaquina duró cerca de dos años. El 7 de febrero de 1792 volvió a la ciudad de México para dar a luz un hijo procreado con su amasio. Había establecido una vida razonablemente independiente y al parecer había alcanzado una modesta prosperidad. Joaquina pudo traer con ella a dos jóvenes sirvientas, quizá para que la asistieran en el alumbramiento y con las labores domésticas después del parto; sin embargo, el retorno a la ciudad de México la expuso a una represalia. El 5 de marzo Joaquín había encontrado a su esposa y la había hecho arrestar. Ella enfermó en la cárcel y al cabo de dos semanas fue liberada "en depósito" en una casa honorable. Joaquín se opuso a su liberación por temor de que huyera otra vez, se quejó de la libertad con la que vivía ella mientras estaba teóricamente "en depósito", y logró que la encarcelaran de nuevo en octubre. Joaquina cayó enferma otra vez —con reumatismo y gonorrea— y Joaquín se opuso a su petición de liberación arguyendo que deberían entregársela a él para curarla. Pero la oposición de Joaquina a una reunión marital permaneció irreductible: "no ba con su marido, porque ni lo es ni lo ha sido, ni nunca le a dado nada". Joaquina arguyó que, en vista del fracaso de Joaquín como esposo y de la animosidad y el temor de la violencia que ella sentía justificadamente, debería concedérsele un divorcio. Contra la objeción de Joaquín, el alcalde don Antonio Mendes Prieto otorgó a Joaquina una separación permanente en los términos permitidos por la ideología patriarcal existente. Joaquina no sería entregada a su esposo sino depositada indefinidamente en la casa de don Manuel Guerrero, un maestro latonero que convino en cuidar que ella viviera de manera honorable.

La determinación de Joaquina Francisca Ramos de lograr un derecho de separación *de facto* —haber encarcelado a Joaquín, su fuga extralegal de casa en casa en la ciudad y finalmente a Chalco, su construcción de una nueva vida basada en sus propias fuentes de ingresos y sus redes de sociabilidad y patronazgo, y su insistencia en que un arreglo de depósito indefinido era superior a una reconciliación marital forzada— constituía algo

más que una saga individual. En una ciudad cuyos pactos de género eran frágiles y vulnerables ante la crisis, las mujeres plebeyas luchaban por el derecho de concluir que la continuación de un pacto ya no valía la pena y que una pareja conyugal (ya fuese un marido legal, una pareja consensual en una vida maridable o un amasio) había abdicado sus derechos de posesión en la mujer. Una y otra vez los documentos de la vida conyugal plebeya revelan los esfuerzos femeninos por forjarse un espacio o convención social de género que tolerara los derechos de separación *de facto*, ya fuese temporal o prolongada, lo que negaba la propiedad masculina. Por supuesto, no debemos idealizar las sagas de la independencia o la separación femeninas. El proceso era a menudo contencioso y sólo tenía éxito parcial, así como, en ocasiones, venganzas violentas. Pero no todos los esposos lo resistían tan tercamente como Joaquín Rivera. Detectamos cierta tolerancia y resignación en los hombres que a regañadientes renunciaban al esfuerzo de buscar y conservar a una esposa o una amasia que se resistían; también se percibe una aceptación tácita de los empleadores, patronos y administradores de hogares que no preguntaban demasiado acerca de las razones por las que una mujer necesitaba trabajo y vivienda.⁴⁶

Veamos por último la sexualización de las disputas de género que también constituían un indicador de la precaria viabilidad de los pactos patriarcales en la ciudad de México y una respuesta a ella. "Sexualización" se refiere aquí a la tendencia a presentar los conflictos entre hombres y mujeres, en particular las acusaciones y la violencia dirigidas contra víctimas femeninas, como disputas específicamente sexuales. Por ejemplo, un hombre que resiente el desplazamiento físico, las demandas económicas, las iniciativas de percepción de ingresos, las redes de sociabilidad o las libertades conversacionales de su mujer, puede agravar las cosas acusándola de la más grave infracción femenina: libertad y traición sexual. Por supuesto, el agravamiento es interesado porque invoca la clásica falla del carácter femenino en que se basaban la legitimidad, el control y el castigo masculinos (véase el capítulo v). Pero invocar el símbolo extremo de la inmoralidad y la traición femeninas no implicaba siempre, necesariamente, una manipulación consciente. La escalada podría parecer también una inferencia más bien natural o evidente —por lo menos para los hombres— en un ambiente social donde los pactos entre hombres y mujeres parecían amenazados por la ruptura o la desintegración inminentes. La libertad o la

⁴⁶ Véanse ejemplos adicionales de las separaciones de mujeres y sus consiguientes disputas y convenciones sociales en *AR*, Penales, leg. 3, exp. 5, Ciudad de México, 1763, esp. f. 4r; leg. 7, exp. 13, Ciudad de México, 1791; leg. 7, exp. 26, Ciudad de México, 1791; leg. 7, exp. 49 (cf. exp. 79), Ciudad de México, 1792, esp. ff. 6v-7v, 14r; leg. 7, exp. 51, Ciudad de México, 1792, especialmente ff. 1r-v, 7r-8r; leg. 9, exp. 17, Ciudad de México, 1797, esp. ff. 1r-3v, 7v; *AGN*, Inquisición, vol. 1292, exp. 11, Ciudad de México, 1788, ff. 87r-88v, 91r-v; *AGN*, Matrimonios, vol. 58, exp. 3, Ciudad de México, 1783, ff. 36r-38r; *AGN*, Clero regular y secular, vol. 76, exp. 4, Ciudad de México, 1784, f. 203r-v; *AGNCR*, vol. 86, exp. 4, Ciudad de México, 1811, caso núm. 4 dentro del exp. Contra José María Salinas, f. 6v; caso núm. 18, Contra Luis López y otros, f. 136v; *AGNCR*, vol. 118, exp. 13, Ciudad de México, 1807, esp. ff. 475-481.

traición sexuales de las mujeres seguía siendo la explicación cultural más poderosa de la desviación e insubordinación femeninas.

Dada la sexualización de las disputas y las acusaciones de género en Morelos, Oaxaca, y en culturas fuera de México, es especialmente importante aclarar los términos de la argumentación.⁴⁷ El razonamiento de este capítulo sobre la unión consensual respetable, su argumento sobre la dinámica de la separación y la propiedad conyugales, y la tesis más amplia de este libro sobre la cuestión de muchos Méxicos, no es el deseo de trazar un contraste absoluto entre regiones esencialmente diferentes. Lo que importa no es la pureza del contraste regional sino diferencias más sutiles de configuración y peso relativo de fenómenos sociales reconocibles en varias regiones. En la ciudad de México observamos una tendencia relativamente más intensa a sexualizar los agravios contra las mujeres adultas y jóvenes. Entre los incidentes de violencia dirigida contra víctimas femeninas, los conflictos sexuales constituían casi cuatro séptimos (58.2%) de los motivos principales de la disputa en la ciudad de México y cerca de la mitad y de tres séptimos (48.4% y 43.9%) en Morelos y Oaxaca, respectivamente. La composición específica de la disputa sexualizada en la ciudad de México ponía de manifiesto también la fragilidad de los pactos hechos entre hombres y mujeres. En las tres regiones los casos de celos en los que un supuesto rival sexual ponía en peligro un pacto, y los casos de ataques sexuales en los que la violencia se concentraba en la posesión del cuerpo sexual femenino, constituían la mayoría de los conflictos sexualizados. Pero sólo en la ciudad de México figuran de una manera importante, como categoría independiente por derecho propio, las disputas relacionadas con la calidad de "vigencia" o "suspensión" de un pacto sexual preexistente, aun en ausencia de un supuesto rival sexual o amasio. En la ciudad de México los choques de vigencia o suspensión constituían poco más de un cuarto (27.0%) de las disputas sexualizadas que conducían a la violencia en contra de mujeres adultas y jóvenes.⁴⁸ La sexualización de la disputa, como la cultura de la unión consensual respetable y la dialéctica de la separación y la propiedad de las personas, ponía de manifiesto la característica específica: la fragilidad más amplia que enmarcaba los pactos patriarcales disputados en la ciudad de México plebeya.

⁴⁷ Véanse las agudas observaciones de Smart, 1976, pp. 19-24, 132-134.

⁴⁸ Las cifras triregionales para la sexualización de la disputa se basan en los conjuntos restringidos de casos de violencia contra víctimas femeninas: total de casos válidos, $n = 56, 62, 66$, para la ciudad de México, Morelos y Oaxaca, respectivamente. Las participaciones porcentuales para el conjunto aumentado de casos son virtualmente las mismas: 57.7, 49.5 y 44.3% para las tres regiones, respectivamente; $n = 78, 93, 97$. En cuanto al papel de las disputas de "sí o no" en la composición de los celos, la cifra citada es el punto medio entre las participaciones en el conjunto restringido y en el conjunto ampliado de casos (24.3 y 19.6%, respectivamente; $n = 37, 54$). Para Morelos, la participación media es de sólo 2.2% ($n = 37, 58$); para Oaxaca, la participación es de sólo 9.6% ($n = 35, 51$). Para todas las cifras, véase PDBO, Ciudad de México, Mexviol2.lis, pp. 35, 39; Addmex1.lis, pp. 36, 39; Morelos, Powviol1.out, pp. 33, 36; Addupd1.lis, pp. 20, 24; Oaxaca, Oaxviol2.lis, pp. 37, 41; Addoax1.lis, pp. 37, 40.

MEMORIAS DE LA REGIÓN DE MORELOS

En la tercera parte de este libro hemos sostenido la compatibilidad de la consistencia trasregional y la particularidad regional dentro de un mundo de muchos Méxicos. Cuando exploramos la Oaxaca indígena empezamos con las experiencias de género que evocaban recuerdos de la región de Morelos, luego procedimos a estudiar las configuraciones o idiosincrasias específicas que colocan a Oaxaca un poco aparte. Nuestro viaje por el mundo plebeyo de la ciudad de México ha seguido una dirección inversa. Aquí exploramos primero la aureola de crisis y desesperación que parecía representar un riesgo para los pactos y las luchas de género, las características específicas de la vida urbana que impulsaban la disputa de los pactos existentes hacia una crisis de tales pactos, y los convencionalismos sociales y los conflictos de género que representaban una expresión de la fragilidad de los pactos entre hombres y mujeres pobres, y una respuesta a ella. Concluimos nuestro viaje volviendo al tema de la resonancia y la consistencia trasregionales.

De algún modo la atmósfera transitoria y cargada de crisis, así como los convencionalismos sociales y los conflictos de género provocados por la fragilidad del sustento familiar y de los pactos sociales en la ciudad de México plebeya, no impedían la existencia de patrones de lucha y de colaboración familiares en Morelos. Es menos correcto decir que en la ciudad de México las disputas de los pactos patriarcales familiares en Morelos y en Oaxaca finalmente se transformaron en una crisis de su existencia, que decir que la vida plebeya de la ciudad parecía provocar ambos fenómenos a la vez, como si la vida plebeya oscilara entre disputas de lo particular dentro de un marco de expectativas que afirmaba el carácter continuo y necesario de los pactos entre hombres y mujeres, y las rupturas del control masculino y las vidas de autogestión femenina tan comunes que todas esas expectativas parecían en riesgo.

En los documentos de la vida de género de la ciudad de México el sentimiento de una consistencia trasregional dentro de la variación regional o paralela a ella surge en muchas formas. El arsenal de tácticas y estrategias femeninas tenía a menudo una semejanza notable con el que descubrimos en Morelos: las mujeres pluralizaban a los patriarcas relevantes en sus vidas; establecían redes femeninas de conversación de antecedentes y asistencia; recurrían a la escalada institucional y al poder sobrenatural cuando fracasaban las tácticas de primera línea basadas en el consejo y la presión de parientes, amigos y conocidos, e iniciaban escándalos si era necesario para forzar una resolución pública de asuntos que antes eran privados o personales. Las fallas y estigmas del carácter que restaban legitimidad al género opuesto en momentos de conflicto y se la daban a la propia orientación hacia el derecho de género se parecen mucho a los que encontramos

antes. Los fuegos cruzados del género y la familia, y del color y la clase, introducían en la ciudad de México las ambigüedades, las alianzas cruzadas y los zigzagueos ambivalentes entre las posturas solidarias y conflictivas bien conocidas en otras partes. La idea profundamente genérica de la autoridad política legítima e ilegítima alentaba un lenguaje político de padres metafóricos y parásitos irresponsables en la ciudad de México tanto como en Morelos. En efecto, el levantamiento colonial más importante de la ciudad —el famoso disturbio del maíz de 1692— había seguido una etiqueta de género de la revuelta.⁴⁹

No tenemos que explorar en detalle cada faceta de la resonancia que temple el contraste entre la ciudad de México y Morelos. Concentrémonos brevemente en tres ejemplos muy ilustrativos: el diálogo conflictivo del derecho condicional y absoluto evidente en las relaciones entre hombres y mujeres, el peso modesto de las descargas y los psicodramas internos de la violencia entre hombres, y la gran familiaridad de las narraciones de drama y conflicto de género en la vida subalterna.

En la ciudad de México, como en Morelos, las mujeres destacaban el carácter condicional del derecho y la obligación de género en las disputas con hombres, quienes afirmaban un sentido más absoluto del derecho patriarcal innato. La práctica femenina afirmaba cierta reciprocidad de la obligación, por desiguales que fuesen los socios, en términos que enredaban las reclamaciones masculinas de autoridad, servicio e incluso posesión sexual en la maraña de lo condicional. Como en la región de Morelos, la tensión entre las orientaciones condicionales y las absolutas del derecho de género provocaba a menudo un conflicto feroz aun cuando las mujeres no cuestionaran los principios patriarcales como tales. Consideremos, por ejemplo, el complejo enredo de disputas sobre la posesión y las libertades sexuales, el desplazamiento físico y la obligación económica que destruyó el matrimonio de María Olaya Piñeda, la esposa castiza de Juan del Castillo, un carpintero español.⁵⁰ En 1792 María solicitó ser liberada del maltrato y el adulterio crónicos de su esposo Juan, quien había mantenido una amasia durante 14 de sus 16 años de matrimonio, según declaró María. En opinión de ésta, la relación con Micaela Tapia había sido la principal "causa de tantos golpes, malos tratamientos, y palabras injuriosas, ambres, desnudeses, y pesadumbres". Una de las acusaciones más dramáticas de María era que Juan la encerraba, como si ella, la esposa, fuese la amasia semisecreta: "a llegado a tanto su desenfreno como es de llevarme a vivir en compañía de esta nominada Muger q^e es su amasia, enserrandome a mi

⁴⁹ La resonancia con los patrones de Morelos surge de centenares de expedientes demasiado tediosos para listarlos aquí, pero es evidente en los casos explicados antes y más adelante en este capítulo; por lo que toca al disturbio del maíz de 1692 y la etiqueta de género en el teatro de la revuelta, véanse I. A. Leonard, 1929, apéndice; Cope, 1994.

⁵⁰ Véase *Art. Penales*, leg. 7, exp. 49 (cf. exp. 79), Ciudad de México, 1792, esp. ff. 1r-3r; 7r-v, 13v-14r; 18r (1r-v, 7v, 14r para las citas).

en una pieza, y a ella viendola como Muger propia; pues, toda la vecindad estan en creencia q^e llo no soi Muger propia si no la Contraria". En opinión de María, Juan había hecho a un lado sus obligaciones maritales mientras continuaba afirmando un férreo derecho de posesión. Su encierro le impedía establecer sus propias redes de sociabilidad, información y conversación con sus vecinas; él le daba sólo un real para el mantenimiento diario (sólo la mitad de la asignación esperada por una persona pobre), al mismo tiempo que canalizaba la mayor parte de su ingreso hacia su amasia, ahora con reputación de esposa, y hacia sus diversiones, y forzaba a su verdadera esposa a trabajar como sirvienta.

Juan no negó su relación con una amasia ni que hubiese encerrado a su esposa; ni siquiera negó que su apoyo económico había sido deficiente (aunque sostuvo que tampoco había proporcionado un sostén regular a su amasia). Pero su explicación reveló la forma como un enfoque condicional hacia el derecho y la obligación femeninos en un matrimonio, por parte de la esposa, podía llevar a un esposo a fuertes afirmaciones de autoridad que destruían los discursos de la contingencia y la condicionalidad. María había adquirido el hábito de abandonarlo cuando se disgustaba, por lo que cuatro veces la había hecho arrestar por acusaciones de fuga; además, ella se había atrevido a buscarse su propio amasio, el maestro sastre José Salcedo. El desafío de María en lo tocante a la posesión de Juan era inaceptable, aunque Juan hubiese tenido una amasia durante mucho tiempo y hubiese incurrido en negligencia económica. Él tenía que reafirmar sus derechos legítimos como patriarca: "aunque a su muger la ha tenido [. . .] encerrada en un quarto, fue porque no se le huyera como lo ha hecho otras ocasiones a causa de su conexión ilícita con Jose Salcedo". Significativamente, María no negó sus escapadas y vagabundeos físicos ni una relación sexual anterior con José Salcedo. En su opinión, tales libertades surgían debido a la negligencia y el abuso de un esposo que no cumplía sus obligaciones. Si los supuestos y el razonamiento de Juan encajaban perfectamente en el molde familiar del derecho patriarcal absoluto no condicionado por contingencias, la comprensión del derecho por parte de María encajaba perfectamente en la lógica del derecho condicional forjado por la mutualidad y la obligación humanas. El maltrato de Juan la había llevado a afirmar, en justificada defensa de su propio bienestar, un derecho de control mayor sobre sus propios movimientos y desplazamientos físicos. Incluso su relación sexual de tres años con José Salcedo, aunque había terminado en 1789, había sido tomada como una decisión "llevada de su nesesidad [económica]". Las autoridades lograron finalmente que la pareja se reconciliara [. . .] después que Juan languideció en prisión durante seis meses y María purgó una sentencia de tres meses por las contracusaciones de su esposo. No podemos saber cuánto duró la reconciliación antes de que se reafirmara una lucha entre la orientación condicional y la absoluta hacia el derecho de género en las relaciones entre hombres y mujeres.

Pero sabemos que los diálogos conflictivos por estos lineamientos impregnaban la cultura de género en la ciudad de México plebeya (así como entre los estratos sociales más intermedios), y que tales luchas fácilmente se volvían enconadas y violentas.⁵¹

Nuestro segundo ejemplo de los recursos de Morelos nos hace retroceder al peso sorprendentemente moderado de las descargas y los psicodramas interiores de la rabia masculina en la violencia de los hombres en general y entre hombres en particular. Como hemos visto en el caso de Morelos, la mitología cultural de las masculinidades heridas que se convertían, casi al azar, en violencia contra quien se encontrara enfrente, desempeñaba un papel más bien modesto en la violencia masculina. El hallazgo era contrario a la intuición precisamente porque los estereotipos elitistas de los pobres desde la época colonial, la construcción de una cultura y una mitología esencialmente mexicanas en el siglo xx, y la fácil disponibilidad de anécdotas confirmativas, corren todos en la dirección opuesta. El hallazgo contraintuitivo nos invita a explorar de nuevo las intersecciones de la masculinidad, el poder y la violencia en la vida cotidiana de la región de Morelos. La violencia de los hombres se concentraba de ordinario en cosas tangibles, más que intangibles. Aun en la violencia entre hombres, la lógica de la masculinidad socialmente impulsada —por relaciones sociales que moldeaban las reclamaciones efectivas de dignidad, voz y recursos como un hombre entre hombres— superaba ampliamente los estallidos más internos de la virilidad o la rabia sin ninguna razón particular. Además, evitando la venganza frente a frente y los dramas de escalada en lugares solitarios, y desarrollando un teatro de bravata masculina juguetona en medio de la sociabilidad, el enlace y la compañía amistosa, los hombres encontraban caminos para alejar los conflictos y las escaladas del clímax violento, al mismo tiempo que proyectaban representaciones autolegitimantes del valor y la rivalidad masculinos.

Entre nuestras tres regiones, la ciudad de México —la metrópoli de hombres plebeyos desarraigados y migrantes sujetos a la humillación del color y la clase y a la inadecuación patriarcal, y el ambiente que generaría la famosa imagen del pelado del siglo xx, que es a la vez desdichado y explosivo— debería ser la que corresponde adecuadamente a la imagen de las explosiones de descarga. Aquí tendríamos que encontrar el estallido de una rabia masculina interna en momentos imprevisibles y sin ninguna razón particular o, más precisamente, por razones interiores desconectadas con la víctima o con las relaciones sociales específicas entre el agresor y el agredido. Pero también aquí los hallazgos siguen una dirección contra-

⁵¹ Véanse algunos ejemplos que resultan ilustrativos en AJT, Penales, leg. 7, exp. 5, Ciudad de México, 1791; exp. 38, Ciudad de México, 1791; leg. 63, Ciudad de México, 1792; leg. 67, Ciudad de México, 1792; leg. 9, exp. 13, Ciudad de México, 1797; AGN, Matrimonios, vol. 29, exp. 121, Ciudad de México, 1801, esp. ff. 415v-416v; AGN, Civil, vol. 1773, exp. 5, Ciudad de México, 1760.

CUADRO XI.1 Lógica "tangible" y "social" de la masculinidad en la violencia: Ciudad de México a fines del periodo colonial

	Casos de atacantes masculinos ^a		Casos entre hombres ^b	
	%	Cifra de Morelos	%	Cifra de Morelos
<i>"Tangibles e intangibles"</i> ^c				
Originado en el género y ligados a derechos/reclamaciones				
entre hombres y mujeres	44.8	44.7	23.8	21.3
Disputas de propiedad/clase	15.7	17.1	23.8	25.0
Explosiones de descarga	6.0	8.2	4.8	12.0
<i>Subtotales</i>				
"Tangibles"	60.4	61.8	47.6	46.3
"Intangibles"	16.4	18.2	17.9	25.0
Honor masculino	10.4	10.0	13.1	13.0
Relaciones entre				
hombres y mujeres	44.8	56.1	23.8	33.9
Honor masculino	10.4	13.1	13.1	18.6
Ambiente de fondo de				
enlazamiento/honor	18.7	23.4	28.6	40.7
Rabia invisible plausible	6.0	7.5	4.8	6.8
<i>Subtotales</i>				
Impulsados por la lógica "social"	63.4	79.4	52.4	74.6
Impulsados por la lógica "interior"	16.4	20.6	17.9	25.4

^a N = 134 casos válidos en total.

^b N = 84 casos válidos en total.

^c Los modelos de "tangibles" e "intangibles" utilizados aquí corresponden a los criterios restringidos definidos y presentados en los cuadros VII.2 y VII.3. Si utilizáramos los procedimientos de la modelación ampliada descritos en los cuadros VII.3 y VII.6, los "intangibles" ampliados ascenderían a 35.1 y 46.4% para los casos de atacantes masculinos y entre hombres, respectivamente. Los "tangibles" ampliados ascenderían a 89.6 y 89.3% para los casos de atacantes masculinos y entre hombres, respectivamente. Los porcentajes ampliados suman más de 100 porque la modelación ampliada utiliza casos traslapados y ambiguos.

^d Los casos expresivos de masculinidad son 107 para los de atacantes masculinos y 59 para los de ataques entre hombres (79.9 y 70.2% del total de los casos de atacantes masculinos y del total de los casos entre hombres, respectivamente).

Las definiciones de la lógica "social" e "interior" de la masculinidad expresadas en la violencia corresponden a los criterios definidos en el cuadro VII.4. Los casos impulsados por una lógica "social" son las relaciones entre hombres y mujeres y los casos de ambiente de fondo de enlazamiento/honor masculino. Los casos impulsados por una lógica "interior" son los del honor masculino y la rabia invisible plausible. Los casos de rabia invisible plausible se refieren a las explosiones de descarga, interpretadas, en aras del argumento, como un estallido de rabia masculina interna.

FUENTES: PDBO, Trirregional, Mexmvl1.lis, pp. 5-6, 30-31; por lo que toca a las cifras comparativas de Morelos, véase el cuadro VII.3.

intuitiva que nos trae recuerdos de la región de Morelos. (Véase el cuadro XI.1.) Las cosas tangibles resultaron importantes, y las explosiones de descarga eran más bien moderadas en la violencia masculina. Las cosas tangibles constituyeron el 60.4% del total de los casos con atacantes masculinos y el 47.6% de los casos de hombres contra hombres. Con la definición estricta, los estallidos de descarga constituyeron sólo el 6.0% y 4.8%, respectivamente. Además, entre los casos de violencia que pueden interpretarse como expresiones de masculinidad, los incidentes impulsados por una lógica social superaban con mucho a los impulsados por una lógica interior (79.4% a 20.6% en el total de los casos de atacantes masculinos, y 74.6% a 25.4% en los casos de hombres contra hombres).

Nuestro tercer ejemplo de la gran resonancia entre la vida de género en la ciudad de México y en Morelos se refiere a la familiaridad de las narraciones de conflicto de género en la vida subalterna. A pesar de los ambientes contrastantes y de las variaciones de la vida de género explicadas antes, las tramas y los personajes del drama de género podían sonar como auténticas representaciones de la vida en Morelos. Consideremos, por ejemplo, el escenario que se desarrolló en 1792, cuando don José González Reina formuló una acusación por una situación de adulterio de tres años contra su esposa, Georja Gertrudis Orduña y Echevarría.⁵² Don José, un armero, era un plebeyo bastante próspero y socialmente respetable. Un testigo favorable dijo que don José le entregaba a Georja tres reales, en lugar de dos, para su sostenimiento diario; que sabía firmar su nombre y que su categoría racial era más o menos española (a pesar de una sugerencia de ascendencia parcialmente mulata). Pese a la sólida posición económica de su esposo, Georja, identificada como española o como parda (mulata) libre, vivía una vida claramente plebeya. Se ganaba un ingreso enrollando cigarrillos y cigarros en su casa, y negociando en la calle, como miles de otras pequeñas productoras y vendedoras, para vender o entregar su producto.

La batalla más amplia enfrentaba la visión de insubordinación y traición femenina que tenía don José a la visión de negligencia e irresponsabilidad masculinas que tenía Georja. Don José se quejaba amargamente de que Georja "comenzó a querer mandar en mi casa, y a llevar visitas q^e no me acomodaban, y aora he comprendido [que] son los Amasios q^e tubo antes de su Casmtó". Un amigo de la pareja dijo que, en el fondo, ellos peleaban porque Georja a menudo estaba ausente cuando don José volvía a casa de su trabajo y descubría que "jamás está hecha la comida". Algunos testigos vieron a Georja disfrutar bebidas, cháchara amistosa y ocasionales paseos

⁵² Véase AJT, Penales, leg. 7, exp. 56, don José González contra Georja Gertrudis Orduña y Echevarría, especialmente ff. 1r-v, 2v, 3r, 5r-8r, 11r-12r, 13r-17r. Las citas entre comillas, por orden de aparición, provienen de las ff. 1r, 6v, 1v, 5r, 7v, 8r, 13v, 14v. Por lo que toca a huellas mulatas en la ascendencia de don José, adviértase el cambio en la identificación de Georja (de española a parda), su epíteto en una discusión ("mulato criado con frijoles"), y una vecina y amiga mulata (véanse las ff. 17r, 5r, 14r-v).

en compañía de hombres (o en todo caso de personas de ambos sexos), y Georja admitió, ante una vecina por lo menos, una relación de amasiato. En suma, había desarrollado el hábito de la independencia: salía de paseo o de negocios cuando le daba la gana; descuidaba su obligación de preparar y dar comidas calientes a un esposo que regresaba al hogar, y sostenía conversaciones y contactos sospechosamente directos con conocidos masculinos y femeninos. Quizá lo más provocativo de todo fuese el hecho de que respondía a los regaños con réplicas agudas y humillantes. Cuando don José regresó un día y encontró a Georja atando una escoba con "don Fernando", ella no se asustó ni mostró arrepentimiento, "y delante de el me tiro el gasto [dinero para el sostenimiento diario] que solía entregarle y me dijo q^e no volviera a su casa, que no quería nada mío". En otro incidente, cuando don José se negó a comprar unas quesadillas, Georja replicó "q^e era un mulato engendrado con frixoles". Ambos incidentes culminaron con golpes de don José a Georja, pero en el segundo, ella contrató y le quebró un florero en la cabeza a don José.

Por supuesto Georja tenía sus propias quejas. Las provisiones económicas de su esposo habían sido negligentes. Durante sus tres años de matrimonio, "no le ha ministrado ni una camisa [. . .] y de consiguiente le escasea para su manutencion". Los celos de su esposo también habían sido exagerados. El visitante masculino de la casa que inspirara los celos era en realidad un amigo de don José que originalmente visitó su casa a iniciativa de aquél. Sus incursiones en la vida callejera eran una parte necesaria del negocio de tabaco que la sostenía. El propio don José había sido atrapado en una relación sexual con una Francisca Berrospe. Por último, aunque Georja dormía en ocasiones con una vecina y no en su casa, "es por no dormir sola en su cuarto cuando la ha largado su marido, y porque no le fuera a golpear cojiendola sola".

La historia de la separación entre Georja y don José tenía las huellas de la vida citadina: el comercio de cigarrillos, las provisiones del gasto diario, la fácil disponibilidad de compañía mixta de ambos géneros en la vida callejera. Pero a pesar de estas peculiaridades, la historia habría parecido familiar para muchos oídos de la región de Morelos. El carácter de Georja, por ejemplo, podría haber parecido una mezcla de las Marías bien conocidas de Morelos. La queja de Georja sobre la negligencia económica, su irregular provisión de alimentos y sus ocasionales estancias nocturnas en casa de una amiga nos traen recuerdos de María Teresa, de Texalpa, quien se fue a la casa de su madre en lugar de darle de comer a un esposo irresponsable. Su lengua afilada y sus afrentas simbólicas recuerdan los insultos de María Gertrudis, de la hacienda San Gaspar, quien tampoco cuidaba sus palabras y retaba a su esposo para que se quedara con su presunta contribución económica. Los viajes, los contactos sociales y las ambigüedades sexuales que rodeaban la vida económica de una mujer independiente nos traen a la mente a María Lucía, de Oaxtepec y Totolapa, la

pequeña comerciante que también se aventuraba fuera de la casa poco tiempo después de su matrimonio, construyó una red de conocidos sociales y se enredó en una maraña de celos masculinos.⁵³ Incluso algunos de los detalles más pequeños que animaban la historia de Georja y don José habrían sonado familiares.

Primero, consideremos la secuela. Don José sostuvo, en un segundo incidente de 1792, que había pescado a Georja y su tía hablando con un amasio y que éste sacó una espada para matarlo. Afortunadamente, "salieron las vecinas de la Calle, y la Cacera de mi Cassa" para poner en fuga al atacante. La audaz intervención de las mujeres en momentos de crisis y peligro, el sentimiento de que los hombres hacían tonterías si ellas los dejaban librados a sus propias fallas de carácter y sus propios excesos, y la afirmación de una autoridad moral femenina para frenar el exceso y la tragedia masculinos, habrían sonado veraces a quien escuchara la historia en Morelos.

Segundo, consideremos los detalles aportados por una testigo. Cuando antes había tratado de persuadir a Georja de que terminara su relación con un amasio, ésta "respondía que no separaba de la amistad por mediar que Hermosillo [el amasio] no matara a su marido como se lo tenía ofrecido, en caso de separarse de la Ylicita corresponda". Las ambiguas mezclas de coerción y consentimiento sexual, el proceso de comentarios femeninos de antecedentes por el que una mujer explicaba sus circunstancias sociales y justificaba un comportamiento aparentemente descarriado, y la atracción de amigas y conocidas, a veces escépticas, en una discreta complicidad del conocimiento, eran las clases de detalles y circunstancias que habrían enriquecido una historia similar en Morelos.

La diversidad regional en el mundo de muchos Méxicos presentaba mezclas de lo familiar y lo idiosincrásico, configuraciones distintivas hechas de elementos similares, patrones de traslape y de diferencia. A pesar de la aureola de crisis y desesperación que parecía destruir la viabilidad de los pactos patriarcales en la ciudad de México, la vida de género producía historias de personajes y enfrentamiento reminiscentes de Morelos. En un mundo donde la característica específica regional no excluía la consistencia trasregional, la historia de la separación de Georja y don José habría sido bien aceptada.

⁵³ Las tres Marías de la región de Morelos mencionadas en este párrafo son las que abrieron los capítulos I y IV, respectivamente.

XII. LOS MUCHOS MÉXICOS DE TODAS LAS REGIONES MEXICANAS

Una revisión de la región de Morelos

CULTURA, REGIÓN Y MICRORREGIÓN: PRÓLOGO

EN LA TERCERA parte de este libro sostuvimos que una revisión crítica de la diversidad regional no implica necesariamente una sustitución total de un México por muchos Méxicos. No se trata de suprimir la heterogeneidad sino de contextualizarla. Para el tema del género y el poder hemos sugerido un diálogo entre la semejanza trasregional y la idiosincracia regional. Este enfoque contempla la diferencia regional en parte como una cuestión de lo único e idiosincrásico, y en parte como una cuestión del matiz y la configuración distintivos entre dinámicas sociales ampliamente reconocibles. El efecto neto es una reducción de la heterogeneidad a dimensiones menos fetichizadas. Además, el juego contrapuntístico de la semejanza y la diferencia nos permite ver con más claridad la exageración de las diferencias regionales en contrastes completos, esenciales, que ocultan el patrón y la resonancia trasregionales. En este contexto imperativo, la consistencia trasregional y la variación regional escapan al tratamiento como una oposición mutuamente excluyente. *Muchos Méxicos* se encuentran con muchos Méxicos.

Ya hemos discutido con cierto detalle (capítulo IX) los fundamentos de nuestro enfoque en las teorizaciones pluralizadas y conflictivas de la cultura. Por un lado, la práctica y el discurso culturales movilizan procesos de conflicto, mediación y unidad que constituyen la argumentación. Hemos explorado extensamente la dimensión de la cultura como argumentación de la vida social en la segunda parte de este libro. Por otro lado, la práctica y el discurso culturales movilizan también procesos de identificación del yo y del grupo en relación con Otros que varían. La dimensión de la cultura como variación de la vida social ha moldeado gran parte de la discusión de la tercera parte y modelará el análisis de regiones singulares en este capítulo. En cuanto exploramos la cultura no como un conjunto unificado y unificante de valores e ideas, sino como lenguajes plurales de la argumentación y la variación dentro de arenas sociales compartidas, se debilitan los grilletes mentales de una oposición mutuamente excluyente entre la semejanza y el contraste. El hallazgo de patrones culturales trasregionales no mina necesariamente una visión de la cultura como argumentación, y el hallazgo de idiosincrasias regionales no excluye los patrones comunes. En suma, el análisis comparativo de las culturas regionales mexicanas del

género y el poder como un diálogo de la semejanza trasregional y la diferencia local se vuelve menos paradójico y deja de ser un salto hacia la anarquía teórica.

Pero si la teorización de la cultura como argumento y variación resuelve algunos problemas, también plantea otros nuevos. Hemos sostenido que el lenguaje cultural del yo, ya se aplique a un individuo, un grupo social o un mundo regional o microrregional, implica un lenguaje cultural del Otro. Las solidaridades y las ideas sociales tienen como premisa un discurso de variación, pero éste se concentra comúnmente no sólo en los extraños culturales fuera del mundo social propio, sino también en la variación dentro del mundo conocido del interior cultural o cerca de él. Ya hemos visto, en el análisis de la región de Morelos, la cultura como un lenguaje de variación y estereotipo entre los géneros, entre individuos honorables y desviados, y entre versiones superiores e inferiores de la virilidad y la femineidad dentro de un mundo regional dado. Hemos visto también, en nuestro estudio de Oaxaca, la cultura como un lenguaje de variación y estereotipo entre los pueblos, las microrregiones y los grupos étnicos de una región. En cuanto reflexionamos seriamente sobre los muchos Méxicos de cada región mexicana surge un interrogante importante: ¿cómo se comparan las experiencias y los lenguajes de la diferencia dentro de las regiones con las experiencias y los lenguajes de la diferencia entre regiones?

Los pueblos de cada región experimentaban y hablaban acerca de las diferencias culturales que existían dentro de los mundos locales de la vida diaria y fuera de ellos. En este sentido, cada región y microrregión tenía sus muchos Méxicos. Una vez que exploramos este aspecto de la vida social, el resultado irónico puede ser una nueva disminución de los contrastes que podríamos trazar de otro modo entre las regiones. Los extraños paralelismos de la variación dentro de las regiones y entre ellas, y los extraños paralelismos de los discursos acerca de tales variaciones, significaban que los muchos Méxicos de una región podrían provocar un reconocimiento considerable entre los muchos pueblos de otra. La experiencia y el lenguaje de la heterogeneidad misma no excluían necesariamente el paralelo y la resonancia trasregionales.

UNA REVISIÓN DE LA REGIÓN DE MORELOS:

LOS PARALELOS Y LAS IRONÍAS DE LA DIFERENCIA MICRORREGIONAL

Ilustremos el punto anterior regresando a Morelos, la región a la que dedicamos nuestro análisis más detallado. Recordemos que, comparado con Oaxaca, Morelos nos presentó una región geográficamente compacta caracterizada por un movimiento considerable de los campesinos entre los pueblos, las haciendas, los ranchos y los mercados de la región, y por una interacción racial que disminuía la distancia cultural existente entre indios

y no indios. Además, el análisis estadístico de los incidentes de violencia en esta región no reveló variaciones significativas por grupos étnicos o por microrregiones para nuestros hallazgos más importantes sobre el género y el poder: el papel preponderante de la disputa ligada al género dentro de la estructura tripartita de las motivaciones principales; la conexión comparativamente fuerte que existía entre el enlace social estrecho y la violencia contra víctimas específicamente femeninas; la normalidad sociorracial de los atacantes y las víctimas, y la escasa importancia de las mujeres solas; el papel de la sexualidad como algo central pero no globalizador en la violencia ejercida contra las mujeres.¹ Dada la compacta geografía humana de la región, su historia de desplazamiento y mezcla sociorracial, y los hallazgos estadísticos, la decisión de presentar los datos y el análisis para la región de Morelos como un todo descansaba sobre bases firmes.

Sin embargo, como lo sabe todo estudioso o residente de Morelos, una distinción microrregional básica ha desempeñado a veces un papel importante en la historia de la región y en su discurso popular. A pesar del clima por lo general templado y de las distancias relativamente pequeñas y el flujo constante de personas entre diversos puntos de la región, la historia y la tradición locales estimulan cierto contraste entre las llamadas tierra fría y tierra caliente. La distinción coincide aproximadamente con el tránsito del territorio montañoso a los cerros y el valle a lo largo de una línea a unos 1 500 metros sobre el nivel del mar. En la época colonial la zona de tierra fría de las sierras de templadas a frías al norte y noreste de Cuernavaca seguía siendo un área más claramente india, cuyos pueblos exportaban individuos en forma selectiva y temporal: jornaleros estacionales que iban a los predios azucareros al sur del área y pequeños vendedores que se dirigían a los tianguis de toda la región. La lealtad y la residencia comunitarias seguían siendo importantes para la mayoría de los campesinos, y las montañas permitían escapar y ocultarse en los momentos de confrontación con forasteros. Tepoztlán, un pueblo de la tierra fría, presentaría una atractiva fachada de armonía y continuidad populares para el antropólogo Robert Redfield en los años veinte. La zona de tierra caliente, más vasta y más poblada, dominada por la cuenca más caliente, orientada hacia el azúcar al sur y el sureste de Cuernavaca, presencié una historia más intensa de lucha por la tierra entre la hacienda y el pueblo; una distribución más dispersa de los habitantes entre los pueblos, las haciendas y las zonas rancheas intersticiales, de pequeños propietarios independientes, y una mezcla racial más pronunciada que borraba las fronteras etnoraciales e impartía cierta presencia africana a la población campesina. En el siglo XX Anenecuilco, un pueblo de la tierra caliente, carente de tierras, elegiría a Zapata

¹ El análisis regional por grupo étnico se presentó en el capítulo anterior; hay pruebas paralelas por microrregión en PDBO, *Intrarregional, Morreg1.lis*, esp. pp. 23-24, 28-29, 45-46; *Lastpow1.lis*, p. 12; *Lastpow.lis*, p. 12.

CUADRO XII.1. *Perfiles etnorraciales en las microrregiones de Morelos: Atacantes y víctimas a fines del periodo colonial*

	Identificación etnorracial (porcentajes)			
	Indios	Castas	Alguna descendencia africana	
			Entre todos	Entre las castas
ATACANTES ^a				
Tierra fría	68.3	12.7	0.0	0.0
Tierra caliente	55.2	29.5	12.4	41.9
VÍCTIMAS ^b				
Tierra fría	87.5	7.1	0.0	0.0
Tierra caliente	55.4	37.0	15.2	41.2

NOTA: La comprobación de la asociación no aleatoria estadísticamente significativa de los indios por microrregiones produjo lo siguiente: entre los atacantes, la variación india por microrregión no fue estadísticamente significativa (nivel de significación de χ^2 : .13); entre las víctimas, la variación fue significativa (nivel de significación de χ^2 : .00); la correlación ϕ fue un moderado .33).

^a Para los atacantes identificados por la raza, $n = 168$ casos válidos en total divididos como sigue: 63 de tierra fría (37.5%), 105 de tierra caliente (62.5%).

^b Para las víctimas identificadas por la raza, $n = 148$ casos válidos en total divididos como sigue: 56 de tierra fría (37.8%), 92 de tierra caliente (62.2%).

FUENTE: PDBO, Intranregional, Morreg. I. Iis, pp. 11-16.

como su líder y llegaría a simbolizar la aflicción que impulsó a los campesinos a adherirse a la Revolución.²

A pesar de la consistencia que dominaba en las dos zonas en la mayoría de nuestros hallazgos principales, los perfiles étnicos en los registros de la violencia reflejaban la distinción microrregional. (Véase el cuadro XII.1.) Los contrastes étnicos entre los atacantes son relativamente silenciosos. Los indios constituían seis novenos (68.3%) de los atacantes en tierra fría y cinco novenos (55.2%) en tierra caliente, una distinción demasiado moderada para resultar estadísticamente importante. Sin embargo, la mayor presencia de las castas y las personas de ascendencia africana en la tierra caliente sí se advertía. Las castas constituían sólo un octavo (12.7%) de los agresores en tierra fría, pero casi dos y medio octavos (29.5%) en tierra caliente. Dos quintos (41.9%) de los atacantes de castas en tierra caliente fueron explícitamente identificados como mulatos, mientras que ninguno de sus semejantes de tierra fría fue identificado como tal. Entre las víctimas de la violencia aparecían con más claridad las distinciones étnicas. Los

² La diferencia entre tierra fría y tierra caliente se analiza brevemente y en relación con las caracterizaciones de tierra templada incluidas a menudo dentro de la distinción más básica en C. E. Martin, 1985, pp. 4-5; véanse también De la Peña, 1980; Ingham, 1986; Warman, 1976; y para un tratamiento más implícito véanse Friedlander, 1975; Fromm y Maccoby, 1970; Romanucci-Ross, 1986. Por lo que toca al venero armonioso de Tepoztlán, véase Reifield, 1930; cf. Lewis, 1951. Sobre Anenecuilco y Zapata, las obras clásicas son Sotelo Inclán, 1943; Womack, 1968.

indios constituían casi nueve décimos (87.5%) de las víctimas en tierra fría, una cifra reminiscente de las proporciones étnicas oaxaqueñas, pero sólo cinco novenos (55.4%) en tierra caliente, lo que representa un contraste estadísticamente significativo. La proporción de las castas entre las víctimas de la violencia era pequeña (7.1%) en tierra fría, pero cinco veces mayor (37.0%) en tierra caliente. De nuevo, dos quintos (41.2%) del grupo de las castas de tierra caliente fueron identificados explícitamente como mulatos.

En suma, aunque los indios constituían la mayoría de los atacantes y de las víctimas en ambas microrregiones, y aunque nuestros hallazgos principales sobre el género, el poder y la violencia se mantienen bien en ambas áreas, los contrastes moderados en los perfiles étnicos de las dos zonas reflejaban efectivamente la reputación más india de la tierra fría y sus pueblos, y la reputación más multirracial y africana de la tierra caliente y su mezcla de pueblos, haciendas y ranchos. Los diversos ambientes sociales y étnicos de la región daban un apoyo potencial a los discursos microrregionales de muchos Méxicos.

De tales matices surgen dos interrogantes. En lo tocante al género, el poder y la violencia, ¿construyeron los habitantes de Morelos un discurso de contraste a partir de tales distinciones microrregionales? En caso afirmativo, ¿se basaba el lenguaje del contraste en distinciones de la dinámica social que podían observarse en los registros del conflicto y la violencia de género? Después de todo, la memoria selectiva de la experiencia real, y la interpretación magnificada de la diferencia auténtica, pueden constituir un instrumento mucho más poderoso para la formación de estereotipos que la invención en el sentido purista.

Principiemos con el discurso de la diferencia, del contraste y el estereotipo microrregionales, que aunque no tan generalizado en los documentos, aparece ocasionalmente como una especie de supuesto de trasfondo respecto al carácter y las costumbres culturales de los pueblos que dominaban las dos zonas. Totolapa —explicaba un funcionario en 1802— era un “taller de picardías”, aunque era un pueblo indio de tierra fría. El problema era que muchos no indios habían invadido Totolapa, la que en consecuencia se había “raigado a la tierra caliente”.³ Aun ahora, la reputación discursiva de la tierra caliente es la de un distrito cuyos hombres son propensos al tipo de virilidad desafiante: actos individualizados de pasión, bravata y escalada masculinas que explotan en la violencia. Como dijera un informante de tierra fría al antropólogo John Ingham (probablemente en los años sesenta o setenta), “Allá en tierra caliente un hombre sólo piensa en conseguirse un caballo, una silla y una pistola. Allá son más agresivos, les gusta pelear.”⁴

Sobre todo a fines del periodo colonial, los estereotipos microrregionales tendían a incrustarse dentro de distinciones etnorraciales. Los pueblos

³ AGNCR, vol. 2, exp. 9, Totolapa, 1802, f. 194v.

⁴ Ingham, 1986, p. 12.

de tierra caliente eran más mulatos, y el estereotipo étnico adscribía la impetuosidad y la violencia antisocial individuales a hombres adultos y jóvenes de ascendencia africana. Los estereotipos no se limitaban a las elites coloniales. Un indio de tierra fría que vendía su mercadería en la tierra caliente azucarera en 1806, quien al parecer supuso que un mulato moreno que se encontró era probablemente un ladrón y asaltante, preguntó: "¿que haces ahí negro?" El episodio tenía un aspecto de profecía y autorrealización, ya que el enfrentamiento se agravó y terminó con la muerte del indio.⁵

Quizá fuese más reveladora, en vista de la mezcla racial común en la región de Morelos, la forma como los provocadores de problemas a veces eran redefinidos como mulatos en el curso de un conflicto. Varios indios de Xochitlán apoyaron a su gobernador contra las acusaciones que se le formularon en 1789 de que había abusado de su autoridad y azotado a Dionisio Náñez, quien se consideraba a sí mismo como castizo. Al hacerlo, no sólo acusaron a Dionisio de una licenciosidad e inmoralidad sexuales que justificaban el castigo de la comunidad; también declararon —casi como un corolario del argumento— que era mulato. En Cuautla Amilpas José Silverio Barreto, un indio tributario que acusó a su gobernador de abuso de poder en 1805, se vio desacreditado por medios similares: "aun se duda si sea de esta calidad [indio], ó mulato, especialmente en orden a una escandalosa incontinencia [...] y a las faltas de subordinación y respeto".⁶

Los estereotipos discursivos que se aplicaban a la tierra fría también mezclaban los calificativos microrregionales y étnicos. Todavía a mediados del siglo xx —a pesar de la declinación en el uso del idioma náhuatl, las connotaciones en gran medida negativas de la indianidad, y la elevación de los patrones escolares, laborales, migratorios y de estatus comparables a los del campo más mestizo—, los habitantes de tierra fría y de tierra caliente consideraban a la primera como reducto regional de la indianidad. Esto implicaba presumiblemente, entre otras características, que los habitantes de tierra fría tenían en mayor estima la lealtad y la paz comunitarias, y que los hombres evitaban las clases de actos muy individualizados de pasión, bravata y explosión violenta asociados con la virilidad en tierra caliente. La violencia seguía un curso menos antisocial e individualizado; se detenía antes de llegar a la autodestrucción homicida, y seguía más plenamente ligada a los caminos colectivos: la violencia de los levantamientos comunitarios y el faccionalismo intracomunitario.⁷ Al parecer las mujeres

⁵ AGNCR, vol. 277, exp. 9, Llanos de Tlayecac, 1806, f. 258v, para la cita.

⁶ Véase AGNCR, vol. 277, exp. 3, Xochitlán, 1789, ff. 55r, 64r (cf. 57r); vol. 213, exp. 14, Cuautla Amilpas, 1805, f. 409r (cita); cf. el simbolismo cultural aplicado a los hombres de ascendencia africana en una región maya montañosa muy alejada de los discursos de la elite del centro de México, en Blaffer, 1972.

