

## SIMBOLICA DE LA FEMINIDAD

### La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas

*Milagros Palma*  
(Coordinadora)

Simposio del 46 Congreso Internacional  
de Americanistas. Amsterdam  
Julio 1988

COLECCION  
500 AÑOS  
Nº 23

Coedición  
\* MLAL  
\* Ediciones ABYA-YALA

1990

PALMA, Milagros.

- 1986 *La mujer es un cuento*, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá  
1984 *Los viajeros de la Gran Anaconda*, Edit. America Nuestra Managua.  
1988 *Nicaragua; Once mil vírgenes*. Ediciones Tercer Mundo, Bogotá.  
1984 *Por los Senderos Míticos de Nicaragua*. Edit. Nueva Nicaragua, Managua.

PALMA, Norman.

- 1980 *Observations concernant le machisme en Amérique Latine* Transparences; N° 3, Charny.  
1981 *Raison d'être et sens des sociétés multiraciales en Amérique Latine*. Transparences N° 4 Charny.

PAZ, Octavio.

- 1950 *El laberinto de la soledad*. Siglo Veintiuno, México.

PEÑA HERNANDEZ, Octavio.

- 1968 *El Folklore de Nicaragua*. Ediciones Monimbo Masaya.

TOSCANO, Salvador.

- 1975 *Cuauhtemoc*, Fondo de Cultura Económica, México.

## UNA VERGUENZA PARA EL HONOR UNA VERGUENZA PARA EL SUFRIMIENTO

*Marit Melhus*

A través del sufrimiento, nuestras mujeres se toman iguales a nuestros hombres, invulnerables, impasibles, y estoicas.  
(Paz 1961: 39)

En el transcurso de mi trabajo de campo en México me topé constantemente con declaraciones que en una u otra forma, hablaban del sufrimiento<sup>1</sup>. Del sufrimiento se habla explícitamente y se lo considera en el hablar cotidiano; los comentarios sobre las situaciones de la vida casi siempre incluyen comentarios sobre el grado de sufrimiento involucrado. La expresión más común: "¡Cómo sufrí!" "¡Cómo sufrí por mis hijos!" Todos estos lamentos venían de mujeres. Ellas usualmente se referían a su propio sufrimiento, pero podrían también referirse al sufrimiento de

1. El trabajo de campo en que se basan estas reflexiones se efectuó en una comunidad rural del Estado de México, México, entre Septiembre de 1983 y Noviembre de 1984. Fue financiado por el Concejo Noruego de Investigación en Ciencias y Humanidades (NAVF, sigla en Noruego). Mi afiliación institucional en México fue al Colegio de México. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para agradecer a Signe Howell por sus comentarios muy instructivos sobre un primer borrador de este artículo.

otras mujeres ("ella ha sufrido mucho"). Un aspecto interesante de estas expresiones es que ellas no necesariamente se refieren a procesos concretos de sufrimiento o a eventos concretos que involucran sufrimiento, aunque éste podría ser también el caso (p. ej. un maltrato continuo de la esposa de parte del esposo o la lucha por la supervivencia derivada de perder un esposo). Parece que para las mujeres, el sufrimiento es una virtud esencialmente femenina, y como tal refleja la experiencia de la vida de una mujer, casi diría que el sufrimiento es esencialmente una virtud femenina. Refleja una cualidad femenina, considerada como buena o meritoria. El sufrimiento es una parte inherente al ser mujer, de aquí que constituye una parte de la identidad femenina y es a veces algo más y diferente de lo que usualmente se asocia con el sufrimiento. Siendo así las cosas, es importante que al sufrimiento se lo haga visible. Una manera de lograrlo es hablar de él; las mujeres se atribuyen constantemente ciertos grados de sufrimientos en primer lugar a ellas mismas, y también a otras mujeres.

Siendo, una virtud, el sufrimiento da fortaleza, es un poder o una fuerza, que vigoriza y sostiene la vida. Es la esencia de este sufrimiento lo que constituirá el meollo de este artículo. Mi intención es demostrar por qué el sufrimiento llega a ser la virtud inherente a la maternidad, la castidad, la expresión de la virginidad, y la vergüenza el honor de las mujeres. Una dimensión central para mi argumento es tanto la moralidad, ya que el sufrimiento es una cuestión moral, como la relación entre la moralidad y la identidad, al sostener yo que el sufrimiento es parte del ser mujer. Finalmente, examinaré el significado de la Virgen de Guadalupe, e indicaré la relevancia de este símbolo como elemento que permite comprender la interrelación entre los conceptos de vergüenza, sufrimiento y virginidad. A fin de captar la lógica de este discurso particular es inevitable que yo incluya algunas consideraciones de los aspectos más generales de la herencia cristiana. Finalmente, mis preocupaciones tienen que ver con lógicas culturales y con sus respectivas implicaciones para trascender la moralidad.

El problema del sufrimiento, no es solo el sufrimiento mismo, cualquiera que sea la forma que pueda adoptar, sino cómo explicar que el sufrimiento se percibe como una conducta moralmente buena, es decir, la

única conducta legítima para la mujer. En otras palabras, el sufrimiento como una forma de vida da lugar a la pregunta sobre cuáles son las condiciones para codificar como buena y correcta una actitud hacia la vida (hacia su propia vida) que conlleva necesariamente dolor y pena. ¿Cuál es la base para este sufrimiento y cuáles sus límites? ¿Qué tipo y qué cantidad de sufrimiento son aceptables como moralmente correctos y moralmente suficientes? ¿Qué lamentos a causa del sufrimiento son legítimos y aumenta la propia estimación -a los ojos de uno y de los demás- y cuáles son las sanciones (si las hay) por no haber sufrido tanto como se debería? En suma, estoy preguntando cómo es que el sufrimiento adquiere una dimensión central en el "significado de la vida". Con este fin, el acto del sufrimiento propone las preguntas de ¿para quién? y ¿con qué propósito?

#### Algunas reflexiones sobre moralidad

Para comprender la naturaleza de la noción del sufrimiento como la aprecié en México, es necesario ponerla en su contexto apropiado. Sin embargo, antes de hacerlo, veo necesario considerar, aunque sea brevemente, el problema de la moralidad y su relación con la identidad. No pretendo abordar los debates sobre la filosofía moral. Eso debo dejarlo a los expertos. Sin embargo, sí deseo solicitar que la