⁷ Véanse Ingham, 1986, pp. 12-13; Friedlander, 1975; Lewis, 1951. En cuanto a las imágenes del contraste étnico en la dinámica de la enemistad y la violencia personal, véase Wolf y Hansen, 1972, pp. 71-99, esp. pp. 94-99; cf. Paz, 1959; Nader, 1990.

eran reprimidas con menor dureza y eran libres para reunirse con hombres, como dijera un funcionario colonial en 1780, en las sesiones de bebidas en las que "se insolén".⁸

La respuesta a nuestra primera pregunta es clara. En lo tocante al género, el poder y la violencia, los habitantes de la región de Morelos construyeron efectivamente un discurso de contraste y estereotipo a partir de la distinción microrregional percibida. El discurso databa de tiempos coloniales, y su huella en la tradición regional y oral se extendería hasta bien entrado el siglo xx. Este discurso mezclaba la diferencia por microrregión y por etnicidad, sobre todo en los tiempos coloniales, y uno de sus enfoques se centraba en las cuestiones del temperamento masculino: la violencia individualizada, la bravata sexual y los dramas de venganza de los hombres de tierra caliente los distinguía de la tendencia a evitar el conflicto, la reserva y la deferencia ante la paz comunitaria en tierra fría. El discurso de microrregión agregaba otra capa de connotación a los adjetivos fría y caliente. La tierra caliente no era sólo una zona de clima cálido, sino también de temperamento ardiente; la tierra fría era fría por el clima y el temperamento de sus habitantes.

Son notables los paralelos que existen con los discursos de la variación étnica y humana en Oaxaca. Allí observamos ideas de la identidad y la variación étnicas que contrastaban a los hombres pacíficos de los pueblos que buscaban la armonía con los hombres violentos de los pueblos malvados, y que distinguían entre los hombres indios pacíficos que se abstendían de las bravatas, la terquedad y la represión exagerada de las mujeres, y los violentos españoles y castas que equiparaban la masculinidad con la bravata, la intransigencia en el conflicto y la tiranía sobre las mujeres. Incluso la metáfora de la "tierra caliente" tenía cierta popularidad. Los distritos al sur del interior montañoso y las zonas de valles de Oaxaca descendían hacia la cálida costa del Pacífico; allí una mayor presencia de castas y africanos, y una mezcla de haciendas, ranchos y pueblos distribuidos de manera uniforme, fomentaba una geografía étnica y económica distintiva. En la versión de la tierra caliente de Oaxaca, como en la de Morelos, "caliente" se refería al clima y al temperamento masculino e invocaba estereotipos raciales que asociaban la ascendencia y la influencia africanas con la explosividad antisocial. En ambas regiones, en suma, las sensibilidades microrregionales y étnicas alimentaban un lenguaje generizado del contraste humano: hombres más explosivos y mujeres más reprimidas en una zona o un grupo étnico, y hombres más pacíficos y mujeres más asertivas en otro.⁹

⁸ AGNCR, vol. 223, exp. 19, Suchitlán, 1780, f. 324r.

⁹ Por lo que toca a la discusión y las fuentes, véase el capítulo x. A fin de evitar malentendidos, debemos advertir que la diferencia microrregional era sólo uno de varios ejes en los discursos locales de la variación. Como indicamos ya en el capítulo x y como es cierto también para la región de Morelos (véase Lewis, 1951, pp. 49, 54, 98-99, cf. 281-282), los pueblos regionales han construido también lenguajes de diferencia que contrastaban el carácter y las costumbres sociales de los pueblos vecinos más apropiadamente vistos como vecinos dentro de

de tierra caliente eran más mulatos, y el estereotipo étnico adscribía la impetuosidad y la violencia antisocial individuales a hombres adultos y jóvenes de ascendencia africana. Los estereotipos no se limitaban a las elites coloniales. Un indio de tierra fría que vendía su mercadería en la tierra caliente azucarera en 1806, quien al parecer supuso que un mulato moreno que se encontró era probablemente un ladrón y asaltante, preguntó: "¿que haces ahí negro?" El episodio tenía un aspecto de profecía y autorrealización, ya que el enfrentamiento se agravó y terminó con la muerte del indio.⁵

Quizá fuese más reveladora, en vista de la mezcla racial común en la región de Morelos, la forma como los provocadores de problemas a veces eran redefinidos como mulatos en el curso de un conflicto. Varios indios de Xochitlán apoyaron a su gobernador contra las acusaciones que se le formularon en 1789 de que había abusado de su autoridad y azotado a Dionisio Nández, quien se consideraba a sí mismo como castizo. Al hacerlo, no sólo acusaron a Dionisio de una licenciosidad e inmoralidad sexuales que justificaban el castigo de la comunidad; también declararon —casi como un corolario del argumento— que era mulato. En Cuautla Amilpas José Silverio Barreto, un indio tributario que acusó a su gobernador de abuso de poder en 1805, se vio desacreditado por medios similares: "aun se duda si sea de esta calidad [indio], ó mulato, especialmente en orden a una escandalosa incontinencia [. . .] y a las faltas de subordinación y respeto".⁶

Los estereotipos discursivos que se aplicaban a la tierra fría también mezclaban los calificativos microrregionales y étnicos. Todavía a mediados del siglo xx —a pesar de la declinación en el uso del idioma náhuatl, las connotaciones en gran medida negativas de la indianidad, y la elevación de los patrones escolares, laborales, migratorios y de estatus comparables a los del campo más mestizo—, los habitantes de tierra fría y de tierra caliente consideraban a la primera como reducto regional de la indianidad. Esto implicaba presumiblemente, entre otras características, que los habitantes de tierra fría tenían en mayor estima la lealtad y la paz comunitarias, y que los hombres evitaban las clases de actos muy individualizados de pasión, bravata y explosión violenta asociados con la virilidad en tierra caliente. La violencia seguía un curso menos antisocial e individualizado; se detenía antes de llegar a la autodestrucción homicida, y seguía más plenamente ligada a los caminos colectivos: la violencia de los levantamientos comunitarios y el faccionalismo intracomunitario.⁷ Al parecer las mujeres

⁵ AGNCF, vol. 277, exp. 9, Llanos de Tlayecac, 1806, f. 258v, para la cita.

⁶ Véase AGNCF, vol. 277, exp. 3, Xochitlán, 1789, ff. 55r, 64r (cf. 57r); vol. 213, exp. 14, Cuautla Amilpas, 1805, f. 409r (cita); cf. el simbolismo cultural aplicado a los hombres de ascendencia africana en una región maya montañosa muy alejada de los discursos de la elite del centro de México, en Blaffer, 1972.

⁷ Véanse Ingham, 1986, pp. 12-13; Friedlander, 1975; Lewis, 1951. En cuanto a las imágenes del contraste étnico en la dinámica de la enemistad y la violencia personal, véase Wolf y Hansen, 1972, pp. 71-99, esp. pp. 94-99; cf. Paz, 1959; Nader, 1990.

eran reprimidas con menor dureza y eran libres para reunirse con hombres, como dijera un funcionario colonial en 1780, en las sesiones de bebidas en las que "se insolent".⁸

La respuesta a nuestra primera pregunta es clara. En lo tocante al género, el poder y la violencia, los habitantes de la región de Morelos construyeron efectivamente un discurso de contraste y estereotipo a partir de la distinción microrregional percibida. El discurso databa de tiempos coloniales, y su huella en la tradición regional y oral se extendería hasta bien entrado el siglo xx. Este discurso mezclaba la diferencia por microrregión y por etnicidad, sobre todo en los tiempos coloniales, y uno de sus enfoques se centraba en las cuestiones del temperamento masculino: la violencia individualizada, la bravata sexual y los dramas de venganza de los hombres de tierra caliente los distinguía de la tendencia a evitar el conflicto, la reserva y la deferencia ante la paz comunitaria en tierra fría. El discurso de microrregión agregaba otra capa de connotación a los adjetivos fría y caliente. La tierra caliente no era sólo una zona de clima cálido, sino también de temperamento ardiente; la tierra fría era fría por el clima y el temperamento de sus habitantes.

Son notables los paralelos que existen con los discursos de la variación étnica y humana en Oaxaca. Allí observamos ideas de la identidad y la variación étnicas que contrastaban a los hombres pacíficos de los pueblos que buscaban la armonía con los hombres violentos de los pueblos malvados, y que distinguían entre los hombres indios pacíficos que se abstendían de las bravatas, la terquedad y la represión exagerada de las mujeres, y los violentos españoles y castas que equiparaban la masculinidad con la bravata, la intransigencia en el conflicto y la tiranía sobre las mujeres. Incluso la metáfora de la "tierra caliente" tenía cierta popularidad. Los distritos al sur del interior montañoso y las zonas de valles de Oaxaca descendían hacia la cálida costa del Pacífico; allí una mayor presencia de castas y africanos, y una mezcla de haciendas, ranchos y pueblos distribuidos de manera uniforme, fomentaba una geografía étnica y económica distintiva. En la versión de la tierra caliente de Oaxaca, como en la de Morelos, "caliente" se refería al clima y al temperamento masculino e invocaba estereotipos raciales que asociaban la ascendencia y la influencia africanas con la explosividad antisocial. En ambas regiones, en suma, las sensibilidades microrregionales y étnicas alimentaban un lenguaje generizado del contraste humano: hombres más explosivos y mujeres más reprimidas en una zona o un grupo étnico, y hombres más pacíficos y mujeres más asertivas en otro.⁹

⁸ AGNCF, vol. 223, exp. 19, Suchitlán, 1780, f. 324r.

⁹ Por lo que toca a la discusión y las fuentes, véase el capítulo x. A fin de evitar malentendidos, debemos advertir que la diferencia microrregional era sólo uno de varios ejes en los discursos locales de la variación. Como indicamos ya en el capítulo x y como es cierto también para la región de Morelos (véase Lewis, 1951, pp. 49, 54, 98-99, cf. 281-282), los pueblos regionales han construido también lenguajes de diferencia que contrastaban el carácter y las costumbres sociales de los pueblos vecinos más apropiadamente vistos como vecinos dentro de

El lenguaje del contraste entre regiones y microrregiones vecinas representa una ironía en las distinciones regionales entre Oaxaca y Morelos. Como hemos visto, a pesar de los patrones trasregionales que hemos descubierto, las pruebas sobre las dos regiones sugerían dos divergencias importantes en la dinámica del género, el poder y la violencia. Los incidentes de violencia en Morelos se inclinaban más hacia las explosiones homicidas, y los conflictos de género entre hombres y mujeres en Oaxaca parecían desenvolverse sobre una plataforma cultural que brindaba más apoyo a las afirmaciones femeninas (a pesar de la hegemonía de patriarcas y viejos en la vida comunitaria). Elevadas a estereotipos que borran los puntos compensatorios en común, estas diferencias generan un discurso familiar de muchos Méxicos: los hombres pacíficos, las mujeres fuertes, la cultura indígena y las comunidades sólidas de Oaxaca contrastan con los hombres rebeldes, las mujeres subordinadas, la cultura sincrética y las comunidades desesperadas (trabadas en una lucha para impedir el faccionalismo interno y las expropiaciones externas de tierras) de Morelos. El problema es que, por lo menos en el nivel del discurso, las diferencias que permiten distinguir a Morelos de Oaxaca sirven también para distinguir una microrregión de Morelos de otra.

Por último, los paralelismos discursivos nos llevan a nuestra segunda pregunta. A pesar de que nuestros hallazgos principales sobre el género, el poder y la violencia pueden aplicarse a ambas microrregiones de Morelos, ¿el lenguaje del contraste microrregional, aun exagerado, se basaba en diferencias auténticas del ambiente o la dinámica sociales? ¿Las distinciones eran experimentales tanto como discursivas?

Aquí resulta instructivo hacer un examen de los índices cuantitativos de la diferencia que observamos entre Morelos y Oaxaca. Consideremos, por ejemplo, el peso del homicidio en el conflicto y la violencia cotidianos. Los homicidios constituyeron poco más de la mitad (53.9%) de los incidentes de Morelos, pero sólo una cuarta parte (24.7%) de los de Oaxaca. La razón de las proporciones de homicidios (2.2) parece corroborar una mayor explosividad de la pasión individualizada en los momentos de conflicto en Morelos, una mayor dificultad para desviar o contener los impulsos homicidas en las disputas cara a cara entre individuos. Dentro de Morelos los homicidios constituyeron poco más de seis décimos (60.0%) de los incidentes de tierra caliente pero sólo tres décimos (31.3%) de los incidentes de tierra fría. Sorprendentemente, el contraste microrregional de la participación de los homicidios dentro de Morelos (un promedio de 2.0) refleja bastante bien el contraste existente entre Morelos y Oaxaca. (Véase el cuadro XII.2.) El discurso del temperamento masculino contrastante dentro de Morelos no sólo se basaba en las distinciones de la experiencia social evidente en las

una microrregión. Sin embargo, la continuación de este punto nos llevaría demasiado lejos y sólo subrayaría el argumento de que los lenguajes locales de diferencia pueden resonar con lenguajes regionales de diferencia más conocidos.

CUADRO XII.2. *Los paralelos de la comparación regional y microrregional: Violencia homicida en Morelos y Oaxaca a fines del periodo colonial*

Región/microrregión ^a	Porcentajes de homicidios en los incidentes de violencia criminal	
	Homicidio como porcentaje de incidentes	Relación de los porcentajes por región/microrregión
Morelos	53.9	
Oaxaca	24.7	
Tasa regional		2.2:1
Morelos tierra caliente	63.0	
Morelos tierra fría	31.3	
Tasa microrregional		2.0:1

NOTA: El contraste microrregional en los porcentajes de homicidios muestra una significación de χ^2 al nivel de .00, una moderada correlación ϕ de .30, y una medida de moderada a fuerte de la Q de Yule de .58.

^a Para Morelos, Oaxaca, tierra caliente y tierra fría, respectivamente, $n = 206, 251, 127$ y 67 casos válidos en total. El total microrregional para Morelos es ligeramente menor que el total regional debido a la exclusión de 12 casos ambiguos.

FUENTES: PDBO, Tritregional, Interreg1.lis, versión "A", p. 1; Intrarregional, Morreg1.lis, pp. 5, 51.

huellas documentales dejadas por la violencia y las exageraba; además, la distinción microrregional era semejante a la que un historiador podría trazar entre la versión más mestiza del México rural evidente en Morelos y la versión más india evidente en Oaxaca.

Los paralelismos del contraste microrregional y regional son más sutiles cuando comparamos las plataformas culturales sobre las que se desenvolvían las luchas entre hombres y mujeres. Empecemos por recordar los patrones comunes: tanto en Morelos como en Oaxaca la mayoría de los incidentes de violencia criminal en contra de las mujeres adultas y jóvenes eran graves (homicidios, agresiones que requerían atención médica y ataques sexuales constituían la mayoría). Había una fuerte conexión entre el enlace social más estrecho y la violencia contra víctimas específicamente femeninas. Las formas más letales de la violencia dirigida contra las mujeres provenían de sus relaciones primarias. En algunos casos, sin embargo, los índices estadísticos de las brechas de género que existían en las relaciones sociales de la violencia en Morelos surgían con más debilidad en Oaxaca. La asociación comparativamente estrecha entre el enlace social y la violencia en contra de las mujeres más que de los hombres es fuerte pero un poco menor en Oaxaca. Además, la moderada brecha de género de la probabilidad de sufrir la violencia homicida, más que la violencia no homicida, desaparece en Oaxaca. Para el caso de Morelos la brecha de la violencia homicida no derivaba de una amenaza menor de homicidio en los casos de ataques perpetrados por relaciones primarias, sino de una probabilidad sustancialmente menor, en los casos de violencia, de las relaciones

no primarias, en particular de las secundarias. Para el caso oaxaqueño desaparece la brecha de género, en parte porque la violencia homicida desempeñaba un papel menor en la muestra regional para víctimas masculinas y femeninas (de modo que generaba efectos estadísticos menores para el conjunto total de casos), y en parte porque la brecha de género en la violencia homicida no aparece en los casos de relaciones secundarias. (Véase el cuadro XII.3).

Estos indicadores estadísticos son consistentes con nuestro razonamiento anterior, más cualitativo, respecto al contexto cultural de las relaciones de poder y los conflictos entre hombres y mujeres en Oaxaca. Tales indicadores señalan sutiles matices y diferencias regionales, a pesar de los patrones generales en común, en el nexo de las relaciones de género y las relaciones sociales del poder y la violencia. Las mujeres de Oaxaca, en comparación con sus semejantes de Morelos, parecen haber forjado papeles ligeramente más prominentes en los enfrentamientos que entrañan relaciones sociales secundarias y terciarias, y la severidad de sus lesiones en tales disputas era similar a la de aquella infligida a los hombres. En efecto, es sólo en el caso de ataques cometidos por relaciones primarias que aparece una brecha de género moderada y estadísticamente significativa a favor de las mujeres; el ambiente sociocultural de Oaxaca creaba obstáculos un poco más fuertes contra las formas homicidas de la violencia en los conflictos entre hombres y mujeres.¹⁰

Una vez más, dentro de Morelos la tierra caliente es a la tierra fría lo que Morelos es a Oaxaca. La asociación que existe entre el enlace social estrecho y las víctimas específicamente femeninas disminuye un poco cuando pasamos de tierra caliente a tierra fría. La moderada brecha de género entre la frecuencia de la violencia homicida, más que la no homicida, tiende a desaparecer en tierra fría, principalmente por las mismas razones: el menor papel del homicidio en la muestra global y la sutil brecha de género, desde el punto de vista estadístico, que existía en las disputas entre relaciones secundarias. (De nuevo, véase el cuadro XII.3.) A pesar de los patrones generales comunes, los sutiles matices microrregionales en el ambiente cultural que enmarcaba el conflicto entre hombres y mujeres generaban efectos estadísticos paralelos a los que son evidentes en la comparación de Oaxaca con Morelos. Al igual que en el caso de la explosividad evidente en la violencia homicida, tales matices sugieren una base de experiencia para los lenguajes microrregionales de la heterogeneidad y el estereotipo: la exageración de distinciones moderadas, e incluso leves, en el contraste total y el esencialismo. Los hombres de una microrregión son más volátiles que los de la otra; las mujeres de una microrregión son más asertivas que las de la otra.

¹⁰ Para la prueba en el contexto de relaciones primarias de la probabilidad de la violencia homicida por género de la víctima en Oaxaca, la significación de χ^2 fue .02, *f* fue .30, la *Q* de Yule fue .58. PDBO, Trirregional, Oaxafv1.lis, p. 82.

Los matices microrregionales evidentes en la región de Morelos —como discurso y como experiencia social— sugieren un necesario refinamiento de la idea de muchos Méxicos. Los contrastes que se perciben entre Morelos y Oaxaca no se encuentran a menudo entre culturas regionales *sui generis*, sino entre configuraciones o énfasis contruidos a partir de un conjunto de comportamientos humanos y dinámicas sociales bien conocidos de los habitantes de ambas regiones. Como un lenguaje de variación que identifica al yo en relación con el Otro, el discurso cultural puede exagerar tales distinciones en contrastes totales, esenciales. Irónicamente, los muchos Méxicos de cada región —las distinciones entre regiones vecinas y entre microrregiones vecinas— moderaban la cualidad exótica o poco familiar de regiones más distantes. La zona de Morelos tenía su lenguaje de regiones “indias” cuyos hombres se inclinaban menos a la escalada de la irritación individual y el enfrentamiento en una violencia homicida. Oaxaca tenía su lenguaje de tierras y pueblos “calientes” que inyectaban una bravata y una violencia más individualizadas en el significado mismo de la masculinidad.

REFLEXIONES FINALES: UNA HISTORIA DE VIRILIDAD Y PODER EN TIERRA CALIENTE

Concluyamos con una historia clásica de la virilidad y el poder en un ambiente de tierra caliente.¹¹ En febrero de 1767 Feliciano María acudió al trapiche de caña de don Joseph Herrera a pedir su intervención en una disputa violenta con su esposo. Al igual que muchas esposas campesinas, Feliciano integraba actividades lucrativas a sus ritmos de trabajo; en su caso, el hilado de algodón o el pequeño comercio llevaba ingresos a la casa. Su esposo, Joaquín Pastrana, trabajaba en las calderas del ingenio y pertenecía a una casta de descendencia racial incierta. Él se decía castizo en los documentos legales, pero también fue llamado mulato en un intercambio acalorado con los supervisores de la hacienda. Feliciano había acudido al ingenio porque Joaquín se había enojado por la pérdida de dos libras de algodón que ella no había podido entregarle (no está claro si no las había hilado todavía, se le habían perdido, o las había vendido por su cuenta), y se había llevado a Feliciano al monte donde la había azotado. Feliciano, lejos de aceptar que estos azotes constituyeran un castigo justo por la negligencia de una esposa, y quizá temerosa de nuevas violencias, movilizó al gran patriarca de la hacienda como una fuerza compensatoria superior. Si éste respondía como un paternal protector de sus dependientes maltratados, podría castigar a Joaquín y equilibrar el balance del poder doméstico de la pareja. Don Joseph Herrera, de 62 años de edad, se encontraba en la hacienda, quizá porque la estación de reco-

¹¹ Véase CROT, rollo 18, leg. 51, exp. 30, Yosoñaha, 1767, ff. 1r-7r (7r para la cita).

CUADRO XII.3. Los paralelos de la comparación regional y microrregional:
Género y violencia, Morelos y Oaxaca a fines del periodo colonial

Asociaciones no aleatorias ^a	Regiones		Microrregiones (Morelos)	
	Morelos	Oaxaca	Tierra caliente	Tierra fría
1. Entre la cercanía del lazo social y el género de la víctima, ¿estadísticamente significativa? En caso afirmativo, medida de la correlación	sí .64	sí .56	sí .71	sí .55
2. Entre la violencia homicida y el género de la víctima, ¿estadísticamente significativa? En caso afirmativo, medida de la correlación	sí .27	"sí" ^b .17	sí .26	no
3. Entre la violencia homicida y el género de la víctima en los casos de relaciones secundarias ¿estadísticamente significativa? En caso afirmativo, medida de la correlación	sí .40	no	sí ^c .42	no
4. Entre la violencia homicida y el género de la víctima, en los casos de relaciones primarias, ¿estadísticamente significativa? En caso afirmativo, medida de la correlación	no	sí .30	no	sí ^d .39

^a Oaxaca, tierra caliente y tierra fría, respectivamente, $n = 206, 251, 127$ y 67 casos válidos en total

Para el renglón 1, la dirección de la asociación es la cercanía del lazo social (es decir, las relaciones primarias entre el atacante y la víctima) con las víctimas femeninas, la distancia del lazo social (relaciones secundarias y terciarias) con víctimas masculinas; la medida de la correlación lineal es la V de Cramer. Para los renglones 2-3, para la región de Morelos y la microrregión de tierra caliente, la dirección de la asociación es la violencia homicida con víctimas masculinas; la medida de la correlación lineal es r . Para el renglón 4, para la región de Oaxaca y la microrregión de tierra fría, la dirección y las medidas de la correlación son como en los renglones 2-3. Para todos los casos, la significación estadística se define en el nivel de significación de .05 de la χ^2 .

^b La respuesta "sí" es aquí en parte un reflejo estadístico del gran número de casos de la prueba; la medida de la correlación es muy débil (.17, por debajo de un nivel de umbral de .20).

^c La existencia de una celdilla de tabulación cruzada con $MEF < 5$ significa que estos resultados deben verse con cautela. Pero la dirección de la asociación y los resultados del análisis comparativo se ven confirmados por las pruebas que combinan las relaciones secundarias y terciarias en una celdilla de "relaciones no primarias" que supera el problema del MEF y produce una correlación similar (.40).

^d Los números pequeños y las celdillas de tabulación cruzada con $MEF < 5$ significan que estos resultados deben verse con cautela.
FUENTES: PDBO, Trierregional, Morofv1.lis, pp. 24, 80, 82; Oaxofv1.lis, pp. 24, 80, 82; Oaxofv1.lis, p. 26; Morelos, Morhom2, parte 1, p. 5; In-
trarregional, Morreg4.lis, pp. 26, 82 (cf. 85), 84; Morreg3.lis, pp. 26, 82, 84.

lección y molienda estaba en todo su apogeo. Llevó a Joaquín y Feliciano a la bodega de la hacienda, trató en vano de lograr una reconciliación, y luego hizo que Feliciano fuera a consultar al cura que atendía la capilla de la hacienda y la de un pueblo cercano. Feliciano salió para la consulta bajo la custodia protectora de la esposa del mayordomo de la hacienda. Mientras tanto, don Joseph hizo que Joaquín recibiera lo suyo: ordenó que fuese atado en la bodega y luego hizo que lo azotaran en el trasero. Joaquín prometió entonces que ya no pelearía con Feliciano por el algodón y fue liberado. La humillación ritual y la restauración del orden ocurrieron delante de otros trabajadores, quienes, supuestamente, entenderían el mensaje y hablarían del castigo de Joaquín.

Toda la secuencia se conforma a los escenarios de tierra caliente que ya conocemos. Las categorías raciales son confusas, pero hay una sugerencia de ascendencia africana. La vida cotidiana se organiza alrededor de los ritmos de una hacienda azucarera y la autoridad de su dueño-amo. Un patriarca campesino espera regir el trabajo de su esposa, y al descubrir lo que consideró una negligencia o una insubordinación, responde rápidamente con una violencia severa: una azotaina en el monte, quizás incluso un ritual de amarrar y azotar que evocaba paralelismos con el castigo institucional de los delincuentes. La esposa del campesino apela al patriarca y terrateniente español superior, de quien ella sabe que equipara el poder superior del color y la clase a la masculinidad superior. El amo-dueño interviene para privar al esposo campesino de su pretensión patriarcal y, en efecto, lo coloca en una posición estructuralmente femenina alejando a la esposa, sometiéndolo a una humillante azotaina pública en las nalgas, y obligándole a prometer que no volverá a ejercer en ese asunto la autoridad punitiva de un esposo.

Incluso el desenlace se conforma a los extremos clásicos de tierra caliente, de dominación y degradación masculinas. Joaquín protestó al principio contra la intervención y la azotaina de don Joseph, pero al cabo de una semana resultaba demasiado intimidante el nexo del poder superior del color y la clase y la jerarquización vertical de las masculinidades. "Puse querrela [. . .] por ocho o doce azotes que me dio en su hacienda [. . .] los que me parecieron me servirían de desdoro y afrenta [Pero] habiendo a la presente considerado y reflejado que dicho castigo fue corresión fraterna como sirviente suyo que soy y él mi amo, por lo que en ningún tiempo me puede servir de bilipendio me aparto [. . .] de dicha querrela". Dados los extremos del poder del terrateniente y la degradación racial en el campo azucarero, un trabajador podría tener que conceder —por lo menos exteriormente— que en realidad no se perdía el honor cuando un amo rebajaba la virilidad de su sirviente.

El choque de tierra caliente, de Joaquín, Feliciano y don Joseph, estaba impregnado de las características y la dinámica de la región de Morelos. Pero ocurrió en un campo azucarero ubicado muy al sur, en la cañada de

Yosañahe, cerca de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta de Oaxaca. Como lo sabían todos los habitantes locales, los valles de Tlaxiaco y Teozacoalco eran calientes y decentemente regados, un verdadero lujo para los estándares de la Mixteca Alta de Oaxaca.¹² Cada región tenía su tierra caliente; cada México tenía su Otro México.

¹² Por lo que toca a los ingenios azucareros en la Mixteca Alta y Baja en el siglo xviii, y al papel de don Joseph Herrera como uno de los grandes productores, véase Pastor, 1987, pp. 235-237; en cuanto a las consideraciones ecológicas, véase también Cook y Borah, 1968, pp. 5-8.

CUARTA PARTE
REFLEXIONES

XIII. CONCLUSIÓN

El poder y el patriarcado en la vida subalterna a fines del periodo colonial

LAS CADENAS MENTALES

UNA y otra vez nuestro viaje a través del laberinto de género en la experiencia mexicana nos ha puesto cara a cara con la mitología y el estereotipo culturales. Como hemos visto, los estereotipos se fortalecen con las formas en que la construcción de identidad nacional —lo mexicano— dependía de un discurso de virilidad herida y su corolario: el largo sufrimiento de la femineidad. Según este corolario, la mujer mexicana es a la vez violada y cómplice en su violación.

Sin embargo, la fuerza del estereotipo de género es más profunda que una mera construcción cultural particular, lo mexicano, en una coyuntura histórica determinada: mediados del siglo xx. Los teóricos han observado, desde perspectivas de varias culturas y de la historia comparada, que el género constituye un criterio de prueba casi universal en las construcciones de la identidad grupal, la memoria histórica y los mitos sobre el origen y el poder socialmente legítimo. Además, en épocas de flujo o transformación, la afirmación de los papeles de género como un orden natural al que debemos hacer volver la sociedad o a través del cual recuperará sus anclas históricas, imparte al género una cualidad aparentemente fija: la interpretación social de la diferencia sexual. Las construcciones culturales tienden a naturalizar el género y a reafirmar los papeles de género apropiados como la base del orden y el bienestar sociales. Bajo las circunstancias, los estereotipos culturales arraigados se reubican y el refrán de *plus ça change* parece apropiado, aunque paradójico y engañoso.¹ Aun si nos abstenemos de los pronunciamientos teóricos universalizantes, una extensa investigación académica demuestra que los códigos del honor generizado están ampliamente difundidos y culturalmente arraigados en las sociedades mediterráneas y latinoame-

¹ Una versión importante de este argumento ha sido elaborada por Joan Wallach Scott (1986, esp. pp. 1070-1074; reproducida y ampliada en J. W. Scott, 1988), pero ha sido alimentada por corrientes más amplias de la investigación académica feminista durante los años setenta y ochenta. Véase una muestra de esta literatura y su evolución en Rosaldo y Lamphere, 1974 (esp. los ensayos de Rosaldo, Ortner, Sacks y Bamberger); Reiter, 1975 (esp. el ensayo de Rubin); Kelly, 1984, pp. 51-64; Rosaldo, 1980; M. O'Brien, 1981; Elshain, 1982; G. Lerner, 1986; Gailey, 1987; Silverblatt, 1988; Sacks, 1989. Véase una discusión penetrante de las consecuencias de los estereotipos genéricos de las mujeres campesinas en México en Arizpe, 1977, especialmente p. 25.

ricanas.² Bajo tales circunstancias, nos sorprendería descubrir que los estereotipos de género similares a los que hemos encontrado en este libro se limitaran sólo a México o sólo al México del siglo xx que construyó un mito de lo mexicano. Las cadenas mentales de los estereotipos se han endurecido con la imaginaria cultural reconstituida y desplegada una y otra vez y durante mucho tiempo, tanto fuera como dentro de México. Todos estamos encadenados hasta cierto punto; todos somos prisioneros potenciales.

En el contexto latinoamericano, la experiencia cubana demuestra vívidamente la calidad arraigada, resistente, de las construcciones culturales del género. En los primeros años posteriores a la Revolución de 1959 se hizo popular la noción de que se desintegrarían los códigos de honor patriarcales. Supuestamente las luchas revolucionarias por la construcción de una nueva base económica y una nueva cultura crearían hombres y mujeres "nuevos" y dinámicas familiares y de género más igualitarias. Los niños nacidos dentro de la Revolución serían los beneficiarios de la transformación. La película de 1969, *Lucía*, describía una experiencia prerrevolucionaria de represión para las mujeres y una lucha por combatir tales legados después de 1959. Esta herencia opresiva y contenciosa cedía su lugar, en el simbólico final, a la visión optimista de una muchacha libre de preocupaciones, una hija de la época revolucionaria que jugaba cerca de aguas purificantes, libre para desarrollar su potencial en el nuevo estado de cosas. La percepción de que la cultura de género y familiar podría cambiar rápida y drásticamente no se limitaba a los intelectuales o los cineastas. En 1969 las entrevistas a trabajadores cubanos emigrados a Chicago revelaban una sorprendente desilusión con la Revolución. Los emigrados se quejaban de que había minado el orden familiar y el honor moral. Los patriarcas ya no tenían autoridad en sus hogares, y las hijas podían escapar a las restricciones tradicionales de su libertad sexual. A fines de los años setenta y principios de los ochenta los supuestos acerca de la relativa maleabilidad de la cultura de género habían sido remplazados por una visión más abierta y problemática que destacaba la resistencia y la capacidad de adaptación de las costumbres patriarcales aun después de una transición al socialismo. Cuba y la Federación de Mujeres Cubanas padecieron una lucha políticamente contenciosa para construir un nuevo código familiar y prescribir nuevos papeles de género y familiares. Lo contencioso del proceso y los límites de los cambios inducidos por él ponían de relieve la perduración de las relaciones sociales y los códigos de honor patriarcales en medio de la transformación del modo de producción. Teóricamente las relaciones de género parecían menos epifenoménicas o derivadas, más estructurales o

² Véase, por ejemplo, Peristiany, 1966; Pitt-Rivers, 1971, 1977; Martínez Alier [ahora Stolcke], 1974; Perry, 1985; Gutiérrez, 1985, 1991; Lavrin, 1989d (esp. el ensayo de Twinam); Chambers, 1992; cf. García Márquez, 1981.

arraigadas por el derecho propio. El filme de 1979, *Retrato de Teresa*, describía un futuro mucho más incierto para las mujeres que *Lucía*. El despertar de Teresa —su compromiso emergente con la igualdad doméstica y una vida de participación pública y privada— acaba forzándola a separarse de su esposo, una persona de opiniones revolucionarias y simpatía personal hacia la mayoría de los temas que no fuesen el género y la sexualidad. En la conclusión simbólica, Teresa camina sola hacia un destino desconocido y quizá difícil. Aun en el contexto de una cultura conscientemente revolucionaria e igualitaria la perduración y la capacidad de adaptación del estereotipo de género parece desafiar los esfuerzos agresivos de cambio. Todos estamos encadenados hasta cierto punto; todos somos prisioneros potenciales.³

Los historiadores de las mujeres y del género, dentro y fuera de América Latina, han tratado de romper las cadenas mentales, conscientes e inconscientes, forjadas a partir de una imaginaria cultural resistente. Este estudio es sólo uno de muchos esfuerzos en esa dirección.⁴ El desafío es más fuerte aún cuando reconocemos que los estereotipos de género promueven una idea del orden natural, y que la elaboración de esos estereotipos no se limita a los mexicanos. Una y otra vez en este estudio nuestros hallazgos han señalado la importancia de enmarcar el estereotipo no como una simple dicotomía entre la verdad absoluta y la falsedad absoluta, sino como un problema de exageración cultural. Nuestros hallazgos transforman La Verdad inscrita y exagerada por el estereotipo en una verdad cuya exageración borra otras verdades a menudo más importantes. El resultado es la ubicación de las verdades estereotipadas dentro de un contexto nuevo, menos fetichizado, y la revelación de hallazgos oscurecidos o suprimidos por el estereotipo, hallazgos que constituyen nuestras conclusiones principales sobre el poder y el patriarcado en la vida subalterna de fines del periodo colonial. Como veremos más adelante, analizar las implicaciones y los corolarios de cada conclusión equivale a exponer ciertos "secretos" del pasado mexicano.

³ *Lucía* y *Retrato de Teresa* están disponibles en colecciones universitarias estadounidenses, incluido el Learning Support Services de la Universidad de Wisconsin. Por lo que toca a los emigrados cubanos, véase Fox, 1973. Véase más sobre el contexto y una introducción a las luchas por el código familiar y los papeles de género en los años setenta en Purcell, 1973; King, 1979; Randall, 1979, 1992 (esp. pp. 121-153). Véanse en Sargent, 1981; Randall, 1992, un sentido más amplio de desilusión con los supuestos de que las transformaciones igualitarias de las relaciones de género podrían fluir de las conmociones revolucionarias para transformar la economía política.

⁴ Estas corrientes académicas han sido revisadas y mencionadas en detalle en el capítulo II. Debe reconocerse aquí que aunque la tarea de escribir la historia de la política y la cultura política desde el género fue inicialmente pospuesta por razones comprensibles explicadas en el capítulo II, para los años noventa varias obras históricas excelentes han empezado a describir una historia política más genérica. Véanse, por ejemplo, Deutsch, 1991; Guy, 1991 (esp. 209, por lo que toca a una presentación particularmente clara de las implicaciones); F. Miller, 1991; O'Malley, 1986; compárese el Seminario sobre Feminismo, 1990.

TRES HALLAZGOS PRINCIPALES:
LOS SECRETOS DEL PASADO MEXICANO

Nuestra primera conclusión principal se concentra en el derecho y la obligación de género en la cultura popular. *Entre los hombres y las mujeres pobres de fines del periodo colonial, el derecho de género era una arena de poder social enconadamente disputada. La lucha entre los hombres y las mujeres revelaba una tensión profunda entre un modelo fortuito o condicional del derecho y el poder de género y un marco más absoluto o innato.* En términos generales, las mujeres no disputaban los principios patriarcales fundamentales como tales sino su significado operativo en las actividades prácticas de la vida diaria. Como hemos visto, la tensión que existía entre estos dos enfoques afectaba las diversas funciones fundamentales de las mujeres frente a los hombres como esposas-madres, hijas y amasias. Además, precisamente a causa de tales tensiones, la figura de la viuda independiente o la mujer sola podía atraer un estigma cultural especial. Por lo menos desde el punto de vista simbólico, la mujer que escapaba a la vigilancia patriarcal directa, personal, podía trastocar el orden y la moralidad de género.

Como también vimos, los conflictos sobre los derechos de género eran importantes. Las disputas por el género conducían fácilmente a la violencia. La disputa ligada al género era la motivación principal en los casos de violencia graves que originaban procesos penales, aunque dicha violencia esté notoriamente subregistrada en la mayoría de las sociedades. Las armas sociales forjadas por las mujeres en tales luchas eran diversas y extraordinarias. La pluralización de los patriarcas potenciales, el cultivo de una red femenina de aliados y protectores, la amenaza de la intensificación por vía del escándalo o la apelación a autoridades superiores, y la posibilidad de una retribución sobrenatural, eran cosas que los hombres tomaban en serio. También resultó impresionante el alcance de las cuestiones específicas que estaban en juego. Las cuestiones no resueltas de la vida práctica que hombres y mujeres se esforzaban, no siempre con éxito, por solucionar, abarcaban desde el trabajo y la economía hasta el desplazamiento físico, el castigo, la sexualidad y la propiedad de los dependientes familiares.

Para propósitos heurísticos, ilustremos este alcance del enfrentamiento formulando literalmente las cuestiones no resueltas que podían impulsar a una esposa y un esposo hacia la confrontación violenta. ¿Era deber absoluto de la mujer tener las tortillas, el producto final de una ardua labor femenina, listas para cuando las pidiera el esposo, o este deber estaba condicionado por la opinión que la esposa tenía de la confiabilidad de su esposo como proveedor económico? ¿Podría una mujer demorarse en sus viajes al mercado, el acarreo de agua y la iglesia sin un permiso especial de su esposo? ¿Aumentaba la libertad de su movimiento semindependiente si

el esposo se mostraba irresponsable o no daba cuenta de sus distracciones y desplazamientos? ¿Tenía una mujer el deber de someterse al castigo físico de su esposo-patriarca como una cuestión privada bajo su jurisdicción, o tenía el derecho de juzgar si su castigo era mesurado y proporcionado? Si consideraba que el castigo era inmerecido o excesivo, ¿tenía derecho a trasformarlo en una cuestión pública apelando a parientes de ambos sexos, amigas, viejos de la comunidad, y curas y jueces? ¿Tenía una esposa el deber absoluto de aceptar el doble estándar sexual: tolerar las infidelidades de su esposo y evitar escrupulosamente toda relación sexual por su parte? ¿O tenía derecho a evaluar si las relaciones de su esposo conducían a la negligencia económica, el abuso físico o la humillación cultural y, en caso afirmativo, cuestionar la libertad sexual del marido? ¿Podría ella cuestionar la libertad de su esposo en parte mediante la búsqueda de alianzas —incluidas las alianzas de base sexual— con otros hombres? ¿Eran la esposa y sus hijos propiedad absoluta del marido si él optaba por no abandonarlos, o podría una mujer afirmar su propio derecho de separación si descubría que su esposo era negligente o abusivo? Ninguna de estas cuestiones requería un desafío profeminista de los principios patriarcales como tales. Pero cada una de ellas representaba un desafío práctico a la autoridad masculina en una cultura popular dividida entre el enfoque absoluto y el enfoque condicional del derecho y la autoridad de género.

La profundidad y la seriedad de una lucha por el derecho de género legítimo en las relaciones entre hombres y mujeres revelan varios "secretos" importantes en contra de las expectativas preconcebidas. Primero, la ausencia del pensamiento o los movimientos sociales profeministas *no* implica una falta de lucha seria por las premisas básicas del derecho y la autoridad de género. Para los campesinos y los plebeyos del México de fines del periodo colonial la tensión que existía entre la modelación absoluta y la modelación condicional del derecho de género era una alternativa muy seria a las luchas por el derecho de género igualitario y la posición igualitaria como tales.

Segundo, nuestras nociones de la complicidad femenina en la subordinación de género deben ser revisadas y consideradas más complejas. Es muy fácil la presentación de la complicidad femenina en términos llanos y extremos. Podemos suponer que, antes del despertar histórico de la conciencia feminista, las mujeres servían, irónica y paradójicamente, como vehículos culturales que aceptaban y transmitían a los hijos los valores hegemónicos de la civilización académica feminista sobresaliente⁵ y es especialmente fuerte en México. El mito no es tanto errado como incompleto. Las luchas por el derecho de género analizadas en este libro demuestran que la

⁵ Véase, por ejemplo, G. Lerner, 1986, pp. 217-221, 226, 234; T. Kaplan, 1982; Castellanos, 1973, p. 14; cf. Segovia, 1979, pp. 7-8. Obviamente, hablo de "mito" en el sentido antropológico, no como una "falsedad" contrastada con la "verdad".

postura de las mujeres respecto a la subordinación de género implicaba una dialéctica compleja de complicidad y resistencia práctica. Por motivos de color y clase, así como de género y familia, las mujeres tenían razones para forjar posturas de solidaridad con los hombres y aceptar los principios de un orden social patriarcal. Pero como hemos visto, por cuestiones de autoprotección y bienestar prácticos las mujeres tenían también razones para forjar una cultura de resistencia que embrollaba la autoridad y la pretensión masculinas en el campo de lo condicional. El resultado era una interacción compleja de asentimiento y lucha —incluso en las épocas históricas prefeministas o no feministas— que depura las visiones llanas de la complicidad femenina.

Un último "secreto" expuesto por el enfrentamiento popular acerca del derecho de género es el supuesto engañoso, pero común, de que un solo código de valores de honor y vergüenza es una guía para los valores de género y las relaciones sociales tradicionales entre las poblaciones relativamente hispanizadas. A pesar de los logros de una bibliografía de investigación académica que demuestra la fluidez y la negociación sociales dentro de la cultura del honor y la vergüenza, este supuesto falla en dos sentidos.⁶ Primero, el desarrollo de modelos rivales del derecho de género y la capacidad de las mujeres y los hombres para movilizar aliados e instituciones en su favor no demuestran sólo valores plurales dentro de una cultura de argumentación, sino también que el discurso de honor y vergüenza tan conocido en la bibliografía académica no era un marco definitivo para la conceptualización del género, incluso dentro de las culturas populares relativamente hispanizadas de la región de Morelos y la ciudad de México. El discurso práctico del derecho de género absoluto y condicional no se inscribe ni se puede reducir fácilmente al discurso del honor y la vergüenza de la masculinidad y la femineidad apropiadas. Además, nuestro análisis de los convencionalismos de género populares demuestra que, en la medida en que los individuos humildes participaban en el complejo de valores del honor y la vergüenza, adaptaban y reubicaban su contenido en formas que disminuían la ratificación de la elite social. Como hemos visto, las nociones populares del honor y la afirmación varoniles en la región de Morelos destacaban la competencia y la valentía frente a la adversidad y el desafío, más que la mezcla de mando personal y sexual, gobierno y provisión del hogar, y respeto por el rango social y el decoro que constituía un código elitista del honor viril. De igual modo, las nociones populares de la respetabilidad femenina podían implicar enfoques de la virginidad más flexibles que los del complejo hegemónico del honor y la vergüenza. Como hemos visto, una cultura plebeya de la unión consensual respetable podía implicar una posición honorable para la mujer no virgen que era demasia-

⁶ La bibliografía sobre el honor y la vergüenza se discute y apunta con todo detalle en el capítulo II.

do pobre para casarse pero sí podía forjar una relación conyugal construida sobre la intención marital anunciada y la obligación cuasimarital.

En suma, el complejo familiar del honor y la vergüenza no constituía "el" fundamento de la cultura y el enfrentamiento de género. En el nivel de la cultura popular el diálogo conflictivo entre el derecho fortuito, basado en el principio de la mutualidad, y el derecho condicional, basado en el principio de la obediencia, constituía probablemente un fundamento más importante de la cultura de género. Además, en la medida en que el complejo hispánico del honor y la vergüenza era importante, su difusión hacia arriba y hacia abajo en la escala social implicaba cierta reformulación de los valores culturales. El resultado no era un código de honor y vergüenza manipulado por sus diversos partidarios y útil sobre todo para quienes tenían privilegios de color y clase, sino varios códigos de honor y vergüenza que se traslapaban pero eran distintos en diversos niveles de la jerarquía del color y la clase.

Nuestra segunda conclusión principal se concentra en la relación que existe entre la cultura de género y la cultura política. *Las ideas y los argumentos populares acerca de la autoridad legítima e ilegítima descansaban en fundamentos genéricos. Las profundas interacciones que existían entre la política del género y la generalización de la política impregnaban la cultura popular, e iban mucho más allá de las restricciones de la voz política formal para los patriarcas-ciudadanos que fungían como electores y funcionarios. Como hemos visto, el lenguaje de la autoridad política, buena y mala, reflejaba el lenguaje y la experiencia de los padres buenos y los parásitos irresponsables en las arenas familiares de la autoridad y el conflicto. Los campesinos (y probablemente los plebeyos) se inclinaban por extender y adaptar la experiencia familiar de la autoridad y la legitimidad en ambientes suprafamiliares, más que por establecer compartimientos rígidos entre la dinámica pública y la privada de la autoridad y el poder legítimos. En los pueblos campesinos las ideas de la pertenencia, la posición y la etiqueta políticas desplegaban un idioma familiar: los pobres necesitados de protección eran hijos del pueblo; los líderes que esperaban deferencia para sus consejos eran viejos (ancianos/patriarcas). Los antagonistas que se quejaban de la falta de deferencia por parte de inferiores políticos, o del abuso de autoridad de superiores políticos, se referían a violaciones del "respeto" (una palabra codificada que significaba el comportamiento correcto entre géneros y generaciones dentro de ambientes familiares). Además, los rituales del castigo familiar y del comunitario borraban las distinciones entre la violencia privada y la pública. Los esposos, amasios y padres punitivos se engrandecían en simbólicos alcaldes y gobernadores que amarraban a sus dependientes a "cepos" y castigaban a los delincuentes de la comunidad, desnudados y azotados públicamente, reduciéndolos a la calidad de "hijos" humillados.*

El carácter genérico de la política aparecía incluso —o especialmente—

en las emergencias. Como hemos visto, en momentos de crisis políticas y disturbios comunitarios las mujeres subalternas acudían, a menudo en tropel, al espacio público, y afirmaban sus propias versiones de la ciudadanía comunitaria, el derecho moral y el liderazgo político. Pero como hemos visto también, la necesidad de una acción de emergencia no debilitaba simplemente los convencionalismos sociales de género. La crisis reorientaba el convencionalismo, a menudo hacia lo que hemos llamado una calificación de género de la revuelta. Las mujeres utilizaban su propia sensibilidad genérica del derecho moral —como esposas, madres y viudas agraviadas— para justificar la intimidación o el ataque físicos contra autoridades abusivas o extorsionadoras. Al actuar así influyen también en la sensibilidad masculina de la propiedad que justificaba más aún el disturbio comunitario. La agresión física y la falta de respeto por parte de las mujeres desafiaban a las autoridades masculinas para que las atacaran, pero si éstas lo hacían el ataque contra la propiedad y las parientes femeninas provocaría que los ciudadanos-patriarcas subalternos se levantaran para proteger a sus mujeres, sus familias y su masculinidad. Toda la secuencia —mujeres subalternas sublevadas que se manifestaban para defender las sensibilidades genéricas del derecho, funcionarios masculinos provocados que se veían sometidos a una extrema falta de respeto por parte de mujeres desvergonzadas, y furiosos varones subalternos que defendían su propiedad femenina avasallada— sólo es explicable como un teatro del derecho de género subalterno movilizado en defensa del derecho comunitario. Una y otra vez, en la vida subalterna, las ideas y las afirmaciones del derecho político legítimo —incluso el derecho a la revuelta— descansaban en un profundo fundamento genérico.

La estrecha interrelación de la cultura de género y la cultura política pone de relieve dos "secretos" de la historia política de México. Primero, muestra una cultura contradictoria de la argumentación política que impregnaba la vida campesina. La cultura política campesina estaba marcada por una contradicción profunda entre los valores igualitarios o democráticos que destacaban las reciprocidades y las semejanzas entre las familias y los ciudadanos que compartían una condición económica aproximadamente similar y una disposición a subordinar el interés individual al bienestar comunitario, y valores más jerárquicos que destacaban la obediencia a la autoridad constituida y la diferenciación legítima de las circunstancias y el privilegio de acuerdo con el barrio o el linaje, la base económica o la posición política. Como hemos visto, la bibliografía académica, que no desconoce la existencia de ambas corrientes dentro de la cultura política campesina, tiende a segregarlas como pertenecientes a diferentes campesinados o etnicidades regionales. Supuestamente los habitantes de mentalidad comunitaria de la región de Morelos siguen un impulso más igualitario, mientras que los rancheros de San Luis Potosí, guiados por caciques, siguen un camino más jerárquico. Los campesinos del sur más

indio, con su base de comunidades con tierra, se inclinan hacia principios más horizontales de reciprocidad y servicio comunitario, mientras que los campesinos del centro-norte más mestizo, con su base de haciendas y ranchos, se inclinan hacia principios más verticales de obediencia y clientelismo. La segregación conceptual es cómoda en la medida en que nos permite no sólo respetar sino también idealizar a los héroes subalternos oprimidos como los campesinos de Morelos. Pero puede generar conclusiones o debates engañosos: escogemos entre la idealización que Robert Redfield hiciera de Tepoztlán o la revisión aleccionadora de Tepoztlán hecha por Oscar Lewis, como si las dos visiones de la comunidad fuesen mutuamente excluyentes.

Pero incluso dentro de la región de Morelos la visión política igualitaria y la jerárquica se disputaban la hegemonía entre los campesinos. Estas dos visiones constituían en conjunto el lenguaje del faccionalismo y la argumentación política subalternos. Además, las contradicciones y mediaciones de la cultura política campesina revelaban la extensión y la adaptación combinadas de las concepciones genéricas de la autoridad en el espacio político público. El diálogo conflictivo entre la visión igualitaria y la visión jerárquica del derecho y la obediencia política resonaba profundamente con los diálogos conflictivos acerca de las premisas condicionales e innatas del derecho de género. La contradicción política se mediaba —de manera imperfecta— a través de los viejos de la comunidad que actuaban como metapadres de la misma. Teóricamente, por lo menos, los hijos de la comunidad debían un respeto férreo a sus viejos estimados. Pero los viejos, por lo menos en teoría, se habían ganado gran estimación precisamente porque habían servido a las necesidades de la comunidad como si estuviesen ligados por una relación más condicional y contingente. Cuando todo funcionaba bien, el consejo de los padres de la comunidad podría lograr que sus comunidades se alejaran del destructivo parasitismo interno, de la rebeldía o el faccionalismo. Un paternalismo benevolente, ejercido por los grandes patriarcas comunitarios que se ganaban la confianza de sus dependientes comunitarios gracias a su sabiduría y su buena intención, restablecía por lo menos una fachada de unidad y bienestar. Ya hemos visto que no todo funcionaba tan bien en la práctica, pues los ancianos de la comunidad podrían corromperse —vistos como egoístas, egocéntricos y parásitos— y su derecho y expectativa de respeto podría derrumbarse.

Las fuertes conexiones existentes entre la cultura de género y la cultura política no sólo esclarecen los fundamentos contradictorios de la vida política campesina y las mediaciones patriarcales que fortalecían un sentimiento de armonía y bien comunitario a pesar —o a causa— de tales fracturas. Revelan también un segundo "secreto", una pieza decisiva que falta en el rompecabezas académico de los impulsos paternalistas en la cultura política mexicana. Los investigadores han estado conscientes desde hace mucho tiempo del impulso paternalista en México (y en la América espa-

ñola en general). En las sociedades divididas por el color y la clase las elites buscaban de manera característica la legitimidad —a sus propios ojos y a los ojos de los subordinados— presentándose como patronos paternos que ayudaban a sus infortunados inferiores y clientes y toleraban algunas de las debilidades menos graves de personas añejadas. La construcción de una cultura política paternalista —una especie de venero de preocupación paternal sostenido por rituales de benevolencia e intervención a favor de dependientes y clientes— podía por lo menos suavizar el resentimiento y la polarización sociales. La enorme brecha que existía entre ricos y pobres, los mecanismos de extorsión y ganancia-aprovechamiento de una sociedad colonial, la evidente disposición de los subalternos para levantarse contra las autoridades abusivas, y la inclinación de las elites a reprimir a quienes provocaban problemas, restaban valor a la pretensión paternalista. Sería exagerado afirmar que en la experiencia práctica las elites y los subalternos simplemente promulgaban y aceptaban la pretensión paternal al pie de la letra. Pero los investigadores han sabido, desde hace mucho tiempo, que también sería exagerado afirmar que los subalternos eran poco receptivos del impulso político paternalista, es decir, de las apelaciones en favor de las autoridades simbolizadas como metapadres y de los supuestos de que el buen paternalista, que era muy raro (en caso de que podamos encontrarlo y movilizarlo) existe en alguna parte y merece lealtad y legitimidad.⁷

El enigma de la cultura política paternalista en México es que reúne contradicciones aparentemente irreconciliables: la pretensión elitista de una preocupación y una intervención paternas que niega los abusos, los comportamientos y los resultados sociales que restaban valor a tales pretensiones para la mayoría de los subalternos en la mayoría de los casos específicos, y cierta receptividad popular, a pesar de todo, de las visiones paternalistas de lealtad, deferencia y autoridad legítima. La tercera rama de esta tríada pone especialmente de relieve el misterio. ¿Por qué, si los subalternos sabían que la mayoría de las elites no correspondían a la pretensión paternal, desarrollaban sin embargo una receptividad parcial a las premisas de una cultura política paternalista? Ya no son suficientes las respuestas dadas por generaciones previas de investigadores. En una época anterior los investigadores podían apoyarse en la influencia social de las grandes haciendas para sostener gran parte de la explicación. Supuestamente, el colapso ocurrido en el siglo xvii de la hasta entonces vibrante economía comercial colonial provocó el crecimiento de haciendas que se convirtieron en mun-

⁷ La mezcla de pretensión paternal elitista frente a los inferiores sociales semejantes a niños en sus debilidades, y una airada percepción popular de que las elites específicas explotaban a los inferiores en lugar de hacer honor a su obligación y pretensión paternas, surgieron con gran claridad en el relato de don Carlos de Sigüenza y Góngora acerca del disturbio del maíz de 1692 en la ciudad de México (reimpreso en I. A. Leonard, 1929, apéndice). Véanse un contexto más completo y una revisión del disturbio en Cope, 1994; cf. Israel, 1975. Por lo que toca a los mecanismos de hiperganancias y a la escasez de granos, véase Florescano, 1969.

dos en gran medida autosuficientes. Organizados alrededor de las relaciones de la servidumbre colonial y el peonaje endeudado, estos mundos sociales permitían que los propietarios de los predios se elevaran al papel de padres metafóricos, capaces de impartir castigos crueles y, al mismo tiempo, de intervenir de manera benevolente, que provocaban en los hijos metafóricos del predio a la vez sentimientos de temor y confianza para pedir favores. La psicología social de la hacienda no sólo hacía recordar el énfasis de la Iglesia en la obediencia a los padres sociales y religiosos cuando ya se había dejado atrás una fase inicial de idealismo misionero; también transmitía un legado cultural muy importante que sobrevivió a la época colonial. Dadas la expansión especial y la influencia social enormes del sistema de hacienda colonial, así como su permanencia y propagación continua después de la Independencia, en 1821, la antigua psicología social de la autoridad y la política no sufriría un ataque severo hasta que la Revolución mexicana colocó contra la pared al antiguo régimen. Supuestamente sólo en las comunidades indias que se habían librado de ser absorbidas por el sistema de la hacienda podríamos encontrar un enfoque hacia la autoridad sustancialmente más igualitario, que hacía hincapié en el equilibrio y el servicio comunitario.⁸

Esta interpretación tuvo una gran influencia a mediados del siglo xx, pero su fundamento empírico y conceptual se desmoronó casi en todos los frentes en los años setenta y ochenta. La noción de una depresión económica en el siglo xvii cedió su lugar a una imagen de diversificación económica marcada por ciclos más limitados de expansión y estancamiento. La imagen de un gran colapso que provocó un sistema de hacienda expansivo y autárquico fue sustituida por una de marcada diferenciación regional en la expansión de la hacienda, y de estrategias de los empresarios terratenientes que reducían sólo a cantidades moderadas de jornaleros y familias residentes a la residencia continua y la posición servil en los predios. La mayor parte de la mano de obra de las haciendas provenía de inyecciones temporales de campesinos que vivían en sus propios mundos sociales distintivos durante gran parte del año. Además, los propietarios de tierras más importantes seguían estrategias de vida que circunscribían mucho las funciones y las preocupaciones patriarcales que antes se asociaban con las haciendas. Nueva bibliografía trajo a primer plano una cultura elitista cuya economía política descansaba en mecanismos de hiperganancia cíclica, carteras de inversión diversificadas y residencia urbana. Incluso la noción de una conquista espiritual por parte de una Iglesia que trabajaba de la mano con la hacienda experimentó una revisión significativa. Indios y subalternos aceptaban, rechazaban y modificaban el catolicismo

⁸ Algunas obras particularmente importantes y perspicaces en esta tradición son las de Chevalier, 1963; Wolf, 1959, esp. pp. 202-232; por lo que toca a los fundamentos demográficos y económicos, cf. Borah, 1951; Zavala, 1944; y en cuanto a las cuestiones eclesiásticas, Ricard, 1966.

colonial en formas complejas, y su versión del catolicismo no implicaba necesariamente una obediencia social a los curas u otros padres sociales.⁹

El resultado neto de estas revisiones ha sido una profundización del misterio de la receptividad popular parcial —a pesar de los conflictos sociales, los disturbios y las denuncias que alimentaban cierta desilusión— a las premisas de una cultura política paternalista. Si la mayoría de las autoridades y las elites específicas parecían más parásitos que paternalistas benevolentes, ¿por qué pedían los subalternos favores a las autoridades simbolizadas como metapadres? ¿Por qué habría de sugerir su lenguaje de legitimidad un compromiso con una ecuación de autoridad buena y benevolencia paternal más profunda que el instrumentalismo cínico? ¿Por qué insistirían en creer que el raro patriarca bueno existía allí, en alguna parte? ¿Por qué podría existir esta receptividad parcial a pesar de la vena más igualitaria dentro de la cultura política campesina? Puede advertirse fácilmente por qué las autoridades políticas y las elites en general tratan de envolverse en un ropaje paternalista de legitimidad política. La defensa del virrey afectado por el disturbio del maíz de 1692, el levantamiento urbano más grave de la época colonial, trataba de presentarlo no como un manipulador parásito de la escasez de granos y su consiguiente atesoramiento y precio elevado, sino como un metapadre benevolente y mal comprendido. A pesar de los rumores en contrario que circulaban entre la chusma añiada, el virrey había hecho todo lo que había podido para paliar la escasez de granos y había gastado incluso sus propios fondos para encontrar y distribuir el grano. Como ha demostrado William B. Taylor, el Estado colonial trataba de responder a los disturbios locales permitiendo que estallaran y logrando luego una reconciliación mediante el aislamiento y castigo de unos cuantos alborotadores principales y la aplicación de un piadoso olvido paternal al resto de los rebeldes. Siglos más tarde, en 1985, un cacique acusado de caciquismo político se defendió sosteniendo que el término de patriarca le quedaba mejor que el de cacique. Luego explicó que “atendí a las gentes, hasta en sus asuntos familiares; me iban a ver matrimonios que andaban en conflictos internos y yo intervenía para que hubiera paz en esos hogares”. No era el tirano desalmado connotado por el término “cacique”, sino un hombre que miraba por el bienestar de sus dependientes, incluso en los contextos más personales o domésticos.¹⁰

El misterio no reside en explicar la pretensión elitista, sino en compren-

⁹ En lo tocante a las haciendas, la diversificación económica del siglo XVII y la economía política elitista, algunas de las obras revisionistas más importantes se publicaron en los años setenta: véanse Bakewell, 1971; Taylor, 1972, 1974; Florescano, 1969; Van Young, 1981; Ladd, 1976; cf. Van Young, 1983. En cuanto a la respuesta indígena al catolicismo colonial y a los usos indígenas de un catolicismo propio y modificado, en los años ochenta cristalizó una documentación revisionista: véanse Klor de Alva, 1982; Clendinnen, 1982a, 1987; Gruzinski, 1988, 1989b; cf. Burkhart, 1989; Krippner-Martínez, 1990.

¹⁰ Véase la nota 7 por lo que toca a la defensa del virrey y al contexto más amplio. En cuanto al Estado colonial y los disturbios, véase Taylor, 1979; cf. Coatsworth, 1982. Respecto al cacique que se defendía como un patriarca, véase Soy, 1985.

der la receptividad popular parcial de las premisas paternalistas, por más ofendidos que estuvieran ante las visiones más igualitarias y comunales de la autoridad legítima y pese a cierto cinismo arraigado en la experiencia práctica. Ya no basta la visión anterior de una hacienda expansiva, de tipo feudal, apoyada por una Iglesia patriarcal que servía a las necesidades del terrateniente y era a la vez propietaria de muchos de tales predios. Tampoco podemos suponer, luego de un cuarto de siglo de investigación demostrativa de la actividad y el ingenio populares dentro de los confines de estructuras y situaciones sociales opresivas, que los subalternos sucumbían simplemente ante la manipulación elitista.¹¹ El secreto que pone el problema bajo un enfoque más claro, sugeriría yo, es la gran interacción de la cultura de género y la cultura política en la vida subalterna. Precisamente porque una cultura popular contradictoria promovía discusiones entre una visión más igualitaria y una visión más jerárquica de la autoridad legítima, y precisamente porque tales contradicciones estaban mediadas por construcciones culturales de padres comunitarios sabios (viejos) que se habían dedicado al servicio y a quienes los hijos de la comunidad otorgaban gran prestigio moral, los subalternos eran receptivos de una visión que equiparaba la autoridad legítima con un tipo de patriarcalismo responsable (paternalismo). Después de todo, no era culpa de los subalternos si la mayoría de las elites específicas se comportaban más como parásitos irresponsables que como metapadres sabios.¹²

Por supuesto, este tipo de explicación no es mutuamente excluyente con aquellas que subrayaban los mundos sociales de la hacienda y de la Iglesia. Pero sí establece un fundamento explicativo amplio para un impulso político que puede demostrarse como paternalista en el nivel popular, aun en ausencia de una ubicua hacienda de tipo feudal. También reformula la cuestión de la influencia eclesiástica en términos más dinámicos que respetan la actividad y la sabiduría de los subalternos en lugar de suponer cierta ingenuidad popular frente a la manipulación elitista. La teología católica no destacaba sólo el principio de la obediencia a los superiores sociales (ancianos, patriarcas y gobernantes) sino también el principio de reciprocidad entre desiguales. Entre los humanos, los padres de familia y metafóricos debían usar su autoridad en una forma moderada y sensata, con un sentimiento de obligación paternal. En el reino sobrenatural, los santos y las imágenes sagradas recibían la deferencia y el servicio sociales pero también debían proveer mediaciones —castigo, misericordia y favor— que incrementaran el bienestar de sus hijos y servidores humanos. No sólo había una resonancia evidente entre el aspecto de reciprocidad entre desiguales de las enseñanzas de la Iglesia y las visiones condicionales de la autoridad legítima. Además, los subalternos movilizaban a los padres de

¹¹ Véase Cooper *et al.*, 1993, una revisión y contextualización de esta literatura para África y América Latina, así como su relación con tendencias más amplias de la profesión histórica.

¹² Véase una provocativa comparación rusa en Hoch, 1986; Kolchin, 1987, p. 307.

la Iglesia para que impusieran tales visiones a esposos irresponsables y, ocasionalmente, a las autoridades civiles. Desde este punto de vista, la especial afinidad de las mujeres con la Iglesia no reflejaba una predisposición innata o misteriosa sino una lógica social comprensible. También desde este punto de vista, la apropiación popular del sitio de la iglesia del pueblo como símbolo sagrado de la autoridad moral —cualquiera que fuese el sentimiento local acerca de un párroco específico o acerca de la Iglesia institucional—, tenía un sentido muy claro en los esfuerzos subalternos por afirmar visiones condicionales de la autoridad política. Las campanas de la iglesia llamaban a los pobladores a levantarse contra los tiranos abusivos que buscaban una autoridad absoluta. El santo patrono de la iglesia del pueblo inspiraba celebraciones devotas que implicaban cierta obligación de corresponder, un patronazgo de benevolente mediación por el ser venerado. La ronda anual de fiestas y deberes eclesiásticos servía como vehículo del deber y de la reciprocidad y la veneración comunitarias. La influencia social de la Iglesia y su versión de un patriarcalismo aparentemente condicional y moderado no se derivaban sólo del patrocinio y la imposición elitistas, sino también de la incorporación subalterna: un proceso de adaptación, alteración y reubicación selectivas.¹³

Nuestra tercera conclusión principal considera el problema de la diversidad regional y étnica dentro de México. *Las relaciones de género y poder evidentes en las regiones de México a fines del periodo colonial niegan las cosificaciones esencialistas de la idea de muchos Méxicos. La singularidad de una región (o microrregión) residía menos en su carácter de mundo social totalmente diferente que en la peculiaridad de su síntesis: es decir, su mezcla trasregional de modelos, énfasis local e idiosincrasia en un paquete regional distintivo.* El análisis regional comparativo contextualiza esta interacción de lo diverso y lo común en las regiones mexicanas. Por una parte, señalamos configuraciones distintivas de la vida de género en Morelos, Oaxaca y la ciudad de México. Los convencionalismos y las tensiones sociales de la vida de género asumían giros o tonalidades regionalmente específicos cuando consideramos a la región de Morelos como una base para la comparación con otras regiones. En la Oaxaca indígena, por ejemplo, detectamos una dialéctica un poco más nivelada del poder y la subordinación femeninos, una plataforma cultural más amplia para las visiones condicionadas del derecho de género femenino, apoyada por un hincapié agudizado en la autoridad de los ancianos y los padres, y una ambivalencia étni-

¹³ La resonancia de la teología eclesiástica con nociones de reciprocidad entre desiguales en contextos familiares fue destacada en un comentario oral de Pilar Gonzalbo Aizpuru, en la conferencia "Familia y vida privada: América, siglos XVI a XIX", celebrada en la ciudad de México por El Colegio de México y la Universidad Nacional Autónoma de México en mayo de 1993; cf. Lavrin, 1989a, esp. pp. 17, 41 n. 48; Perry, 1990, pp. 60-62. Sin embargo, otra cosa es que las enseñanzas de la Iglesia llegaran a traducir la reciprocidad en una autoridad fortuita. Por lo que toca al contexto más amplio de las enseñanzas y la práctica religiosas en lo referente a las mujeres, véase Gonzalbo Aizpuru, 1987a; cf. Benítez, 1985.

camente cargada respecto a las masculinidades conflictivas y violentas del otro (ya fuesen Otros colonizadores o castas, o indios rivales). En la ciudad de México plebeya de fines del periodo colonial no detectamos sólo los pactos patriarcales cuestionados sino también una crisis simultánea de su existencia: una mayor tensión en los pactos hasta el punto de ruptura y una corriente subversiva de personalidades femeninas más bien independientes, obstinadas, que invertían lo propio de cada género. Además, discernimos convencionalismos sociales particulares de la vida citadina: la convergencia táctica, por frágil y contradictoria que fuese, entre las esposas desesperadas y el intervencionismo del sistema de alcaldes urbanos; una cultura de la unión consensual respetable caracterizada por la intención honorable y la vida cuasimarital de quienes eran demasiado pobres para casarse formalmente, y una afirmación femenina agudizada de los derechos de separación cuyo contrapunto era una tendencia masculina fortalecida hacia la sexualización de los conflictos de género, cualesquiera que fuese el tema inicial de la disputa.

Por otra parte, estas diferencias regionales se entendían mejor no como indicadores de una dinámica social única del género y el poder sino como configuraciones poco familiares de elementos bastante familiares. La dinámica social distintiva de cada región era una característica bien conocida de la vida subalterna —aunque relativamente menos pronunciada o predominante— en las otras dos regiones. Tanto Oaxaca como la ciudad de México evocaban recuerdos sorprendentes de la región de Morelos, historias de la vida y el conflicto de género que habrían sido reconocidas por los oyentes de Morelos. En las tres regiones un diálogo conflictivo entre los géneros provocaba una interacción bastante familiar entre las visiones condicionales y las absolutas del derecho de género, y una cadena bastante familiar de cuestiones específicas en disputa. En suma, el análisis regional comparativo del género y el poder en la vida subalterna arrojaba variación dentro de la consistencia, y consistencia dentro de la variación.

La interacción de la consistencia y la variación no sólo restablece al "México" único en la tesis de los muchos Méxicos; también trae a primer plano un "secreto" irónico oscurecido por visiones esenciales de muchos Méxicos. Por lo menos en lo que respecta al género, el lenguaje de la diversidad mexicana era en sí mismo un lenguaje de enlace social y de conflicto que trascendía a las regiones específicas y, en efecto, impartía cierto reconocimiento entre ellas. Como hemos visto, la base teórica para comprender esta paradoja se encuentra en la idea de que la cultura no es sólo un lenguaje de la argumentación sino también de la variación. La base práctica está en reconocer que cada región tenía sus muchos Méxicos, su eje regional, microrregional y étnico de la consistencia y la variación. Estos ejes eran a la vez experienciales y discursivos. Su efecto era cierto paralelismo en los lenguajes inter e intrarregionales de la variación presunta. Las comunidades indias de Oaxaca tenían indicadores de las tierras y los pue-

blos comparativamente "calientes" inclinados hacia la masculinidad agresiva y la explosión violenta. Las comunidades azucareras de Morelos tenían indicadores de las zonas "frías", clásicamente indias, que hacían mayor hincapié en el equilibrio y la armonía comunales, así como en la desviación de la escalada y la violencia interpersonales. La existencia de lenguajes intrarregionales de la variación zonal y étnica, y la exageración de tales diferencias en estereotipos discursivos o blancos culturales, sirven para moderar los contrastes interregionales que de otro modo podríamos observar. Las diferencias interregionales encuentran su eco intrarregional; el matiz y la particularidad locales se convertían en estereotipos más esencialistas. La ironía final del discurso de los muchos Méxicos es que, explorando a fondo, no apunta sólo hacia diferencias entre regiones (*muchos Méxicos*) sino también hacia el lenguaje y la experiencia en común (*muchos Méxicos*).

UN "SECRETO" ADICIONAL PARA LOS TEÓRICOS EUROCÉNTRICOS:
¿MÉXICO COMO PARADIGMA?

Un último "secreto" revelado por el estudio del género y el poder en México es el hecho de que podría generar un conocimiento paradigmático útil para comprender y teorizar la lucha de género en una gran diversidad de sociedades y contextos históricos, incluida la experiencia histórica de Occidente. Mi hipótesis es que el diálogo conflictivo entre las visiones condicionales y absolutas del derecho de género patriarcalmente organizado que hemos analizado en el contexto mexicano revela el misterio de la lucha de género en muchos contextos prefeministas y no feministas históricos: en las sociedades del antiguo régimen, para usar las categorías convencionales de la cronología histórica europea.

Una reflexión seria sobre tal hipótesis requiere primero invertir predisposiciones arraigadas acerca de las fuentes del conocimiento paradigmático. Los académicos que estudian las sociedades del llamado Tercer Mundo están muy bien ubicados para observar cómo las experiencias históricamente específicas de Occidente se transforman con facilidad —sin sentido crítico— en pronunciamientos universalizantes o paradigmáticos. Excepto en el campo de la antropología y el análisis de los "primitivos", tal vez, los estudios y las experiencias de casos particulares del mundo del Atlántico norte o sus antecedentes en los antiguos mundos del Mediterráneo y el Medio Oriente sentaron las bases para la teoría y el paradigma del conocimiento histórico y de ciencia social. Los estudios y las experiencias de casos particulares del llamado Tercer Mundo sentaron las bases, no para el conocimiento paradigmático, sino para un conocimiento de la diferencia: los aspectos particulares que revelan los límites o el lado oculto de los paradigmas occidentales.

Por supuesto, examinada desde un punto de vista crítico, esta construcción de la norma paradigmática y la desviación particular de la misma parecerían fluir de una lógica del poder y los recursos, más que del rigor. La intelectualidad de las naciones avanzadas de Occidente es la más grande, la mejor dotada y la más ampliamente publicada. Para estos intelectuales los datos y los estudios de casos particulares más accesibles —para no mencionar las experiencias formativas personales e intelectuales— se arraigan de manera comprensible sobre todo en sus propias sociedades. Tal arraigo estimula, cuando se considera la experiencia no occidental, una inscripción de la preocupación etnocéntrica en el Otro exótico, desviado. Además, los hechos del poder y la influencia cultural globales durante los últimos 500 años han difundido el adiestramiento intelectual occidental y los modelos de la vida social occidental por todo el orbe.¹⁴

Con estas observaciones no trato de hacer una denuncia moral demasiado sencilla del orgullo y el etnocentrismo intelectuales de Occidente. Tales denuncias han ocurrido y cumplen su propósito, pero para mis fines, sin embargo, un discurso acusatorio llano elude y quizá subestime el dilema intelectual más profundo. Después de todo, ¿quién puede pretender que siempre logrará evitar cierta proyección de la experiencia y la preocupación localmente conocidas, por limitadas y particulares que sean, en un plano discursivo más universal o general? ¿Quién, en aras de la cautela o la pureza teóricas, favorecería la alternativa de un particularismo tan extenso que linda con lo anticuario? Para nuestros propósitos lo importante no es que se cierre la mente por medio de una denuncia fácil que invite a la defensiva ni que se pretenda que la interacción entre lo particular y lo general es evitable o indeseable. Lo importante, más bien, es advertir el sesgo teórico generado en la estructura del poder de la vida intelectual contemporánea, la dificultad de defender ese sesgo sobre bases estrictamente intelectuales, y la importancia consiguiente de abrir la mente a la posibilidad de obtener un conocimiento paradigmático de los estudios de casos particulares del Tercer Mundo, intelectualmente "desviados".

Tales reflexiones brindan un contexto para considerar a México como una fuente de conocimiento útil no sólo para entender a México y sus sociedades hermanas en América Latina, sino también para entender los marcos conceptuales más allá de Latinoamérica. En efecto, quizá porque América Latina ha sido durante tanto tiempo una región simultáneamente occidental y no occidental (en el Occidente pero no del Occidente, como observara alguna vez Jorge Luis Borges refiriéndose a Argentina), y quizá porque su genealogía occidental la liga a Iberia, una región de Europa Occidental raras veces invocada para proporcionar paradigmas clásicos, puede ofrecer paradigmas especialmente útiles para comprender a Occidente.

¹⁴ He aprendido mucho acerca de estas cuestiones gracias a un proyecto de colaboración con colegas africanos y latinoamericanos: véase Cooper *et al.*, 1993. Véase en Said, 1978, el análisis clásico de la inscripción etnocéntrica de las preocupaciones en el exótico Otro; *cf.* 1993.

Consideremos entonces el dilema conceptual que confronta a los historiadores del género y el feminismo en las sociedades del viejo régimen de Europa, y las formas en que el estudio de la lucha de género en México puede contribuir a su resolución. Para nuestros propósitos, podemos definir a las sociedades del antiguo régimen como aquellas cuyos principios de organización (es decir, hegemónicos) del orden político se basaban conceptualmente en la jerarquía orgánica y la segmentación jurídica. La cadena de vida humana y orden moral requería una jerarquía orgánica: colaboración y dependencia mutuas en relaciones construidas con base en la superioridad y la inferioridad, desde la divinidad y el rey, pasando por los grandes señores, los principios y las figuras de alta autoridad (aristocracia y nobleza) hasta las partes intermedias de la cadena (caballeros y magistrados) y los patriarcas campesinos y sus esposas, hijos, sirvientes y esclavos. En este modelo de organización social la metáfora del patriarca familiar ascendía fácilmente por la cadena de mando hasta las autoridades superiores, la metáfora del reinado descendía fácilmente por la cadena de mando hasta los esposos-padres, y la familia patriarcal gobernada por un padre-anciano era la unidad fundamental de la supervivencia y la colaboración sociales. Para la mayoría de las personas ésta era la unidad a través de la cual se afirmaban y transmitían el derecho de propiedad y las reclamaciones sociales, y a través de la cual se participaba en una división del trabajo como sostén de la vida. Las jerarquías orgánicas de las sociedades del antiguo régimen se asociaban también estrechamente con la segmentación jurídica. Diferentes estamentos, pueblos y corporaciones, y ubicaciones sociales en la cadena vertical de la vida, implicaban conjuntos distintivos de posición, privilegio, obligación y responsabilidad jurídicos. Todos los grupos y posiciones eran, en este sentido, casos especiales en su postura legal.¹⁵

Supuestamente, la Ilustración y la Revolución francesa marcaron los inicios contradictorios e incompletos de un giro hacia un nuevo lenguaje con-

¹⁵ Por supuesto, estoy consciente de que la referencia a las sociedades del viejo régimen como un todo construye una distinción binaria que se interrumpe si exploramos el cambio y la particularidad históricos dentro de contextos del viejo régimen, especialmente las diferencias evidentes en las sociedades de fines del mismo, cuyos monarcas y/o clases terratenientes abandonaron las prácticas y las ideas del gobierno legítimo asociadas a versiones anteriores, más consuetudinarias, del gobierno. Sin embargo, considero que la distinción es heurística y teóricamente útil dentro del contexto de la historia occidental para explorar la cuestión del derecho y la disputa de género en contextos históricos no feministas. A fin de evitar la comparación de una sociedad histórica particular con una categoría teorizada en el espíritu de una sociología histórica de las sociedades, utilizo deliberadamente el término de *viejo régimen* en lugar del de *ancien régime*. Entre las discusiones más claras de la cadena de la vida como una jerarquía orgánica entre los mutuamente dependientes, y del papel del género o la familia en la modelación de un orden sociopolítico más en general, se encuentran las siguientes: Bloch, 1961; Desan, 1990, pp. 3-4, esp. n. 3; Elshtain, 1982; Hahn, 1984; G. Lerner, 1986; Morse, 1954, 1964; Schochet, 1975; Shanley, 1982; Shaw, 1987; cf. Bouton, 1993, esp. pp. 167-168; Hanley, 1989; Landes, 1988; Plumb, 1985, 32; J. W. Scott, 1986; Stone, 1977. Entre las obras más claras acerca de la familia como una unidad fundamental de supervivencia se encuentran Sabean, 1990; Hoch, 1986.

ceptual de derecho, igualdad legal y ciudadanía. Las porciones de la humanidad todavía consignadas a la jerarquía orgánica y los principios de la segmentación jurídica (mujeres e hijos, jornaleros y pobres sin tierras, y los Otros exóticos o subhumanos tales como los esclavizados, los colonizados y los paganos) eran todavía enormes, pero el lenguaje del derecho y la igualdad era como una cuña con la cual se podía luchar por un desmantelamiento social más amplio de las prácticas y las jerarquías sociales tradicionales. (Precisamente por esta razón el lenguaje de la exclusión del derecho político podía asumir una calidad más bien endurecida, despreciable, y la división entre lo público y lo privado podía recibir un hincapié mayor. La erosión de las premisas del viejo régimen no fue en modo alguno automática sino contradictoria, pues surgía de una lucha sobre quién estaba apto para pertenecer al nuevo estado político de las cosas, y por qué.) Durante el giro histórico decisivo, y después, podemos discernir para el caso del género el surgimiento de movimientos sociales que presionaban en favor de los derechos y la igualdad de las mujeres como tales. En este periodo presenciamos también la aparición de movimientos políticamente poderosos en contra de la esclavitud y en favor de la clase trabajadora. Antes de ese giro histórico, discernimos despertares socialmente aislados de la conciencia feminista o profeminista, encabezados por "mujeres de genio" aisladas o semiautónomas, como las monjas o las místicas, dentro de redes de apoyo social muy restringidas. Como han mostrado brillantemente Jean Franco y Gerda Lerner, para mujeres como sor Juana Inés de la Cruz y Christine de Pizan la búsqueda de una voz femenina y un lenguaje de derecho profeminista se caracterizó por cierta fragilidad o cierto aislamiento sociales.¹⁶ La búsqueda no condujo fácilmente a un movimiento social profeminista ni obtuvo impulso y protección de tal movimiento. Para la mayoría de las mujeres adultas y jóvenes los principios patriarcales del gobierno familiar no podían ser cuestionados como tales; la condición previa de la supervivencia y el bienestar seguía siendo la colaboración social dentro de familias gobernadas por patriarcas y ancianos.

El desafío conceptual planteado por los ambientes del viejo régimen es el de discernir un marco para la teorización de los conflictos de género en la cultura popular. Para estas sociedades podemos conceptualizar fácilmente las tensiones y las luchas sociales por las líneas de la etnicidad (definidas en sentido amplio como relaciones sociales de pertenencia e identidad comunitarias que separan a la humanidad en diferentes clases de personas, ya se haga la separación con base en la religión, la ascendencia etnolingüística, la posición o el linaje social, la ascendencia racial o alguna combinación de estos factores) y las líneas de la clase (definidas como relaciones sociales de propiedad y trabajo que dividen a la humanidad en comunidades antagónicas mediante una lógica de beneficio y explotación

¹⁶ Véanse Franco, 1989; G. Lerner, 1993; cf. Arenal, 1983. Respecto a la idea de las "mujeres de genio", véanse G. Lerner, 1993, esp. pp. 16-17; Peden, 1987, introducción.

económicos). En efecto, la historia de las sociedades del viejo régimen está llena de cruzadas religiosas-étnicas, querellas entre castas por el privilegio social, y levantamientos campesinos que hacen visibles tales tensiones. Sin embargo, la lucha por el derecho de género plantea un dilema conceptual difícil. Las batallas entre hombres y mujeres eran a menudo discretas, más que socialmente visibles, y muy individualizadas, más que adaptadas de manera visible a un modelo. Las familias eran unidades decisivas de solidaridad y supervivencia, y una metáfora fundamental del gobierno social; todavía no se disponía de un lenguaje de derechos iguales que pudiera destruir el sistema patriarcal; todavía no se arraigaban la acción colectiva o los movimientos sociales para promover los derechos de las mujeres como tales, y las que eran protofeministas tendían a caer en categorías socialmente aisladas, tales como "genios" o "descarriadas". En suma, las mujeres esperaban un despertar y un lenguaje de derecho feministas que las emancipara de la era de la subordinación de género y la complicidad femenina. En este enfoque encuentra cierta corroboración la idea de Engels de una "derrota histórico-mundial" del sexo femenino, por mucho que podamos disputar la descripción, la cronología o la teorización específicas de tal derrota. Una vez creado el patriarcado, perduró a pesar de los individuos socialmente aislados que lo desafiaban, hasta que llegó el feminismo para derrocarlo.¹⁷

¿Cómo podríamos conceptualizar entonces las luchas por el derecho de género en contextos sociales prefeministas o no feministas como los que se relacionaban con las sociedades del viejo régimen? Por supuesto, una respuesta sería el rechazo de la premisa de este interrogante. Después de todo, hay mucho de verdad en la descripción presentada antes: en este argumento el dilema conceptual es un artificio intelectual porque la verdad de esa descripción es la Verdad incontestable de la subordinación de las mujeres antes de la era del feminismo.

Sin embargo, la visión de la historia del viejo régimen que se base en una ausencia de la lucha social por el derecho de género es profundamente insatisfactoria e incompleta. Por una parte, las investigaciones históricas demuestran que las familias eran unidades sociales de conflicto y abuso tanto como de solidaridad, y que el derecho de género y el conflicto entre hombres y mujeres constituían importantes ejes de disputa.¹⁸ Nuestro desafío consiste en elucidar el lenguaje del derecho socialmente moldeado que puede haber impregnado tales conflictos, aunque nuestro propio len-

¹⁷ Yo diría que tales supuestos, en particular la idea de una derrota histórica mundial decisiva, ayudan a explicar el gran interés por la investigación académica de los orígenes. Véanse excelentes investigaciones recientes en esta tradición en G. Lerner, 1986; Gailey, 1987; cf. Silverblatt, 1988; Engels, 1972. Un giro del Tercer Mundo sobre tales nociones es la idea de que la colonización occidental provocó la gran caída de las mujeres en las culturas nativas. Véase, por ejemplo, Leacock, 1981; cf. Etienne y Leacock, 1980.

¹⁸ Entre las obras más perspicaces y reveladoras para Europa se encuentran N. Z. Davis, 1987; Sabeau, 1990. Para México, Arrom, 1985b, es fundamental.

guaje del derecho —nuestra imaginaria intelectual— descienda por entero de los principios de igualdad relacionados con el pensamiento de la Ilustración y de las convulsiones políticas de la era de la industrialización capitalista. Por otra parte, la humildad histórica —si no es que el propio movimiento de la historia social— nos previene contra la tentación teleológica de suponer que la humanidad, o una gran parte de ella, soportó en relativo silencio e impotencia una prolongada Edad de Complicidad y Dominación, hasta que una contemporánea Edad del Derecho Igualitario y la Emancipación llegó para derrocarla. Se comprende la tentación de contemplar *nuestro* movimiento emancipador como la primera confrontación socialmente importante del derecho de género jerárquico, pero ello consigna a los objetos de la dominación social antes de la emancipación a una especie de posición prehistórica. También niega 25 años de investigaciones históricas que ponen en duda las visiones de la dominación social que privan a las dominadas de su actividad histórica: su capacidad no sólo para participar y soportar sino también para adaptarse, responder, resistir y afirmarse en formas que cuestionaban las prescripciones elitistas del derecho social.¹⁹

Mi hipótesis sostiene que la lucha de género en México a fines del periodo colonial ofrece un conocimiento paradigmático útil para la resolución de este dilema conceptual. En particular, el diálogo conflictivo entre las visiones condicionales del derecho de género, donde las mujeres y sus aliados trataban de imponer condicionalidad y reciprocidad en prácticas sociales específicas sin cuestionar los principios como tales, y las visiones absolutas del derecho de género, donde los hombres y sus aliados insistían en la aplicación de derechos innatos independientemente de lo bien o lo mal que, en opinión de las mujeres, cumplieran con su obligación patriarcal, puede describir bien el lenguaje práctico y la experiencia de la argumentación sobre el derecho genérico en contextos históricos no feministas o prefeministas. En la cultura popular este lenguaje de argumentación ponía el acento en cuestiones de mutualidad y reciprocidad; captaba la ambivalencia inducida por la vida y la necesidad en común, en un mundo donde las unidades familiares de colaboración constituían una estrategia fundamental para la supervivencia, y donde la dominación étnica o clasista podía pesar mucho sobre ambos géneros. Dejaba la puerta abierta, por lo menos en teoría, para la colaboración y la reconciliación sociales, incluso inmediatamente después de un conflicto enconado.

Un corolario de esta hipótesis sugiere la interacción dinámica entre la "conciencia femenina" del derecho y el sufrimiento construida en esta experiencia popular de la lucha de género, y la conciencia más específicamente feminista. Es decir, los pensadores y los activistas políticos feministas no inventaron (ni inventan) visiones únicas de relaciones y del derecho

¹⁹ Véase Stern, 1993, para una introducción a tales tendencias en la investigación académica histórica, con énfasis especial en África y América Latina; cf. Novick, 1988; JAH, 1989.

de género. Tampoco se limitaron a adaptar y extender los principios de igualdad posteriores a la Ilustración al caso de las mujeres; también aprovecharon y adaptaron la sabiduría y los estereotipos de género de hombres y mujeres, construidos en las conversaciones y los conflictos prácticos que impregnaban la vida cotidiana, incluso en contextos patriarcales muy hegemónicos. Era en el campo de batalla entre las visiones condicionales y absolutas del derecho donde las mujeres definían a los hombres como no merecedores de sus pretensiones paternalistas y sus reclamaciones naturalizadas de una autoridad innata. En esa liza las mujeres se definían a sí mismas como seres a la vez maltratados y merecedores de derechos sociales. En este sentido, la profeminista sor Juana Inés de la Cruz —excepcional como era en su brillantez intelectual y en el uso de una voz racional más que mística de la reivindicación femenina— no era nada excepcional en la opinión que tenía del matrimonio como una especie de condena a la penuria y el abuso. La cultura popular aportaba a la joven Juana Ramírez abundante material que hacía legítima su aversión al matrimonio, sus críticas contra los hombres y su visión de la vida en el convento como un escape potencial.²⁰ En este sentido, también, el viejo régimen y sus luchas características por el derecho de género no murió simplemente con el surgimiento de movimientos sociales feministas, sino que inició un diálogo con la creación y la evolución de la política y la conciencia feministas.²¹

El último "secreto" de este estudio para los teóricos eurocéntricos es que la introducción de este libro —la historia de José Marcelino y María Teresa, de Texalpa— no es sólo un relato acerca de México; es también un relato acerca de la historia humana.

²⁰ Por lo que toca a las opiniones de sor Juana sobre los hombres, las mujeres y el matrimonio, véase Peden, 1987; en cuanto a su voz desusadamente racionalista, véase Franco, 1989; véanse otras revaluaciones feministas en Merrim, 1991. Es interesante comparar la vida de sor Juana y la interpretación hecha por Paz, 1982, con el tema de la *mujer esquiva* en el teatro de la Edad de Oro española: véase McKendrick, 1983. Sobre el problema de la calidad excepcional de sor Juana, véanse los sagaces comentarios de Monsiváis, 1980, p. 101; cf. Tuñón, 1987, pp. 67-71; BNM, vol. 422, siglo XIX, "Versos de la solterita".

²¹ La noción de la interacción que existe entre la conciencia estrictamente feminista y las formas de la conciencia femenina que tratan de establecer la autoridad condicional y la mutualidad en las colaboraciones entre mujeres y hombres de similar posición de color y clase mientras se elude la cuestión de la igualdad de género en sí misma, se ofrece como una hipótesis para alentar la investigación futura. En realidad, escasa investigación académica histórica formal ha explorado tal interrelación (pero véase F. Miller, 1991, pp. 218-237), aunque no es difícil encontrar evidencias de ella en la bibliografía testimonial y en los autoestudios contemporáneos de feministas e importantes grupos de mujeres en América Latina. Véase Polémica, 1980, un buen ejemplo mexicano de las tensiones que podrían surgir de esta interacción. Se examinan posibilidades y dinámicas más positivas, también en un contexto mexicano, en Massolo, 1992; cf. Monsiváis, 1987; y por lo que toca a la tensión y la potencialidad prometedora fuera de México, véanse Álvarez, 1990; F. Miller, 1991, pp. 218-237. La clase de interacción sugerida aquí y especialmente evidente en las organizaciones de mujeres comunes en varias partes de América en los años ochenta refuta la visión más bien estrecha del feminismo presentada y criticada en Fox-Genovese, 1991; véase Offen, 1988, para un análisis pertinente de los diversos feminismos dentro de la experiencia histórica de Occidente.

TRES PREGUNTAS DIFÍCILES

Los libros formulan tanto preguntas como conclusiones. En mi opinión, tres preguntas difíciles son especialmente pertinentes y no aceptan las respuestas fáciles. Llamémoslas la cuestión de Boston, la cuestión sobre el impacto, y la cuestión sobre el cambio a lo largo del tiempo. Pospondremos para el epílogo la cuestión del cambio a lo largo del tiempo, pero podemos compartir algunas reflexiones breves sobre las otras en este espacio.

La cuestión de Boston inquiriere sobre lo que distingue a la cultura y la lucha de género en la cultura popular de México a fines del periodo colonial de la cultura y la lucha de género en otras sociedades históricas. La pregunta es importante por dos razones. Primero, los hallazgos históricos sobre el conflicto doméstico y familiar en otras partes —viene a la mente el espléndido estudio de Linda Gordon sobre la vida y la violencia familiares en Boston hacia 1880-1960— resuenan con las disputas del derecho de género descritas para México.²² Segundo, hemos sugerido que los diálogos conflictivos de México entre las visiones condicionales y las absolutas del derecho de género pueden proporcionar un conocimiento paradigmático útil para la teorización sobre la lucha de género fuera de México. ¿Cómo podríamos entender entonces las particularidades de México?

Mi respuesta a la cuestión de Boston es doble. Primero, debemos trazar una distinción general entre las sociedades del viejo régimen donde la política de la cultura de género revela un sorprendente paralelismo con la política de la autoridad en términos más generales, y las sociedades donde los principios de organización formales de la autoridad en la cultura de género y la cultura política revelan una notable contradicción. En Estados Unidos —por lo menos después de que la Guerra Civil destruyera las premisas políticas no liberales rivales—, el principio de igualdad formal de la polis divergía notablemente del principio del poder del padre-anciano en la política familiar. Aun si discernimos áreas familiares de poder cuyas batallas adoptaban la forma de argumentaciones entre las visiones condicionales y las absolutas del derecho de género jerárquico, ese campo de batalla existía al lado y en relación con luchas por hacer extensivo un principio de igualdad del derecho político socialmente aceptado a los terrenos antes excluidos (como las relaciones de género, las raciales y las étnicas) y a personas antes excluidas (como las mujeres, los negros y los inmigrantes). En el México de fines del periodo colonial, en cambio, una consistencia general caracterizaba los principios de organización de la autoridad y la lucha

²² Véanse Gordon, 1988; Stansell, 1986; Tomes, 1978, para los estudios estadounidenses y británicos que resuenan con los materiales mexicanos. Agradezco a Nell Painter la formulación del problema de la resonancia como la pregunta. (El libro de Linda Gordon de 1988 inspiró la frase.)

en diversos niveles de la sociedad. La premisa del orden y la autoridad sociales en el nivel de la familia y del cuerpo político de la sociedad era una jerarquía orgánica que dotaba de poder a los padres y los ancianos, literal y metafóricamente. En la cultura de género y en la cultura política más en general, el lenguaje y la experiencia de la argumentación —de los conflictos y de sus mediaciones— se derivaban de la tensión que existía entre las visiones más contingentes y más absolutistas del derecho, pero raramente cuestionaban los principios del derecho jerárquicamente ordenado. Además, en la medida en que discernimos un principio igualitario del derecho político, lo hacemos como una dinámica subordinada: en los niveles subalternos de la política campesina, no en los niveles superiores del cuerpo político, y en diálogo conflictivo con las corrientes políticas jerárquicas incluso en el nivel de aquella.

Por supuesto, podemos discernir híbridos o mediaciones contradictorios que desafían un contraste nítido. En Estados Unidos, por ejemplo, las tensiones que existían entre los principios paternalistas y los principios igualitarios de la política dentro del antiguo sur esclavista, y los esfuerzos de los caciques políticos urbanos por construir maquinarias políticas que representasen a los líderes políticos como padres-patronos dispensadores de favores para los clientes y los dependientes leales, nos previenen contra una visión demasiado homogénea de una polis organizada alrededor de un principio de igualdad en el derecho. Sin embargo, subsiste la observación más amplia. Incluso si discernimos una resonancia sorprendente entre las luchas de género evidentes en el México de fines del periodo colonial y las evidentes en otras sociedades históricas, la configuración total de la política y la autoridad en la que tales luchas ocurren y encuentran su significado más amplio separa a una sociedad histórica de otra. Algunas sociedades revelan mayor consistencia o paralelismo que otras en las premisas organizadoras de la autoridad y la lucha. Algunas revelan contradicciones más claras que otras cuando se compara la política del género y la autoridad familiar con la política de la polis.

La segunda parte de mi respuesta a la cuestión de Boston considera los límites de la teoría y la abstracción. Hemos sostenido que un diálogo conflictivo entre las visiones condicionales y las absolutas del derecho de género no sólo esclarece los patrones del conflicto en México, sino que también produce un paradigma útil para teorizar sobre la lucha de género en otros contextos históricos no feministas o prefeministas. Sin embargo, un marco teórico, por útil que pueda ser para comprender uno o más estudios de casos particulares, sigue siendo una abstracción derivada de los complicados detalles históricos particulares de la vida. La abstracción es útil, incluso poderosa, si capta un rasgo, un patrón o una dinámica decisivos que expliquen lo que de otro modo podría pasarse por alto, o si separa lo general de lo particular. Utilizamos la abstracción no por un capricho arbitrario sino con convicción intelectual. Pero sólo si cosificamos la abstracción

en una "cosa" no habrá diferencia o particularidad alguna que sea importante entre los casos.

En el México de fines del periodo colonial y, digamos, la Francia del periodo moderno temprano, podemos quizá discernir una tensión entre las orientaciones condicionales y las absolutistas hacia el derecho de género, y el patrón podría iluminar la política del género y la "generización" de la política. Pero en un nivel de abstracción menor surgirían diferencias importantes. El alcance, las categorías y los pesos relativos de las disputas que conducen a la violencia lesiva contra las mujeres (propiedad sexual, obligaciones laborales y económicas, desplazamiento físico e insolencia verbal, por ejemplo) generarían configuraciones distintivas del poder y el enfrentamiento de género; la organización social y los significados culturales de la vida comunitaria se traducirían en teatros muy distintos del poder femenino y la subordinación femenina. (Recordaremos que, incluso dentro de México, este nivel de análisis nos ayudó a trazar distinciones regionales, a pesar de nuestro esfuerzo por destacar las consistencias interregionales.) Aun si nos sorprendiera descubrir semejanzas notables en niveles de abstracción más intermedios, sólo cosificando la abstracción podríamos encontrar que la vida de género en el México de fines del periodo colonial se reducía a la vida de género en una región de la Europa de los primeros tiempos modernos. Las cuestiones concretas que estaban en juego, las armas sociales específicas empleadas para disputarlas, y determinadas convenciones sociales por las que podría restablecerse, de manera renuente, la paz social, definían la sustancia de una vida específica de México. En el México limitado por el maíz las luchas de una mujer campesina por cumplir su deber de proveer alimentos de inmediato implicaban una lucha por el molido prolongado y laborioso de nixtamal para hacer tortillas calientes, un pan de los pobres cuyo sabor fresco no duraba mucho. En el México colonizado una mujer india que trataba de utilizar patriarcas rivales o aliadas femeninas para disciplinar a un esposo adúltero podía adquirir poder recurriendo a Otros no raciales: un juez colonial español cuyo desprecio por la virilidad de los indios "aniñados" o cuyo interés por la extorsión colonial influía sobre su voluntad de escuchar las quejas de una mujer degradada, o una hechicera mulata cuya ascendencia africana y cuyo modo de vida la colocaban cerca de los márgenes simbólicos del cuerpo social español-mestizo-indio y alimentaban una reputación cultural de poderes sobrenaturales especiales. En el México nahua una hija obstaculizada en su elección de pretendiente pero deseosa de preservar la posibilidad de reconciliación con su familia paterna podía consentir en un rito ritual al estilo indio por parte de un pretendiente varón y sus parientes y amigos.²³ La utilidad teórica de un marco extraído de los detalles particu-

²³ En la Francia de principios de la era moderna, para tomar un ejemplo, los aspectos particulares habrían contrastado. Las luchas por la supervivencia habrían asumido un giro diferente; la tensión se habría dirigido hacia afuera más a menudo, a las cuestiones del aprovi-

lares de México no implica una ausencia sustantiva de diferencias entre México y otras sociedades. México puede producir un conocimiento paradigmático sin renunciar a su mexicanidad.

La cuestión del impacto inquiere si las luchas sociales por el derecho de género que hemos estudiado en el México de fines del periodo colonial marcaban alguna diferencia práctica en la vida de las mujeres y de los hombres subalternos. Después de todo, hemos presenciado mucha violencia y homicidios en nuestro viaje. ¿Fueron inútiles los esfuerzos de las mujeres por afirmar una orientación condicional del derecho genérico? ¿Las armas que forjaban para ayudarse o protegerse resultaron poco confiables o ineficaces para cambiar el equilibrio del poder y el derecho de género? ¿Los casos de impacto de progreso o éxito eran demasiado esporádicos e individualizados para tener importancia social?

La cuestión del impacto es particularmente difícil porque la historia humana no permite la manipulación controlada de las variables, al estilo del laboratorio. El resultado es que, a falta de controles de laboratorio, debemos dar un brinco de imaginación contrafáctica: ¿cómo habría sido el equilibrio del poder y el derecho de género en ausencia de las luchas, las armas y las estrategias femeninas que hemos descrito? La pregunta contrafáctica se resiste a una respuesta definitiva, comprobable, pero esclarece la naturaleza del problema: separar el impacto de las luchas cuando el registro histórico une las luchas de género cotidianas y sus impactos, en lugar de separarlos secuencialmente.

Dos enfoques ofrecen algunas pistas por lo que toca al impacto de la lucha de género sobre la balanza del poder de género. Primero, en un nivel conceptual podríamos considerar la importancia de los convencionalismos sociales del género, es decir, las prácticas sociales de la virilidad, la femineidad y las relaciones entre hombres y mujeres que definían conjuntos de comportamientos y adaptaciones más o menos aceptados como normales o esperados (convencionales o "de costumbre"), cualesquiera que fuesen

sionamiento y de los precios fijados por los comerciantes y las autoridades, más que a las cuestiones del trabajo doméstico. Véase Bouton, 1993; cf. S. Kaplan, 1976. Además, en las luchas domésticas por la preparación de los alimentos que podrían haberse desarrollado, no habrían intervenido los problemas mexicanos clásicos de la frescura de las tortillas, las distancias de la casa a la milpa, y la dependencia del molido doméstico de maíz húmedo para hacer una masa adecuada para las tortillas. De igual modo, la movilización de patriarcas rivales o aliados femeninos en contra de un esposo adúltero o abusivo no habría involucrado a los Otros etnoraciales o colonizadores dotados, supuestamente, de poderes especiales, aunque las líneas de fractura entre la adhesión católica y protestante y el papel ritual de las abadías rurales para jóvenes en la disciplina de los adultos casados podrían haber resultado importantes fuerzas que intervenían en las disputas conyugales y las costumbres de género. Véase N. Z. Davis, 1975, pp. 65-187, esp. pp. 91, 123, 180-184; véase también Desan, 1990, pp. 165-216, por lo que toca a consideraciones generales sobre el significado del catolicismo y el protestantismo para las mujeres. Véase N. Z. Davis, 1983, 1987, para algunas pruebas de que la maniobra femenina y el conflicto entre hombres y mujeres no habrían sido raros en un mundo francés de pactos patriarcales. Véase Hammerton, 1991, para una instructiva reseña y crítica de la investigación académica sobre el castigo ritual (*charivari*, "música gruesa") de las esposas y los esposos que se portaban mal en el caso de Inglaterra.

los ideales o las pretensiones de una cultura patriarcal. Desde este punto de vista podemos interpretar las diferencias observadas entre la pretensión patriarcal y los convencionalismos de género prácticos como indicador del impacto, señal de la negociación conflictiva de las reglas prácticas del orden patriarcal.²⁴ (Obviamente no me refiero aquí a la diferencia inevitable entre el ideal y la práctica, que genera escaso resentimiento y debe poco a la actividad femenina, sino a las concesiones más conscientes, potencialmente resentidas, a la realidad parcial de las afirmaciones femeninas.)

Segundo, en un nivel empírico podemos advertir las prácticas cotidianas que sugieren tal diferencia. La brecha entre la pretensión idealizada y la aceptación práctica —una especie de resignación renuente— aparece reiteradamente en los testimonios de la vida diaria en casi todas las arenas de la autoridad patriarcal, aunque los registros de la violencia criminal destacan los casos en que no operó la resignación renuente en las reclamaciones del Otro femenino. Cuando los hombres no podían ostentar abiertamente su éxito sexual llevando a amasias establecidas a las ferias pueblerinas, sino que se sometían ante la presión de sus esposas para que limitaran las relaciones con amasias a contactos efímeros, discretos, de escasa importancia económica; cuando desistían, a regañadientes, de afirmar derechos de posesión continua sobre amasias que afirmaban una autopropiedad independiente o en esposas-sirvientas jóvenes descontentas reclamadas por sus padres; cuando realizaban labores diarias adicionales en condiciones serviles, a fin de aplacar la ira de mujeres que insistían en recibir un ingreso hogareño confiable; cuando optaban por no agravar la tensión familiar en los momentos en que las mujeres manifestaban su descontento ante los patriarcas mediante una preparación demorada o poco confiable de los alimentos; cuando los hombres toleraban discretamente cierto grado de tardanza inexplicada en las actividades femeninas de acarreo de agua, negociaciones en el tianguis y visitas a la iglesia; cuando contenían un impulso iracundo hacia la violencia severa por miedo al escándalo, la cárcel o el castigo sobrenatural; cuando se sometían a tales compromisos de su autoridad porque sabían que eran comunes y que muchas mujeres —no sólo las rebeldes— hacían tales afirmaciones y las respaldaban con alianzas sociales (agrupamientos de parientes rivales, patriarcas plurales, redes de amigas y aliadas, y hechiceras) que convertían en una tontería la intransigencia masculina; en todas estas innumerables formas, las luchas de las mujeres con los hombres ejercían un impacto sobre los convencionalismos prácticos de la vida genérica, por desiguales que fuesen las premisas y los resultados. Estos compromisos, y la capacidad de las mujeres para pluralizar a los patriarcas y aprovechar así los cruces de aliados masculinos en luchas específicas, también generaban una concesión mayor, reconocida a medias: una legitimización parcial de los enfoques condicionales de la autoridad patriarcal. En este sentido, el diálogo

²⁴ Cf. la interpretación de Stansell, 1986, pp. 80-81, para el caso de la ciudad de Nueva York en el siglo XIX.

go conflictivo entre los enfoques absolutos y los condicionales del derecho de género resultaba ser una argumentación no sólo entre mujeres y hombres, sino que recorría toda la cultura popular:

Lo más importante en el nivel empírico es que el sentimiento de la diferencia entre la pretensión idealizada y el compromiso práctico aparecía, en formas más o menos naturales o "de hecho", aun en los casos de violencia y conflicto extremos. Recordemos en este contexto a José Marcelino, de Texalpa. Al principio le dijo a su esposa, María Teresa, que sus andanzas y su ociosidad no eran asunto suyo; acabó hiriéndola fatalmente porque ella cuestionó su autoridad con condicionalidad, pero huyó a una hacienda cercana para trabajar, obtener dos días de jornal y así "quitar el enojo a su Muger". Recordemos en este contexto a Francisco Gerónimo, de la hacienda San Gaspar, quien resentía la insultante falta de respeto de su esposa María Gertrudis, y la mató durante un intercambio de insultos, pero antes había respondido más amablemente a un regaño ofensivo con un paseo dominical de baños, bebidas y convivialidad. Recordemos en este contexto a José del Carmen Neria, de la hacienda del Puente y el pueblo de Tesoyuca, quien optó por desentenderse, en aras de la paz social, la necesidad económica y la reconciliación marital, de la ambigua complicidad de su esposa, Laureana Filomena, en su rapto por Dionicio José, y por el contrario fue a Tesoyuca y presentó una declaración que echaba toda la responsabilidad del adulterio sobre aquél.²⁵

Si mezclamos el énfasis conceptual en los convencionalismos de género prácticos de la vida diaria con la atención empírica a los indicadores de concesiones renuentes, incluso resentidas, a la diferencia existente entre la pretensión y la realidad, empezaremos a definir una respuesta convincente para la cuestión del impacto. Un impacto decisivo de las luchas femeninas por el derecho de género condicional o absoluto era precisamente la formación de convencionalismos de género que implicaban una aceptación práctica mayor de la dinámica condicional de la autoridad patriarcal y un alcance concomitantemente mayor de los comportamientos femeninos más o menos aceptables. Este impacto, que los hombres resistían y que tenían muchas razones para ocultar o trivializar en bromas burlescas entre hombres, era a lo sumo un secreto reconocido a medias en la vida subalterna: demasiado generalizado para borrarlo por completo de la conciencia, pero también demasiado delicado para reconocerlo abiertamente. Relegado a la conversación informativa femenina y a las ocasionales bromas masculinas, el impacto de la voluntad de las mujeres sobre la dinámica práctica del gobierno patriarcal era el secreto fundamental dentro de una historia secreta del género.

²⁵ Las historias de José Marcelino y Francisco Gerónimo se presentan con lujo de detalles al inicio de los capítulos I y IV. Por lo que respecta a José del Carmen Neria, véase la breve mención del capítulo VI, así como AGNCR, vol. 38, exp. 2, Tesoyuca, 1809, ff. 31-83, esp. ff. 45r-v, 42v-43r, 59v.

EPÍLOGO

El problema de los fantasmas

FANTASMAS: LA EXTRAÑA SENSACIÓN DE CONTINUIDAD

¿Se entienden mejor los patrones de la cultura de género y la cultura política que hemos estudiado en el México de fines del periodo colonial como patrones particulares de esa coyuntura histórica, sujetos a la erosión o la transformación después de la Independencia? ¿O se entienden mejor como arraigados y resistentes, persistentemente reconstituidos a lo largo de la prolongada historia y civilización mexicanas?

En cierto nivel la extraña sensación de continuidad es personal. Fui a México a mediados del decenio de 1980 a explorar la dinámica del género y el poder en la vida subalterna de dos siglos atrás. Pero a medida que leía los registros penales y otros documentos de fines del periodo colonial, no pude dejar de advertir las aparentes repeticiones de la historia en la vida contemporánea. La cultura del enlace y la rivalidad masculinos que mezcla el juego, el riesgo y una ratificación del valor varonil en medio de las adversidades de la vida; la insistencia de las mujeres, a pesar de la tensión y el peligro, en ubicar los derechos y los deberes de género innatos afirmados por los patriarcas dentro de complicadas redes de lo condicional; la construcción de conversaciones femeninas, alianzas sociales y amenazas implícitas de venganza como armas de la supervivencia y la lucha por parte de mujeres que también se encontraban atrapadas en fuegos cruzados ambivalentes en sus relaciones con los hombres; la denuncia de la autoridad que contrasta el parasitismo de los tiranos con el paternalismo de los protectores: los personajes, el lenguaje, las luchas y los mecanismos de hacer frente a la vida parecían a veces haberse salido de los archivos para asumir, casi mágicamente, una forma viva, tridimensional. ¿Reflejaba la magia de esta experiencia simplemente las subjetividades y preocupaciones de un historiador colonial particular en un momento dado?

No lo creo. Los espejos del pasado genérico en el presente genérico son demasiado ubicuos para reducirlos a la idiosincrasia individual. Una antropóloga visita México varias veces en los años ochenta para explorar la vida de las mujeres, y también ella experimenta la magia. Encuentra a una mujer vigorosa que parece haber salido de los registros de la Inquisición colonial sobre la brujería sexual estudiada por la misma antropóloga.¹ Dos generaciones académicas antes, a mediados del siglo XX, un antropólogo

¹ Véase Behar, 1993, esp. p. 3, una brillante historia vital que resuena no sólo con Behar, 1987, 1989, sino también con las mujeres estudiadas en este libro.

dotado de una fuerte sensibilidad histórica estudia la vida rural en la región de Morelos. El género como categoría analítica no ha revolucionado todavía los estudios antropológicos e históricos, y el antropólogo se opone firmemente a la clase de atemporalidad e idealización que había impregnado los estudios comunitarios anteriores. Pero las etnografías multidimensionales que nos lega incluyen paralelos sorprendentes entre el pasado genérico y el presente genérico.²

Los espejos etnográficos de la historia de género nos saludan a cada paso, y explorarlos y analizarlos a fondo nos llevaría a escribir otro libro, un viaje completo para analizar la continuidad y el cambio en los siglos XIX y XX. Para los propósitos más modestos de este epílogo —la presentación de evidencias paradójicas que sugieren continuidad y cambio en las relaciones sociales del poder genérico, y la propuesta de una hipótesis que disuelve parcialmente la paradoja—, sólo necesitamos robar unas cuantas miradas prolongadas a la magia de los espejos. Recordemos que uno de los hallazgos principales de este estudio estableció la calidad disputada de los pactos patriarcales entre hombres y mujeres subalternos, así como las formas en que tales luchas por el poder generaban tensión entre las orientaciones condicionales hacia el derecho de género y las visiones más absolutistas del derecho innato. En la región de Morelos, que exploramos extensamente, este hallazgo principal y sus diversos corolarios parecen reproducirse incesantemente en las vidas y los caracteres de los personajes que llenan las etnografías de mediados de fines del siglo XX. Esperanza de Martínez, formalmente descrita en términos más bien sumisos por Oscar Lewis, se atreve sin embargo a pelear con su esposo Pedro por los derechos sexuales extramaritales de él cuando adopta un estilo de gobierno hogareño más imperioso y negligente. Celsa, de San Antonio de Tepoztlán, confronta y derrota la reclamación de posesión sexual permanente de Enrique, que se asienta ambiguamente entre las categorías del esposo de derecho común y el amasío y a quien Celsa considera negligente. La etnógrafa Lola Romanucci-Ross descubre un mundo de mujeres endurecidas por la experiencia y la conversación femenina de fondo: se espera de los hombres una vida de adversidad, abuso y luchas por el control, aunque el raro patriarca bueno exista allí, en alguna parte. El destino de las mujeres es complicar la afirmación de un derecho de autoridad absoluto por parte de los hombres —y su corolario legitimizador de que las mujeres son por naturaleza traidoras del orden moral y sexual— dentro de redes de contingencia que conduzcan, si es necesario, al derecho práctico de separación por parte de las mujeres. Oscar y Ruth Lewis descubren un mundo de disputas y violencias conyugales por un conjunto de cuestiones de género similares a las que inflamaron los hogares de fines del periodo colonial. Los celos plausibles e

² Por supuesto, me refiero a Lewis, 1951, 1964, cuyo contraste era Redfield, 1930. En cuanto al contexto de Lewis y la etnografía de la región de Morelos, véanse Rigdon, 1988; Lomnitz-Adler, 1984.

imaginarios de los hombres, las intervenciones de mujeres contra la clase de relaciones con amasías que genera negligencia económica o humillación cultural, la furia de los hombres cuando una comida no está lista, la insistencia de las mujeres en negociar un gasto confiable, el esfuerzo de los hombres por ejercer una vigilancia estricta sobre el desplazamiento físico o las salidas sociales de las mujeres, la crítica femenina de la disipación y los vagabundeos no anunciados de los hombres, la insistencia de éstos en un derecho incuestionable a impartir castigos físicos, la insistencia de las mujeres en evaluar la proporcionalidad y la justicia del castigo: todo el conjunto de las disputas de fines del periodo colonial, la tensión presente entre las visiones condicionales y absolutas del derecho de género, parece a la vista.³

Leyendo entre líneas la etnografía prefeminista de Oscar Lewis descubrimos que Esperanza de Martínez desarrolla las habilidades y las redes sociales necesarias para hacer frente a la pobreza, las tensiones y los abusos de su vida conyugal, y que Pedro Martínez resiente y teme que los contactos de ella y sus mecanismos de soportar y responder puedan lastimarlo a él. Escuchando las voces, oímos ecos familiares del derecho de género absoluto y condicional y sus estereotipos asociados. Como esposo y como juez local que escucha disputas maritales, observa Pedro: "Si el hombre cede y no es libre ni siquiera para emborracharse, eso es malo. Si el hombre deja que su esposa le levante la mano, eso es malo. Cuando un hombre cede, la mujer se extiende como una enredadera. Debemos conocer lo que son las mujeres". Como padre-anciano que instruye a los jóvenes, especialmente a los hijos, Pedro revela una orientación similar: "Tienen que trabajar para mí. Para eso tengo hijos [. . .] Mientras estén en mi casa, mientras no lleguen a la mayoría de edad, mis hijos tienen que obedecerme, someterse, y no pueden cuestionar las acciones de sus padres".

Como esposa y madre Esperanza se inclina hacia visiones más condicionales del derecho de género. Las cualidades de la mutualidad sirven para fortalecer o erosionar el derecho patriarcal y para estrechar o ampliar el alcance del derecho de mujeres y jóvenes. Pedro se ha vuelto tiránico, en cierto sentido no relacional, en su postura hacia su esposa y sus hijos. "Regaña por todo y raras veces dice una palabra afectuosa, ni siquiera a sus hijos. Cuando eran pequeños los abrazaba y les decía cosas bonitas, pero ya no [. . .] Cuida de ellos, sí, como cuida a su mula, para que puedan seguir trabajando." Es comprensible que el resultado de tal tiranía sea una senda de conflicto que puede empujar a un hijo a abandonar su trabajo y su con-

³ Respecto a Esperanza de Martínez, véase Lewis, 1964, pp. 356-357 (cf. pp. 306-309, 335-336; y el capítulo III). En cuanto a Celsa, véase Tirado, 1991, pp. 38-39. Por lo que toca a las mujeres endurecidas por la experiencia, véase Romanucci-Ross, 1986, esp. p. 56. Sobre el mundo de disputa conyugal de los Lewis, véase Lewis, 1951, pp. 319-352 (esp. pp. 319-320, 324-329), 498-500. En cuanto al papel de Ruth Lewis como colaboradora y silente coautora, véase Rigdon, 1988. Sobre la masculinidad, la femineidad y las relaciones de género, véanse también Ingham, 1986; Fromm y Maccoby, 1970 (que es una obra reveladora si tratamos con gran cautela su modelación y su jerga psicológicas); Foley, 1986, 1990.

ducta de obediencia: "Felipe estaba en huelga y no le hablaba a su papá". Una vía de lucha similar puede llevar también a una esposa a declararse en huelga. Cuando Pedro, en opinión de Esperanza, se vuelve abusivo, no sólo pierde su derecho a la deferencia verbal —ella se niega a hablarle—; también pierde sus derechos sexuales sobre Esperanza: "No dejo que me toque", a pesar de las amenazas provocadas por su alejamiento.⁴

En suma, aun cuando respeten nominalmente los ideales y las apariencias patriarcales, las mujeres de las etnografías de la región de Morelos tienden a "considerar a la esposa completamente sumisa más como una tonta que como un ideal". Las apariencias y los calificativos del gobierno patriarcal son negados en parte por la negociación —a menudo tensa y a veces enconada y violenta— de los convencionalismos de género prácticos que ganan aceptación social, o por lo menos aquiescencia. Como en los últimos tiempos coloniales, el resultado de esta negociación conflictiva es un conjunto más amplio de caracteres y convencionalismos sociales que el sugerido por los principios formales del gobierno patriarcal que casi todos suscriben en mayor o menor medida. Doña Zeferina, de Hueyapan; una mujer fuerte que sobrevive a tres maridos, parece creer en un proverbio femenino común en Morelos: "Cuando cedemos, los hombres se imponen". Decepcionada por la calidad de vida que tuvo con su primer esposo, emite un ultimátum a la edad de 25 años, cinco después de la ceremonia matrimonial. A partir de ese momento se niega a levantarse temprano para hacerle sus tortillas, y durante varios años él recurre a una hermana para que se las prepare. A medida que sobrevive a sus esposos y asume el papel de anciana gobernante en la familia, doña Zeferina obtiene una sirvienta en una forma históricamente familiar. Juana, su nuera, se pasa largas horas preparando las tortillas en el comal, lavando la ropa en compañía de otras mujeres en grandes piedras de un río cercano, cuidando a los hijos pequeños y preparando el temascal nocturno (baño de vapor hecho de adobe) bajo la dirección de su suegra. Por su parte, los hombres ven la masculinidad subalterna como una especie de condena a luchar contra el mal y la adversidad —incluidos los males y las adversidades planteados por las mujeres— y ratificar su habilidad en un teatro social de enlace y juegos de palabras masculinos reminiscente de las postrimerías del periodo colonial. También los hombres tienen su proverbio legitimador: "Cuando el hombre se ablanda, las mujeres toman el control".⁵

Incluso algunas de las armas sociales evidentes en la región de Morelos del siglo XX parecen tener una larga genealogía histórica. El esposo o amigo que teme que la red de aliadas y consejeras femeninas de su pareja

⁴ Para los dos párrafos precedentes, Lewis, 1964, pp. 307-308 (temores de los contactos de Esperanza, cf. pp. 61-62); pp. 275, 335 (citas de Pedro); pp. 353, 356 (citas de Esperanza).

⁵ Lewis, 1951, p. 320 (cita de la esposa sumisa, citas de proverbios femeninos y masculinos); Friedlander, 1975, esp. pp. 4, 7-26, 35-36 (doña Zeferina, Juana); Ingham, 1986, esp. pp. 139-160 (masculinidad subalterna).

incluya una especialista en la venganza sobrenatural, o que sabe que si va demasiado lejos hará que su esposa se marche con sus hijos a la casa de un pariente o amigo; el juez que se siente rebasado por las mujeres que insisten en intensificar las quejas y la violencia doméstica hasta un nivel institucional más alto, a pesar del sesgo institucional en favor de la autoridad patriarcal y la reconciliación conyugal, y el padre que descubre que su hija ha establecido una red pluralizada de patriarcas, grupos de parientes y opciones de residencia, limitando así la autoridad de cualquier anciano o patriarca, todos se habrían sentido como en su casa en los relatos documentales del conflicto genérico a fines del periodo colonial.⁶

La etnografía de Morelos en el siglo XX parece llena de fantasmas vivientes, de versiones reconstituidas de los personajes sociales, los lenguajes y las armas del derecho y la justificación genéricos que encontramos dos siglos antes. Una lectura a fondo de los datos etnográficos sobre los convencionalismos y las tensiones sociales de la vida de género en los estratos subalternos de la ciudad de México y de Oaxaca nos llevaría demasiado lejos pero también entraría en resonancia con nuestros materiales de fines del periodo colonial.⁷

De igual modo, el lenguaje político del elogio, la denuncia y la autojustificación evidente en el mundo de la Revolución institucionalizada de México evoca recuerdos de las poderosas interacciones de la cultura de género y la cultura política a fines del periodo colonial. El lenguaje político del elogio y la legitimidad evoca a veces el simbolismo familiar del patriarca bueno que interviene personalmente para vigilar el bienestar de sus clientes y dependientes. Ya hemos escuchado la justificación autoelogiosa de un cacique que proclamaba en 1985 que las críticas contra su caciquismo estaban erradas. "Yo no soy cacique, soy patriarca", decía el encabezado periodístico que resumía su posición. Más revelador es el folclor y el simbolismo que rodeaba al presidente Lázaro Cárdenas, el arquitecto del gobierno revolucionario institucionalizado y el presidente más venerado de México. Cárdenas se esforzó por visitar pueblo tras pueblo —a caballo, si era necesario—, no sólo durante su campaña presidencial sino también durante su presidencia (1934-1940). En cuanto llegaba, daba una audiencia para escuchar a los campesinos quejosos que llegaban en gran número, quienes le ofrecían flores u otros símbolos para sellar reciprocidad y deferencia personales con su presidente, y le contaban de las necesidades y los problemas prácticos de sus familias. Cárdenas escuchaba y respondía. De tales reu-

⁶ Véase Lewis, 1951, pp. 199, 281, 294-295, 324-325, 402, 405 (temor de la venganza; cf. Lewis, 1964, pp. 307-308; Behar, 1993); Tirado, 1991, p. 41 (mujer que se va a casa de una amiga); Lewis, 1964, pp. 274-275 (juez abrumado por la escalada institucional; cf. Nader, 1989, 1990); Lewis, 1964 (hijas que se mudan dentro de una red pluralizada de parientes y patriarcas). Véase también Romanucci-Ross, 1986, donde se amplían muchos de estos puntos.

⁷ Las resonancias me parecen especialmente notables, en el caso de la ciudad de México, en Benería y Roldán, 1987; véase también Lewis, 1959. Para Oaxaca, es particularmente claro Nader, 1990; véase también Greenberg, 1989.

niones se desarrolló, aparentemente, un "patriarca bueno" presidencial cuya estimación —como la de los ancianos pueblerinos exitosos— se basaba en una reputación personal de servicio, atención y, si era necesario, intervención directa que ayudaba a los hijos de la comunidad. Una broma urbana que surgió acerca de Cárdenas resumía su notable atención al simbolismo de una política rural que equiparaba la legitimidad con el interés personal de un patriarca interventor.

Una mañana, mientras despachaba asuntos en la capital, su secretario le pasó una lista de asuntos urgentes y un telegrama. La lista crecía: *Reservas bancarias peligrosamente bajas*. "Dile al secretario de Hacienda", dijo Cárdenas. *Producción agrícola bajando*. "Dile al secretario de Agricultura." *Ferrocarriles en quiebra*. "Dile al secretario de Comunicaciones." *Grave mensaje de Washington*. "Dile a Relaciones Exteriores." Luego abrió el telegrama, que decía: "Mi maíz se secó, mi burro se murió, mi cerda fue robada, mi bebé está enfermo. Firmado, Pedro Juan, pueblo de Huitzilipituzco".

"Que venga el tren presidencial de inmediato —dijo Cárdenas—. Estoy saliendo para Huitzilipituzco."⁸

Por supuesto, sería engañoso recurrir a un reduccionismo que excluyese pactos materiales más tangibles: después de todo, Cárdenas distribuyó tierras a un ritmo que no tuvo igual antes o después de su presidencia. También sería incorrecto excluir de la ecuación de la legitimidad política un montón de variables extrañas a la imagen del patriarca bueno. Entre ellas han sido particularmente importantes las imágenes de la Revolución como salvadora del orgullo y la soberanía nacionales, y como motor del desarrollo social y económico. Queda por verse si el viraje crecientemente tecnocrático del Estado (en los años ochenta y noventa), en una época de fortalecimiento de la ideología del libre mercado, logra inyectar en efecto un factor de "conocimientos de expertos" en la ecuación de la legitimidad política.⁹ Pero en 1985 recordé la atracción continua que la imagen del patriarca bueno tenía cuando escuchaba el discurso político de un trabajador cervecero que recaudaba contribuciones en el metro. Tras pronunciar un discurso agresivamente militante, y duro, sobre la explotación de los trabajadores por los jefes de la fábrica y sobre la corrupción de las autoridades estatales que se negaban a considerar las demandas de los trabajadores, concluyó con un llamado sorprendentemente débil de favor y piedad personales al presidente Miguel de la Madrid. Al parecer, un buen presidente, al conocer los apuros de los trabajadores, intervendría personalmente para protegerlos contra el daño. Para un historiador que escuchaba

⁸ Soy, 1985 (encabezado periodístico); A. Brenner, 1971, pp. 148-149 (fotografías de Cárdenas a caballo, Cárdenas recibiendo las peticiones de campesinos varones que le trajeron flores), p. 91 (broma urbana acerca del estilo y las prioridades políticas de Cárdenas).

⁹ Entre los observadores más perspicaces del agotamiento cultural y político de la antigua plataforma de legitimidad del Estado revolucionario se encuentran Roger Bartra (1987, 1993) y Carlos Monsiváis (1987, 1988). Véase también la nota siguiente.

el discurso, la esperanza —incluso entre subalternos con una conciencia sólida de injusticia y sufrimiento a manos de autoridades irresponsables— de que el patriarca bueno existiera allí, en alguna parte, quizás incluso en la cima de la autoridad, parecía asombrosamente colonial. Tres años después, durante la primera campaña presidencial de Cuauhtémoc Cárdenas, el candidato izquierdista que había roto con el PRI (el dominante Partido Revolucionario Institucional), cerca de dos mil personas le entregaron al candidato cartas y notas, muchas de las cuales expresaban no sólo desilusión con respecto al partido hegemónico y la desesperación de la vida subalterna, sino también el deseo de que un patriarca bueno existiera allí, en alguna parte. "Soy una señora campesina de 95 años sola [y] viuda", explicaba una carta. "Señor ingeniero quiero pedirle una ayuda Porque estoy enferma de mi vista es todo, señor ingeniero perdone y disculpe La molestia y vivo aquí en Venito Juarez por la calle revolución." Muchos trababan conexiones explícitas con Lázaro Cárdenas, padre del candidato y del pueblo mexicano. "Tu papá fue nuestro 'tata' y hasi lo seguimos considerando por que el no ha muerto, te manda a ti para que veas como estamos sus hijos para que veas si se esta cumpliendo su mandato [...] Él ordeno tierras para el campesino con sus respectivos créditos [...] no tenemos tierras y mucho menos credits."¹⁰

Por supuesto, la otra cara de la legitimidad política es la denuncia política. También aquí descubrimos una interacción entre las nociones de la autoridad legítima y la ilegítima evidentes en la cultura de género y la cultura política. Por una parte, en el nivel nacional, la denuncia más común del grupo gobernante escuchada en México se ha concentrado en su extremo parasitismo: la corrupción personal que engorda a los gobernantes, cuyo estilo de autoridad es tan absoluto y autocrático que ningún exceso —por arbitrario, destructivo o inmoderado por la obligación que fuese— está fuera de su alcance. Esta denuncia del parasitismo resuena sorprendentemente con el lenguaje de denuncia que exploramos en un contexto colonial (véase el capítulo VIII).¹¹ Por otra, los estudiosos de la participa-

¹⁰ Gilly, 1989, pp. 151, 224, para las citas. Véase en la parte interior de la cubierta una reproducción facsimilar de la nota de la viuda. Al igual que con nuestro estudio anterior de la imagen de Lázaro Cárdenas, es importante evitar el reduccionismo. Todo el conjunto de cartas traía también al primer plano necesidades, propuestas e ideas específicas que simplemente no pueden reducirse a la necesidad de un buen patriarca presidencial. Conviene advertir también que la notoria "caída del sistema" durante el conteo de la elección de 1988, y el propio padrón de votantes, convenció a muchos observadores mexicanos y extranjeros de que Cárdenas ganó efectivamente la elección. El contrastante resultado de la elección de 1994 podría significar en efecto un factor más prominente del conocimiento y la competencia en la dinámica de la legitimidad política.

¹¹ La denuncia de un parasitismo fundado en la autoridad irresponsable y la consiguiente corrupción y fracaso de la Revolución es familiar para casi cualquier visitante de México que se moleste en hablar con mexicanos. El discurso tiene una larga genealogía que data desde la Revolución misma: véase Azuela, 1915 por lo que toca a su importancia en la novela clásica inicial de la Revolución; cf. Cosío Villegas, 1947, esp. pp. 33-34, 39-40, 43-45, para una reflexión temprana de uno de los historiadores más distinguidos de México.

ción femenina en la movilización política pueblerina en la región de Morelos durante los años ochenta han descubierto que las mujeres inyectaban una sensibilidad con carga genérica y moral acerca de la autoridad que trababa paralelos entre la mala autoridad en la familia ("cultura de género") y en el cuerpo político ("cultura política"). Las deficiencias y la disipación de los hombres como líderes políticos iban de la mano con sus deficiencias y su disipación como esposos y padres. Para las mujeres activistas, la disipación en la bebida y la diversión individuales que los patriarcas familiares reclamaban como un derecho absoluto los llevaba a descuidar sus obligaciones y a incurrir en una violencia destructiva contra ellas y entre ellos mismos. Exactamente las mismas clases de egoísmo alimentaban el comportamiento disipado de los hombres como líderes políticos y volvían ineficaz la política local, excepto como un instrumento para su enriquecimiento personal. A fin de salvar a sus familias y sus comunidades, y a los hombres de sí mismos, las mujeres tendrían que proyectar su propia sensibilidad acerca del orden moral y la autoridad legítima en los espacios políticos públicos. En suma, las mujeres rechazaban una delimitación rígida entre el esfuerzo por establecer una visión condicional de la autoridad —una visión definida por la mutualidad, un conjunto de obligaciones cuyo cumplimiento condicionaba los derechos y el comportamiento permisibles— en la política familiar y en la política subalterna en general. Las denuncias del egoísmo disipador y la autocracia podían dirigirse contra el patriarca familiar y el patriarca de pueblo o aldea parásitos.¹²

La política como elogio y la política como denuncia son caras opuestas de la misma moneda. En el siglo XX la moneda de la autoridad legítima ¿es una aleación histórica: el producto de fusiones prolongadas, densas, entre la política del género y la "generización" de la política desde la época colonial? De nuevo, como en nuestra reseña de los pactos patriarcales disputados, los fantasmas vivientes imparten un sentimiento extraño de continuidad. Los archivos parecen hablar de un mundo que no hemos perdido todavía.

LA RECONSTITUCIÓN DE LA VIEJA DINÁMICA EN NUEVOS CONTEXTOS SOCIALES (I)

El carácter paradójico de la cuestión del cambio a lo largo del tiempo puede aparecer ahora plenamente. Por una parte, las historias vitales y las etnografías específicas de la vida subalterna en el siglo XX parecen presentar continuidades del poder patriarcal, la lucha de género y la argumentación cultural asociada sobre el derecho, y continuidades en la "generización" de la cultura política, que parecen negar la fluidez y la transformación históricas. Por otra parte, México ha experimentado una convulsión y una

¹² Véase Foley, 1986, 1990; cf. J. Martin, 1990 y, para Oaxaca, Greenberg, 1989, pp. 230-234.

transformación social dramáticas, sobre todo en el siglo XX, y la dimensión genérica de estos procesos ha sido importante.

Ya en el siglo XIX el surgimiento de la política anticlerical liberal durante la época de la Reforma y la Intervención francesa (1855-1872) provocó importantes orientaciones nuevas: esfuerzos por reformar el derecho civil, incluido el derecho familiar, y por establecer la escuela pública para niños y niñas. Éstas eran agitaciones principalmente en el nivel de las ideas —no se construyeron muchas escuelas y los cambios del derecho familiar fueron moderados y en gran medida postpuestos—, dentro de una batalla por la nueva conceptualización de la política y la sociedad en una "nación" mexicana. Además las ideas utilizaban antecedentes de fines del periodo colonial: la noción de que mayores oportunidades de empleo y mejor educación podrían preparar a las mujeres de manera más eficaz para una sociedad patriarcal más eficiente, ordenada e ilustrada. No obstante estos límites, a las batallas políticas de mediados del siglo siguió, durante la época porfiriana (1876-1910), una aceleración del crecimiento económico y la modernización que impulsó a los sectores de servicios urbanos y educación. En conjunto, este progreso sentó cimientos modestos para el cambio: cierta ampliación de las funciones públicas de las mujeres como trabajadoras, educadoras y profesionales, y un público emergente para un movimiento feminista de clase media a principios del siglo XX.¹³

Pero fue en este siglo cuando la convulsión y la transformación se volvieron suficientemente profundas y amplias como para crear una expectativa de gran cambio en la dinámica de género. La Revolución misma (los años de guerra de 1910-1919) fue una conmoción enteramente de género. Las anécdotas populares fundacionales que explicaban el despertar revolucionario de Zapata y de Villa como jóvenes captaban las mezclas cargadas del poder de color y clase con masculinidades y femineidades jerarquizadas en el viejo régimen. Las lágrimas de un padre cuando un predio azucarero usurpaba las tierras campesinas y la violación de una hermana por un terrateniente pusieron a Zapata y a Villa, respectivamente, en camino hacia un destino revolucionario. Los corridos de la cultura revolucionaria enlazaban una visión de la emancipación subalterna y de la masculinidad liberada acompañada por una femineidad devota. Los valientes revolucionarios destruirían las viejas ecuaciones de la inferioridad del color y la clase y de la masculinidad humillada. Los procesos de guerra, privación y lucha por un nuevo destino social desatarían también una solidaridad fortalecida de las mujeres hacia sus patriarcas subalternos, codificada en la imagen popular de la soldadera: la mujer que acompaña a su hombre en el campo de batalla, encuentra su alimento y muele su maíz, le sirve sexualmente y, si así lo determina la suerte,

¹³ Véase una orientación para estos temas en García Peña, 1994a, 1994b; Arrom, 1985a, 1985b; Ramos Escandón, 1987b (esp. el ensayo de Ramos Escandón); Macías, 1982. Véase Mallon, 1994a para una investigación y una reflexión pioneras sobre el significado, a largo plazo, de la época de la Reforma y la Intervención francesa.

se convierte ella misma en un soldado feroz impulsado por su devoción a un patriarca caído. En la cultura popular, en suma, las ideas de la conmoción y la emancipación revolucionarias estaban integralmente ligadas a ciertas ideas de la conmoción y la transformación genéricas.¹⁴

Además, las emergencias de la Revolución y su cuestionamiento social inyectaban cierta fluidez y abierta polémica en la política de los papeles sociales de las mujeres. Algunas siguieron siendo soldados, ganaron cierta fama y legitimidad como "coronelas" que dirigían a hombres en la batalla, y desarrollaron hábitos de mando e independencia que no se compaginaban fácilmente con el decoro patriarcal. Además, una primera oleada del movimiento feminista empezó a cristalizar en la política urbana de clase media en vísperas de la Revolución, estableció una alianza con los revolucionarios constitucionalistas victoriosos, y durante algún tiempo, en los años veinte, recibió un aliento especial de Felipe Carrillo Puerto, el gobernador socialista radical de Yucatán. Cierta espacio político, aunque fuese frágil y estuviera sujeto a la clausura por los patriarcas de la Revolución, había empezado a abrirse y ponía en duda la conveniencia de las concepciones tradicionalistas sobre la personalidad legal, el sufragio, el divorcio y el estándar sexual doble.¹⁵

Una vez que la Revolución dejó atrás la política caótica del gobierno personal, la rivalidad y los despojos de los años veinte y treinta, y logró una mayor definición e institucionalización política, patrocinó además eficazmente una gran elevación del nivel de vida rural que ponía a la defensiva a las antiguas relaciones de poder y los antiguos valores. El Estado revolucionario consolidó una base política perdurable y una capacidad para la continuidad constitucional durante la presidencia populista de Lázaro Cárdenas (1934-1940). Como arquitecto izquierdista de un nuevo orden político, Cárdenas distribuyó casi 22 millones de hectáreas de tierra —el doble del total combinado de los presidentes revolucionarios que lo precedieron— y en muchas regiones destruyó eficazmente la clase terrateniente del viejo régimen. Además, promovió un extenso programa de educación socialista para sustituir en el campo la tradicional escuela católica y de las

¹⁴ Por lo que toca a la anécdota fundamental acerca de Zapata, véase Sotelo Inclán, 1943, pp. 170, 172, 232 n. 1; cf. Lewis, 1964, p. 87; Wornack, 1968, p. 6. Sobre Villa, véase Guzmán, 1968, pp. 9-17; cf. Reed, 1914, p. 122; Pinchon, 1933, pp. 69-72. Véase un análisis adicional de ambos casos en O'Malley, 1986, pp. 41-70, esp. pp. 61, 87-112, esp. pp. 88, 102. Para comprender la mezcla de humillación del color y la clase y la humillación de género en el viejo régimen, véanse también Lewis, 1964, pp. 17-18, 74-75; Lewis, 1951, pp. 93-94; Lewis, 1959, p. 30; Rueda Smithers, 1984, p. 231. En cuanto a la emancipación subalterna como un aspecto de virilidad recién liberada, acompañada de una femineidad dedicada, véanse Deutsch, 1991, p. 264, esp. n. 10; Herrera Sobek, 1990; Katz, 1985, p. 47; O'Malley, 1986, esp. pp. 46, 60-61, 88, 102, 113-145, 171 n. 61; Franco, 1989, esp. pp. 102-128, 148-152; Macías, 1982, esp. pp. 158; véase también Heau, 1984; Salas, 1990.

¹⁵ Véanse algunos estudios pioneros en Macías, 1982; Soto, 1979; Salas, 1990, esp. pp. 36-101; cf. Rascón, 1979; Cano, 1988; Pérez, 1988; Foley, 1990, p. 461. En cuanto a un extraordinario análisis general de la Revolución, dos de las mejores obras son Katz, 1981 y Knight, 1986. En cuanto a la Revolución en Yucatán y Felipe Carrillo Puerto, véase Joseph, 1988.

haciendas. Entre 1935 y 1940 aumentó en más de 50% el número de escuelas primarias rurales, al pasar de 7 729 a 11 974, y las escuelas experimentaron con un currículo socialista. En suma, Cárdenas puso a la defensiva a los grandes patriarcas de la cultura política rural —los hacendados y los padres de la Iglesia— y promovió discursos que ligaban la autoridad legítima al bienestar comunal y el igualitarismo. La liberación de las viejas amarras implicaba al género, aunque en forma indirecta. El currículo de la educación socialista, por ejemplo, mejoraba cautelosamente la igualdad de género. Se retractó de la educación sexual ante las protestas que demostraban la volatilidad del tema, y evitó la sugerencia de que la nueva educación trataba de subvertir la división sexual del trabajo en la sociedad. (Una ambivalencia o cautela similar era evidente en la política del sufragio femenino. Cárdenas prometió apoyar el derecho de voto de las mujeres pero se abstuvo de presionar el asunto en la Cámara de Diputados cuando se aproximaban las elecciones presidenciales de 1940. Siguió luego un proceso gradual y se pospuso el voto federal de las mujeres hasta 1958.) Pero la nueva política insistía en la coeducación en lugar de consignar a las muchachas al hogar o a las aulas escolares segregadas. Empleaba un lenguaje de derechos iguales en las discusiones de hombres y mujeres, y promovía un discurso de progreso que presentaba los valores rurales jerárquicos como injustos y arcaicos. El ataque a la riqueza terrateniente y a la Iglesia, la insistencia en la importancia de una educación integrada para las muchachas, y el discurso de la igualdad social, desestabilizaban las articulaciones convencionales de la cultura de género, la cultura política y la moralidad tradicionalista en el campo.¹⁶

Quizá lo más importante fuese que, aun cuando el Estado revolucionario giró hacia una política conservadora en los años cuarenta y cincuenta, supervisaba una transformación profunda, de largo plazo, de la vida diaria, que no podía dejar de alterar la dinámica heredada de los pactos patriarcales disputados. El Estado promovía una economía política de industrialización suficientemente exitosa para producir un "milagro mexicano". En virtud de que el sector manufacturero y un moderno sector administrativo y de servicios (que incluía la enseñanza, la salud y las profesiones legales; el trabajo de mostrador y secretarial; los puestos de ventas y contabilidad, y la burocracia y la administración de nivel medio y superior) pesaban cada vez más en los caminos mexicanos hacia el bienestar económico y la pros-

¹⁶ Es bien conocida la importancia de Cárdenas como el arquitecto del Estado revolucionario institucionalizado y como un decidido distribuidor de tierras; véanse un buen resumen y una perspectiva de largo plazo en Hamilton, 1982; Hansen, 1971; P. Smith, 1979. Por lo que toca a un derrumbe de la deferencia social que antecedió a Cárdenas, véanse los perspicaces comentarios de Knight, 1986, pp. 2, 519-522. Sobre las luchas culturales y las implicaciones del periodo cardenista en el campo, un estudio muy original y penetrante es el de Becker, 1994. Sobre la política educativa socialista en particular, véase Sotelo Inclán, 1982, esp. pp. 262-265; V. Lerner, 1979, esp. pp. 98, 127 (estadísticas sobre las escuelas); Guevara Niebla, 1985, esp. pp. 130-132; y para los antecedentes, Vaughan, 1982. Por lo que toca al sufragio de las mujeres y Cárdenas, véanse Macías, 1982, pp. 138-145; Tuñón, 1987.

peridad, y dado que estas expansiones estaban acompañadas de una explosión de la población rural y un empeoramiento de los términos de intercambio para los pequeños productores rurales, la emigración a las ciudades se transformó en una vía poderosa, autosostenida. Los campesinos se mudaban a las ciudades para encontrar mejor educación o mejores relaciones sociales, y con ello la buena vida bajo la forma de un empleo decente entre la clase trabajadora o en el sector de los servicios. O de manera más realista para la mayoría de los subalternos, se mudaban a las ciudades para mezclarse en los sectores de servicios baratos y de la economía informal que se encontraban en las grandes poblaciones urbanas, y para construir una vida mejor para sus hijos. En los ochenta la población de México era urbana en dos tercios, la ciudad de México era el centro de la metrópoli más grande del mundo (20-25 millones de habitantes), y aun las pequeñas ciudades provincianas como Cuernavaca albergaban poblaciones de más de un cuarto de millón de habitantes.

Las implicaciones para la dinámica patriarcal subalterna eran importantes. Los caminos de la emigración y la educación, y la menor suficiencia de las corrientes de ingresos basadas en la actividad campesina, significaban que el destino económico de los jóvenes rurales ya no dependía tanto como antes de las decisiones tomadas por los patriarcas campesinos sobre la propiedad. Las transformaciones de la educación y el trabajo implicaban que las mujeres jóvenes contemplaran mercados laborales y fuentes de ingresos femeninos mucho más diversificados que el servicio doméstico y las ventas callejeras. La ideología de la modernización y el progreso dirigidos por el Estado impulsaba, a mediados del siglo xx, una visión de "lo mexicano" que definía al machismo subalterno como algo a la vez esencial y patológico, una versión de la masculinidad heredada de un pasado mexicano lacerante, pero que requería la exposición y la renuncia para que México pudiera superar esa rémora sobre su futuro. Para los años setenta y ochenta la dinámica de la política urbana, la educación y los movimientos sociales urbanos había alimentado una segunda oleada del movimiento feminista que ganaba importante visibilidad cultural y tolerancia institucional, y movimientos de bases que presionaban más en favor de las necesidades y los derechos de las mujeres. La política y la cultura de México empezaban a incluir otra vez un debate respecto a la extensión del principio de igualdad a las mujeres.¹⁷

¹⁷ Véase en Hansen, 1971, un análisis precoz del milagro mexicano y su economía política conservadora. Véase un examen más detenido de la economía de la agricultura y la vida rural en Warman, 1976; Sanderson, 1986. En cuanto a la urbanización de la sociedad mexicana, las vidas de las mujeres en contextos urbanos, y la escala de las pequeñas ciudades provincianas, véanse Benería y Roldán, 1987; Gabayet *et al.*, 1988; LeVine y Correa, 1993. Sobre la construcción del machismo subalterno como la esencia de lo mexicano que era a la vez patológica, véanse las interesantes obras de Bartra, 1987; Monsiváis, 1988, y el ensayo clásico sobre *lo mexicano* de Paz, 1959 (*cf.* Ramos, 1934; Bermúdez, 1955; Ramírez, 1959; González Pineda, 1961; Alegría, 1974). En cuanto al movimiento feminista de la segunda oleada en México, la destacada actuación de las mujeres en los movimientos sociales urbanos, y el

En suma, el siglo xx constituyó un tiempo de revolución en dos sentidos. México experimentó la energía política colosal, violenta, dirigida a la destrucción del viejo régimen y el trazado de un nuevo destino. Ésta fue la Revolución dramática de fama histórica. También experimentó la transformación más sutil y continua de los caminos, las decisiones y los obstáculos personales que se basaban en una estructura más urbana y modernizada de lo aceptable y lo deseable, lo viable y lo imposible. Ésta fue la revolución silenciosa que se desarrolló en muchas partes de América Latina. Ambos terremotos eran enteramente genéricos. Introdujeron nueva fluidez y ruptura de las prácticas cotidianas de la vida de género, y también un nuevo debate sobre el futuro de la masculinidad, la femineidad y las relaciones entre hombres y mujeres subalternos.

¿Cómo podremos reconciliar o explicar la paradoja de la continuidad fantasmagórica de la vida de género con el cambio dramático que la implicaba? La respuesta que propongo aquí —en forma esquemática, con la intención de provocar el debate, la reflexión y la investigación— nos pide considerar de qué manera los grandes cambios pueden reconstituir la antigua dinámica dentro de contextos nuevos. El efecto de esta nueva contextualización es que incluso la dinámica social tradicional o familiar puede asumir distintos significados, funciones y consecuencias sociales. La continuidad acaba por representar no tanto una proyección llana del pasado hacia el presente —una especie de inercia del legado y el hábito heredados— como un proceso más generativo, una *recreación* o *reubicación* de lo históricamente familiar en respuesta a los cambiantes imperativos y condiciones de la vida. En este esquema un contraste simple entre el cambio y la continuidad deja su lugar a mezclas más sutiles e interactivas. La continuidad reconstituida se incrusta en el cambio social, y las implicaciones del cambio social se incrustan en las narraciones de la continuidad.

Mi hipótesis más específica sostiene que la doble revolución del siglo xx —la Revolución ruidosa y violenta y la transformación más silenciosa, a largo plazo, de la vida cotidiana— cortó las amarras del viejo régimen, del poder patriarcal en la vida subalterna rural, y que el resultado de esta fluidez y erosión fue una transformación de los significados de actos similares de lucha y represión de género en la vida cotidiana. Las mismas disputas y los mismos actos de violencia que expresaban antes la prerrogativa y la tensión dentro de un régimen vivo de poder de género patriarcal —un régimen razonablemente bien adaptado a otras instituciones del poder en una sociedad en movimiento, acompañado de expectativas sociales de que el régimen vigente se reproduciría durante mucho tiempo—, representaban

surgimiento de una voz femenina en la literatura. véanse Bartra *et al.*, 1983; Franco, 1989, pp. 175-187; Massolo, 1992; Monsiváis, 1987, pp. 91-103; Steele, 1992. Para colocar la historia del feminismo y los movimientos femeninos de México en el siglo xx en un contexto latinoamericano amplio, algunas obras muy útiles son las de F. Miller, 1991; Seminario sobre Feminismo, 1990.

ahora medidas desesperadas, acciones de retaguardia y rupturas de un régimen patriarcal en estado de sitio. Dicho de otro modo, la localizada crisis existencial que amenazaba a los pactos patriarcales en la ciudad de México a fines del periodo colonial se convertía ahora en una crisis más generalizada. La erosión del poder patriarcal en la vida subalterna rural inyectaba mayor intensidad, una subversión social más visible, a las disputas antiguas sobre el derecho de género. La implicación de disputas específicas reverberaba más ampliamente para la autoridad patriarcal en la sociedad en su conjunto. Para el patriarca que no quería o no podía adaptarse a la marea cambiante, o renunciar a su autoridad en relativo silencio, se volvía irresistible el impulso hacia la violencia doméstica como último recurso. A lo largo del tiempo el mismo acto de disputa sobre el derecho de género, el mismo acto de violencia para restablecer la autoridad doméstica, había recibido una implicación social un poco distinta.

Ya hemos mencionado las fuerzas generales que destruyeron las antiguas amarras patriarcales. La Revolución mexicana, enteramente patriarcal en su visión de una masculinidad subalterna liberada, colocaba también a la defensiva las expectativas de deferencia social y generaba nuevas experiencias de derecho y posibilidad. Los efectos subversivos de la movilización de tiempos de guerra, de los ataques a las instituciones y las clases del viejo régimen, de la experimentación con nuevos lenguajes y programas de derecho e igualdad, y de nuevos movimientos sociales, clientes políticos y grupos de presión en diálogo y conflicto con el Estado, no se dirigían principalmente a las cuestiones del género, pero introducían una nueva fluidez e incertidumbre que afectaba al género. Como han observado Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan, la Revolución fue, al mismo tiempo, "suceso patriarcal" en la imaginación cultural que desató, y una subversión del hábito y la expectativa patriarcales en los espacios y emergencias sociales que creó.¹⁸ Como hemos visto también, la revolución silenciosa, de largo plazo, en la estructura de las opciones y las estrategias de supervivencia cotidianas, fue probablemente más importante aún que la política explícita de la conmovición revolucionaria y la construcción del Estado. Durante el siglo XX México se transformó de una sociedad dos terceras partes rural a una dos terceras partes urbana; su nueva economía política de crecimiento e industrialización transformó las estrategias de la supervivencia familiar, y a medida que el discurso cultural hegemónico atacaba al machismo subalterno como símbolo de la patológica herencia mexicana, como una forma de masculinidad que debía ser superada, se abrían nuevos espacios y posibilidades para el sexo femenino. Una nueva configuración social definía la vida rural. Para las mujeres jóvenes del campo, la escuela y los contactos escolares con otros jóvenes, la emigración a una ciudad, y el trabajo fuera de la casa y fuera del servicio doméstico

¹⁸ Véase especialmente la introducción de Fowler-Salamini y Vaughan, 1994, un estudio pionero del género y las mujeres en México desde mediados del siglo XIX.

ofrecían vías de escape de un destino tradicional: como la hija joven cuyo futuro marital es negociado por los viejos de la familia, y como la joven esposa-sirvienta cuyo trabajo pertenece al esposo y a la suegra. Para los patriarcas viejos del campo la cada vez menor suficiencia de la propiedad campesina para alimentar a una familia, la declinante atracción cultural de la vida rural, y los caminos alternativos para el sostén de los jóvenes en las ciudades, implicaban un relajamiento del control sobre las decisiones de los jóvenes, un lento derrumbe de la deferencia respetuosa hacia el gobierno y la sabiduría de los viejos.

Estas tendencias generales, por plausibles e importantes que sean como fuerzas que minan la autoridad patriarcal en la vida subalterna rural, no bastan por sí solas para explicar qué cambió y por qué. Nos informan sobre todo acerca de una estructura cambiante de la posibilidad. Para nuestros propósitos es igualmente importante un análisis de la forma como se desplazaron las mujeres mexicanas dentro de esta estructura cambiante de la posibilidad, y la impulsaron. Las mujeres lograron combinar activamente los cambiantes horizontes tecnológicos y sociales de la vida en el siglo XX con viejas luchas y problemas de género, forjando así nuevos convencionalismos sociales del género que respondían a sus necesidades y ponían a la defensiva a las formas antiguas. Recordemos que la debilidad patriarcal en la negociación práctica de los convencionalismos genéricos representaba, en nuestra descripción de fines del periodo colonial, una puerta importante para la cuestión del impacto. Aquí no se trata tanto de la diferencia entre los enfoques absolutos y condicionales del derecho patriarcal en un mundo de convenciones de género más o menos aceptadas, como de la transformación de los convencionalismos de género mismos. En este breve epílogo no podemos emprender un análisis sistemático de todo el conjunto de convencionalismos sociales cambiantes,¹⁹ pero sí explorar varios ejemplos ilustrativos: la transición del molido en metate al molino de maíz en el trabajo femenino para la elaboración de tortillas; el tránsito de las mujeres jóvenes de una ruta predominantemente patrilocal y doméstica de residencia, trabajo y educación a una red de varias vías de residencia, trabajo y educación, y el surgimiento de nuevas trayectorias para los hombres jóvenes, en el trabajo y la política, que minaban la influencia de los viejos.

La transición del molido en metate al molino de nixtamal para producir la masa de maíz húmeda para las tortillas, marcó un cambio enorme en los convencionalismos sociales del género en el México rural.²⁰ Aunque algu-

¹⁹ Es probable que un análisis sistemático sea elusivo, en cualquier caso, mientras no se disponga de un cuerpo más completo de investigaciones específicas. Pero véase Fowler-Salamini y Vaughan, 1994 (que apareció demasiado tarde para su incorporación sistemática en la redacción de este capítulo), una contribución muy importante en este sentido que inspirará sin duda las investigaciones adicionales.

²⁰ Mi resumen de la transición y los datos específicos citados se basan en las fuentes siguientes y descansa en gran medida en la experiencia de la región de Morelos: Bauer, 1990 (la síntesis interpretativa más destacada); Lewis, 1951, pp. 99, 107-108, 184, 198, 323; Lewis,

nos molinos de vapor estaban en uso en las ciudades y en algunas haciendas y plantaciones tecnológicamente avanzadas durante los últimos 10 o 15 años del gobierno porfiriano (1876-1910), la transición del metate al molino desató tensiones y ansiedades en los pueblos. La resistencia tenía que ver con la adopción de la tecnología del molino, que no se difundió de manera uniforme en el México rural entre los años veinte y los cincuenta. Por supuesto, el problema era en parte económico. El cambio de la labor de molido de las mujeres, a quienes no se pagaba, a la del molino, que sí se pagaba, no era una decisión económica casual para las familias y los patriarcas campesinos. En Tepoztlán, Morelos, por ejemplo, la tecnología del molino ya se había generalizado en los años cuarenta, pero los gastos del molino representaban en el presupuesto de la familia campesina un rubro mayor que cualquier otro costo, aparte de la comida, y el dinero del molino superaba los gastos en carne, arroz, pan, leche o café. Entre los campesinos pobres las familias que habían adoptado la práctica del molino regresaban a veces al metate para ahorrar dinero.

Sin embargo, los obstáculos que impedían la adopción del molino iban más allá del problema del costo. Como símbolo cultural, el metate significaba el deber, la subordinación y la habilidad de las mujeres en la división sexual del trabajo. Como práctica social, ataba físicamente a las mujeres a sus hogares. La tecnología del metate implicaba de tres a seis horas de arduo trabajo para la preparación del alimento —por lo menos la mitad de ese tiempo en la labor del molido, que destrozaba la espalda—, sólo para empezar bien el día. (Por supuesto, el tamaño de la familia, el grado de la asistencia laboral y el número de metates de la casa, así como la variación estacional del consumo, podían afectar el número de horas diarias de trabajo. Para las mujeres pobres que no podían contar con una sirvienta molendera de tiempo completo, la duración normal del trabajo inicial diario era de tres a seis horas.) Durante las estaciones de siembra y de cosecha las mujeres despertaban muy temprano (en algunos casos a las 2 de la mañana, a menudo a las 4) para elaborar tortillas calientes para los hombres que trabajaban en las milpas. El descascarado y encalado que transformaba el maíz seco en nixtamal, el agotador molido de éste para convertirlo en masa, el troteado de la masa para convertirla en tortillas frescas cocidas en un comal caliente: esta iniciación diaria básica cansaba a las mujeres, las ataba a sus casas durante largos periodos, y restringía sus oportunidades para salir de la casa, excepto por breves momentos o para cumplir con los deberes esenciales del hogar, como el acarreo de agua, la compra de pequeñas cantidades de alimentos, la entrega de tortillas a los

1959, p. 25; Lewis, 1964, pp. lv-lvi, 55, 93, 111, 224, 258, 260, 417, 469; Friedlander, 1975, pp. 4, 7-11, 35-36, 49, 62, 63, 67; Tirado, 1991, pp. 11, 34, 69, 98, 108; Foley, 1990, p. 478 n. 34; Foley, 1986, pp. 97-99. Sobre las cuestiones de la economía y la mano de obra relacionadas con los molinos mismos, y sobre las formas como los hombres obtuvieron los mejores puestos del trabajo asalariado en lo que antes había sido un "trabajo de mujeres", véase Keremitsis, 1984.

hombres en los campos, o el lavado de ropa. En el centro del proceso estaba la esclavitud del metate. Una informante de la región de Morelos recordaba que su suegra le dejaba el trabajo de moler el maíz: "A mí me tocaba uno de los trabajos más duros de una casa". Otra recordaba la vida femenina antes de los molinos en términos más específicos: "Teníamos espaldas de hierro".²¹ Para las mujeres el envío de los niños al molino con botes de nixtamal, en lugar de que ellas mismas molieran la masa, implicaba una transformación importante en términos prácticos y simbólicos.

Sin embargo, el cambio no ocurrió sin una lucha y un compromiso que lo volvieron parcial. El primer molino establecido en Tepoztlán en 1925 enfrentó demasiada resistencia para triunfar; el forastero que lo construyó tuvo que irse del pueblo antes de dos años. Las mujeres parecieron reaccionar con cautela al principio. Había que considerar el gasto, así como la posibilidad de una merma en su posición como mujeres socialmente competentes y moralmente responsables. Pero la perspectiva de que el molino remplazara al trabajo del metate provocó una resistencia muy intensa entre los hombres campesinos, quienes no sólo sostenían que el nixtamal molido en el molino producía tortillas de mal sabor, sino también que la liberación de las esposas del trabajo en el metate aumentaría el tiempo no supervisado que conducía al mal comportamiento sexual y a la traición. (Este último temor había sido expresado también por los campesinos en los experimentos que se hicieron con los molinos de fines de la era porfiriana.) Sin embargo, en 1927 un grupo de mujeres del pueblo lanzó una iniciativa para establecer un molino exitoso y —como dijera un informante masculino— "la revolución de las mujeres contra la autoridad de los hombres" triunfó sobre la oposición. En 1942 operaban en Tepoztlán cuatro molinos, y un nuevo convencionalismo social del género estaba surgiendo en la región de Morelos. Este nuevo convencionalismo social incluía un compromiso simbólico. En las familias que podían pagarlo, las mujeres dejaban que los molinos realizaran el molido principal, pero también remolían un poco en el metate para mejorar la textura y el sabor. Como símbolo y como práctica, éste era un sistema mixto de molino y metate. Como observara una mujer: "Siempre hay algo que moler". Sin embargo, las mujeres habían triunfado, a pesar de las objeciones y las sospechas de los hombres, al trasladar el principal trabajo de molido hacia los molinos y hacer de los pagos de éste una prioridad en el presupuesto familiar.²²

Un proceso y un cambio similares en los convencionalismos de género eran evidentes en muchas regiones rurales y recibían un apoyo especial de la administración de Cárdenas a fines de los años treinta. Desde Morelos hasta Chiapas, la administración de Cárdenas organizó sindicatos rurales, se mos-

²¹ Tirado, 1991, p. 34; Foley, 1986, p. 98, para las citas.

²² Por lo que toca a la resistencia de los hombres en general y a la historia de Tepoztlán en particular, véanse Bauer, 1990, esp. pp. 15-16; Lewis, 1944, pp. 303-304; Lewis, 1951, p. 108 (incluye la cita de "la Revolución"; cf. 327); Lewis, 1959, p. 25; Lewis, 1964, pp. lv-lvi, 258; Tirado, 1991, pp. 69, 98 ("siempre hay algo que moler").

tró receptiva a las peticiones de molinos, y ayudó a proveer la gasolina o los generadores eléctricos para los molinos de motor. Durante los años de Cárdenas el número de molinos brincó de menos de un millar a casi seis mil.²³

La transición del metate al molino (o mejor dicho, a una práctica mixta de molino y metate) representaba un cambio profundo en los convencionalismos sociales específicos del género. Precisamente por esta razón desataba luchas entre las mujeres y los hombres, y temores de un derrumbe del control y la moralidad patriarcales. Pero como hemos visto, sería exagerado sugerir que las mujeres emprendieron esta lucha sin aliados (o sólo en alianza con los empresarios molineros, quienes se beneficiaban de un nuevo enfoque para el molido del nixtamal). La transición irregular e incompleta hacia el molino nos ofrece un ejemplo importante de la forma como las mujeres mexicanas del siglo xx unían las antiguas penurias y luchas —la insistencia de los hombres en tortillas calientes al momento y sus consecuencias esclavizantes para el trabajo y los movimientos físicos de las mujeres— con un campo cambiante de posibilidad tecnológica, política e ideológica. El molino no sólo representaba un medio técnico alternativo para la transformación del nixtamal en masa; también demostraba las formas en que la política de la Revolución y la ideología del progreso podrían promover la ambivalencia y las divisiones entre los hombres, lo que minaría la unidad y la tenacidad de las luchas por los convencionalismos de género específicos del viejo régimen. Como hemos visto, la administración de Cárdenas veía en los molinos y en los generadores eléctricos una oportunidad para promover el progreso: para brindar beneficios que mejoraran la calidad de la vida rural y, en el proceso, construir clientelas políticas rurales e integrar los pueblos al Estado nacional revolucionario. Dentro de los pueblos, el poder de la ideología del progreso y la política de revolución que con ella venía alimentaban finalmente el faccionalismo y la incertidumbre que minan la resistencia. A fines de los años treinta el interés de las mujeres por el molino podía fundirse con los impulsos masculinos por el "progreso" que colocaban a los oponentes del molino en una posición más defensiva, reaccionaria. En el proceso, la argumentación cultural acerca del metate contra el molino había asumido una calidad compleja y multidireccional, pues se había convertido en parte en una argumentación entre mujeres y hombres subalternos respecto a la comida, la economía y la moralidad familiares, y en parte en una argumentación acerca del progreso y las direcciones futuras, que impregnaba la cultura popular en conjunto.

Los varones que se oponían a cambiar al método del molino para moler nixtamal tenían, con toda razón, que tuviese un efecto desestabilizador más amplio de las relaciones y los convencionalismos sociales del género. Pero los efectos secundarios no coincidieron necesariamente con los que contemplaban los hombres. Las pruebas no parecen señalar un incremento del tiempo

²³ Por lo que toca a la administración de Cárdenas y los molinos, véanse Bauer, 1990, p. 16; Keremitsis, 1984, pp. 297-298.

"ocioso" no supervisado y de la libertad sexual de las mujeres, sino una reasignación del trabajo femenino y una sutil apertura del espacio de toma de decisiones de los jóvenes en lo tocante al matrimonio y la residencia.

Por una parte, la disminución de la esclavitud del metate implicaba que las mujeres podrían reasignar su tiempo de trabajo hacia la obtención de ingresos adicionales para sus familias. Algunas de estas actividades representaban una ampliación de las oportunidades tradicionales para las mujeres. En la región de Morelos, por ejemplo, la incorporación de la tecnología del molino y de la máquina de coser a la práctica hogareña significaba que las mujeres podrían dedicar más tiempo a la atención de huertas de frutas y vegetales, la crianza de pollos y cerdos, la costura y el bordado de vestidos, y la venta al menudeo de vegetales, animales, vestidos, alimentos y otros productos en mercados urbanos como el de Cuemavaca. Algunas actividades representaban un cambio más profundo a formas nuevas del trabajo asalariado femenino. En Michoacán, por ejemplo, en los años sesenta, las mujeres de los pueblos llenaron las plantas empacadoras de fresas de Zamora, a pesar de la crítica de los varones. Un corrido burlón compuesto por dos hombres de Quiringuicharo establecía expresamente la relación que existía entre el trabajo asalariado femenino como limpiadoras de fresas y la declinación del trabajo y el simbolismo del metate doméstico: "Van a la congeladora/ al despate de la fresa / pero van porque / le tienen miedo al metate".²⁴

Además de promover la reasignación del trabajo de la mujer hacia actividades femeninas antiguas y nuevas para obtener ingresos, la declinación en el uso del metate contribuía sutilmente a una ampliación de las opciones matrimoniales y residenciales de los jóvenes. Mientras las mujeres subalternas estuvieran esclavizadas a las largas y arduas horas del metate, quienes eran demasiado pobres para contratar una molendera mejoraban su condición o escapaban de ella principalmente adquiriendo nuevas residentes jóvenes para adiestrarlas en los deberes del servicio hogareño. El aprendizaje de la nueva sirvienta adquirida duraría por lo menos varios años, hasta que la nueva pareja pudiera establecer una residencia más independiente dentro de la casa familiar o fuera de ella. En suma, el metate daba a las madres un incentivo para presionar a los hijos mayores a fin de que se casaran jóvenes, y para insistir también en que las parejas jóvenes siguieran los patrones de residencia patrilocales que proporcionaban asistencia laboral para las mujeres viejas de la familia. La relación sorprendió a Oscar Lewis cuando estudió la economía de la familia de Pedro Martínez y su dinámica hogareña a fines de los años cuarenta. "Si no hubiese sido por el molino —observó Lewis— Esperanza [de Martínez] habría insistido mucho antes en que Felipe, el hijo mayor, se casara y trajera a la casa a una nuera." Ninguno de los hijos de Esperanza le dio a su

²⁴ Por lo que toca a las reasignaciones del trabajo femenino, véanse Lewis, 1951, pp. 99, 323; Lewis, 1944, pp. 299, 303-304. En cuanto al corrido referente a las trabajadoras freseras, véase Mummert, 1994, apéndice 1.

madre una nuera residente y una sirvienta hogareña durante su vida. El principal valor económico de los hijos para la casa era el trabajo que podían proveer al patriarca de la familia o el dinero semanal que podían aportar al presupuesto familiar.²⁵

A medida que las madres tenían menos razones para presionar en favor de la edad de matrimonio y los arreglos de residencia tradicionales para los hijos, y encontraban sus propias razones para creer en el progreso, la erosión del compromiso de los viejos con la tradición podía abrir sutilmente un espacio de toma de decisiones para las hijas. En efecto, las madres podían contemplar los futuros maritales de sus hijas en términos explícitamente diferentes de sus propios destinos vitales. Como dijera en los años ochenta Catalina, una campesina de Morelos que finalmente se mudó a Cuernavaca: "Me casé a los 17 y tuve seis hijos en nueve años [. . .] Después de casarme estaba tan ocupada con los hijos y haciendo lo que mi esposo deseaba [. . .] No, yo no quería que Gloria se casara tan joven como yo. Yo quería que ella tuviera tiempo para sí misma". Para las madres de Cuernavaca, muchas de ellas emigrantes rurales, estudiadas por Sarah LeVine y Clara Sunderland Correa en los años ochenta, el "tiempo para sí misma" significaba que una hija adquiriera la educación y la experiencia en un empleo independiente que pudiera permitirle sostenerse por sí sola: separarse de un esposo abusivo o sobrevivir al abandono de un marido negligente. En tiempos pasados, observaban las madres, sus propios padres consideraban la educación femenina como un desperdicio y concentraban la presión y la energía paternas sobre todo en dirigir a las hijas jóvenes hacia un matrimonio razonablemente exitoso.²⁶

Hemos discutido con cierto detalle la transición del metate al molino no sólo porque era importante en sí misma sino también porque sirve para ilustrar varios temas cruciales: lo contencioso de los cambios de los principales convencionalismos sociales del género; la importancia de la actividad y las aspiraciones de las mujeres dentro de tales procesos; la destrucción estratégica de la tradición o la oposición patriarcales cuando las mujeres lograban unir los agravios de mucho tiempo atrás o sus deseos reprimidos con un ambiente en constante cambio en lo que respecta a la tecnología, la política y la cultura; y el efecto de onda por el que la transformación de un importante convencionalismo social del género provocaba efectos desestabilizadores secundarios en otras áreas de la vida de género y la dinámica del poder.

Para nuestros propósitos no es necesario examinar con todo detalle los otros dos grandes cambios que hemos identificado en los convencionalismos sociales del género. Baste decir que las revelaciones etnográficas de mediados a fines del siglo XX dejan pocas dudas acerca de que estos cambios ocurrieron y de que tuvieron un efecto corrosivo sobre la dinámica del

²⁵ Véase Lewis, 1964, p. 469, para la cita.

²⁶ Véase LeVine y Correa, 1993, pp. 73 (citas), 64, 78, 125, 199; cf. Foley, 1990, p. 477.

poder patriarcal en la vida rural. Por una parte, la ruta patrilocal/doméstica de residencia, trabajo y educación que antes constituía un convencionalismo social del género bastante hegemónico, cedió su lugar a una red de varias rutas. Bajo el viejo régimen el trabajo y la educación de una mujer joven se desarrollaban como un movimiento a lo largo de un camino predominantemente doméstico y patrilocal. En la casa y bajo la supervisión de una madre o una suegra, o como sirvienta doméstica, una muchacha o esposa joven subalterna era adiestrada en su papel dentro de la división sexual del trabajo y se veía restringida en su desplazamiento físico independiente. El interés de las suegras en aplicar un patrón de residencia patrilocal que conducía a las esposas jóvenes a un papel servil encajaba bien en el patrón, y significaba también que los patriarcas familiares podían llenar sus redes de dependientes con mujeres jóvenes y trabajadoras domésticas aun después de que sus propias hijas se casaran o mudaran. Los resultados reforzaban la autoridad y el adiestramiento patriarcales. Una esposa joven afrontaba una imponente tríada de autoridad intergeneracional: el patriarca familiar gobernante (su suegro), su supervisor inmediato en el trabajo y desplazamientos físico (su suegra), y un patriarca todavía en formación (su esposo).

Entre los pobres, una mujer del campo podría sobrevivir a la tríada patrilocal/doméstica y alcanzar una posición semiautónoma como matriarca —una viuda o parienta vieja— con cierto grado de poder y respeto. Pero relativamente pocas podían salir de la senda patrilocal/doméstica a una edad joven —podían aspirar a un convento u otra vía de residencia y trabajo alejada del padre, el esposo o el amasío— sin renunciar a la respetabilidad cultural y el sostén económico.

Los datos del siglo XX sugieren, no la desaparición de la senda patrilocal/doméstica, sino su reconfiguración como un destino dentro de una red de destinos y desvíos. En el análisis de los efectos secundarios de la transición del metate al molino hemos visto ya que las rutas potenciales de trabajo e ingresos de las mujeres se diversificaron y empezaron a incluir reasignaciones del tiempo y la entrada a formas más nuevas de trabajo asalariado femenino, como puestos secretariales, de enseñanza y de servicios. Vimos también que el nuevo contexto de las necesidades del ciclo vital femenino y las estrategias sociales y técnicas disponibles cambió sutilmente las actitudes de las madres respecto a la necesidad de tener cerca nuera residentes y a los peligros de un matrimonio demasiado prematuro para las hijas. Los padres empezaron a ver un énfasis mayor en la escolaridad formal antes que en el adiestramiento doméstico como algo necesario y deseable para la preparación de una hija para la edad adulta.²⁷ A su vez, las

²⁷ Significativamente, este cambio de énfasis puede encontrarse no sólo en regiones relativamente mestizas o "progresistas" como Morelos, sino también en las comunidades oaxaqueñas que presentan un rostro más "tradicionalista" o indígena ante el mundo exterior. Véase Stephen, 1992.

nuevas formas de la escolaridad y el trabajo implicaban que las mujeres jóvenes escapaban a la vigilancia directa de los viejos y los patriarcas de la familia durante mayores lapsos de tiempo y se incorporaban a un circuito de viajes, experiencia vital y desvíos que podrían incluir pueblos más grandes y ciudades, además de destruir los planes y las transacciones de los padres-patriarcas.

La declinación de la costumbre patrilocal de un destino hegemónico hacia la de varias trayectorias de trabajo, residencia y educación se captaba bien en el lenguaje desenfadado de Celia, de San Antonio de Tepoztlán. "Hay esposas que quieren vivir con sus suegras. Otras prefieren vivir con sus esposos en sus propias casas si pueden pagarlo, y otras continúan viviendo con sus propias madres y traen a sus esposos a la casa de ellas." En estos tiempos, señalaba Celia con cierta exageración, una mujer joven incluso "puede vivir sola si quiere, y nadie la molesta". La declinación de la ruta hegemónica ante la opción dentro de una red de rutas era tan importante como la disminución de la residencia patrilocal hasta convertirse en un expediente transicional más que una experiencia de trabajo y adiestramiento que podría durar años. A mediados del siglo XX Oscar Lewis observó que incluso cuando las parejas jóvenes seguían la costumbre patrilocal, pronto se mudaban para establecer hogares independientes. Una consecuencia era que las esposas jóvenes afirmaban mejor su autoridad y sus deseos, y los esposos jóvenes no podían movilizar con tanta facilidad el apoyo inmediato de los viejos en sus esfuerzos por controlar o adiestrar a las esposas.²⁸

El tercer cambio importante que identificamos en los convencionalismos sociales del género fue el surgimiento, para los varones jóvenes, de trayectorias en el trabajo y la política que erosionaban la influencia de los viejos. Dicho de otro modo, el siglo XX presenció una separación más amplia, en la vida rural, entre la deferencia o el respeto *simbólicos* debidos a los padres y ancianos, y el poder tangible que ejercían los padres reales y metafóricos sobre el comportamiento y las decisiones vitales de los hombres más jóvenes en contextos familiares y comunitarios. En el viejo régimen el respeto por los viejos estaba marcado por una unidad más estrecha del simbolismo cultural con los poderes para sancionar el comportamiento. En realidad, la tensión generacional e incluso las confrontaciones abiertas mermaban a veces tal autoridad y manchaban el prestigio de ancianos específicos considerados parásitos o tiranos inclinados al exceso. Pero el lenguaje metafórico de la autoridad buena y la autoridad mala también parecía equiparar el orden moral legítimo con el ejercicio responsable del poder por parte de sabios ancianos paternos sobre jóvenes apreciativos en un pacto generacional de reciprocidad y servicio entre desiguales. En

²⁸ Tirado, 1991, pp. 22, 113 (cf. 34), para las citas de Celia; Lewis, 1951, pp. 79, 323-324 (cf. Lewis, 1964, pp. 499, 505, 398), por lo que toca a los arreglos patrilocales más transitorios y frágiles.

suma, el lenguaje cultural de la argumentación ponía de relieve la relación vital que existía entre el simbolismo de la superioridad del padre-anciano y los poderes tangibles de toma de decisiones de los ancianos sobre los jóvenes. Este sentimiento de unión se debilitó a mediados o fines del siglo XX. El valor cultural del simbolismo adquirió cierto carácter hueco. El consejo y las preocupaciones de los hombres mayores, por muy respetados que fuesen en teoría y en la etiqueta cultural, resultaban más irrelevantes para el futuro de los hombres jóvenes.

La creciente capacidad de éstos para tomar decisiones vitales fuera de las rutas de autoridad y propiedad marcadas por los patriarcas aldeanos fue captada, en un contexto familiar, en el resignado comentario de un padre campesino en Santa María (Morelos) cuando el novio de su hija, que se había fugado, le pidió (hacia 1960) que aceptara un acuerdo matrimonial formal tradicional entre las familias de los jóvenes. El padre minimizó la importancia, en los tiempos contemporáneos, de una alianza familiar y de cubrir las apariencias después del hecho. "No quiero amigos", explicó al rechazar la transacción formal de la amistad masculina y el intercambio femenino. "Un padre ya no vale nada. Ahora los hijos solos arreglan las cosas. Así que váyanse y arreglen sus cosas."²⁹

Por supuesto, el lamento de los viejos de que los jóvenes ya no escuchan obedientemente es un refrán recurrente en la historia. Pero las evidencias etnográficas y migratorias señalan que, en efecto, los viejos estaban perdiendo el control tanto personal como familiar y político. La autoridad del padre de familia ya no recibía el eco cultural y el apoyo de la autoridad del padre metafórico del pueblo. Consideremos el lamento de Pedro Martínez de que los jóvenes ya no se interesaban por la política, al menos por la política de la necesidad y el destino de la comunidad rural que había preocupado a los ancianos y les había ganado papeles prominentes en la vida local. "La nueva generación de mi pueblo ha abierto sus ojos a otras cosas pero no a la política. Cuando hablamos de lo que es bueno para el municipio o para ellos, los jóvenes no vienen a escuchar, sólo los viejos lo hacen. Ahora incluso hablamos por un micrófono a los jóvenes, pero no nos prestan atención. Hasta los grupos de trabajo cooperativo están cayendo en desuso." Los viejos podrían recibir un respeto cortés en los encuentros cara a cara, pero parecían encaminarse hacia la indiferencia a su consejo y dirección. Esta indiferencia era mucho más subversiva que la abierta falta de respeto.³⁰

La transición del metate al molino en la producción de alimentos por parte de las mujeres, el movimiento de una ruta hegemónica patrilocal/

²⁹ Lewis, 1964, pp. 409 (cf. xxiii).

³⁰ *Ibidem*, p. 454, para la cita; cf. pp. 445-446. Por lo que toca al declinante control de los viejos en la región sureña y densamente indígena de Chiapas, véase Cancián, 1965, pp. 130-132 (incluida la nota 3), pp. 187-194. Véase en Rus, 1994, una explicación a manera de historia de la dinámica generacional, interna y local-nacional.

doméstica hacia una red de varias rutas para la residencia, el trabajo y la educación de las mujeres jóvenes, y el desarrollo de trayectorias para los hombres jóvenes que eran menos receptivos y menos vulnerables al consejo de los metapadres campesinos y pueblerinos, no sólo se facilitaban por la iniciativa y la actividad de las mujeres y los jóvenes sino también por un terreno cambiante de tecnología, política y cultura, el cual implicaba nuevas alianzas potenciales y espacios políticos que destruían las antiguas estructuras de la autoridad de género, y también alimentaba un poderoso discurso de progreso. El sentimiento de que los pobres rurales necesitaban descubrir e incorporar el mundo del progreso a sus propios mundos para que ellos o sus hijos avanzaran hacia una vida mejor impartía cierta ambivalencia incluso a las opiniones de los patriarcas que estaban decididos a ejercer una dominación irrestricta sobre esposas, amasias e hijos. La vida tenía que cambiar de todos modos. El poder del discurso rural del progreso se explicaba en las asombrosas palabras de José Arcadio Buendía, el patriarca ficticio del Macondo de Gabriel García Márquez. "En el mundo están ocurriendo cosas increíbles —exclamó—. Ahí mismo, al otro lado del río, hay toda clase de aparatos mágicos, mientras nosotros seguimos viviendo como los burros."³¹

Las maravillas del progreso eran captadas también en la ambivalencia de la historia vital de Pedro Martínez. Consideremos cada uno de nuestros tres ejemplos del cambio de los convencionalismos de género. Primero, los varones de Tepoztlán, que se habían resistido en general a los experimentos iniciales del molino, vieron su derrota como "la revolución de las mujeres contra la autoridad de los hombres", y les preocupaba que el ocio pudiera conducir a la independencia y la traición femeninas. Pedro Martínez estaba ciertamente de acuerdo en que las mujeres debían ser alejadas del tiempo o de los placeres independientes y que era preferible atarlas a la rutina. Pero el molino representaba también el progreso. Cualquiera que fuesen sus inclinaciones iniciales, una vez que se afirmó el nuevo convencionalismo social de la producción de alimentos Pedro Martínez reconstruyó su recuerdo de los primeros años en términos que lo alineaban claramente con las fuerzas del progreso. En su familia, por lo menos, las cosas habían sido diferentes. Él había instado a Esperanza a romper con su tenaz tradicionalismo —"ella no era progresista, ni industrial"— y experimentar con la nueva máquina. Segundo, la transición a una red de nuevas opciones femeninas de residencia, trabajo y escolaridad circunscribía las facultades efectivas de autoridad y vigilancia ejercidas por los padres-patriarcas sobre sus hijas, y esto enfurecía a Pedro Martínez. Pero los poderes redentores de la educación y el progreso resultaron tan fuertes que Pedro trabajó durante varios años como peón servil —una condición vital que le parecía detestable y humillante, un regreso al sufrimiento de antes

³¹ García Márquez, 1967, p. 15.

de la Revolución— a fin de que su hija Conchita pudiera viajar hasta una escuela decente y se convirtiera en profesora. (Más tarde, cuando Conchita se metió en problemas en la escuela y un novio vino a Tepoztlán a preguntar por ella, Pedro la golpeó y ella trató de suicidarse ingiriendo medicinas para la malaria y fósforo de cerillos. Otra ronda de violencia, furia y reconciliación final surgió también cuando en el primer empleo de Conchita como profesora resultó embarazada por el director de la escuela de un pueblo.) Tercero, el cada vez menor control de los viejos sobre los jóvenes preocupaba a Pedro Martínez, quien había adoptado un estilo dominante sobre sus hijos y su trabajo y terminó aislado en su vejez. Se vio obligado a comer solo —"comprando mis tortillas en la plaza y comiendo en una fondita"— y no contaba con un ingreso regular para gastos que le fuera proporcionado por los hijos a quienes había alejado. Pero el mismo patriarca dominante proclamaba también, orgullosamente, que había hecho avanzar a su familia educando a sus hijos, aun a costa de la pobreza y el abandono en su ancianidad. "Tus hijos son analfabetos mientras que ninguno de los míos lo es —le dijo a alguien que lo criticó—. Tus hijos te ayudan y puedes comprar cosas pero [...] lo que tienes no es nada. Vas a ver cómo terminan tus hijos." Pedro Martínez, en parte por su propio compromiso con el progreso, había debilitado su posición como patriarca campesino viejo, y él lo sabía. "La verdad es que mis hijos ya no son campesinos. ¡Ni siquiera saben dónde está ahora mi milpa!"³²

LA RECONSTITUCIÓN DE LA VIEJA DINÁMICA EN NUEVOS CONTEXTOS SOCIALES (II)

Empieza a disolverse la paradoja de profundas continuidades en la vida y la argumentación de género en los momentos de transformación que provocaba ruptura y les daba fluidez. Como hemos visto, las amarras que habían sostenido a los regímenes del poder patriarcal en la cultura popular rural sufrían ataques y se atrofiaban. Los convencionalismos sociales del género que antes habían organizado el poder patriarcal y habían estructurado un terreno de lucha de género cedieron ante los nuevos convencionalismos sociales del género. En aras del argumento nos hemos concentrado en los cambiantes convencionalismos sociales dentro de la vida rural. Pero es importante observar que un enfoque exclusivo en la vida rural subestima los cambios ocurridos en la cultura popular. A medida que México ha ido avanzando hacia una sociedad predominantemente urbana, que las mujeres subalternas han ganado prominencia y experiencia en los movimientos sociales urbanos, y que estas experiencias han

³² Lewis, 1964, pp. 258, 451, 445, 446, para las citas de Pedro Martínez. Por lo que toca a la educación escolar de Conchita y el retorno temporal de Martínez al trabajo servil, véanse Lewis, 1959, pp. 49-50; Lewis, 1964, esp. pp. 339-340, 470-472.

promovido diálogos con jóvenes, feministas e intelectuales (además de esposos y parejas sexuales a veces contenciosos), el panorama político y cultural del derecho y la argumentación de género ha minado aún más las expectativas y los convencionalismos sociales tradicionalistas. Quizá puede hablarse ahora de una transición parcial de la argumentación acerca de las cualidades absolutas o condicionales del derecho de género dentro de un mundo verticalmente ordenado que divide a hombres y mujeres en diferentes esferas y funciones, a una argumentación acerca de la equidad de derechos y deberes entre socios-compañeros en un mundo donde las esferas y las funciones masculinas y femeninas podrían traslaparse considerablemente.³³

A medida que se deterioraban los cimientos del poder y la confianza patriarcales, el mismo acto de lucha y represión de género podría asumir un significado social diferente. Lo que antes significaba prerrogativa y argumentación cultural dentro de un régimen vivo de poder patriarcal —que se esperaba se extendiera indefinidamente en el futuro y estaba apoyado por ecos metafóricos en el campo de la política formal— podría significar ahora un intento desesperado, compensatorio, por recuperar o reafirmar la autoridad dentro de un régimen patriarcal en estado de sitio. Las descripciones y las afirmaciones que a primera vista sugieren la "fijeza" de la vida de género podrían representar, por el contrario, un esfuerzo por reinventar o reconstituir la firmeza frente a una irresistible marea de cambio.³⁴ Cuando un Pedro Martínez afirmaba una visión absolutista de la autoridad patriarcal contra las visiones más condicionales o fortuitas afirmadas por su esposa y sus hijos, y cuando aplicaba tales visiones administrando una paliza, ¿representaba él un fantasma vivo que rencarnaba en los hombres y los argumentos de fines del periodo colonial, o el estallido desesperado de un anciano-patriarca barrido por el aislamiento cultural, una muerte por la crítica social y la irrelevancia?

No tenemos que plantear la cuestión en términos tan nítidos, mutuamente excluyentes. Por una parte, el contexto social redefine y reconstituye el significado de lo tradicional y lo familiar. Los vastos cambios sociales que minan o amenazan a regímenes anteriores de poder y orden pueden llevar a las personas precisamente a retroceder, avanzar, o afrontar de algún modo las transformaciones del poder, a reubicar la vieja dinámica de la disputa, la reclamación, la represión y el poder. Esta reconstitución ocurre en un terreno nuevo de significado, función y consecuencia sociales. Por otra parte, por muy diferente que sea el contexto más amplio que define los significados sociales, en las relaciones y las confrontaciones

³³ Particularmente valioso y pionero en este sentido es el trabajo de Massolo, 1992. Cf. Monsiváis, 1987; LeVine y Correa, 1993; Foley, 1986, 1990; y para un contexto latinoamericano más amplio, F. Miller, 1991; Seminario sobre Feminismo, 1990.

³⁴ Estoy en deuda con J. W. Scott, 1986, esp. pp. 1068, 1072, 1073-1074, por el término "fijeza" (*fixity*) y por la iluminación de las formas en que la fijeza de género puede volverse prominente precisamente en momentos de ruptura o cataclismo políticos.

humanas cara a cara que a menudo constituyen la argumentación cultural entre hombres y mujeres, los significados humanos inmediatos de los viejos actos, reclamaciones y disputas sociales pueden parecerse mucho a los significados inmediatos de actos similares en otras épocas. Las argumentaciones acerca del derecho condicional y absoluto, las tácticas de alianza y escalada, la presencia de la intimidación y la violencia, y los estereotipos legitimantes y deslegitimantes de la mujer y el hombre como tipos humanos, podrían conducir a los participantes a dramas de repetición cuyos significados más básicos e inmediatos parecen sorprendentemente continuos con épocas anteriores, aunque los participantes estuviesen conscientes también de los cambios sociales más amplios que ponían en peligro esa continuidad de la autoridad tradicional.

En las historias de la vida de género de los campesinos de la región de Morelos a quienes hemos conocido en este capítulo —un Pedro Martínez, una Esperanza o una Conchita, una Celsa o una doña Zeferina o su nuera Juana—, parece profundamente errado un contraste conceptual llano entre el cambio y la continuidad en la vida y la disputa de género. Por el contrario, debemos utilizar una conceptualización más sutil, interactiva. La continuidad reconstituida se inserta dentro de un régimen cambiante del poder de género; las implicaciones del cambio se insertan dentro de una práctica tradicional aparente.³⁵

Los fantasmas de fines del periodo colonial son a la vez ilusorios y reales. El macroanalista retrocede para examinar la tesis de la ilusión de la continuidad; el microanalista avanza para examinar su autenticidad. La visión lejana capta el cambiante campo o contexto del drama de género; la cercana escruta el significado interior de las luchas humanas por el con-

³⁵ En este sentido, es importante observar que el debilitamiento del viejo régimen patriarcal no implicaba el fin de la subordinación genérica ni el fin de los pactos patriarcales en la vida subalterna. El análisis y la documentación de tal transición nos llevaría demasiado lejos en este epílogo, pero quizá se justifique aquí una breve reflexión. Me parece útil hablar ampliamente de una transición en el sistema de la subordinación femenina, de un sistema patriarcal de subordinación de género, como se analizó en nuestro estudio de los últimos tiempos coloniales, a un sistema competitivo discriminatorio de subordinación de género, cada vez más común en las sociedades de fines del siglo xx. En este último sistema, la célula familiar patriarcal ya no funciona efectivamente como un fundamento metafórico de la autoridad social, y los convencionalismos sociales del género ya no dan lugar a una división tan clara y psicológicamente fija del trabajo entre los sexos. Pero a pesar de la competencia entre los sexos en funciones públicas y de la mayor filtración de las mujeres fuera de las formas clásicas de la vigilancia patriarcal, la discriminación social —apoyada por la misoginia y el sesgo androcéntrico— provoca una diferenciación de género de los salarios y los ingresos, las habilidades y la voz social, y los derechos y deberes consuetudinarios. El proceso jerarquiza y segmenta a hombres y mujeres de manera más informal y crea una contradicción irónica: las perspectivas y los resultados de la vida discriminatoria proveen incentivos personales para que las mujeres jóvenes y adultas consideren los pactos patriarcales como una estrategia vital, a pesar del debilitamiento global del sistema de autoridad patriarcal. Espero volver a ocuparme de este tema en el futuro. Véase un debate que aclara muchas de estas cuestiones en González de la Rocha, 1988a; Chant, 1988; De Barbieri, 1988. Véase Orlove, 1988 para un relato interesante de las formas en que una mujer joven, con opciones sociales aparentemente nuevas, podría sentirse atrapada en Perú.

trol. La persona de doble visión integrará ambas verdades, ambas perspectivas, dentro de una visión de cambio y reconstitución.

LAS CODIFICACIONES DE LA HISTORIA: MUJER, HOMBRE
Y ARQUETIPO CULTURAL

Concluamos nuestro viaje con las mitologías culturales que codifican la experiencia histórica. Los grilletos del fantasma y la memoria histórica son fuertes en México, y se mezclan con arquetipos mitológicos a través de los cuales en el siglo xx los intelectuales mexicanos construyeron un sentimiento de la masculinidad y la femineidad mexicanas y de la nacionalidad. Una razón por la que es importante nuestro viaje en este libro, y por la que puede provocar controversia, es precisamente que aprovecha las mitologías culturales que se encuentran en la base de las reflexiones mexicanas sobre el significado de la mexicanidad.

Entre los arquetipos mitológicos de la mujer mexicana los dos más ampliamente difundidos y celebrados en las obras intelectuales de los varones son la figura de la mujer violada que es también una traidora y por lo tanto indigna de confianza o protección, y la figura de la madre-sirvienta abnegada que provee incesante lealtad y servicio, misericordia y comprensión. La mujer violada traidora es la figura históricamente arraigada de la Malinche o Malintzin, la mujer indígena que desempeñó una función destacada en la Conquista española como intermediaria diplomática, traductora y consorte de Cortés. Dadas la dinámica coercitiva de la Conquista española y las habilidades lingüísticas de Malintzin, es probable que ella no hubiese tenido ninguna alternativa para ser poseída sexualmente por un español y servir como intermediaria de alguna clase. Dada la dinámica prehispánica de la política indígena, el intercambio de mujeres y el sometimiento personal de Malintzin al intercambio interétnico y la esclavitud antes de la llegada de Cortés, ella no tenía ninguna razón para adherirse a los intereses aztecas/mexicas y sí muchas para adoptar en la Conquista una función más activa y comprometida que la mera aquiescencia a la presión coercitiva. En suma, en la mitología cultural que codifica un arquetipo de la mujer la Malinche ha servido como un símbolo poderoso que une los temas de la violación y la traición de la mujer en la imagen de la violación merecida de la mujer. La otra representación común del traidor violado es la Chingada, una transformación de la mitología históricamente arraigada de la Malinche en un arquetipo mexicano más universal, más allá de los momentos o los individuos históricos específicos.³⁶

³⁶ Sobre la Malinche y la Chingada en la construcción de la identidad nacional, el ensayo con más influencia cultural fue el de Paz, 1959. En cuanto a recientes análisis y críticas de los principales arquetipos femeninos, véanse especialmente Soto, 1986; Leal, 1983; Bartra, 1987, pp. 205-224; Tuñón Pablos, 1987, pp. 13, 37-47, 67-71. Sobre la Malinche en particular, y para

El arquetipo que codifica la devoción total de una madre-sirvienta ha asumido también dos formas comunes. La representación sagrada es la figura asexuada de la Virgen de Guadalupe, la Virgen María india que apareció milagrosamente al principio de la época colonial para simbolizar la protección específica de la Virgen y su devoción a los pueblos indígenas y mestizos de México. La Virgen capta la noción de que la mujer perfecta es una criatura sagrada cuyos atributos quedan fuera del alcance humano. Ella es asexuada pero generativa, merecedora de servicio pero comprensiva ante las debilidades humanas. Ninguna mujer de la vida real, con la posible excepción de una madre mitificada y sufrida que haya abandonado una existencia sexual, puede aproximarse siquiera a la imagen sagrada de la Virgen. La representación profana, más sexualizada, de la devoción femenina, es la imagen de la soldadera revolucionaria, la mujer que acompañaba a los ejércitos revolucionarios en el campo de batalla. Totalmente dedicada a pesar de la dureza de la guerra o del abuso de su hombre, la soldadera brinda alimento y provisiones, trabajo y sexo y, si es necesario, protección bajo la forma del espionaje o el combate.³⁷

Estos arquetipos femeninos codifican una corriente masculina de la femineidad y la experiencia de género en la historia y la civilización mexicanas. Sólo recientemente han experimentado un proyecto de reclamación y reinterpretación a manos de intelectuales feministas en México y en la diáspora mexicana.³⁸ Como ocurre con el dios mesoamericano que se transforma fácilmente en varias formas específicas, estas representaciones funden de algún modo, o mejor dicho describen, distintos aspectos y dimensiones de un solo ser: La Mujer Mexicana. Como dijera Roger Bartra, "Este arquetipo de la mujer mexicana es la dualidad Malintzin-Guadalupe. Es Chingadalupe."³⁹ Dentro de cada madre o soldadera devota, que perdona y sufre, se encuentra la latente Malinche o Chingada. Chingadalupe prevalece precisamente porque las mujeres no pueden alcanzar el ideal prescrito para ellas y son proclives a la traición inmoral. El arquetipo de Malin-

una reclamación y reformulación reciente de las feministas, véase el estudio de Cypess, 1991; cf. Alarcón, 1983; Phillips, 1983; Franco, 1989, pp. xviii-xix, 6, 101, 131-146; y n. 38 más adelante.

³⁷ Acerca de la Virgen en un contexto más amplio, véanse las fuentes sobre los principales arquetipos femeninos citados en la nota anterior. Sobre el culto a la Virgen en México, la relación breve clásica —y perspicaz— de una época académica anterior es la de Wolf, 1958; cf. Turner, 1974, pp. 98-155, esp. 105-106, 151-152; Lafaye, 1976; Paz, 1976 y De la Maza, 1953. Véase Taylor, 1987, para una reinterpretación historizada y sutil. Sobre el culto a la Virgen dentro del contexto intercultural más amplio de la adoración a la madre, véanse los estudios de Preston, 1982 (esp. el ensayo de E. Campbell). Sobre la soldadera, véanse E. Salas, 1990; Herrera Sobek, 1990; cf. nota 14 anterior y los estudios del arquetipo femenino en la bibliografía de la canción del siglo xx de Clark, 1980; Lamas, 1978; Monsiváis, 1979.

³⁸ La reformulación más destacada de la imagen de la soldadera es la de Poniatowska, 1969; véase también Salas, 1990. Véanse algunos ejemplos poderosos y poéticos de la reclamación chicana de las diosas y los arquetipos femeninos en Anzaldúa, 1987, esp. pp. 27-34; 41-51; cf. Alarcón, 1983; Cypess, 1991.

³⁹ R. Bartra, 1987, p. 222.

che/Chingada codifica lo que los hombres deben esperar si no logran controlar a sus mujeres; el arquetipo de la Virgen/soldadera codifica una femineidad idealizada del sufrimiento abnegado que pocas mujeres reales pueden alcanzar.

Sin embargo, estos arquetipos femeninos no son las únicas codificaciones de la experiencia y la expectativa de género en México. Menos celebrada en los escritos culturales formales de los intelectuales varones, pero más fiel al espíritu de este estudio histórico y sus hallazgos, es la figura de la Llorona. La historia de este fantasma-espíritu femenino perseguido asume varias formas y sigue evolucionando, pero el suceso original que genera el sufrimiento de la Llorona es normalmente un acto de traición que provoca la ira. A menudo es el adulterio de una pareja de posición similar de color y clase (aunque ocasionalmente es la traición de un superior social). Casi siempre la Llorona ha respondido a sus problemas con el acto más escalofriante y destructivo que puede cometer una mujer: el asesinato de sus hijos. Llena de dolor y pena, la Llorona se vuelve un monstruo-espíritu poderoso, peligroso, melancólico, que no puede descansar y se aparece por las noches en busca de sus hijos perdidos.⁴⁰

La leyenda de la Llorona es un cuento narrado por madres y abuelas a sus hijos en México y en la gran diáspora mexicana. Se encuentra una versión en los documentos históricos del México central ya desde el siglo XVI; las escolares chicanas de Watsonville, California, la recordaban con deleite en 1991, mientras que los varones se mostraban nerviosos. Es la Llorona —no la Malinche o la Chingada, no la Virgen o la soldadera— el arquetipo femenino más favorecido en las tradiciones orales de la cultura popular mexicana encabezadas por mujeres.

El cuento de la Llorona es escalofriante y atemorizante. En cierto nivel, por supuesto, es simplemente una excelente historia nocturna de miedo y admonición, narrada con el ocasional toque juguetón: "Psst... ¡no salgas! La Llorona podría atraparte!" Pero sus raíces son profundas y amplias en el tiempo y el espacio mexicanos; sus significados parecen utilizar la imaginación cultural. Entre las diversas interpretaciones de la Llorona se encuentra no sólo una metáfora acerca de la orfandad histórica del pueblo

⁴⁰ La presentación que hago de la Llorona se basa, en buena medida, en Limón, 1986, una interpretación brillante de la Llorona como discurso y desempeño "de contestación", y quiero reconocer mi deuda intelectual. Si mi presentación tiene alguna originalidad, ello no residirá en las ideas sobre la tradición oral encabezada por las mujeres, la orfandad colectiva, la dinámica de la traición y la venganza, y las aguas redentoras, sino en el diálogo implícito establecido entre esta codificación de la historia y la experiencia histórica presentada en este libro. Creo que este diálogo extiende el argumento de Limón.

También quiero reconocer los aspectos polivalentes de los arquetipos y las formas en que el cuento de la Llorona, apropiado en los pensamientos y los usos de la corriente masculina, puede destacar a la mujer como sufrida, pecadora y/o arrepentida. Véase una interpretación de estos lineamientos en Soto, 1986; cf. Marroquí, 1887; Ingham, 1986, pp. 110-112.

Véase mayor información sobre los antecedentes del siglo XVI en González Obregón, 1944, pp. 1; 17-20; cf. Tuñón Pablos, 1987, pp. 31-32; Lewis, 1951, pp. 256-257; Ingham, 1986, pp. 111-112.

mexicano (los niños buscados por la madre transida de pena), sino también una advertencia acerca de las peligrosas consecuencias de la traición y, más especialmente, la traición de una madre o una esposa. La mujer traicionada podría albergar un deseo secreto de una horrible venganza; podría adquirir poderes y formas sobrenaturales que destruyesen la tranquilidad de los vivos; podría salir de repente para atrapar a la persona desviada que se aventure a salir sola por la noche.⁴¹

Pero lo que busca la Llorona —y esto es también parte del mensaje— no es un alejamiento permanente de sus parientes y del mundo de los vivos, sino el renacimiento y la redención, la reconciliación dentro de un nuevo ciclo vital. Busca un mundo sin traiciones, un mundo con distinto equilibrio o reciprocidad, incluso un equilibrio distinto del poder de género. Característicamente, la Llorona busca a sus hijos perdidos cerca de cursos de agua o durante las lluvias. Las aguas donadoras de la vida de los dioses mexicanos (la "femenina" Chalchiuhtlicue y el "masculino" Tláloc) anuncian la fecundación y el renacimiento, el inicio de una renovada ronda de vida. Es en los lugares y cursos de agua, de renacimiento y renovación, donde la Llorona se atreve a esperar que el alejamiento sea remplazado por la unidad, que la aflicción sea sustituida por la reconciliación.⁴²

El sueño de la reconciliación sigue siendo difícil de alcanzar. Al seleccionar a la Llorona como arquetipo femenino preferido las mujeres mexicanas expresan una verdad, tanto histórica como contemporánea, de la vida y la lucha en la base de la pirámide mexicana del color y la clase. Lo que se me hizo dolorosamente evidente en el metro, en los bares y mercados, en la vida hogareña, la de la calle y la vida de trabajo, en el México de los años ochenta, fue la verdad de esa codificación. La Llorona —peligrosa pero melancólica, poderosa pero traicionada, inquieta y vengativa pero deseosa de reconciliación— sigue habitando la noche mexicana.

⁴¹ Estoy agradecido con la profesora Gaea Leinhardt por haber compartido su observación acerca de la narración de la Llorona en una escuela de California.

⁴² La capacidad de metamorfosis de muchos dioses mesoamericanos, incluidas las deidades acuáticas, significaba que la androginia sexual, el apareamiento de género y las formas de representación múltiples eran atributos comunes de lo sagrado. Esto vuelve algo equívoca la consideración de cada representación sagrada como una deidad claramente separada de un atributo masculino o femenino. Por esta razón he puesto entre comillas "femenino" y "masculino", aunque Chalchiuhtlicue y Tláloc son considerados como femenina y masculino, respectivamente. Véase una discusión penetrante de la transformación de la forma y la androginia entre los dioses mesoamericanos en Clendinnen, 1991, pp. 167-169; véase un contexto más amplio en López Austin, 1980; Gruzinski, 1989b.

APÉNDICE

Una nota sobre los métodos cuantitativos

Este libro no se basa principalmente en métodos y análisis estadísticos, aunque me ha resultado útil cierta evaluación cuantitativa dentro de un enfoque sobre todo cualitativo. La mayor parte de lo que se necesita saber acerca de los aspectos cuantitativos del trabajo y los conjuntos de casos se encuentra en el texto mismo, especialmente en el capítulo IX, que provee una visión trirregional, y en el capítulo III, que examina una sola región y su conjunto de casos más detalladamente y discute algunas cuestiones de lo típico en la dinámica social discernida en los expedientes criminales.

Sin embargo, aquí convendrá proporcionar algunos detalles técnicos adicionales acerca de los conjuntos de casos y los procedimientos. Primero, los procedimientos utilizados en la construcción de los conjuntos de casos fueron pragmáticos y reflejaron la esperanza del historiador de que la supervivencia de los registros fuese más o menos aleatoria. Debo reconocer que los conjuntos de casos disponibles para un historiador del género y la violencia en el México de fines del periodo colonial no satisfarán a un estadístico o un científico social interesado en los procedimientos del tipo del laboratorio o de la encuesta para garantizar la aleatoriedad. No sólo los propios casos de violencia criminal registrados son apenas un fragmento dentro de un campo de violencia más amplio. Además, es posible que las diferencias técnicas existentes entre los conjuntos de casos regionales afecten la aleatoriedad, o por lo menos la comparabilidad. Para Morelos, por ejemplo, por razones de la historia jurisdiccional y por la prominencia de los casos de homicidio y la proximidad de la región, los registros de la violencia criminal parecían ser referidos bastante rutinariamente a los jueces supervisores del Marquesado y la Audiencia de la ciudad de México, y yo pude aprovechar a plenitud registros de la sección criminal del Archivo General de la Nación (AGN). Revisé casos relevantes en todos los 740 volúmenes (los primeros 307 están catalogados; el resto requirió una verificación de cada volumen). El hallazgo de casos en el AGN fue mucho más irregular para Oaxaca y la ciudad de México y requirió una complementación en los archivos regionales listados en la bibliografía. Para la ciudad de México fue útil el Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, y leí legajos alternados dentro del ramo Penales (legajos 3, 5, 7, 9). Para Oaxaca leí todos los casos relevantes en los archivos listados en la bibliografía pero verifiqué en forma cruzada entre la BNAH y el CROT para evitar el conteo doble. Dadas las vicisitudes del levantamiento de registros y de su supervivencia, y las diferentes estrategias requeridas para la construcción de conjuntos de datos, no dejó de sorprenderme el grado de consistencia (a pesar de las variaciones) que surgió entre los conjuntos de casos regionales y la resonancia de los hallazgos cualitativos y cuantitativos.

Segundo, desarrollé sistemáticamente ciertos procedimientos para verificar los hallazgos cuantitativos que pudieran tener un valor dudoso o que por lo menos rebasaran la confiabilidad de los datos. Revisé los hallazgos y los impresos estadísti-

cos en relación con las expectativas cualitativas y traté de entender cualesquiera discrepancias que aparecieran, en lugar de asignar *a priori* un valor de verdad más alto a un enfoque que a otro. Limité los procedimientos estadísticos a ejercicios de SPSS bastante elementales: estadísticos descriptivos simples para establecer los perfiles básicos de los datos; una verificación de χ^2 para la variación no aleatoria dentro de conjuntos de tabulación cruzada (los niveles de significación positivos en los cuadros y las notas de pie son niveles "con la corrección de Yates"; y en los casos de asociación no aleatoria, medidas de asociación simples tales como ϕ/V de Cramer, complementadas con razones de probabilidades/Q de Yule y, cuando aclaraban algo, medidas PRE tales como λ . Los lectores deben saber que, debido a las propiedades matemáticas asociadas con la distribución desigual de las poblaciones dentro de una variable (por ejemplo la distribución desigual de los hombres y las mujeres dentro de una tabulación cruzada por el género), las correlaciones lineales ϕ/V de Cramer tienden hacia medidas débiles o subestimadas. Las medidas Q de Yule compensan concentrándose en razones de probabilidades clave o relaciones de probabilidad dentro de una tabulación cruzada. Como una cortesía para los lectores, normalmente incluyo ambas medidas en los cuadros y las notas de pie de página. Para neutralizar los sesgos inesperados que pudieran haber resultado de los supuestos injustificados, por lo general realicé verificaciones estadísticas redundantes que utilizaban varios supuestos ligeramente revisados. Por ejemplo, corrí pruebas de frecuencia contando los incidentes violentos por atacante, por víctima, y por el incidente relacional, y construí varias versiones de espectros de relaciones sociales de primarios a extraños. De nuevo, si aparecían discrepancias en los resultados, traté de examinarlas a fondo en lugar de asignar *a priori* un valor de verdad mayor a un supuesto que a otro. Por último, a fin de evitar pretensiones de verdad basadas sólo en definiciones conservadoras que tendían a excluir los casos de ambigüedad y/o traslape de una categoría de clasificación (digamos las explosiones de descarga), o basadas sólo en definiciones elásticas que tendían a incluir casos de ambigüedad y/o traslape, normalmente construí modelos restringidos y ampliados de las mismas pruebas. Esta doble modelación proveyó umbrales de plausibilidad menores y mayores e introdujo automáticamente una precaución contra la consideración de cifras construidas como una verdad precisa. Como una cortesía para los lectores, a menudo he presentado ambos modelos en los cuadros y utilicé sus puntos medios como una expresión abreviada en las discusiones narrativas.

Para una orientación general hacia el razonamiento estadístico, encontré útil la obra de R. Johnson, 1984. Por lo que toca a la interpretación de razones de probabilidades y otras medidas de la correlación, véase Reynolds, 1977, páginas 35-44.

El libro de códigos, las entradas de datos y las pruebas estadísticas, organizados como archivos electrónicos y en papel dentro de la colección Powpat Data Base and Outputs (PDBO) citada en las notas, serán depositados y estarán disponibles en la Memorial Library de la Universidad de Wisconsin en Madison tres años después de la publicación de este libro. Mientras tanto, los archivos podrán ser consultados en el Departamento de Historia.

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN LAS NOTAS

AE	<i>American Ethnologist</i>
AEO	Archivo General del Estado de Oaxaca
AGN	Archivo General de la Nación
AGNCR	AGN, Ramo Criminal
AHC	Archivo Histórico de la Ciudad de México
AHR	<i>American Historical Review</i>
AJT	Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal
ATOVA	Archivo del Tribunal Superior de Oaxaca, Juzgado de Villa Alta
BNAH	Biblioteca Nacional de Antropología e Historia: Archivo de Microfilm, Serie Oaxaca
BNM	Biblioteca Nacional de México: Colección La Fragua
CONDUMEX	Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX
CROT	Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca: Microfilm del Archivo del Juzgado de Teposcolula
JAH	<i>Journal of American History</i>
JFH	<i>Journal of Family History</i>
JTWS	<i>Journal of Third World Societies</i>
PDBO	Powpat Data Base and Outputs (libro de códigos, entradas de datos, y pruebas y resultados estadísticos, en archivos electrónicos y en papel construido para este proyecto)

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

La investigación principal de este libro, aunque está complementada por vastas lecturas de fuentes publicadas, descansa sobre todo en documentos manuscritos que se encuentran en archivos. Incluso un vistazo apresurado a las notas de pie de página de la segunda y tercera partes indicará cuánto debo a los organizadores y los custodios del vasto conjunto de archivos de México. Agradezco el profundo sentido que tienen los mexicanos de la historia y la preservación histórica y su gentileza hacia las investigaciones históricas tanto extranjeras como mexicanas.

Para la mayoría de los historiadores del México colonial, el depósito de archivos más rico y variado es el Archivo General de la Nación (AGN). Esto resultó cierto también en mi caso, y me basé en gran medida en un examen completo de todo el Ramo Criminal (tanto las secciones catalogadas como las no catalogadas, que en conjunto produjeron 740 volúmenes de registros penales). Concluí tales registros con una investigación sustancial en ramos complementarios. Los registros penales del AGN fueron especialmente abundantes y útiles para los casos de violencia de la región de Morelos a fines del periodo colonial (por complicadas razones de jurisdicción, apelación y derechos antiguos del Marquesado del Valle), pero fueron algo más irregulares para los casos de violencia de la ciudad de México y de Oaxaca. Sin embargo, todo el complemento de los ramos del AGN resultó importante para mi conocimiento de las tres regiones. Los ramos del AGN que investigué fueron los siguientes: Acordada, Alcaldes mayores, Bandos y ordenanzas, Cárceles y presidios, Civil, Clero regular y secular, Criminal, Epidemias, Historia, Hospital de Jesús, Indios, Inquisición, Intendencias, Matrimonios, Ordenanzas, Padrones, Presidios y cárceles, Reales Cédulas originales, y Tierras. Otros ramos recibieron un examen más superficial.

Además del AGN, investigué la documentación de ocho archivos complementarios en la ciudad de México y en Oaxaca: Archivo General del Estado de Oaxaca (AEO); Archivo Histórico de la Ciudad de México (AHC); Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal (AJT); Archivo del Tribunal Superior de Oaxaca, Juzgado de Villa Alta (ATOVA); Biblioteca Nacional de Antropología e Historia; Archivo de Microfilm, Serie Oaxaca (BNAH); Biblioteca Nacional de México: Colección LaFragua (BNM); Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX (para el índice del AGN, Civil; CONDUMEX); Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca: Microfilm del Archivo del Juzgado de Teposcolula (CROT).

Aparte del AGN, las colecciones de AEO, AJT, ATOVA, BNAH y CROT resultaron particularmente útiles en lo tocante a registros complementarios sobre la violencia y la moralidad criminales. En algunos casos (es decir, BNAH y CROT), los registros criminales eran copias microfilmadas. Comparé estos documentos con los que encontré en otros archivos para asegurarme de evitar el conteo doble durante la codificación de computadora y la verificación estadística.

Los documentos de archivos específicos citados como pruebas de apoyo se identifican en las notas de pie por marcas o números de identificación de archivo, por lugar y fecha de inicio de un incidente o una situación que condujo al registro histórico, y en algunos casos (es decir, en las colecciones de ATOVA y AJT), cuando las marcas de identificación y el lugar y la fecha son insuficientes para especificar el documento o el expediente exactos, por un título resumido del documento.

Los aspectos metodológicos del uso que hice de registros criminales, del análisis cuantitativo y el uso de registros no penales para comprobaciones complementarias de la investigación, el contexto y la consistencia con los registros de la violencia penal se discuten ampliamente en el texto (especialmente en los capítulos II y III) y en el Apéndice.

Mis ideas e información, formuladas principalmente mediante la inmersión en los archivos, se han beneficiado también de extensas lecturas en fuentes publicadas. He definido ampliamente la relevancia en mis lecturas de fuentes editadas, las que han incluido lecturas de la historia mexicana, la historia de otras regiones (incluidas Europa y Estados Unidos, así como otras regiones latinoamericanas y del Tercer Mundo), y de campos de interés o importancia teóricos (por ejemplo, criminología, sociología de la violencia familiar, críticas teóricas y análisis sociales feministas, análisis históricos teóricamente comprometidos de las mujeres o el género en la historia, etc.) A fin de ahorrar espacio, estas fuentes se citan en las notas finales utilizando el método convencional de hacer citas abreviadas de las ciencias sociales. Las citas bibliográficas completas aparecen en seguida.

REFERENCIAS

- Abelove, Henry, Michèle Aina Barale y David M. Halperin (comps.), *The Lesbian and Gay Reader*, Nueva York, Routledge, 1993.
- AE, *American Ethnologist* 16, núm. 4, noviembre de 1989.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia: El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1955.
- AHR, *American Historical Review* 95, núm. 4, octubre de 1990. Número dedicado a las mujeres y a la política del bienestar.
- Alarcón, Norma, "Chicana's Feminist Literature: A Re-vision through Malintzin/or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object", en Moraga y Anzaldúa, 1983.
- Alberro, Solange, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.
- , "La sexualidad manipulada en Nueva España: Modalidades de recuperación y de adaptación frente a los tribunales eclesiásticos", en Seminario de Historia de las Mentalidades, 1982.
- , "La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII", en Ortega Noriega, 1986a, 1986.
- , "Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Ramos Escandón, 1987b, 1987a.
- , "El matrimonio, la sexualidad y la unidad doméstica entre los criptojudíos de la Nueva España, 1640-1650", en Seminario de Historia de las Mentalidades, 1987.

- Alegría, Juana Armada, *Psicología de las mexicanas*, México, Samo, 1974.
- Allende, Isabel, *The House of the Spirits*, 1982, traducción inglesa de Magda Bogin, Nueva York, Bantam, 1986.
- Alonso, Ana María y María Teresa Koreck, "Silences: 'Hispanics', AIDS, and Sexual Practices", en Abelove et al., 1993.
- Altman, Ida, *Emigrants and Society: Extremadura and America in the Sixteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Altman, Ida y James Lockhart (comps.), *Provinces of Early Mexico: Variety of Spanish American Regional Evolution*, Los Ángeles, UCLA Latin American Center, 1976.
- Álvarez, Sonia E., *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983. [Traducción castellana de FCE, 1993.]
- Anderson, Rodney D., "Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico, in 1821", en *Hispanic American Research Review* 68, núm. 2 (mayo de 1988), pp. 209-244.
- Andrews, George Reid, "Spanish American Independence: A Structural Analysis", en *Latin American Perspectives* 12, núm. 1 (invierno de 1985), pp. 105-132.
- Anrup, Roland, *El taita y el toro: En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cuzqueño*, Estocolmo, Universidad de Estocolmo, Instituto de Estudios Latinoamericanos, 1990.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- Apuleyo Mendoza, Plinio y Gabriel García Márquez, *The Fragrance of Guava*, traducción inglesa de Ann Wright, Londres, Verso, 1983.
- Archer, Christon I., *The Army in Bourbon Mexico, 1760-1810*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1977.
- Arenal, Electa, "The Convent as Catalyst for Autonomy: Two Hispanic Nuns of the Seventeenth Century", en B. Miller, 1983.
- Arguedas, José María, *Yawar fiesta*, 2a. ed., Santiago de Chile. Editorial Universitaria, 1968.
- Arizpe, Lourdes, "Campesinas, capitalismo y cultura", *Fem* 3 (abril-junio de 1977), pp. 25-31.
- , "Las mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina", *Nueva Antropología* 8, núm. 30 (noviembre de 1986), pp. 57-66.
- Arrom, Silvia M., *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico (1800-1857)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.
- , "Changes in Mexican Family Law in the Nineteenth Century: The Civil Codes of 1870 and 1884", en *Journal of Family History* 10, núm. 3 (otoño de 1985a), pp. 305-317.
- , *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford, Stanford University Press, 1985b.
- , "Popular Politics in Mexico City: The Parián Riot, 1828", en *Hispanic American Historical Review* 68, núm. 2 (mayo de 1988), pp. 245-268.
- , "Perspectivas sobre historia de la familia en México", en Gonzalo Aizpuru, 1991.
- Avendaño de Durand, Carmen Cordero, *Supervivencia: De un derecho consuetudinario en el Valle de Tlacolula, Oaxaca*, Fondo Nacional para Actividades Sociales, 1982.

- Azuela, Mariano, *The Underdogs*, traducción inglesa de E. Munguía, Jr., reimpre-
sión, Nueva York, New American Library, 1962.
- Bakewell, Peter J., *Silver Mining and Society in Colonial Mexico: Zacatecas, 1546-
1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Bamberger, Joan, "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society",
en Rosaldo y Lamphere, 1974.
- Barrett, Ward, *The Sugar Hacienda of the Marqueses del Valle*, Minneapolis, Univer-
sity of Minnesota Press, 1970.
- , "Morelos and its Sugar Industry in the Late Eighteenth Century", en Altman
y Lockhart, 1976.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, traducción inglesa de Annette Lavers, Nueva York,
Hill and Wang, 1972.
- Bartra, Eli, María Brumm, Chela Cervantes, Ben Faith, Lucero González, Domini-
que Guillement, Berta Hiriart y Ángeles Necoecha, *La revuelta: Reflexiones, testi-
monios y reportajes de mujeres en México, 1975-1983*, México, Martín Casillas,
1983.
- Bartra, Roger, *La democracia ausente*, 2a. ed., México, Grijalbo, 1986.
- , *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Gri-
jalbo, 1987.
- , *Oficio mexicano*, México, Grijalbo, 1993.
- Bauer, Arnold, "Millers and Grinders: Technology and Household Economy in
Meso-America", *Agricultural History* 64, núm. 1 (Invierno de 1990), pp. 1-17.
- Beattie, J. M., *Crime and the Courts in England, 1660-1800*, Princeton, Princeton
University Press, 1986.
- Becker, Marjorie, *Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants,
and the Redemption of the Mexican Revolution*, Berkeley, University of California
Press, 1994.
- Behar, Ruth, "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico", *Ame-
rican Ethnologist* 14, núm. 1 (febrero de 1987), pp. 34-54.
- , "Sexual Witchcraft, Colonialism, and Women's Powers: Views from the Mexi-
can Inquisition", en Lavrin, 1989d, pp. 178-206.
- , *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Boston, Beacon
Press, 1993.
- Benería, Lourdes y Martha Roldán, *The Crossroads of Class and Gender: Industrial
Homework, Subcontracting, and Household Dynamics in Mexico City*, Chicago,
University of Chicago Press, 1987.
- Benítez, Fernando, *Los demonios en el convento: Sexo y religión en la Nueva Espa-
ña*, México, Era, 1985.
- Bermúdez, María Elvira, *La vida familiar del mexicano*, México, Antigua Librería
Robredo, 1955.
- Bernal, Martín, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1,
Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1987.
- Besse, Susan K., "Crimes of Passion: The Campaign against Wife Killing in Brazil,
1910-1940", *Journal of Social History* 22, núm. 4, 1989, pp. 653-666.
- Blaffer, Sarah C., *The Black-man of Zinacantan: A Central American Legend*, Austin,
University of Texas Press, 1972.
- Bloch, Marc, *Feudal Society*, dos volúmenes, traducción inglesa de L. A. Manyon,
Chicago, University of Chicago Press, 1961.

- Bohannon, Paul, "Patterns of Murder and Suicide", en Bohannon 1960c, pp. 230-
266.
- , "Theories of Homicide and Suicide", en Bohannon, 1960c, pp. 3-29.
- Bohannon, Paul (comp.), *African Homicide and Suicide*, Princeton, Princeton Uni-
versity Press, 1960c.
- Borah, Woodrow, *New Spain's Century of Depression*, Berkeley, University of Cali-
fornia Press, 1951.
- , *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Le-
gal Aides of the Half-Real*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Boullosa, Carmen, *Mejor desaparece*, México, Océano, 1987.
- Bourdieu, Pierre, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", en Peristiany,
1966, pp. 191-241.
- , *Outline of a Theory of Practice*, traducción inglesa de Richard Nice, Cam-
bridge, Cambridge University Press, 1977.
- Bourque, Susan C. y Kay Barbara Warren, *Women of the Andes: Patriarchy and So-
cial Change in Two Peruvian Towns*, Ann Arbor, University of Michigan Press,
1981.
- Bouton, Cynthia A., *The Flour War: Gender, Class, and Community in Late Ancien Ré-
gime French Society*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993.
- Boxer, C. R., *Mary and Misogyny: Women in Iberian Expansion Overseas, 1415-1815:
Some Facts, Fancies, and Personalities*, Londres, Duckworth, 1975.
- Boyer, Richard, "Escribiendo la historia de la religión y mentalidades en Nueva Es-
paña", Seminario de Historia de las Mentalidades, 1982, pp. 119-137.
- , "Women, La Mala Vida, and the Politics of Marriage", en Lavrin, 1989d, pp.
252-286.
- Brading, D. A., *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*, Cambridge,
Cambridge University Press, 1971.
- , *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal Sta-
te, 1492-1867*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.
- Brading, D. A. (comp.), *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*, Nueva
York, Cambridge University Press, 1980.
- Brannon, Jeffrey T. y Gilbert M. Joseph (comps.), *Land, Labor, and Capital in Mo-
dern Yucatan: Essays in Regional History and Political Economy*, Tuscalosa, Uni-
versity of Alabama Press, 1991.
- Breines, Wini y Linda Gordon, "The New Scholarship on Family Violence", *Signs* 8,
núm. 3 (primavera de 1983), pp. 490-531.
- Brenner, Anita, *The Wind That Swept Mexico: The History of the Mexican Revolution
of 1910-1942*, 2a. ed., Austin, University of Texas Press, 1971.
- Brenner, Marie, "Letter from Brownsville: Murder on the Border", *New Yorker*, 13
de septiembre de 1993, pp. 52-75.
- Brockington, Lolita Gutiérrez, *The Leverage of Labor: Managing the Cortez Hacie-
ndas in Tehuantepec, 1588-1655*, Durham, Duke University Press, 1989.
- Brown, Kathleen Mary, *Gender and the Genesis of a Race and Class System in Virgi-
nia, 1630-1750*, tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, Madison, 1990.
- Brownmiller, Susan, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Nueva York, Simon
and Schuster, 1975.
- Bunster, Ximena y Elsa M. Chaney, *Sellers and Servants: Working Women in Lima,
Peru*, Nueva York, Praeger, 1985.

- Buñuel, Luis, *Mi último suspiro (memorias)*, México, Plaza y Janés, 1982.
- Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- Burkett, Elinor C., *Early Colonial Peru: The Urban Female Experience*, tesis doctoral, Universidad de Pittsburgh, 1975.
- , "Indian Women and White Society: The Case of Sixteenth-Century Peru", en Lavrin, 1978c, pp. 101-128.
- , "In Dubious Sisterhood: Class and Sex in Spanish Colonial South America", en LAP, 1979, pp. 17-25.
- Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- Bustamante, Miguel E. y Miguel Ángel Bravo B., "Epidemiología del homicidio en México", *Higiene* 9, 1957, pp. 21-33.
- Calderón de la Barca, Frances, *Life in Mexico*, 1842, reimpresión, Berkeley, University of California Press, 1982.
- Campbell, Ena, "The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image: A Mexican Case History", en Preston, 1982, pp. 5-24.
- Campbell, Howard Blaine, *Zapotec Ethnic Politics and the Politics of Culture in Juchitán, Oaxaca, 1350-1990*, tesis doctoral, Madison, Universidad de Wisconsin, 1990.
- Cancian, Frank, *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*, Stanford, Stanford University Press, 1965.
- Cano, Gabriela, "El coronel Robles: Una combatiente zapatista", *Fem* 64 (abril de 1988), pp. 22-24.
- Carmagnani, Marcello, "Local Governments and Ethnic Government in Oaxaca", en Spalding, 1982, pp. 107-124.
- , *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Carner, Françoise, "Estereotipos femeninos en el siglo XIX", en Ramos Escandón, 1987b, pp. 95-109.
- Caro Baroja, Julio, "Honour and Shame: A Historical Account of Several Conflicts", en Peristiany, 1966, pp. 79-137.
- Carrasco, Pedro, "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist* 63, 1961, pp. 483-497.
- , "Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo XVI", en Carrasco, 1982b, pp. 102-117.
- Carrasco, Pedro (comp.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, 2a. ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982b.
- Castellanos, Rosario, *Mujer que sabe latín*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973.
- Chambers, Sarah C., "Witches, Mystics, and the Devil: The 'Magical' Mediation of Gender Relations in Colonial Mexico", ensayo para seminario, Madison, Universidad de Wisconsin, 1989.
- , *The Many Shades of the White City: Urban Culture and Society in Arequipa, Peru, 1780-1854*, tesis doctoral, Madison, Universidad de Wisconsin, 1992.
- Chance, John K., *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1978.

- Chance, John K., "Social Stratification and the Civil Cargo System among the Rincon Zapotecs of Oaxaca: The Late Colonial Period", en Richard L. Garner y William B. Taylor (comps.), *Iberian Colonies, New World Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*, 1985, pp. 143-159, edición corregida, impresión privada.
- , *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, Norman, University of Oklahoma Press, 1989.
- Chance, John K. y William B. Taylor, "Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792", *Comparative Studies in Society and History* 19, 1977, pp. 454-487.
- , "Estate and Class: A Reply", *Comparative Studies in Society and History* 21, 1979, pp. 434-442.
- , "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist* 12, núm. 1 (febrero de 1985), pp. 1-26.
- Chaney, Elsa, *Supermadre: Women in Politics in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1979.
- Chant, Sylvia, "Mitos y realidades de la formación de las familias encabezadas por mujeres: El caso de Querétaro, México", en Gabayet *et al.*, 1988, pp. 181-203.
- Chasteen, John Charles, "Violence for Show: Knife Dueling on a Nineteenth-Century Cattle Frontier", en L. L. Johnson, 1990, pp. 47-64.
- Cherpak, Evelyn, "The Participation of Women in the Independence Movement in Gran Colombia, 1780-1830", en Lavrin, 1978c, pp. 219-234.
- Chesney-Lind, Meda, "Women and Crime: The Female Offender", *Signs* 12, núm. 1 (otoño de 1986), pp. 78-96.
- Chevalier, François, *Land and Society in Colonial Mexico: The Great Hacienda*, traducción inglesa de Helen Katel, Berkeley, University of California Press, 1952.
- Chiñas, Beverly, *The Isthmus Zapotecs: A Matrifocal Culture of Mexico*, 2a. ed., Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Clark, Stella T., "Camila o La Pintada: Tipo y mito de la mujer mexicana", en Guerra Cunningham, 1980, pp. 243-251.
- Clendinnen, Inga, "Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth-Century Yucatan", *Past and Present* 94 (febrero de 1982), pp. 27-48.
- , "Yucatec Maya Women and the Spanish Conquest: Role and Ritual in Historical Reconstruction", *Journal of Social History* 15, núm. 3, 1982, pp. 427-442.
- , "The Cost of Courage in Aztec Society", *Past and Present* 107 (mayo de 1985), pp. 44-89.
- , *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- , *Aztecs: An Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Clinard, Marshall B. y Daniel Abbott, *Crime in Developing Countries: A Comparative Perspective*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1973.
- Cline, S. L., *Colonial Culhuacan, 1580-1600: A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986.
- Coatsworth, John H., "The Limits of Colonial Absolutism: The State in Eighteenth-Century Mexico", en Spalding 1982, pp. 25-51.
- Colín Sánchez, Guillermo, *Así habla la delincuencia*, México, Porrúa, 1987.
- Collier, George A., "The Impact of Second Republic Labor Reforms in Spain", en Starr y Collier, 1989, pp. 201-222.

- Collier, George A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (comps.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, Nueva York, Academic Press, 1982.
- Connell, R. W., *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Conniff, Michael (comp.), *Latin American Populism in Comparative Perspective*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Cook, Alexandra Parma y Noble David Cook, *Good Faith and Truthful Ignorance: A Case of Transatlantic Bigamy*, Durham, Duke University Press, 1991.
- Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah, *The Population of the Mixteca Alta, 1520-1960*, Berkeley, University of California Press, 1968.
- , *Essays in Population History*, tres volúmenes, Berkeley, University of California Press, 1971-1979.
- Cooper, Donald B., *Epidemic Disease in Mexico City, 1761-1813: An Administrative, Social, and Medical Study*, Austin, University of Texas Press, 1965.
- Cooper, Frederick, Allen F. Isaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry y Steve J. Stern, *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.
- Cope, R. Douglas, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994.
- Cosío Villegas, Daniel, "La crisis de México", *Cuadernos Americanos* 32 (marzo-abril de 1947), pp. 29-51.
- Couturier, Edith, "Women in a Noble Family: The Mexican Counts of Regla, 1750-1830", en Lavrin, 1978c, pp. 129-149.
- , "Women and the Family in Eighteenth-Century Mexico: Law and Practice", *Journal of Family History* 10, núm. 3 (otoño de 1985), pp. 294-304.
- Crespo, Horacio (comp.), *Morelos: Cinco siglos de historia regional*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 1984.
- Crespo, Horacio y Herbert Frey, "La diferenciación social del campesinado como problema de la teoría y de la historia, hipótesis generales para el caso de Morelos, México", *Revista Mexicana de Sociología* 44, núm. 1 (enero-marzo de 1982), pp. 285-313.
- Crites, Laura (comp.), *The Female Offender*, Lexington, D. C. Heath, 1976.
- Cypess, Sandre Messinger, *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- Da Cunha, Euclides, *Rebellion in the Backlands*, traducción inglesa de Samuel Putnam, 1902, reimpression, Chicago, University of Chicago Press, 1944.
- Davis, Angela Y., *Women, Race, and Class*, Nueva York, Random House, 1981.
- Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- Davis, Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975.
- , *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- , *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Deans-Smith, Susan, *Bureaucrats, Planters, and Workers: The Making of the Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1992.

- De Barbieri, M. Teresita, "Las mujeres y la reproducción social: Comentarios", en Gabayet *et al.*, 1988, pp. 229-234.
- De Beauvoir, Simone, *The Second Sex*, traducción inglesa de H. M. Parshley, Nueva York, Knopf, 1952.
- De la Fuente, Julio, "Documentos para la etnografía e historia zapoteca", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 3, 1949, pp. 175-197.
- , *Yalalag: Una villa zapoteca serrana*, reimpression, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- De la Maza, Francisco, *El guadalupanismo mexicano*, México, FCE, 1953.
- De la Peña, Guillermo, *Herederos de promesas: Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Casa Chata, 1980.
- De Lauretis, Teresa, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- Dennis, Philip A., *Intervillage Conflict in Oaxaca*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1987.
- De Olmo, Rosa, *América Latina y su criminología*, México, Siglo XXI, 1981.
- Desan, Suzanne, "Crowds, Community, and Ritual in the Work of E. P. Thomson and Natalie Davis", en Hunt, 1989, pp. 47-71.
- , *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- Deutsch, Sandra McGee, "Gender and Sociopolitical Change in Twentieth-Century Latin America", *Hispanic American Historical Review* 71, núm. 2 (mayo de 1991), pp. 259-306.
- Di Tella, Torcuato S., "The Dangerous Classes in Early Nineteenth-Century Mexico", *Journal of Latin American Studies* 5, núm. 1 (mayo de 1973) pp. 79-105.
- Dobash, R. Emerson y Russell Dobash, *Violence against Wives: A Case against the Patriarchy*, Nueva York, Free Press, 1979.
- , "Do We Need New Methods for Studying Wife Abuse?", en Finkelhor *et al.*, 1983, pp. 261-276.
- Domínguez, Virginia R., *People as Subject, People as Object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.
- Douglas, Carrie B., "Toro muerto, vaca es: An Interpretation of the Spanish Bullfight", *American Ethnologist* 11, núm. 2 (mayo de 1984), pp. 242-258.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966.
- , *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Nueva York, Pantheon, 1970.
- Dundes, Alan (comp.), *The Cockfight: A Casebook*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994.
- , "Gallus as Phallus: A Psychoanalytic Cross-Cultural Consideration of the Cockfight as Fowl Play", en Dundes, 1994a, pp. 241-282.
- Dutton, Donald G., *The Domestic Assault of Women: Psychological and Criminal Justice Perspectives*, Boston, Allyn and Bacon, 1988.
- Echebarria y Ojeda, Pedro Antonio, *Manual alfabético de delitos y penas según las leyes y pragmáticas de España*, Madrid, Imprenta Real, 1791.
- Eckstein, Susan (comp.), *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Elmendorf, Mary, *Nine Mayan Women: A Village Faces Change*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1976.

- Elshtain, Jean Bethke (comp.), *The Family in Political Thought*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982.
- Elton, G. R., "Happy Families", *New York Review of Books*, 14 de junio de 1984, pp. 39-42.
- _____, *Return to Essentials: Some Reflections on the Present State of Historical Study*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.
- Engels, Friederich, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, Nueva York, International Publishers, 1972.
- Enloe, Cynthia, *Does Khaki Become You? The Militarisation of Women's Lives*, Londres, Pluto, 1983.
- Etienne, Maria y Eleanor Leacock (comps.), *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Praeger, 1980.
- Evans, Sara M., *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Nueva York, Knopf, 1979.
- Evans, Sara M. y Harry C. Boyte (comps.), *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*, Nueva York, Harper and Row, 1986.
- Falcón, Romana, "Charisma, Tradition, and Caciquismo: Revolution in San Luis Potosí", en Katz, 1988b, pp. 417-447.
- Farriss, Nancy, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege*, Londres, Athlone, 1968.
- _____, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Feierman, Steven, *Peasant Intellectuals: Anthropology and History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.
- Fem 11 (noviembre-diciembre de 1979), número especial, "La mujer en la historia de México".
- Fem 30 (octubre-noviembre de 1983), número especial, "Feminismo en México: Antecedentes".
- Fernández Kelly, María Patricia, *For We Are Sold, I and My People: Women and Industry in Mexico's Frontier*, Albany, SUNY Press, 1983.
- Finkelhor, David, Richard J. Gelles, Gerald T. Hotaling y Murray A. Straus (comps.), *The Dark Side of Families: Current Family Violence Research*, Beverly Hills, Sage, 1983.
- Flanet, Véronique, *Viviré si Dios quiere: Un estudio de la violencia en la Mixteca de la costa*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- Flannery, Kent V. y Joyce Marcus (comps.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, 1983.
- Florescano, Enrique, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810*, México, El Colegio de México, 1969.
- _____, "El problema agrario en los últimos años del virreinato, 1800-1821", *Historia Mexicana* 20, núm. 4 (abril-junio de 1971), pp. 477-510.
- _____, *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991.
- Flores Galindo, Alberto y Magdalena Chocano, "Las cargas del sacramento", *Revista Andina* 2, núm. 2 (diciembre de 1984), pp. 403-423.
- Foley, Michael W., "The Languages of Contention: Political Language, Moral Judgment, and Peasant Mobilization in Contemporary Mexico", tesis doctoral, Universidad de California, Davis, 1986.
- _____, "Organizing, Ideology, and Moral Suasion: Political Discourse and Action

- in a Mexican Town", *Comparative Studies in Society and History* 32, pp. 455-487.
- Forster, Robert y Orest Ranum (comps.), *Deviants and the Abandoned in French Society: Selections from the "Annales, Economies, Sociétés, Civilisations"*, vol. 4, traducción inglesa de Elborg Forster y Patricia M. Ranum, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.
- Foucault, Michel, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, traducción inglesa de Richard Howard, Nueva York, Pantheon, 1965.
- _____, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, traducción inglesa de Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977.
- _____, *The History of Sexuality*, tres volúmenes, traducción inglesa de Robert Hurley, Nueva York, Pantheon, 1978-1986.
- _____, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, compilado por Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980.
- _____, *The Foucault Reader*, compilado por Paul Rabinow, Nueva York, Pantheon, 1984.
- Fowler-Salamini, Heather, "The Boom in Regional Studies of the Mexican Revolution: Where is it Leading?", *Latin American Research Review* 28, núm. 2, pp. 175-190.
- Fowler-Salamini, Heather y Mary Kayt Vaughan (comps.), *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990: Creating Spaces, Shaping Transition*, Tucson, University of Arizona Press, 1994.
- Fox, Geoffrey E., "Honor, Shame, and Women's Liberation in Cuba: Views of Working-Class Emigré Men", en Pescatello, 1973, pp. 273-290.
- Fox-Genovese, Elizabeth, *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991.
- Franco, Jean, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.
- Freyre, Gilberto, *Casa-grande e senzala*, dos volúmenes, 4a. ed., Río de Janeiro, J. Olympio, 1933-1943.
- Friedlander, Judith, *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*, Nueva York, St. Martin's Press, 1975.
- Friedrich, Paul, *The Princes of Naranja: An Essay in Anthrohistorical Method*, Austin, University of Texas Press, 1986.
- Fromm, Erich y Maccoby, Michael, *Social Character in a Mexican Village: A Socio-psychoanalytic Study*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1970.
- Fuentes, Carlos, *The Death of Artemio Cruz*, traducción inglesa de Sam Hileman, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1964.
- Gabayet, Luisa, Patricia García, Mercedes González de la Rocha, Silvia Lailson y Agustín Escobar (comps.), *Mujeres y sociedad: Salario, hogar y acción social en el Occidente de México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1988.
- Gailey, Christine Ward, *Kinship to Kingship: Gender Hierarchy and State Formation in the Tongan Islands*, Austin, University of Texas Press, 1987.
- Gallo S., Joaquín, *Tepoztlán: Vida y color*, 4a. ed., México, Libros de México, 1983.
- García Márquez, Gabriel, *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
- _____, *The Autumn of the Patriarch*, traducción inglesa de Gregory Rabassa, Nueva York, Harper and Row, 1975.
- _____, *Crónica de una muerte anunciada*, Bogotá, La Oveja Negra, 1981.

- García Martínez, Bernardo, *El Marquesado del Valle: Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, México, El Colegio de México, 1969.
- , *Los pueblos de la sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- García Peña, Ana Lidia, "El matrimonio y el divorcio en México, 1859-1940", proyecto de tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- , "Problemas metodológicos de las mujeres: La historiografía dedicada al siglo XIX mexicano", *Avances de Investigación y Docencia*, Programa Universitario de Estudios de Género, México, UNAM, 1994.
- Garner, Richard L., "Price Trends in Eighteenth-Century Mexico", *Hispanic American Historical Review* 65, núm. 2 (mayo de 1985), pp. 279-325.
- Gatrell, V. A. C., Bruce Lenment y Geoffrey Parker (comps.), *Crime and the Law: The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, Londres, Europa, 1980.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- Gelles, Richard J., *The Violent House: A Study of Physical Aggression between Husbands and Wives*, Beverly Hills, Sage, 1974.
- , "An Exchange/Social Control Theory", en Finkelhor et al., 1983, pp. 151-165.
- , *Family Violence*, 2a. ed., Beverly Hills, Sage, 1987.
- Gelles, Richard J. y Claire Pedrick Cornell (comps.), *International Perspectives on Family Violence*, Lexington, D. C. Heath, 1983.
- Genovese, Eugene D., *The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation*, Nueva York, Pantheon, 1969.
- , *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon, 1974.
- Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- Gilly, Adolfo (comp.), *Cartas a Cuauhtémoc: Cárdenas*, México, Era, 1989.
- Giraud, François, "La reacción social ante la violación: Del discurso a la práctica, Nueva España, siglo XVIII", en Seminario de Historia de las Mentalidades, 1987, pp. 295-352.
- Goldwert, Marvin, *History as Neurosis: Paternalism and Machismo in Spanish America*, Lanham, University Press of America, 1980.
- , *Psychic Conflict in Spanish America: Six Essays on the Psychohistory of the Region*, Lanham, University Press of America, 1982.
- , *Machismo and Conquest: The Case of Mexico*, Lanham, University Press of America, 1983.
- Góngora, Mario, *El Estado en el derecho indiano: Época de fundación, 1492-1570*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1951.
- , *Origen de los inquilinos de Chile central*, 2a. ed., Santiago de Chile, Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria, 1974.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.
- , "Tradicón y ruptura en la educación femenina del siglo XVI", en Ramos Escandón, 1987b, pp. 33-59.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (comp.), *Familias novohispanas: Siglos XVI al XIX*, patrocinado por el Seminario de Historia de la Familia, México, El Colegio de México, 1991.

- González Angulo Aguirre, Jorge, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, México, FCE, 1983.
- González de la Rocha, Mercedes, "De por qué las mujeres aguantan golpes y cuernos: Un análisis de hogares sin varón en Guadalajara", en Gabayet et al., 1988, pp. 205-227.
- , "Economic Crisis, Domestic Reorganization, and Women's Work in Guadalajara, Mexico", *Bulletin of Latin American Research* 7, núm. 2, pp. 207-223.
- González Echevarría, Roberto, *The Voice of the Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature*, Austin, University of Texas Press, 1985.
- González Marmolejo, Jorge R., Dolores Enciso, Ana María Atondo, María Elena Cortés, José Abel Ramos Soriano y Solange Alberro, "Algunos grupos desviantes en México colonial", en Seminario de Historia de las Mentalidades 1982, pp. 258-305.
- González Montes, Soledad y Pilar Iracheta Cenegorta, "La violencia en la vida de las mujeres campesinas: El distrito de Tenango, 1880-1910", en Ramos Escandón, 1987b, pp. 111-141.
- González Obregón, Luis, *Las calles de México*, dos volúmenes, 6a. ed., México, Ediciones Botas, 1944.
- González Pineda, Francisco, *El mexicano: Psicología de su destructividad*, México, Pax-México, 1961.
- González y González, Luis, *Pueblo en velo: Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México, 1968.
- , "Microhistoria para multiméxico", *Historia Mexicana* 21, núm. 2 (octubre-diciembre de 1971), pp. 225-241.
- , *Introducción a la microhistoria*, México, Sepsetentas, 1973.
- Goode, William J., "Force and Violence in the Family", en Steinmetz y Straus, 1975, pp. 25-43.
- Gordon, Linda, "Family Violence, Feminism, and Social Control", *Feminist Studies* 12, núm. 3 (otoño de 1986), pp. 453-478.
- , *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence*, Nueva York, Viking, 1988.
- Gordon, Linda (comp.), *Women, the State, and Welfare*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.
- Gramsci, Antonio, "State and Civil Society", en Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (comps.), *Selections from the Prison Notebooks*, por Antonio Gramsci, Nueva York, International Publishers, 1971.
- Greenberg, James B., *Blood Ties: Life and Violence in Rural Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- Greenleaf, Richard, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969.
- Gruzinski, Serge, "La 'conquista de los cuerpos'", en Seminario de Historia de las Mentalidades 1982, pp. 177-206.
- , "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España: Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en Seminario de Historia de las Mentalidades 1987, pp. 169-215.
- , *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, París, Gallimard, 1988.
- , "Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexi-

- co from the Sixteenth to the Eighteenth Century", en Lavrin, 1989d, pp. 96-117.
- Gruzinski, Serge, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, traducción inglesa de Eileen Corrigan, Stanford, Stanford University Press, 1989b.
- Guerra Cunninham, Lucía (comp.), *Mujer y sociedad en América Latina*, México, Del Pacífico, 1980.
- Guevara Niebla, Gilberto (comp.), *La educación socialista en México, 1934-1945*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- Gutiérrez, Ramón A., "Marriage, Sex, and the Family: Social Change in Colonial New Mexico, 1690-1846", tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, Madison, 1980.
- _____, "From Honor to Love: Transformations of the Meaning of Sexuality in Colonial New Mexico", en R. Smith, 1984, pp. 237-263.
- _____, "Honor Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846", *Latin American Perspectives* 12, núm. 1 (invierno de 1985), pp. 81-104.
- _____, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Gutmann, Matthew C., "Machismo and lo Mexicano: An Ethnohistorical Appraisal", ensayo presentado en la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Atlanta, marzo de 1994, pp. 10-12.
- _____, "The Meanings of Macho: Changing Male Identities in Mexico City", tesis doctoral, Universidad de California (próxima publicación).
- Guy, Donna J., "Women, Peonage, and Industrialization: Argentina, 1810-1914", *Latin American Research Review* 16, núm. 3, pp. 65-89.
- _____, *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1991.
- Guzmán, Martín Luis, *Memorias de Pancho Villa*, 11a. ed. (revisada), México, Compañía General de Ediciones, 1968.
- Hahn, Steven, "Honor and Patriarchy in the Old South", *American Quarterly* 36, núm. 1 (primavera de 1984), pp. 145-153.
- Hamerow, Theodore S., *Reflections on History and Historians*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
- Hamilton, Nora, *The Limits of State Autonomy: Post-Revolutionary Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Hammerton, A. James, "The Targets of 'Rough Music': Respectability and Domestic Violence in Victorian England", *Gender and History* 3, núm. 1 (primavera de 1991), pp. 23-44.
- Hamnet, Brian R., *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1821*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- _____, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Hanley, Sarah, "Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France", *French Historical Studies* 16 (primavera de 1989), pp. 4-27.
- Hansen, Roger D., *The Politics of Mexican Development*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1971.

- Hartmann, Heidi I., "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital and Class* 8 (verano de 1979), pp. 1-33.
- Hartz, Louis, Kenneth D. McRae, Richard M. Morse, Richard N. Rosecrance y Leonard M. Thompson, *The Founding of New Societies*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World, 1964.
- Haskett, Robert S., "Indian Town Government in Colonial Cuernavaca: Persistence, Adaptation, and Change", *Hispanic American Historical Review* 67, núm. 2 (mayo de 1987), pp. 204-231.
- _____, "Living in Two Worlds: Cultural Continuity and Change among Cuernavaca's Colonial Indigenous Ruling Elite", *Ethnohistory* 35, núm. 1 (invierno de 1988), pp. 34-59.
- _____, *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991a.
- _____, "Our Suffering with the Taxco Tribute: Involuntary Mine Labor and Indigenous Tribute in Central New Spain", *Hispanic American Historical Review* 71, núm. 3 (agosto de 1991), pp. 447-475.
- Haslip, Gabriel James, *Crime and the Administration of Justice in Colonial Mexico City, 1696-1810*, tesis doctoral, Universidad de Columbia, 1980.
- _____, "Criminal Justice and the Poor in Late Colonial Mexico City", en Spores y Hassig, 1984, pp. 107-126.
- Hassig, Ross, *Trade, Tribute, and Transportation: The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985.
- Hawes, Joseph M. y N. Ray Hiner (comps.), *Children in Historical Perspectives: An International Handbook and Research Guide*, Westport, Greenwood, 1991.
- Hay, Douglas, Peter Linebaugh, John G. Rule, E. P. Thompson y Cal Winslow, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, Nueva York, Pantheon, 1975.
- Heau, Catherine, "Trova popular e identidad cultural en Morelos", en Crespo, 1984, pp. 261-273.
- Heijmerink, J. J. M., "La tenencia de la tierra en las comunidades indígenas en el estado de Oaxaca. El caso de Santo Tomás Ocototec en la región de la Mixteca Alta", *Revista Mexicana de Sociología* 35, núm. 2 (abril-junio de 1973), pp. 289-299.
- Hellbom, Anna-Britta, *La participación cultural de las mujeres indias y mestizas en el México precortesiano y posrevolucionario*, Estocolmo, Museo Etnográfico, 1967.
- Hernández Chávez, Alicia, *Anenecuilco: Memoria y vida de un pueblo*, México, El Colegio de México, 1991.
- Herrera Sobek, María, *The Mexican Corrido: A Feminist Analysis*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- Hoch, Steven L., *Serfdom and Social Control in Russia: Petrovskoe, a Village in Tambov*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Huerta, María Teresa, "Formación del grupo de hacendados azucareros morelenses, 1780-1840", en Crespo, 1984, pp. 149-163.
- Humboldt, Alexander von, *Political Essay on the Kingdom of New Spain*, cuatro volúmenes, reimpresión, Nueva York, AMS Press, 1986.
- Hunt, Lynn (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.

- Icaza, Jorge, *Huasipungo: Novela*, 2a. ed., Buenos Aires, Losada, 1953.
- Ingham, John M., *Mary, Michael, and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1986.
- Isbell, Billie Jean, "La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina", *Estudios Andinos* 5, núm. 1, 1976, pp. 37-55.
- Israel, J. I., *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Londres, Oxford University Press, 1975.
- Jacobsen, Nils y Hans-Jürgen Puhle (comps.), *The Economies of Mexico and Peru during the Late Colonial Period, 1760-1810*, Berlín, Colloquium, 1986.
- JAH, "A Round Table: What Has Changed and Not Changed in American Historical Practice?", *Journal of American History* 76 (septiembre de 1989), pp. 393-488.
- Janeway, Elizabeth, *Powers of the Weak*, Nueva York, Knopf, 1980.
- JFH, *Journal of Family History* 10, núm. 3 (otoño de 1985), número especial, "The Latin American Family in the Nineteenth Century".
- Johnson, Lyman L. (comp.), *The Problem of Order in Changing Societies: Essays on Crime and Policing in Argentina and Uruguay, 1750-1940*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990.
- Johnson, Robert, *Elementary Statistics*, 4a. ed., Boston, Duxbury, 1984.
- Joseph, Gilbert M., *Revolution from Without: Yucatan, Mexico, and the United States, 1880-1924*, 2a. ed., Durham, Duke University Press, 1988.
- _____, "The New Regional Historiography at Mexico's Periphery", en Brannon y Joseph, 1991, pp. 1-9.
- Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994a.
- _____, "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico", en Joseph y Nugent, 1994a, pp. 3-23.
- JTWS, *Journal of Third World Societies* 15 (marzo de 1981), número especial, "Women and Politics in Twentieth-Century Latin America".
- Kaplan, Steven, *Bread, Politics, and Political Economy in the Reign of Louis XV*, dos volúmenes, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
- Kaplan, Temma, "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918", *Signs* 7, núm. 3 (primavera de 1982), pp. 545-566.
- Katz, Friedrich, *The Secret War in Mexico: Europe, the United States, and the Mexican Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- _____, "No queremos cucaracha, queremos revolución", *Nexos* 92 (agosto de 1985), pp. 47-49.
- _____, "Introduction: Rural Revolts in Mexico", en Katz, 1988b, pp. 4-17.
- Katz, Friedrich (comp.), *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1988b.
- Keen, Benjamin, "Main Currents in United States Writings on Colonial Spanish America", *Hispanic American Historical Review* 65, núm. 4 (noviembre de 1985), pp. 657-682.
- Kellogg, Susan, "Aztec Women in Early Colonial Courts: Structure and Strategy in a Legal Context", en Spores y Hassig, 1984, pp. 25-38.
- _____, "Aztec Inheritance in Sixteenth-Century Mexico City: Colonial Patterns, Pre-hispanic Influences", *Ethnohistory* 33, núm. 3 (verano de 1986), pp. 313-330.

- Kelly, Joan, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Keremitsis, Dawn, "Del metate al molino: La mujer mexicana de 1910 a 1940", *Historia Mexicana* 33, núm. 2 (octubre-diciembre de 1984), pp. 285-302.
- Kicza, John E., *Colonial Entrepreneurs: Families and Business in Bourbon Mexico City*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983.
- King, Marjorie, "Cuba's Attack on Women's Second Shift", en *LAB* 1979, pp. 118-131.
- Kish, Kathleen, "A School for Wives: Women in Eighteenth-Century Spanish Theater", en B. Miller, 1983, pp. 184-200.
- Klein, Dorie, "The Etiology of Female Crime: A Review of the Literature", en *Crites*, 1976, pp. 5-31.
- Klor de Alva, Jorge, "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", en Collier *et al.*, 1982, pp. 345-366.
- Knaster, Meri, "Women in Latin America: The State of Research, 1975", *Latin American Research Review* 11, núm. 1, pp. 3-74.
- Knight, Alan, *The Mexican Revolution*, dos volúmenes, Nueva York, Cambridge University Press, 1986.
- Kolchin, Peter, *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- Koonz, Claudia, *Mothers in the Fatherland: Women, the Family, and Nazi Politics*, Nueva York, St. Martin's, 1987.
- Krippner Martínez, James, "Male Dominance among the Nahuas: Traces of Gender Hierarchy in the Writings of Bernardino de Sahagún", ensayo para seminario, Universidad de Wisconsin, 1989.
- _____, "The Politics of Conquest: An Interpretation of the *Relación de Michoacán*", *Americas* 47, núm. 2 (octubre de 1990), pp. 177-198.
- Kurz, Demie, "Social Science Perspectives on Wife Abuse: Current Debates and Future Directions", *Gender and Society* 3, núm. 4 (diciembre de 1989), pp. 489-505.
- Kuznesof, Elizabeth y Robert Oppenheimer, "The Family and Society in Nineteenth-Century Latin America: An Historical Introduction", *Journal of Family History* 10, núm. 3 (otoño de 1985), pp. 215-233.
- Ladd, Doris, *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826*, Austin, University of Texas Press, 1976.
- _____, *The Making of a Strike: Mexican Silver Workers' Struggles in Real del Monte, 1766-1775*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*, traducción inglesa de Benjamin Keen, Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- Lamas, Marta, "De abandonada a leona: La imagen de la mujer en la canción ranchera", *Fem* 6 (enero-marzo de 1978), pp. 20-28.
- Lancaster, Roger N., *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Landes, Joan B., *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- LAP, *Women in Latin America: An Anthology from Latin American Perspectives*, Riverside, Latin American Perspectives, 1979.
- Larson, Brooke, "Rural Rhythms of Class Conflict in Eighteenth-Century Cocha-

- bamba", *Hispanic American Historical Review* 60, núm. 3 (agosto de 1980), pp. 407-430.
- Larson, Brooke, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Lavrin, Asunción, "In Search of the Colonial Woman in Mexico: The Seventeenth and Eighteenth Centuries", en Lavrin, 1978c, pp. 3-22.
- _____, "Some Final Considerations on Trends and Issues in Latin American Women's History", en Lavrin, 1978c, pp. 302-332.
- _____, "Women, the Family, and Social Change in Latin America", *World Affairs* 150, núm. 2 (otoño de 1987), pp. 109-128.
- _____, "Introduction: The Scenario, the Actors, and the Issues", en Lavrin, 1989d, pp. 1-43.
- _____, "El segundo sexo en México: Experiencia, estudio e introspección, 1983-1987", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 5, núm. 2 (verano de 1989b), pp. 297-312.
- _____, "Sexuality in Colonial Mexico: A Church Dilemma", en Lavrin, 1989d, pp. 47-95.
- _____, "Mexico", en Hawes e Hiner, 1991, pp. 421-445.
- Lavrin, Asunción (comp.), *Latin American Women: Historical Perspectives*, Westport, Greenwood, 1978c.
- _____, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989d.
- Lavrin, Asunción y Edith Couturier, "Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", *Hispanic American Historical Review* 59, núm. 2 (mayo de 1979), pp. 280-304.
- Leacock, Eleanor Burke, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Nueva York, Monthly Review, 1981.
- Leal, Luis, "Female Archetypes in Mexican Literature", en B. Miller, 1983, pp. 227-242.
- León, Luis de, *La perfecta casada*, reimpresión, México, Concepto, 1981.
- Leonard, Eileen B., *Women, Crime, and Society: A Critique of Theoretical Criminology*, Nueva York, Longman, 1982.
- Leonard, Irving A., *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, a Mexican Savant of the Seventeenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1929.
- _____, *Baroque Times in Old Mexico*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1959.
- Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
- _____, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- Lerner, Victoria, *La educación socialista*, México, El Colegio de México, 1979.
- LeVine, Sarah y Clara Sunderland Correa, *Dolor y alegría: Women and Social Change in Urban Mexico*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.
- Levinson, David, *Family Violence in Cross-Cultural Perspective*, Newbury Park, Sage, 1989.
- Lewis, Oscar, "Social and Economic Changes in a Mexican Village: Tepoztlán, 1926-1944", *América Indígena* 4, núm. 4 (octubre de 1944), pp. 281-314.
- _____, *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, Urbana, University of Illinois Press, 1951.

- Lewis, Oscar, *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Nueva York, Basic Books, 1959.
- _____, *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family*, Nueva York, Random House, 1961.
- _____, *Pedro Martínez: A Mexican Peasant and His Family*, Nueva York, Random House, 1964.
- _____, *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty — San Juan and New York*, Nueva York, Random House, 1966.
- _____, *A Death in the Sánchez Family*, Nueva York, Random House, 1969.
- Limón, José E., "La Llorona, the Third Legend of Greater Mexico: Cultural Symbols, Women, and the Political Unconscious", *Renato Rosaldo Lecture Series Monograph* 2 (primavera de 1986), pp. 59-93.
- Linger, Daniel T., "Essential Outlines of Crime and Madness: Man-Fights in São Luis", *Cultural Anthropologist* 5, núm. 1 (febrero de 1990), pp. 62-77.
- Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México y El Colegio de Michoacán, 1983.
- Lockhart, James, *Spanish Peru, 1532-1560*, Madison, University of Wisconsin Press, 1968.
- _____, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, Austin, University of Texas Press, 1972.
- _____, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lisaur, *A Mexican Elite Family, 1820-1980: Kinship, Class, and Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Lomnitz-Adler, Claudio, *Evolución de una sociedad rural*, México, SEP/FCE, 1982.
- _____, "La antropología de campo en Morelos, 1930-1983", en Crespo, 1984, pp. 395-418.
- _____, "Concepts for the Study of Regional Culture", *American Ethnologist* 18, núm. 2 (mayo de 1991), pp. 195-214.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1980.
- _____, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en Seminario de Historia de las Mentalidades, 1982, pp. 141-176.
- López Monjardín, Adriana, *Hacia la ciudad capital: México, 1790-1870*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985.
- López Rey, Manuel, *Crime: An Analytical Appraisal*, Nueva York, Praeger, 1970.
- Lynch, John, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, Nueva York, Norton, 1973.
- MacAndrew, Craig y Robert B. Edgerton, *Drunken Comportment: A Social Explanation*, Chicago, Aldine, 1969.
- McCaa, Robert, "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1778-1790", *Hispanic American Historical Review* 64, núm. 3 (agosto de 1984), pp. 477-501.
- McCaa, Robert y Stuart B. Schwartz, "Measuring Marriage Patterns: Percentages, Cohen's Kappa, and Log-Linear Models", *Comparative Studies in Society and History* 25, pp. 711-720.
- McCaa, Robert, Stuart B. Schwartz y Arturo Grubessich, "Race and Class in Colo-

- nia Latin America: A Critique", *Comparative Studies in Society and History* 21, 1979, pp. 421-433.
- Maccoby, Michael, *Social Change and Social Character in Mexico and the United States*, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación, 1970.
- Macdonald, Sharon, Pat Holden y Shirley Ardener (comps.), *Images of Women in Peace and War: Cross-Cultural and Historical Perspectives*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
- Macías, Anna, *Against All Odds: The Feminist Movement in Mexico to 1940*, Westport, Greenwood, 1982.
- McKendrick, Melveena, "Women against Wedlock: The Reluctant Brides of Golden Age Drama", en B. Miller, 1983, pp. 115-146.
- MacLachlan, Colin M., *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico: A Study of the Tribunal of the Acordada*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- MacLean, Nancy K., *Behind the Mask of Chivalry: Gender, Race, and Class in the Making of the Ku Klux Klan of the 1920s in Georgia*, tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, 1989.
- MacLeod, Murdo J., "Death in Western Colonial Mexico: Its Place in Village and Peasant Life", en Szuchman, 1989, pp. 57-73.
- Maldonado J., Durzo, "Producción agrícola en el Morelos prehispánico", en Crespo, 1984, pp. 49-72.
- Mallon, Florencia E., "Patriarchy in the Transition to Capitalism: Central Peru, 1830-1950", *Feminist Studies* 13, núm. 2 (verano de 1987), pp. 379-407.
- , "Those Who Keep the Archive Mold the Citizen, If They Live Long Enough", ensayo presentado en la conferencia sobre The State and the Construction of Citizenship, University of California, octubre de 1993.
- , *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1994a.
- , "Reflections on the Ruins: Everyday Forms of State Formation in Nineteenth-Century Mexico", en Joseph y Nugent, 1994a, pp. 69-106.
- Marroquí, José M., *La llorona: Cuento histórico mexicano*, México, Imprenta de I. Cimplido, 1887.
- Martin, Cheryl English, "Haciendas and Villages in Late Colonial Morelos", *Hispanic American Historical Review* 62, núm. 3 (agosto de 1982), pp. 407-427.
- , "Historia social del Morelos colonial", en Crespo, 1984, pp. 81-93.
- , *Rural Society in Colonial Morelos*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1985.
- , "Popular Speech and Social Order in Northern Mexico, 1650-1830", *Comparative Studies in Society and History* 32, pp. 305-324.
- Martin, Joann, "Motherhood and Power: The Production of a Women's Culture of Politics in a Mexican Community", *American Ethnologist* 17, núm. 3 (agosto de 1990), pp. 470-490.
- Martínez-Alier, Verena, *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Londres, Cambridge University Press, 1974.
- , *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, 2a. ed., Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989.

- Massolo, Alejandra, *Por amor y coraje: Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1992.
- Mastretta, Ángeles, *Arráncame la vida*, México, Océano, 1985.
- Mathews, Holly F., *Sexual Status in Oaxaca, Mexico: An Analysis of the Relationship between Extradomestic Participation and Ideological Constructs of Gender*, tesis doctoral, Universidad de Duke, 1982.
- , "We Are Mayordomo: A Reinterpretation of Women's Roles in the Mexican Cargo System", *American Ethnologist* 12, núm. 2 (mayo de 1985), pp. 285-301.
- Medick, Hans y David W. Sabeau (comps.), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Nueva York, Cambridge University Press y Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.
- Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales: Economía doméstica y capitalismo*, México, Siglo XXI, 1977.
- Menchú, Rigoberta, I. . . *Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*, Nueva York, Verso, 1984.
- Menéndez, Eduardo L., "Alcoholismo, grupos étnicos mexicanos y los padecimientos denominados 'tradicionales'", *Nueva Antropología* 10, núm. 34 (noviembre de 1988), pp. 55-81.
- Merrim, Stephanie (comp.), *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Detroit, Wayne State University Press, 1991.
- Messerschmidt, James W., *Capitalism, Patriarchy, and Crime: Towards a Socialist Feminist Criminology*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1986.
- , *Masculinities and Crime: Critique and Reconceptualization of Theory*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1993.
- Metcalfe, Alida C., "Fathers and Sons: The Politics of Inheritance in a Colonial Brazilian Township", *Hispanic American Historical Review* 66, núm. 3 (agosto de 1986), pp. 455-484.
- Miller, Beth (comp.), *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Miller, Francesca, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, Hanover, University of New England Press, 1991.
- Mintz, Sidney W., "The Rural Proletariat and the Problem of Rural Proletarian Consciousness", *Journal of Peasant Studies* 1, núm. 3 (abril de 1974), pp. 291-325.
- Mintz, Sidney W. y Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- Monsiváis, Carlos, "Sexismo en la literatura mexicana", en Urrutia, 1979, pp. 102-125.
- , "La mujer en la cultura mexicana", en Guerra Cunningham, 1980, pp. 101-117.
- , "¿Pero hubo alguna vez once mil machos?", *Fem* 18 (abril-mayo de 1981), pp. 9-20.
- , *Entrada libre: Crónicas de una sociedad que se organiza*, México, Era, 1987.
- , *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo, 1988.
- Moraga, Cherrie y Gloria Anzaldúa (comps.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, 2a. ed., Nueva York, Kitchen Table Press, 1983.
- Morales, María Dolores, "Estructura urbana y distribución de la propiedad en la

- ciudad de México en 1813", *Historia Mexicana* 25, núm. 3 (enero-marzo de 1976), pp. 363-402.
- Moreno Toscano, Alejandra (comp.), *Ciudad de México: Ensayo de construcción de una historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.
- Morse, Richard M., "Toward a Theory of Spanish American Government", *Journal of the History of Ideas* 15, núm. 1 (enero de 1954), pp. 71-93.
- , "The Heritage of Latin America", en Hartz *et al.*, 1964, pp. 123-177.
- Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.
- Mueller, John H., Karl F. Schuessler y Herbert L. Costner, *Statistical Reasoning in Sociology*, 3a. ed., Boston, Houghton Mifflin, 1977.
- Mummert, Gail, "From Metate to Despate: Rural Mexican Women's Salaried Labor and the Redefinition of Gendered Spaces and Roles", en Fowler-Salamini y Vaughn, 1994, pp. 192-209.
- Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, dos volúmenes, México, Santiago, 1946.
- , *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM, 1963.
- , *Los recogimientos de mujeres: Respuesta a una problemática social novohispana*, México, UNAM, 1974.
- , *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, 1982.
- Nader, Laura, *Talea and Juquila: A Comparison of Zapotec Social Organization*, Berkeley, University of California Press, 1964.
- , "The Crown, the Colonists, and the Course of Zapotec Village Law", en Starr y Collier, 1989, pp. 320-344.
- , *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Nash, June, "Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony", en Etienne y Leacock, 1980, pp. 134-148.
- Navarro, Marysa, "Research on Latin American Women", *Signs* 5, núm. 1 (otoño de 1979), pp. 111-120.
- , *Evita*, Buenos Aires, Corregidor, 1981.
- , "Evita's Charismatic Leadership", en Conniff, 1982, pp. 47-66.
- , "The Personal is Political: Las Madres de Plaza de Mayo", en Eckstein, 1988, pp. 241-258.
- Nizza da Silva, María Beatriz, *Sistema de casamiento no Brasil colonial*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1984.
- , "Divorce in Colonial Brazil: The Case of São Paulo", en Lavrin, 1989d, pp. 313-340.
- Novick, Peter, *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988.
- O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- O'Brien, Patricia, "Michel Foucault's History of Culture", en Hunt, 1989, pp. 25-46.
- Offen, Karen, "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach", *Signs* 14, núm. 1 (otoño de 1988), pp. 119-157.
- O'Malley, Ilene-V., *The Myth of the Revolution: Hero Cults and the Institutionalization of the Mexican State, 1920-1940*, Westport, Greenwood, 1986.

- Orlove, Benjamin S., "A Stranger in her Father's House: Juanita's Suicide", en Weil, 1988, pp. 161-201.
- Ortega Noriega, Sergio (comp.), *De la santidad a la perversión, o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986a.
- , "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales, 1519-1570", en Ortega Noriega, 1986a, pp. 19-47.
- Ortner, Sherry B., "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en Rosaldo y Lamphere, 1974, pp. 67-87.
- Paddock, John, "Studies on Antiviolent and 'Normal' Communities", *Aggressive Behavior* 1, núm. 3, pp. 217-233.
- Palmer, Colin A., *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- Parnell, Philip C., *Escalating Disputes: Social Participation and Change in the Oaxacan Highlands*, Tucson, University of Arizona Press, 1988.
- Parsons, Elise Clews, *Mitla, Town of the Souls...* Chicago, University of Chicago Press, 1936.
- Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas: La Mixteca, 1748-1856*, tesis doctoral, El Colegio de México, 1981.
- , *Campesinos y reformas: La Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.
- Pastor, Rodolfo, Lief Adleson, Erika Berra, Flor Hurtado, Josefina MacGregor y Guillermo Zermeño, *Fluctuaciones económicas en Oaxaca durante el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1979.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, 2a. ed., revisada, México, FCE, 1950.
- , "Foreword: The Flight of Quetzalcoatl and the Quest for Legitimacy", en Lafaye, 1976, pp. ix-xxii.
- , *Sor Juana Inés de la Cruz o, Las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral, 1982.
- Peden, Margaret Sayers, compiladora y traductora al inglés, *A Woman of Genius: The Intellectual Autobiography of Sor Juana Inés de la Cruz*, 2a. ed., Salisbury, Lime Rock Press, 1987.
- Pérez, Emma Marie, *Through Her Love and Sweetness: Women, Revolution, and Reform in Yucatan, 1910-1918*, tesis doctoral, Universidad de California, 1988.
- Peristiany, J. G. (comp.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- Perry, Mary Elizabeth, *Crime and Society in Early Modern Seville*, Hanover, University Press of New England, 1980.
- , "Deviant Insiders: Legalized Prostitutes and a Consciousness of Women in Early Modern Seville", *Comparative Studies in Society and History* 27, 1985, pp. 138-158.
- , *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Pescatello, Ann M. (comp.), *Female and Male in Latin America: Essays*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973.
- , *Power and Pawn: The Female in Iberian Families, Societies, and Cultures*, Westport, Greenwood, 1976.
- Phelan, John Leddy, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1967.

- Phelan, John Leddy, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.
- Phillips, Rachel, "Marina/Malinche", en B. Miller, 1983, pp. 97-114.
- Pinchon, Edgcumb, *Viva Villa! A Recovery of the Real Pancho Villa . . .*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1933.
- Pitt-Rivers, Julian, "Honour and Social Status", en Peristiany, 1966, pp. 19-77.
- _____, *The People of the Sierra*, 2a. ed., Chicago, University of Chicago Press, 1971.
- _____, *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Plumb, J. H., "Spreading the News", *New York Review of Books*, 17 de enero de 1985, pp. 26, 31-32.
- "Polémica: El caso de las mujeres y la Laguna", *Fem* 13 (marzo-abril de 1980), pp. 85-87.
- Poniatowska, Elena, *Hasta no verte, Jesús mío*, México, Era, 1969.
- Preston, James J. (comp.), *Mother Worship: Themes and Variations*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.
- Price, Richard, *Alabi's World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
- Priestley, Herbert Ingram, *José de Gálvez, Visitor-General of New Spain, 1765-1771*, Berkeley, University of California Press, 1916.
- Purcell, Susan Kaufman, "Modernizing Women for a Modern Society: The Cuban Case", en Pescatello, 1973, pp. 257-271.
- Rabinow, Paul, Introduction a Foucault, 1984, pp. 3-29.
- Radkau, Verena, "Hacia una historiografía de la mujer", *Nueva Antropología* 8, núm. 30 (noviembre de 1986), pp. 77-94.
- Ramírez, Santiago, *El mexicano: Psicología de sus motivaciones*, 2a. ed., México, Pax-México, 1959.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Imprenta Mundial, 1934.
- Ramos Escandón, Carmen, "Señoritas porfirianas: Mujer e ideología en el México progresista, 1880-1910", en Ramos Escandón, 1987b, pp. 143-161.
- Ramos Escandón, Carmen (comp.), *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987b.
- Randall, Margaret, "'We Need a Government of Men and Women . . .!' Notes on the Second National Congress. . ." en LAP, 1979, pp. 132-138.
- _____, *Gathering Rage: The Failure of Twentieth-Century Revolutions to Develop a Feminist Agenda*, Nueva York, Monthly Review Press, 1992.
- Rascón, María Antonieta, "La mujer y la lucha social", en Urrutia, 1979, pp. 139-174.
- Redfield, Robert, *Tepoztlán, a Mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1930.
- Reed, John, *Insurgent Mexico*, reimpression, Nueva York, International Publishers, 1969.
- Reina, Leticia, "De las reformas borbónicas a las leyes de Reforma", en Reina, 1988b, 1, pp. 181-268.
- Reina, Leticia (comp.), *Historia de la cuestión agraria mexicana: Estado de Oaxaca*, dos volúmenes, México, Juan Pablos, 1988b.
- Reiter, Rayna, R. (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- Reynolds, H. T., *The Analysis of Cross-Classifications*, Nueva York, Free Press, 1977.

- Richard, Robert, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, traducción inglesa de Lesley Byrd Simpson, Berkeley, University of California Press, 1966.
- Rico, José M., *Crimen y justicia en América Latina*, 2a. ed. revisada, México, Siglo XXI, 1981.
- Rigdon, Susan M., *The Culture Facade: Art, Science, and Politics in the Work of Oscar Lewis*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.
- Riley, G. Michael, *Fernando Cortés and the Marquesado in Morelos, 1522-1547*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1973.
- Rípodas Ardanaz, Daisy, *El matrimonio en Indias: Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977.
- Rodríguez Lazcano, Catalina, "Los pueblos del área de Cuautla en el siglo XVIII", en Crespo, 1984, pp. 95-105.
- Romanucci-Ross, Lola, *Conflict, Violence, and Morality in a Mexican Village*, edición revisada, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, "Los intereses españoles en la Mixteca, siglo XVII", *Historia Mexicana* 29, núm. 2 (octubre-diciembre de 1979), pp. 241-251.
- _____, "Evolución económica de la Mixteca Alta, siglo XVII", *Historia Mexicana* 32, núm. 4 (abril-junio de 1983), pp. 496-523.
- _____, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1720*, tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, México, 1985.
- _____, "Época colonial, 1519-1785", en Reina 1988b, 1, pp. 107-179.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview", en Rosaldo y Lamphere, 1974, pp. 17-42.
- _____, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", *Signs* 5, núm. 3 (primavera de 1980), pp. 389-417.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere (comp.), *Women, Culture, and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- Roseberry, William, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1989.
- Rossaud, Jacques, "Prostitution, Youth, and Society in the Towns of Southeastern France in the Fifteenth Century", en Forster y Ranum, 1978, pp. 1-46.
- Rounds, J., "Lineage, Class, and Power in the Aztec State", *American Ethnologist* 6, núm. 1 (febrero de 1979), pp. 73-86.
- Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Reiter, 1975, pp. 157-210.
- Rueda Smithers, Salvador, "La dinámica interna del zapatismo: Consideración para el estudio de la cotidianidad campesina en el área zapatista", en Crespo, 1984, pp. 224-249.
- Ruggiero, Guido, "Sexual Criminality in the Early Renaissance: Venice, 1338-1358", *Journal of Social History* 8, núm. 4, pp. 18-37.
- _____, *Violence in Early Renaissance Venice*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1979.
- _____, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Nueva York, Oxford University Press, 1985.
- Rus, Jan, "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional': The Subversion of Nati-

- ve Government in Highland Chiapas, 1937-1986", en Joseph y Nugent, 1994a, pp. 265-300.
- Rus, Jan y Wasserstrom, Robert, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist* 7, núm. 3 (agosto), pp. 466-478.
- Russell, Diana, *The Politics of Rape: The Victim's Perspective*, Nueva York, Stein and Day, 1975.
- , *Rape in Marriage*, Nueva York, Macmillan, 1982.
- , *Sexual Exploitation: Rape, Child Sexual Abuse, and Workplace Harassment*, Beverly Hills, Sage, 1984.
- Sabeau, David Warren, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Londres, Cambridge University Press, 1984.
- , *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.
- Sacks, Karen Brodtkin, "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property", en Rosaldo y Lamphere, 1974, pp. 207-222.
- , "Toward a Unified Theory of Class, Race, and Gender", *American Ethnologist* 16, núm. 3 (agosto de 1989), pp. 534-550.
- Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978.
- , *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf, 1993.
- Salas, Elizabeth, *Soldaderas in the Mexican Military: Myth and History*, Austin, University of Texas Press, 1990.
- Sanderson, Steven, *The Transformation of Mexican Agriculture: International Structure and the Politics of Rural Change*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Sarabia Viejo, María, *El juego de gallos en Nueva España*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1972.
- Sargent, Lydia (comp.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, South End Press, 1981.
- Scardaville, Michael C., *Crime and the Urban Poor: Mexico City in the Late Colonial Period*, tesis doctoral, Universidad de Florida, 1977.
- , "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico", *Hispanic American Historical Review* 60, núm. 4 (noviembre de 1980), pp. 643-671.
- Scharrer Tamm, Beatriz, "La tecnología en la industria azucarera. La molienda", en Crespo, 1984, pp. 115-127.
- Schneider, Jane, "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies", *Ethnology* 10, núm. 1 (enero de 1971), pp. 1-24.
- Schochet, Gordon J., *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- Schutte, Ofelia, "Philosophy and Feminism in Latin America: Perspectives on Gender Identity and Culture", *Philosophical Forum* 20, núm. 1-2 (otoño-invierno de 1988-1989), pp. 62-84.
- Schwartz, Stuart B., *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, Nueva York, Cambridge University Press, 1985.
- Schwendinger, Julia R. y Herman Schwendinger, *Rape and Inequality*, Beverly Hills, Sage, 1983.
- Scott, James C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Nueva Haven, Yale University Press, 1985.

- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Nueva Haven, Yale University Press, 1990.
- Scott, Joan Wallach, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91, núm. 5 (diciembre de 1986), pp. 1053-1075.
- , *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- Seed, Patricia, "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753", *Hispanic American Historical Review* 62, núm. 4 (noviembre de 1982), pp. 569-606.
- , "Across the Pages with Estate and Class", *Comparative Studies in Society and History* 25, pp. 721-724.
- , "The Church and the Patriarchal Family: Marriage Conflicts in Sixteenth- and Seventeenth-Century New Spain", *Journal of Family History* 10, núm. 3 (otoño de 1985), pp. 284-293.
- , "Marriage Promises and the Value of a Woman's Testimony in Colonial Mexico", *Signs* 13, núm. 2 (invierno de 1988a), pp. 253-276.
- , *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988b.
- Seed, Patricia y P. Rust, "Estate and Class in Colonial Oaxaca Revisited", *Comparative Studies in Society and History* 25, 1983, pp. 703-710.
- Segovia, Tomás, "Carta prólogo a Elena Urrutia", en Urrutia, 1979, pp. 7-43.
- Seminario de Historia Urbana, *Investigaciones sobre la historia de la ciudad de México*, dos volúmenes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974-1976.
- Seminario de Historia de las Mentalidades, *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1980.
- , *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, FCE, 1982.
- , *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- , *Familia y poder en Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.
- Seminario sobre Feminismo y Cultura en América Latina, *Women, Culture, and Politics in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- Shanley, Mary Lyndon, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought", en Elshtain, 1982, pp. 80-95.
- Sharpe, J. A., "The History of Crime in Late Medieval and Early Modern England: A Review of the Field", *Social History* 7, núm. 2 (mayo de 1982), pp. 187-203.
- , *Crime in Early Modern England, 1550-1750*, Nueva York, Longman, 1984.
- , "Last Dying Speeches: Religion, Ideology, and Public Execution in Seventeenth-Century England", *Past and Present* 107 (mayo de 1985), pp. 144-167.
- Shaw, Brent D., "The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine", *Past and Present* 115 (mayo de 1987), pp. 3-51.
- Sherman, William L., *Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1979.
- Sider, Gerald, "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations", *Comparative Studies in Society and History* 29, 1987, pp. 3-23.
- Silverblatt, Irene, "The Universe has Turned Inside out. . . There is no Justice for

- us Here': Andean Women under Spanish Rule", en Etienne y Leacock, 1980, pp. 149-185.
- Silverblatt, Irene, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- , "Women in States", *Annual Review of Anthropology* 17, 1988, pp. 427-460.
- Simpson, Lesley Byrd, *Many Mexicos*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1941.
- Slater, Philip Elliot, *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Boston, Beacon Press, 1968.
- Smart, Carol, *Women, Crime, and Criminology: A Feminist Critique*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976.
- Smith, Peter H., *Labyrinths of Power: Political Recruitment in Twentieth-Century Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Smith, Raymond T. (comp.), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.
- Socolow, Susan M., "Women and Crime: Buenos Aires, 1757-1797", *Journal of Latin American Studies* 12, núm. 1 (mayo de 1980), pp. 39-54.
- Soeiro, Susan A., "The Feminine Orders in Colonial Bahia, Brazil: Economic, Social, and Demographic Implications, 1677-1800", en Lavrin, 1978c, pp. 173-197.
- Solana, Fernando, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños, *Historia de la educación pública en México*, dos volúmenes, México, FCE, 1982.
- Sotelo Inclán, Jesús, *Raíz y razón de Zapata*, México, Etnos, 1943.
- , "La educación socialista", en Solana et al., 1982, 1, pp. 234-326.
- Soto, Shirlene Ann, *The Mexican Woman: A Study of Her Participation in the Revolution, 1910-1940*, Palo Alto, R&E Research Associates, 1979.
- , "Tres modelos culturales: La Virgen de Guadalupe, la Malinche y la Llorona", *Fem* 48 (octubre-noviembre de 1986), pp. 13-16.
- "Soy patriarca, no cacique, dice Leobardo Reynoso", *La Jornada*, 16 de junio de 1985, pp. 1, 4.
- Spalding, Karen, "Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru", *Hispanic American Historical Review* 50, núm. 4 (noviembre de 1970), pp. 645-664.
- , "Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society", *Hispanic American Historical Review* 53, núm. 4 (noviembre de 1973), pp. 581-599.
- , *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1984.
- Spalding, Karen (comp.), *Essays in the Political, Economic, and Social History of Colonial Latin America*, Newark, Latin American Studies Program, 1982.
- Spores, Ronald, *The Mixtec Kings and Their People*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- , *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- Spores, Ronald y Ross Hassig (comps.), *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1984.
- Stacey, Judith, *Patriarchy and Socialist Revolution in China*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Stansell, Christine, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860*, Nueva York, Knopf, 1986.

- Starr, June y Jane F. Collier (comps.), *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Steele, Cynthia, *Politics, Gender, and the Mexican Novel, 1968-1988: Beyond the Pyramid*, Austin, University of Texas Press, 1992.
- Steinmetz, Suzanne y Murray A. Straus (comps.), *Violence in the Family*, Nueva York, Mead, 1975.
- Stephen, Lynn, *Zapotec Women*, Austin, University of Texas Press, 1992.
- Stern, Steve J., *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982.
- , "The Struggle for Solidarity: Class, Culture, and Community in Highland Indian America", *Radical History Review* 27, pp. 21-45.
- , "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience", en Stern, 1987b, pp. 3-25.
- , "Ever More Solitary", *American Historical Review* 93, núm. 4 (octubre de 1988a), pp. 829-872.
- , "Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspectives of Latin America and the Caribbean", *American Historical Review* 93, núm. 4 (octubre de 1988b), pp. 829-872.
- , "Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics", *Journal of Latin American Studies* 24 (suplemento), 1992, pp. 1-34.
- , "Africa, Latin America, and the Splintering of Historical Knowledge: From Fragmentation to Reverberation", en Cooper et al., 1993, pp. 3-20.
- Stern, Steve J. (comp.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987b.
- Stolcke, Verena, "The Exploitation of Family Morality: Labor Systems and Family Structure in São Paulo, 1850-1979", en R. Smith, 1984, pp. 264-296.
- , "Introduction to the Second Edition", en Martínez Alier, 1989, pp. xi-xix.
- Stone, Lawrence, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York, Harper and Row, 1977.
- , "Interpersonal Violence in English Society, 1300-1980", *Past and Present* 101 (noviembre de 1983), pp. 22-33.
- Stoner, K. Lynn, "Directions in Latin American Women's History, 1977-1984", *Latin American Research Review* 22, núm. 2, pp. 101-134.
- Straus, Murray A., Richard Gelles y Suzanne Steinmetz, *Behind Closed Doors: Violence in the American Family*, Garden City, Anchor, 1980.
- Szuchman, Mark D. (comp.), *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the Seventeenth to Nineteenth Centuries*, Boulder, Lynne Rienner, 1989.
- Taylor, William B., *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- , "Landed Society in New Spain: A View from the South", *Hispanic American Historical Review* 54, núm. 3 (agosto de 1974), pp. 387-413.
- , *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Stanford University Press, 1979.
- , "Conflict and Balance in District Politics: Tecali and the Sierra Norte de Puebla in the Eighteenth Century", en Spores y Hassig, 1984, pp. 87-106.
- , "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", *American Ethnologist* 14, núm. 1 (febrero de 1987).

- Taylor, William B., "Banditry and Insurrection: Rural Unrest in Central Jalisco, 1790-1816", en Katz, 1988b, pp. 205-246.
- Tibón, Gutierrez, *Pinotepa Nacional: Mixtecos, negros y triques*, 3a. ed., México, Posada, 1981.
- Tirado, Thomas C., *Celsa's World: Conversations with a Mexican Peasant Women*, Tempe, Centro de Estudios Latinoamericanos, State University of Arizona, 1991.
- Tomes, Nancy, "A 'Torrent of Abuse': Crimes of Violence between Working-Class Men and Women in London, 1840-1875", *Journal of Social History* 11, núm. 3, pp. 328-345.
- Tuñón, Enriqueta, "La lucha política de la mujer mexicana por el derecho al sufragio y sus repercusiones", en Ramos Escandón, 1987b, pp. 181-189.
- Tuñón Pablos, Julia, *Mujeres en México: Una historia olvidada*, México, Planeta, 1987.
- Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- Tutino, John, "Power, Class, and Family: Men and Women in the Mexican Elite, 1750-1810", *Americas* 39, núm. 3 (enero de 1983), pp. 359-381.
- , *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Twinam, Ann, "Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America", en Lavrin, 1989d, pp. 118-155.
- Urrutia, Elena (comp.), *Imagen y realidad de la mujer*, México, Sepdiana, 1979.
- Vanderwood, Paul, "Building Blocks but yet no Building: Regional History and the Mexican Revolution", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 3, núm. 2 (verano de 1987), pp. 421-432.
- Van Young, Eric, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820*, Berkeley, University of California Press [versión castellana de FCE].
- , "Mexican Rural History since Chevalier: The Historiography of the Colonial Hacienda", *Latin American Research Review* 18, núm. 3, pp. 5-61.
- , "The Age of Paradox: Mexican Agriculture at the End of the Colonial Period, 1750-1810", en Jacobsen y Puhle, 1986, pp. 64-90.
- , "Introduction: Are Regions Good to Think?", en Van Young, 1992b, pp. 1-36.
- Van Young, Eric (comp.), *Mexico's Regions: Comparative History and Development*, La Jolla, Centro de Estudios Estadunidenses-Mexicanos de la Universidad de California, 1992b.
- Vaughan, Mary Kay, *The State, Education, and Social Classes in Mexico, 1880-1928*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1982.
- Villanueva, Margaret A., "From Calpixqui to Corregidor: Appropriation of Women's Cotton Textile Production in Early Colonial Mexico", *Latin American Perspectives* 12, núm. 1 (invierno de 1985), pp. 17-40.
- Viotta da Costa, Emilia, *The Brazilian Empire: Myths and Histories*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.
- Vives, Juan Luis, *Formación de la mujer cristiana*, en *Obras completas*, traducción castellana de Lorenzo Riber, dos volúmenes, Madrid, M. Aguilar, 1947-1948, 1, pp. 985-1352.

- Von Mentz, Brígida, "La región morefense en la primera mitad del siglo XIX. Fuentes e hipótesis de trabajo", en Crespo, 1984, pp. 131-147.
- , *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870: Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, México, Casa Chata, 1988.
- Von Wobeser, Gisels, "El uso del agua en la región de Cuernavaca: Cuautla durante la época colonial", *Historia Mexicana* 32, núm. 4 (abril-junio de 1983), pp. 467-495.
- , "Las haciendas azucareras de Cuernavaca y Cuautla en la época colonial", en Crespo, 1984, pp. 107-113.
- Walker, Lenore E., "The Battered Woman Syndrome Study", en Finkelhor *et al.*, 1983, pp. 31-48.
- Walters, Ronald G., "Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians", *Social Research* 47, núm. 3 (otoño de 1980), pp. 537-556.
- Warman, Arturo, . . . *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, Casa Chata, 1976.
- , *Ensayos sobre el campesinado en México*, México, Nueva Imagen, 1980.
- , "The Political Project of Zapatismo", en Katz, 1988b, pp. 321-337.
- Weil, Connie (comp.), *Lucha: The Struggles of Latin American Women*, Minneapolis, Prisma Institute, Minnesota Latin American Series, 1988.
- Whitecotton, Joseph W., *The Zapotecs: Princes, Priests, and Peasants*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977.
- Wolf, Eric R., "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, núm. 1 (primavera de 1957), pp. 1-18.
- , "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore* 71, 1958, pp. 34-39.
- , *Sons of the Shaking Earth: The People of Mexico and Guatemala — Their Land, History, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- , "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", *American Ethnologist* 13, núm. 2 (mayo de 1986), pp. 325-329.
- Wolf, Eric y Edward C. Hansen, *The Human Condition in Latin America*, Nueva York, Oxford University Press, 1972.
- Wolfgang, Marvin, *Patterns in Criminal Homicide*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1958.
- Wolfgang, Marvin (comp.), *Studies in Homicide*, Nueva York, Harper and Row, 1967.
- Wolfgang, Marvin y Franco Ferracuti, *The Subculture of Violence: Towards an Integrated Theory in Criminology*, Londres, Tavistock, 1967.
- Womack, John Jr., *Zapata and the Mexican Revolution*, Nueva York, Vintage, 1968.
- Yllö, Kersti y Michele Bograd (comps.), *Feminist Perspectives on Wife Abuse*, Beverly Hills, Sage, 1988.
- Young, Kathleen Z., "The Imperishable Virginity of Saint Maria Goretti", *Gender and Society* 3, núm. 4 (diciembre de 1989), pp. 474-482.
- Zavala, Silvio, "Orígenes coloniales del peonaje en México", *El Trimestre Económico* 10, núm. 4 (enero-marzo de 1944), pp. 711-748.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Ábila, Gregorio: 140
 Acosta, Manuel Vicente: 292
 adulterio: 203, 295, 353, 375, *véase también* amasias
 afromexicanos: *véanse* mulatos; negros
 Ágata: 113
 agricultura: de la revolución verde, 304;
 de *tlacolol*, 113; fuentes de trabajo:
 53, 190, 191n, 419; *véanse también*
 campesinos; haciendas; rancheros
 agricultura de *tlacolol*: 113
 Águila, María Guadalupe: 376
 Aguilar, José María: 354
 Agustín Mariano: 155, 156, 174, 296
 Agustina María: 200, 201, 203
 Alberro, Solange: 164
 albures: 222, 248, 249n
 alcahueta: 158
 alcahuete: 250
 alcaldes: 351, 370, 371, 153, 350
 alcaldes mayores: 58, 154, 269, 271
 alcohol, uso del: 369; y violencia: 31, 32,
 83, 248, 249
 alfabetismo: 271
 alianzas cruzadas: 182, 193-195, 321,
 322, 330, 334, 335; entre mujeres:
 195, 196; entre parientes: 200-205;
 entre varones: 197-199, 329; jerar-
 quía generacional: 198, 199
 alianzas femeninas: 156-161, 158n, 180,
 183, 383; *véase también* alianzas cru-
 zadas
 Alles, María Nicolasa: 238
altéptel: 278; definición: 276
 ama de casa: definición: 360
 amasias: 135-137, 148, 243; comparadas
 con las prostitutas: 361; conflictos
 maritales por las: 131, 195, 196, 435;
 definición: 130; derechos y obligacio-
 nes del enfrentamiento de género:
 137-139, 142, 148-150, 179, 185; vio-
 lencia contra: 139, 140; vulnerabili-
 dad legal: 154
 Anastacio José: 195
 Andrea Antonia: 158, 163
 Andrea María: 131, 158
 Andrés Antonio: 151, 152, 272-274
 Anenecuilco: 59-60n, 393
 Ángela María (de Totolapa): 195
 Ángela María (de Xoxocotla): 204n
Annales, escuela de los: 304
 Antequera: 54, 57
 Antonia Magdalena: 333n
 antropología: 424
 Aparicio Antonio: 222, 250
 Aristóteles: 23
 armas femeninas, las: 150, 166, 167; es-
 cándalo: 163, 164, 207, 383; magia:
 163-166; movilización de alianzas:
 157-162, 180, 183, 383, 158-159n;
 pluralización de los patriarcas: 152-
 157, 159-161, 183, 294, 383
 Arrom, Silvia: 362
 Ascárate, Miguel: 236
 ataques sexuales: 77-79, 106, 126, 236,
 237, 338; *véase también* raptó
 Atlacahualoya: 209-211
 audiencia: 140
 Ayala, Francisco de: 60, 339
 azotes: 156, 295, 296, 404
- Baltasar: 322, 323
 Baptista, Bartolomé: 163
 Barrera, Guadalupe: 361
 Barreto, José Silverio: 297, 298n, 396
 Bartra, Roger: 218, 465
 Bautista, José Tomás: 377
 Bautista, Onofre: 217, 268
 Beauvoir, Simone de: 306
 Behar, Ruth: 164
 Berrospe, Francisca: 389
 Bilbao, Guillermo: 237, 242

- blancos (españoles): 84, 186, 210, 339, 345
 Borges, Jorge Luis: 425
 Bourdieu, Pierre: 176
 brujas: 340; definición: 335
 brujería: 164
 Bucareli, virrey: 292
 Buñuel, Luis: 217n; 218, 219, 248, 267
 burlar: 238
 Bustamante, Juan: 156
- cabeceras: 59, 239, 278; definición: 49
 cacicas: 332, 333, 335, 340; definición: 61
 cacique: 275n, 420; definición: 275
 Cadena, Ignacio: 378
 Calderón de la Barca, Frances: 247
calpollí: 278
 Calleja, Félix María: 186
 Cámara de Diputados: 447
 campesinos: 84n; condiciones económicas: 45, 46, 58, 61, 62, 190, 191, 452; conflictos con haciendas: 44, 45, 49, 52-55, 58, 186; cultura política: 203, 275-282, 415-418; dependencia alimenticia frente a las mujeres: 190n; en Morelos: 49, 53, 58, 392, 393; en Oaxaca: 57-60; funcionarios coloniales: 271; jerarquías sociales: 239, 240; trabajo agrícola: 53, 57, 190, 190n, 191, 420; y honor y violencia: 220, 223, 229-232, 258-262; y los chismes: 206-212; y violencia causada por problemas de género: 77, 78, 84, 89-91
 capitalismo: 429
 Cárdenas, Cuauhtémoc: 443n
 Cárdenas, Lázaro: 442, 443n, 446, 447, 453, 454
 cargadores: 366
 Carmagnani, Marcello: 55
 Carpia, María: 132, 133
 Carrales, Miguel: 251
 Carrillo, María Andrea: 215, 216
 Carrillo Puerto, Felipe: 446
 casa chica: 354
 casatenientes: 63, 64
 Castañeda, María Josefa: 352, 353
 castas: definición: 49; población de la ciudad de México: 62; población de Morelos: 53; población de Oaxaca: 338, 339, 344; violencia entre: 345, 347, 348, 394, 395, 397; véanse también castizos; mestizos; mulatos
 castigos: 23, 123, 156, 157, 233, 234, 295, 296, 404, 415
 Castillo, Juan del: 384, 385
 Castillo, María Francisca: 377, 378
 castizos: 210, 278; definición: 240
 Castrejón González, Manuela: 359
 Catarina María: 378
 catolicismo: 340, 419
 Cedillo, Saturnino: 275n
 Celia: 458
 celos: definición: 126; provocación de violencia: 126, 127, 133, 337, 338, 345
 Celsa: 438
 Chalchiuhitlicue: 467n
 Chalco de Morelos: 59n
 chanzas: 250; definición: 222, 248
 chinantecos: 339
 Chingada, la: 464, 465
 chismes: 162, 163, 206-209, 212
 chismoso: 207
 ciudad de México: casos de violencia criminal: 307-309, 312, 313, 315, 319-320n, 387; códigos de honor y vergüenza: 414; comparación con Morelos: 351, 382-384, 386, 387, 389, 390; comparaciones regionales: 47-49, 65, 66, 305-307, 422-424; composición étnica: 52, 63; condiciones económicas en: 45, 46, 62-64, 350, 351, 364-366; cultura popular: 64-66, 362, 363, 413, 414; disputas de honor masculino: 386-388; empleo: 63, 366; empleo femenino en: 357-362, 364; indios en la: 63-65, 363; maíz (1692): 269, 384, 420; pactos por el derecho de género: 351, 355, 356, 365-368, 372, 373, 381-385, 390, 422-424, 449, 450; población: 52, 63, 448; población plebeya: 63, 350, 351, 366; poder femenino y libertad en: 315, 316, 353, 354, 361-365, 367, 368, 379-382; represión institucional de plebeyos: 45, 64, 65,

- 366-372; sastrer encarcerado por malos tratos: 350, 351, 371; uniones sexuales y matrimonio en: 372-380; violencia en, comparaciones regionales: 309-320, 382, 385-387
 ciudadanía: 245, 279, 281; femenina: 287, 288, 290, 293, 294
 ciudades: emigración a las: 45, 448; actividades de producción en las: 62, 358, 366
 Clemente: 115
 códigos de valores de honor y vergüenza: 30-32, 31n, 38-39n, 61, 414; conformidad y desviación: 37, 38; subordinación racial y: 34, 35; y papel para los hombres: 32, 35, y el papel que desempeña la mujer: 33-37, 414, 415; y violencia masculina: 223-226, 228, 229, 232, 233, 255-260
 cofradías: 191
 colonialismo español: organización política: 278; procedimientos criminales: 20n; sistema económico: 44, 45, 57, 187
 comadre: 159; definición: 118, 159n
 comercio: 57
 compadre: 159n
 compañía: 264n, 265
 condiciones económicas: 45, 46, 304, 419, 445-448
 confianza: 207
 conflictos de propiedad y de clase: 77, 78, 93, 94, 111, 224, 227, 228; comparaciones regionales: 311-317
 conflictos y violencia ligados al género: 84, 85; causas de violencia en contra de la mujer: 93-98, 110-113, 123; comparación regional: 311-320, 336, 393; proporción de incidentes de violencia: 90, 93-98, 110, 111, 124, 223, 224, 226-228, 311, 316, 317, 412, 413; violencia de hombres contra hombres: 97, 98, 223-229, 252-254
 Contreras, María Nicolasa: 180, 181
 cordón umbilical, entierro del: 18
 corridas de toros: 246n
 corrupción: 443n
 Cortés, Diego: 211
 Cortés, Hernán: 49, 220, 464
 costa mixteca: 344
 crímenes pasionales: 91n
 criminología: 92
 Cristóbal, Miguel: 347, 348
 Cuautla Amilpas: 59n
 Cuernavaca: 187, 269, 274, 448, 455
 cuestión de Boston: 431-433
 cuestión del cambio a lo largo del tiempo: 431, 444
 cuestión sobre el impacto: 431, 434-436
 cultura de elite: 363n; código de honor y vergüenza: 33, 233; composición racial: 34n; en la política paternalista: 417, 418; y violencia: 222, 233, 240
 cultura española: complejo de honor y vergüenza: 38, 61, 414, 415; interacción con culturas indígenas: 172, 298, 338-340; patriarcalismo: 60, 61; variaciones regionales: 66, 276
 cultura hispánica; véase cultura española
 cultura mesoamericana: 278, 279
 cultura mixteca: 339, 340, 343, 344
 cultura nahua: 172, 298; influencia en Morelos: 61, 276, 339, 340; patriarcado de la: 61; rapto ritual: 146, 433; y violencia: 311
 curandera: 157
 curas: 186, 191, 327; véase también Iglesia católica
 De la Cruz, Antonio: 265
 De la Cruz, Bartolo: 147
 De la Cruz, Juan: 347-349
 De la Cruz, Manuel (de Tlacohula): 344
 De la Cruz, Manuel (de Tlayacapan): 151
 De la Cruz, sor Juana Inés: 427, 430
 De la Cruz Techalco, Asencio: 235
 De la Madrid Hurtado, Miguel: 442
 De la Rosa, Macedonio: 375
 De la Trinidad Manuel: 214, 280
 De los Ángeles, Esteban: 328
 De los Ángeles, Joseph: 330
 De Santiago, Juan: 262, 288
 De Vargas, Juana Manuela Cirila: 158
 deconstruccionismo: 29n

"depósito": 234, 380
 derecho al voto: 447
 derecho canónico: 35
 derecho familiar: 445
 derechos y obligaciones económicos: 128-132
 descarga: definición: 76; proporción de incidentes de violencia: 93, 94, 107, 223, 224; 388; violencia contra la mujer: 76, 77, 90, 94, 95, 103, 107n, 109, 114
 desnudos, definición: 366
 desplazamiento físico: 132, 134-137, 143, 326, 329, 335
 desviación: 68, 69, 80, 309; de atacantes violentos: 81, 82, 88; de las normas del complejo honor/vergüenza: 37-41; de víctimas de violencia: 99, 100, 104-106, 109-112; estereotipos de vulnerabilidad: 75-78, 86, 99, 175
 Dionisio José: 197, 436
 dioses mesoamericanos: 465, 467n
 discriminación: 463n; económica: 365, 366
 distribución de la tierra: 446
 disturbio del maíz (1692): 269, 384, 420
 diversidad regional: 47, 276, 303-309, 383, 391, 392, 422, 423; comparaciones en violencia: 307-320
 división en lo público y privado: 23-25
 divorcio: 327, 368, 379
 Dominga María: 205
 Domingo José: 210
 Domingo Julián: 204
 Douglas, Mary: 37, 179
 duelo: 234
 educación: 445-448, 456-458
 egoísmo: 444
 elecciones: 278, 443n
 embarazos, 378, 379
 empleo: discriminación en el: 365, 366; femenino: 356-362, 365, 366, 444, 445, 448, 455, 457, 458; hacienda: 53, 187; ocupaciones: 63; urbano: 62, 357, 358
 Engels, Friederich: 428

Enrique: 438
 epidemia de viruela (1762): 269
 época porfiriana: 445
 Ermenegilda Francisca: 206
 escándalo: 163, 164, 206, 383
 esclabonía: 189n
 esclavos africanos: 344
 escribanos: 281
 escuelas públicas: 445, 447
 Espinoza, Joseph: 265
 esposas: 148, 458; abandono de: 329; códigos de honor y vergüenza y: 33; como víctimas de violencia: 76, 86, 101, 106-108, 114, 122-127, 139, 140; cruces y alianzas: 195-197, 201-205, 329, 335; derechos y obligaciones de género enfrentados: 120, 131, 133-137, 148, 149, 243, 330, 439, 440; disputas económicas: 129-132; disputas por movilidad física: 122, 123, 132, 135-137, 329, 334; disputas sexuales: 120-129, 133-135; labores domésticas: 143, 144, 452, 453; y abandono a los maridos: 379; y divorcio: 368; y encarcelamiento de esposos: 350, 370, 371
 estado étnico: 276
 Estados Unidos: 303, 431
 etnicidad: 186, 187; colonialismo español y: 57, 58; correlación con la violencia: 86, 394, 395; disputas ligadas al odio étnico: 311n; en la ciudad de México, 62-63; en Morelos: 53, 59n; en Oaxaca: 54, 55, 57, 60, 311n; estereotipada: 396; véase también raza
 etnocentrismo: 425
 Eulalia: 113, 114
 Europa: 433; sociedades del régimen de: 426, 428; violación en: 126n
 Eusebio José: 147
 exceso: 83
 familias: 144n; estatus y violencia apegados a la familia: 88, 89, 99, 100, 101, 103, 109, 111, 112; patriarcal: 21, 22, 27, 28, 41, 42, 184, 296, 364, 367, 368, 426, 427, 204n; solidaridad en las: 166, 182, 183, 190, 200, 428

bandango: 132, 247
 Federación de Mujeres Cubanas: 410
 Feliciano María: 401, 404
 Felipe de Santiago: 210-212
 femineidad: 32-35, 414; arquetipos de: 42, 43, 462-464; véanse también amasias; esposas; hijas; hijos; madres; novias; nueras; padres; suegras; viudas
 feminismo: 23, 24, 84, 413, 430n, 465, 466; de la mujer en la época colonial: 128, 427-430; primera oleada del movimiento feminista en vísperas de la Revolución: 446; segunda oleada del movimiento feminista: 448
 Ferrer, Vicente: 206
 fiscal: 140
 fiscal de iglesia: 280
 Flores, Antonio: 333
 Foucault, Michel: 24, 37
 Fowler-Salamini, Heather: 450
 Francia: 433n
 Francisca María: 141
 Francisco Alonso: 342
 Francisco Doroteo: 138-149, 183
 Francisco Gerónimo: 115n, 117-121, 123, 436
 Francisco Xavier: 157, 212
 Franco, Jean: 164, 427
 Freud, Sigmund: 91
 gachupines: 186, 187
 Galicia, Ángela: 333
 Gamboa, Manuel de: 146n, 290-293
 García, Juan: 203
 García del Barrio, Francisco: 289
 García Márquez, Gabriel: 263, 264, 267n, *Crónica de una muerte anunciada*: 263, 264, 267n
 Gaspar Melchor: 203n, 204n
 "gente de razón": 210, 239
 Gertrudis: 163
 Gil, Martín: 238
 gobernadores: 19, 210
 González Reina, José: 388-390
 Gordon, Linda: 431
 "Gran chichimeca": 303
 Guaracha, Nicolás: 291

Guerrero, Juana: 355
 Guerrero, Manuel: 380
 Gustinaza, Juan Antonio: 377
 Gutiérrez, Anastasio Antonio: 297
 hacendados: 45
 hacienda Cuahuixtla: 290
 hacienda San Gaspar: 115
 hacienda Santa Ana Tenango: 209-212
 hacienda Temisco: 186n
 haciendas: azucareras: 49, 90, 185, 186; emigración de los trabajadores hacia las: 49; luchas por la tierra entre la comunidad y las: 49; paternalismo en las: 418, 420
 hechicería: 164
 herejía: 164
 Herrera, Joseph: 401, 404
 hijas: 136, 148, 149; complejo de honor y vergüenza e: 33; educación y las: 456, 457; el matrimonio y las: 143, 145-147, 185, 456, 457; el papel de servir en el hogar: 142-146
 hijos: 142, 143, 294-296, 439, 440
 hijos del pueblo: 271, 281, 285, 421; definición: 415
 Hilario José: 146
 Hipólito Graciano: 195
 homicidios: 254; actitud común: 219, 222; comparación regional: 307, 308, 319-320n, 346, 398, 399; crímenes pasionales: 91n; estatus cultural y: 86, 261; estudio de Filadelfia 91n, 92n; influencia del alcohol y: 82; motivaciones: 90, 91-92n, 93; muertes misteriosas: 334n; proporción de casos de violencia: 78, 79, 105, 319n, 398, 399; víctimas: 105-139; víctimas masculinas: 253, 254, 261
 homosexualidad: 252n
 Humboldt, Alexander von: 63, 64
 Icazbalceta, Nicolás: 209, 210
 ideología del libre mercado: 442
 Iglesia católica: 164, 171, 172, 421, 422; véanse también patriarcas; pluralización de los curas
 Illescas, Salvador: 333

Ilustración: 362, 426, 429
 incesto: 211n
 incontinencia, definición: 375
 indios: 65, 363; comunidades étnicas: 55, 59-60n, 339, 341; corridas de toros: 246; estereotipo de: 25, 77, 396; estructuras de comunidad política: 276, 279, 280, 418; interacción con las culturas españolas: 172, 298, 338-340; la Inquisición y los: 164; población de la ciudad de México: 62, 63; población de Morelos: 53, 85; población de Oaxaca: 54, 341; poder femenino en Oaxaca: 325-338, 339, 340, 345-347, 397; producción agrícola: 49-53, 57-59; registros penales: 67; relaciones de género entre los: 25, 61, 84, 90, 434; subyugación de los: 57, 59, 186, 187, 209, 210, 220, 238; violencia contra los: 77, 84-89, 343, 394; y la rabia del honor masculino: 223, 230, 232, 258, 259, 260, 262, 342, 345, 397, 401, 424; y los funcionarios coloniales: 270, 272, 291
 indios mixes: 339, 340, 343
 indios zapotecas: 330, 339-346
 industrialización: 429, 447
 Ingham, John: 395
 ingresos: 45, 365
 Inquisición: 67, 153, 164
 insultos, y violencia masculina: 222, 236, 244n, 250
 intelectuales: 218, 304, 464
 intervención francesa: 445

Jaymes, José María: 129n
 jefas de familia: 362, 368
 jerarquía generacional: 198, 199
 Jiménez de Cisneros, José: 269-272
 Joaquina Josefa: 214
 José Apolinario: 133
 José Esmeregildo: 118
 José Francisco: 235, 242
 José Leandro: 133
 José Luciano: 117, 119
 José Manuel: 189
 José Marcelino: 17n, 18, 19n, 20-23, 69, 122, 155, 172, 430, 436

Juan Domingo: 262
 Juan Joseph: 285
 Juan Lorenzo: 292
 Juan Pablo: 296
 Juan Pedro: 291
 Juan Sebastián: 127, 141
 Juana: 463
 Juana Josefa: 157
 Juana Trinidad: 129
 Juliana Antonia: 214
 Latinoamérica: 410, 425, 449; código de honor y vergüenza: 31n, 35; estereotipos femeninos: 126; la violación en: 126n; las ciudades en: 358; patriarcalismo en: 21, 22, 27-29, 40, 41
 Laureana Filomena: 197, 436
 León, Martín: 282
 Lerner, Gerda: 427
 lesbianismo: 158-159n, 359-360n
 LeVine, Sarah: 456
 Lewis, Oscar: 73n, 74, 112, 114, 276, 417, 438, 439, 455, 458
 Lewis, Ruth: 73n, 438
 leyenda negra: 28
 licenciado: 140
 Lira, María Josefa: 163
 Llorona, la: 466n, 467
 Lockhart, James: 276
 López, Marcial: 326
 López, Mariana: 322, 323
 López, Miguel: 237
 Lorenza Juana: 157, 212
 Lucía: 410

machismo: 222, 448, 450; véase también masculinidad
 madres: derechos legales: 160; matrimonio de los hijos: 455-457; responsabilidad con sus hijos: 129, 130n, 178, 185
 magia: 163-165
 mala vida: 367n; definición: 371
 Malinche, la: 220, 464, 465
 Mallón, Florencia: 279
 Manuel Antonio: 236n, 242
 Manuel José: 234
 Marcela Josefa: 129

Marcelina Francisca: 201
 Marcelino de Jesús: 262
 Marcelo: 323
 Marcos Antonio: 210
 María de Guadalupe: 158
 María de la Luz: 371
 María de los Santos: 211, 213
 María de Paz, Joseph Vicente: 327
 María del Carmen: 132
 María Dolores: 139
 María Francisca (de la hacienda San Gaspar): 116n, 117
 María Francisca (de Tlaltizapán): 215
 María Gertrudis (de Tutepetongo): 348, 349
 María Gertrudis (de Zamatitlán): 158
 María Ignacia: 286
 María Josefa: 158
 María Juana: 162
 María Lucía: 117-123, 138, 162, 172, 389
 María Magdalena: 214
 María Teresa: 17-26, 69, 120-123, 155, 172, 389, 430, 436
 María Torívia Guadalupe: 116
 maridos: abandonados por sus esposas: 379; abandono de sus esposas: 329; conflictos sobre las obligaciones económicas: 130-132; derecho y obligación de género enfrentados: 120, 131, 133-137, 148-150, 243, 310, 353, 439; disputas por el desplazamiento físico: 122, 132, 134, 137, 329, 334; disputas sexuales: 121, 123-129, 134, 135, 352; encarcelados por maltrato a la mujer: 350, 371; violencia en contra de la esposa: 77, 82, 107n, 114, 122, 123, 139; y divorcio: 368; y las alianzas cruzadas: 195, 196, 201, 202, 204, 205, 329, 335
 Mario Moreno (Cantinflas): 220, 221
 Martín, Cheryl English: 49
 Martín, María: 328, 329
 Martínez, Josef: 351-353
 Martínez, Conchita: 114n, 461, 463
 Martínez, Esperanza de: 73, 75, 113, 113n, 114, 114n, 183, 438-440, 455, 460, 463
 Martínez, Felipe: 73, 113, 440, 455

Martínez, José Bonifacio: 354
 Martínez, María Gertrudis: 115, 115n, 116, 117, 120-123, 389, 436
 Martínez, Pedro: 73, 73n, 74, 76, 77, 99, 110-112, 113, 113n, 114, 114n, 183, 438-440, 455, 459-463
 masa, definición: 451, 452
 masacre de Tlatelolco (1968): 304, 305
 masculinidad: arquetipos de: 42, 43; elite cultural y: 42, 43, 222, 232, 233, 240, 241; derechos tangibles e intangibles: 227-229, 227-229, 256, 257, 387; disputas ligadas al género: 97, 223-228, 252-254; disputas por honor masculino: 219, 220, 223-226, 255, 256; espectáculos masculinos: 245-248; insultos verbales y violencia: 222, 236, 244, 244n, 250; lógicas sociales e interiores: 228-231, 255-257, 387; motivaciones de los hombres y violencia masculina: 81, 82, 94-99, 223-232, 252-257, 267, 385-387; patrones socioculturales en los hombres, violencia masculina: 229-234, 258-262; poder masculino jerárquico: 233-240; políticas y: 245, 246; reivindicaciones subalternas de poder: 240-245, 252-256, 258, 259, 440; sociabilidad masculina: 248-252, 264; variaciones culturales étnicas: 61, 62, 223, 258-262; venganzas masculinas: 263-267; violencia nacional identificada con estereotipos: 217-223, 448-451; y ataques sexuales: 236-238; y violencia de descarga: 90, 91, 107n, 223-230, 233, 234; véanse también hijos; hijos del pueblo; maridos; patriarcado; políticas; viejos
 Matiana María: 206
 matriarcado: 457
 matrimonio: 457; aprendizaje de las esposas: 144, 455; costos de las bodas: 373n; desplazamiento físico y separación de derechos: 136-138, 325, 326, 329, 330, 334, 335; elección de la pareja: 35, 35n, 36, 146-148; obligaciones mutuas del: 136-138, 148-150; precio de la novia: 291, 327,

- 328; promesa de: 374-379; secuestro ritual: 146, 147-148n, 328, 433, 434; uniones sexuales fuera del: 373-376
- mayordomas: 192, 335
- mayordomos, definición: 191
- mecapal, definición: 323
- Mendes Prieto, Antonio: 380
- Mendoza, María Rosa de: 377
- mestizos: 25, 53, 63, 84, 220, 339
- metate: 18; transición a la tecnología del molino: 451-457, 459, 460
- Metla, Francisco: 293
- metodología: 66-69
- mexicanidad: 303, 434, 464
- México: arquetipos femeninos: 464-467; cambios en el tiempo de las luchas de género: 437, 438, 440, 441, 444-451, 461-463; comparaciones de violencia regional: 307-320; condiciones económicas: 44, 45, 304, 419, 445-449; construcción de una identidad nacional y cultural: 218-221, 221n, 304-306, 409, 410; corrupción política: 443n, 444; cultura política campesina: 275-282, 330, 331, 415-418; diversidad regional: 47-49, 303-320, 391, 392, 422-424; educación femenina: 445-448, 455-458; estereotipos de género: 409-411, 413, 414; estereotipos de violencia masculina: 217-223, 449, 450; feminismo en: 428, 429, 445, 446, 448, 465, 466; gobierno colonial español en: 44, 128, 187, 188, 220, 278; guerras de Independencia: 186, 187n; guerras revolucionarias: 75, 76, 218, 445, 446; impacto de las luchas de género en: 434-436; luchas de género comparadas con otras sociedades: 424-426, 431-434; "muchos Méxicos": 47, 275, 303, 305, 307, 320, 391, 423, 424; patriarcado en: 21, 22, 42, 43, 424, 429, 430, 444, 445, 449, 450, 456, 457, 462, 463; política paternalista: 417-443; rebeliones encabezadas por mujeres: 288-291; relaciones de género y violencia: 21, 22, 77, 78, 450; "Revolución institucionalizada": 221, 441, 446; sufragio femenino: 447; transición a la tecnología del molino: 452-457; urbanización de: 448-450, 461, 462
- Micaela Getrudis: 212
- Micaela María: 18, 20, 20n, 21, 21n, 25, 69
- Michoacán: 455
- Miguel de Santiago: 286
- Miguel Gerónimo: 284
- Miguel Gregorio: 282, 283
- "milagro mexicano": 447
- milpas: 17n
- Miranda, Josefa de: 350
- misoginia: 33, 76, 171
- Mixteca Alta: 54n, 55, 316, 317, 405; derechos de género en la: 327, 332, 333; etnicidad en: 59; exportaciones de la: 57; violencia en: 316, 317
- molenderas: 115, 455
- Monsiváis, Carlos: 218
- Montoto, Antonio: 156
- Montoya, Benito: 333
- Morales, Magdalena Francisca: 157, 175-177
- Morales, Margarita: 326, 327, 329
- Morelos, José María: 186
- Morelos: activismo político de las mujeres: 288, 289, 332, 444; alcohol y violencia: 81-83; casos de violencia criminal: 66, 67, 78-83, 308; códigos de honor y vergüenza: 414; comparación con la ciudad de México: 351, 382-390; comparaciones entre regiones: 65, 66, 305-307, 422-424; composición étnica: 49, 52, 53, 61, 85, 186, 394, 396; conflictos en haciendas y comunidades campesinas: 49-55, 90, 185-187; conflictos y violencia causados por temas de género: 84-86, 90-98, 127, 134, 310, 311, 334-338, 393; creencias mágicas: 165, 166; cultura de la masculinidad popular: 246, 256, 259-264; culturas étnicas en: 338-341; descarramiento y violencia: 76-83, 98-106, 110, 111, 310, 311; desplazamiento físico y separación de derechos: 329; disponibilidad de armas: 79n; disputas de honor mas-

- culino: 227-230, 257, 395, 396; en guerras de Independencia: 186, 187, 187n; enfrentamientos por derechos de género: 166-168, 351, 383, 384, 438-441; escasez de granos: 269, 270; estatus familiar de atacantes y víctimas: 86-90, 99-104, 109, 111-113; estatus sociocultural de los atacantes y víctimas: 84-91, 110-112, 310-313; estructuras políticas de la comunidad: 275-282, 416, 417; etnicidad y violencia: 85, 394, 395; geografía: 47, 48, 393; guerras revolucionarias en: 75; homicidios en: 78, 104-106, 254, 261, 319, 319n, 320, 398-400; introducción a la tecnología del molino: 453-455; motivaciones de violencia: 90-99, 107, 108, 111, 112, 125, 224, 229, 231, 315; Oaxaca comparada con: 58-61, 321, 324-339, 346, 347, 392, 393, 397-402; población: 53, 396; polarización social: 272, 273; rapto, secuestro de mujeres: 146, 328; relaciones entre asaltantes y víctimas: 101-105, 315, 317, 398; trabajo doméstico en: 234, 235; variaciones subregionales en: 59n, 393-403, 423, 424; violencia de los hombres contra las mujeres: 82, 98, 217, 228, 386; violencia en, comparaciones regionales: 307-320, 337, 382, 394, 399, 402, 403
- movimiento histórico social: 23, 303, 304
- muertes misteriosas: 334, 334n
- mujeres solas: como atacantes violentas: 81, 82, 88; como víctimas de violencia: 100, 101, 104-106, 109-111; proporción de población: 79n, 178n, 185; resentidas como símbolo de independencia: 175, 180, 412; vulnerabilidad estereotipada de: 76-78, 98, 99, 174
- mulatos: 53, 63, 298, 396
- Náñez, Dionisio: 396
- negros: 53; estereotipo de: 262n, 298, 396, 397
- Neria, José del Carmen: 176, 177, 197, 436
- Nicolás Lorenzo: 153
- Nicolás Matheo: 333, 334
- niños, violencia en contra de: 88n, 104n, 178; el papel de servir en el hogar: 142, 143; responsabilidad materna de los: 130n, 178, 184, 185
- nixtamal: 18, 233, 451-454
- novias: 146, 147, 246, 376
- nueras: 143, 455-457
- O'Malley, Ilene V.: 218
- Oaxaca: casos de violencia criminal: 66, 67, 307-313, 315, 317, 318; comparaciones regionales: 47, 65, 66, 306, 383, 422, 423; comparado con Morelos: 58, 59, 321, 324, 325, 328, 329, 330, 333-339, 346, 347, 392, 393, 397-403; comunidades étnicas indígenas: 55-57, 59, 338, 339; cruces y alianzas: 321, 322, 324, 329, 330, 335; desplazamiento físico en el matrimonio y separación de derechos: 326-329, 334, 335; disputas ligadas al odio étnico: 311n; dominación económica colonial: 57-60, 65, 187, 341; enfrentamientos por derecho de género: 321, 323, 324, 347, 351, 383; homicidios en: 319, 320, 345, 346, 398-400; orientación de género cultural: 61, 65, 66, 339, 340, 345-349, 422; población: 52; población indígena: 54, 55, 341; poder femenino y libertad en: 314-316, 325, 330-335, 339, 340, 400, 422; producción agrícola y comercio: 57; subregiones de: 54, 54n, 55, 59, 316, 317; violencia en, comparaciones regionales: 310-319, 337, 382, 398-403, 423, 424; violencia ligada al género: 311, 317, 335-338, 382
- Oaxtepec: 117
- "oficiales" de república: 283, 294, 295
- Olivera, Juan: 334
- Orduña y Echevarría, Georja Gertrudis: 388-390
- Ortiz de Valladares, Rafael: 235
- Pacheco, María Vicenta: 189
- padres: 145, 146, 355

- palabra de casamiento: 374, 376
 Palomeque, María Juana: 270n
 parasitismo: 443, 443n
 partido liberal: 445
 Partido Revolucionario Institucional (PRI): 443
 pasados, los: 43, 284, 295
 Pasqual de la Trinidad: 139
 Pasquala María: 157, 163
 Pastrana, Joaquín: 401-403
 patriarcado: antecedentes culturales: 60, 65, 66; complicidad femenina en: 413; definición: 42, 42n; derechos de castigo: 23, 123, 295, 296, 404, 415; erosión de la autoridad y: 435, 436, 450, 451, 453, 456, 457, 461-463, 463n; familiar: 21, 22, 27-29, 41, 42, 184, 204n, 296, 364, 367, 368, 426, 427; feminismo y: 428, 429; influencia de la Iglesia y: 171, 422; mujeres no apegadas a la familia escapan del: 109, 110, 175, 176, 178-181, 192-194, 411, 412; pactos patriarcales disputados: 150, 151, 166-171, 252, 351, 372, 383, 390, 428-430, 438-441; papeles de género: 29, 40; "patriarcado democrático": 279, 279n, 280; patriarcado verticalmente jerarquizado: 280; políticas: 28, 29, 40-43, 279, 281, 282, 285, 417-421, 426, 441-443; protección de las mujeres contra la violencia: 99-106, 109; Revolución mexicana y: 450, 451; y derechos sexuales: 124-127
 "patriarcado democrático": 279n, 280
 patriarcas, pluralización de: 152-157, 159-162, 183, 293, 294, 383
 Paz, Juana Simona: 327
 Paz, Octavio: 220, 221, 223; *El laberinto de la soledad*: 220
 Pedro Luis: 210, 212
 Pedro Marcos: 292
 pelados: 220, 386
 peleas de gallos: 247
 peonaje endeudado: 419
 Peredo, Juan Bautista: 361
 Pérez, Matías: 211
 Piñeda, María Olaya: 384, 385
 Pizan, Christine de: 427
 Plácido, Lucas: 139
 Placiencia, Luciana Francisca: 133
 plebeyos: composición étnica: 63, 84n; condiciones económicas: 45, 46, 61-64, 350, 351, 364-368; cultura popular: 62-65, 362, 363; empleo: 63, 350, 366; empleos para mujeres: 357-362; pactos patriarcales disputados: 315, 351, 353, 355-357, 371-373, 379, 381, 382; población de la ciudad de México: 63, 366; represión institucional: 45, 46, 64, 367-371; uniones sexuales y matrimonio: 372-379, 415; violencia causada por problemas de género: 77, 84, 85, 90, 356; y honor masculino y violencia: 223, 230, 232, 258-262
 poligamia: 172; femenina: 359n
 políticas: corrupción en: 443, 443n, 444; estructuras de la política de la comunidad: 202, 275-280, 330 415-417; feminismo en: 446; papel de la cultura de género: 40-43, 287, 293-299, 415-417, 421, 432, 440, 441; papel de las mujeres en las: 40, 41, 279, 287-293, 330-335, 416, 444; patriarcalismo: 29, 40-43, 279, 281, 285, 417-421, 426; supervisión por los viejos: 282-286, 294, 295, 415, 417, 421; véase también rebeliones
 Ponciano, Eugenio Esquicio: 117-122, 138, 162, 163, 172
 Porras, María Josefa de: 188
 precio de la novia: 291, 327
 producción de cochinilla: 57
 prostitución: 359-361, 368
 psicología: 178, 179
 pueblos sujetos: 49, 53, 59, 278
 pulque: 57
 Quevedo, María Antonia: 153
 Quitería, Simona: 157, 176, 177
 Rafael Hilario: 118
 Ramírez, Ana la: 158, 163
 Ramírez, Máxima Micaela: 173
 Ramos, Joaquina Francisca: 379, 380

- Ramos, Julián: 208
 Ramos, Samuel: 221; *El perfil del hombre y la cultura en México*: 220
 rancheros: 45, 62, 339, 416
 raptos: 146, 147
 raptos rituales: 146-147n, 327, 433
 raya: 116
 raza: composición de la población: 52; estereotipos raciales: 298; "raza social": 34n; sometimiento racial: 34, 35; véase también etnicidad
 Real Fábrica de Zigarros: 357
 rebeliones: 420; papel de la mujer en: 288, 293, 332, 384, 416
 Redfield, Robert: 276, 393, 417
 Reforma: 445
 registros penales: 20n, 66-69, 77, 78n, 86, 90, 110, 309n
 relaciones de clase: alianzas cruzadas: 182, 187, 188; en la ciudad de México: 45, 62, 63, 356-362, 364-372; en Morelos: 49, 53-55, 58, 59, 90, 186, 187, 273, 278; en Oaxaca: 54-61, 65, 187, 341; fuego cruzado de las mujeres: 182, 215; y códigos de honor y vergüenza: 31-33; y polarización social: 185-188, 272, 279; véanse también campesinos; condiciones económicas; empleo; plebeyos
 relaciones de género: véanse alianzas cruzadas; alianzas femeninas; armas femeninas; códigos de valores de honor y vergüenza; familias; femineidad; masculinidad; matrimonio; patriarcado; sexo; sexualización de las disputas de género; violencia; violencia doméstica o familiar
 Rendón, Guillermo Desiderio: 162
 repartidores de tierras: 209, 210
 repartimiento de mercancías: 57, 187
 represión institucional: 366, 367, 369, 371
 represión política: 369, 370
 residencia patrilocal: 456, 459, 460
 respeto, falta de: 260, 277, 280, 297, 298
Retrato de Teresa (película): 411
 Revolución cubana: 304, 410
 Revolución francesa: 426
 Revolución mexicana, 75, 76, 218, 219, 419, 441, 445, 446, 448-451
 revolucionarios constitucionales: 446
 Rico, Francisco: 375
 riñas: 222, 233
 Rita Desideria: 296
 Rivera, Joaquín: 379-381
 Rivera, Josef Timoteo: 180, 181
 Roa, Gregorio: 129, 266
 Rodríguez, Florentina Josefa Benita: 376
 Rodríguez, Juana: 214
 Rodríguez, María Manuela: 162
 Rojano, María Gertrudis: 359
 Rojas, María Teresa de: 243
 Romana, María Guadalupe: 375, 376
 Romanucci-Ross, Lola: 438
 Ruiz, Agustín: 265
 Salcedo, José: 385
 Salinas, Ana: 180, 181
 San Luis Potosí: 276, 416
 Sandobal, Anastasio: 355
 Santa María, Nicolás de: 272, 273
 Santo Tomás Miacatlán: 282
 Sarmiento, Deciderio: 217, 218, 268
 semillero: 273
 Serna, José Eusebio: 250
 sexo: complejidad del honor y vergüenza y: 32, 33; conflictos sobre: 121-131, 133-135, 314, 335, 381-383; posesión sexual: 121, 124-126, 133; uniones extramaritales: 121, 131, 203, 204, 372-379
 sexualización de las disputas de género: 381, 382
 Simpson, Lesley Byrd: "muchos Méxicos": 303
 Siqueiros, David Alfaro: 219
 sistema de cargos civiles-religiosos: 192n, 281n
 sistema legal: 154
 soldadera: 445, 465, 466
 soltera: 141, 175, 180
 soplón: 207, 208
 Sosa, Antonio: 129, 266
 Suárez María Guadalupe: 353, 354
 subdelegados: 58

- suegras: 143n, 291
Sunderland Correa, Clara: 456
- Tapia, María Antonia de: 127, 128, 141, 142
Tapia, Micaela: 384
Tapia, Pablo: 359
Taylor, William B.: 288, 420
tecnología del molino: 452-457, 459, 460
temascal: 363
Tezacoalco (valle): 405
Tepeatlaco, Paulino Antonio: 235
Tepoxpisca, María: 292
Tepoztlán: estudios de Lewis: 73, 74, 417; luchas por el poder político: 242, 284; mujeres líderes en revueltas: 290-293; estudio de Redfield: 393, 417; tecnología del molino: 452, 453, 460
Terrón, José Antonio: 131
Tetela del Volcán: 59n
Tetelzingo: 288
tianguis: 52, 62, 118
tierra caliente: 49, 53, 59, 395; estereotipos de: 395, 397-405; registros de la violencia: 394, 398
tierra fría: 52, 59, 393; estereotipos de: 396, 397, 400; registros de violencia: 394, 398
Tinoco, María Antonia: 351-353
Tinoco, Santiago: 353
Tlanepantla, José Ortiz: 243
Tlálloc: 467
Tlaltizapán: 208
Tlaxiaco (valle): 405
Tlayacapan: 246, 270, 272, 274, 290
Tomás: 327
topiles: 234, 235
Torres, Juan Joseph: 188, 189
Torres, Manuel: 163
Torres Torija, José María: 235
tortilla: 18, 433n; transición hacia la tecnología del molino: 452-455, 457
Totolapa: 395
trabajo: agrícola 49, 191, 419, 190-191n; división sexual del 143, 190, 447, 452
trabajo doméstico: 234, 357, 361
Trequé, Miguel Gerónimo: 251
trigueño: 355
trivialización de la violencia doméstica: 108, 109, 111, 114; comparación regional: 311-318, 385-388; de violencia contra varones: 107n, 220, 223-232, 255-256, 260; elites y: 233-234
Trujano, Pablo: 376
- vagos, redadas de: 366
valentía: 255
valle zapoteca: 55, 316; derechos de género en: 327, 332; etnicidad en: 343; exportaciones de: 57; políticas en: 332, 339, 340; violencia en: 316, 317
Vaughan, Mary Kay: 450
Vega, José Apolinario: 132, 133
Velasco, José: 342
Velasco, María Rosa: 329
Velasco, Pedro: 342
Velasco, Pedro Alcántara: 243
venganza: 263-267
Vicente Alejandro: 286
Victoriana Tomasa: 155, 156, 174, 296
vida maridable: 374
viejo régimen: mexicano: 419, 428, 445-449, 454, 457, 463n; sociedades del: 424-426, 426, 427, 431, 432
viejos: 43, 281, 281n; autoridad política de: 281-283, 285, 286, 293, 294, 415, 417, 421; cuestionamiento: 283-285, 417
Villa Alta: 54, 316; derechos de género en: 327, 328; etnicidad en: 59, 343, 344; exportaciones de: 57; políticas: 331, 332, 340; violencia en: 316
Villa, Francisco (Pancho): 29, 221, 304, 445
Villagrán, Joachim: 350, 351, 353, 371
Villena, Francisco: 210
violación: 106n, 126n, 195n, 211n, 238, 324; véase también ataques sexuales
violencia: amantes y: 75-83, 98-106, 111, 175, 309, 310; bebida y: 81-83, 247-249; comparaciones regionales: 307-320, 335-338, 382, 383, 394-400, 402, 403; contra las esposas: 76, 77, 82, 99-101, 106-108, 113, 114, 122-124, 139, 140; contra los niños: 88, 104n, 177, 178; derechos patriarcales de

- castigo: 123, 295, 296, 404; disputas por reclamaciones sexuales: 121, 122-135, 314, 336, 382; estatus de la familia de los agresores: 88-90, 99-104, 109, 111-113; estatus sociocultural y: 84-90, 110, 141, 261, 309, 310, 312, 313, 395; estereotipos: 21, 22, 25, 74, 75, 77, 83, 99, 217; estereotipos de la cultura nacional mexicana: 217-223; insultos verbales y: 222, 236, 244, 250; intervención física de las mujeres en: 214, 288, 289; mito sobre la protección patriarcal contra la: 99-104, 109; motivaciones de: 90-97, 107, 108, 111, 125, 311-316, 318; motivaciones de disputas violentas entre hombres: 94, 97, 98, 223-232, 252-257, 267, 268, 385-387; mujeres que recurren a la protección legal: 153-156, 370, 371; orientaciones culturales de género y: 84, 85, 316, 317, 336, 345, 382, 383, 396-400; patrones socioculturales de la masculinidad violenta: 230-233, 258-262; proporción de conflictos por género: 90, 93-98, 111, 112, 123, 124, 224, 227, 228, 311, 314, 315, 317, 412; proporción de homicidios: 78-81, 103-106, 319, 398; registros de casos de violencia: 66, 67, 78-81; 307-309; relaciones entre asaltantes y víctimas: 101-105, 125, 253, 315, 317, 335, 336, 399, 400; sociabilidad masculina y: 247-253; trivialización de: 76, 108, 109; venganza masculina: 263-267; véanse también ataques sexuales; descarga; homicidios; violencia doméstica
- violencia doméstica o familiar: 83, 174, 449; explicación de la descarga de la: 76, 104-109; severidad en la: 104-106; subregistro de la: 104n; trivialización de: 76, 77, 107, 108
Virgen de Guadalupe: 465
virginidad: 35, 377
viudas: códigos de honor y vergüenza: 33; como víctimas de la violencia: 100; escapan del patriarcado: 110, 175, 176, 179, 180, 184, 185, 193; resentimiento como símbolo de independencia: 174, 175, 179, 180, 411
Vizcarra, José: 289
voto femenino: 447
- Ximénez, Antonio: 342
Xocototo, Vicente: 132, 133
Xochitlán: 295, 396
Xolapa, María: 292
Xonacatepec: 209, 210
Xoxocotla: 203
- Yermo, Gabriel de: 186n
Yndoza Gertrudis: 129, 215, 266
Ysidra María: 214
Ysidro Vicente: 200-205
- Zahuatlán: 290
Zambrano, María Florencia: 141, 183
Zapata, Emiliano: 54, 275, 339, 393, 445
zapatistas: 76, 275n
Zapotitlán, Juan Nicolás: 208
Zeferina: 440, 463
Zerón, Francisco: 355
Zolís, Tomás: 272, 273

ÍNDICE GENERAL

Prefacio y agradecimientos	9
----------------------------------	---

Primera parte

EL VIAJE

I. <i>Invitación a los lectores. Historia de una familia</i>	17
El significado de una historia	21
II. <i>El poder, el patriarcado y los mexicanos pobres: Una indagación.</i>	
<i>Las construcciones y negaciones del saber</i>	27
Diseño de una investigación (I): Teoría, tiempo y lugar	41
Diseño de una investigación (II): Fuentes y métodos	66
Del diseño a la inspiración	69

Segunda parte

ANTES DE ZAPATA: LA CULTURA COMO ARGUMENTO

III. <i>Contando sorpresas. El arte de la exageración cultural</i>	73
Introducción: discursos sobre el género y la violencia	73
Perfiles sociales (I): De mujeres descarriadas y solas	78
Perfiles sociales (II): De mestizos y plebeyos	84
Perfiles sociales (III): De la violencia, el género y la motivación	90
Perfiles sociales (IV): De las mujeres y la desviación, los hombres y la frustración	98
Cinco sorpresas: De vuelta a Pedro Martínez	110
IV. <i>La mujer, el hombre y la autoridad. Los límites disputados del de- recho y la obligación de género</i>	115
Las Marías	115
El derecho de género: Disputas, conexiones y enredos	123
De esposas, amasías e hijas	135
Las armas femeninas	150
V. <i>Legitimidad cultural, estigma cultural. Una interpretación de las viudas</i>	168
El problema de la legitimidad	168
Las viudas, la legitimidad y el estigma	174

VI. <i>Los fuegos cruzados del género y la familia, de la raza y la clase. Solidaridad, conflicto y ambivalencia</i>	182
Contradicciones y fuegos cruzados	182
Enigmas y cruces: El arte de la política familiar (I)	194
Enigmas y cruces: El arte de la política familiar (II)	200
La política del chisme	206
Las mujeres como fuerza	213
VII. <i>Las batallas de los patriarcas. El mundo de la violencia de los campesinos</i>	217
Una desviación introductoria: Revisitando los estereotipos	217
La aproximación sociológica: Masculinidad y violencia	223
Masculinidad y poder (I)	232
Masculinidad y poder (II)	240
La lógica social de la masculinidad subalterna: Una interpretación	252
El problema de la variación en la cultura de la masculinidad popular	258
La venganza y el arte de la supervivencia	263
¿Muerto por reírse? Una reflexión	267
VIII. <i>La cultura genérica y la cultura política. Los lenguajes de comunidad, política y tumulto</i>	269
Como elogio y denuncia	269
La política y el género en la autoridad comunitaria (I): Contradicciones	275
La política y el género en la autoridad comunitaria (II): Mediaciones	281
En defensa de la familia y la comunidad: Las mujeres, la política y los tumultos	287
La cultura como argumento: Los ecos entre la cultura de género y la cultura política	293

Tercera parte

¿MUCHOS MÉXICOS?

LA CULTURA COMO VARIACIÓN

IX. <i>Regionalismo y mexicanidad. Hacia un marco</i>	303
El problema de "muchos Méxicos"	303
Consistencia y variación (I): Perfiles regionales	307
Consistencia y variación (II): Una nota de precaución	318

X. <i>El sur indio. Género, poder y etnicidad en Oaxaca</i>	321
Memorias de Morelos	321
Características específicas: El poder femenino y la subordinación femenina en Oaxaca (I)	324
Características específicas: El poder femenino y la subordinación femenina en Oaxaca (II)	334
En busca de una explicación: Los legados, dinámicas y hombría etnoculturales	338
La configuración no familiar de lo familiar: Reflexiones finales	346
XI. <i>El centro plebeyo. Mujeres que luchan y patriarcas caprichosos en la ciudad de México</i>	350
Puntos de ruptura: Historias de desesperación e inversión	350
Los contextos de la crisis patriarcal subalterna (I): La iniciativa femenina	356
Los contextos de la crisis patriarcal (II): El fracaso de las fuerzas compensatorias	364
Características específicas: Las convenciones sociales y los conflictos del género	372
Memorias de la región de Morelos	383
XII. <i>Los muchos Méxicos de todas las regiones mexicanas. Una revisión de la región de Morelos</i>	391
Cultura, región y microrregión: Prólogo	391
Una revisión de la región de Morelos: Los paralelos y las ironías de la diferencia microrregional	392
Reflexiones finales: Una historia de virilidad y poder en tierra caliente	401
Cuarta parte	
REFLEXIONES	
XIII. <i>Conclusión. El poder y el patriarcado en la vida subalterna a fines del periodo colonial</i>	409
Las cadenas mentales	409
Tres hallazgos principales: Los secretos del pasado mexicano ..	412
Un "secreto" adicional para los teóricos eurocéntricos: ¿México como paradigma?	424
Tres preguntas difíciles	431
Epílogo. <i>El problema de los fantasmas</i>	437
Fantasmas: La extraña sensación de continuidad	437

La reconstitución de la vieja dinámica en nuevos contextos sociales (I)	444
La reconstitución de la vieja dinámica en nuevos contextos sociales (II)	461
Las codificaciones de la historia: Mujer, hombre y arquetipo cultural	464
Apéndice. <i>Una nota sobre los métodos cuantitativos</i>	469
Abreviaturas utilizadas en las notas	471
Bibliografía	473
Índice analítico	505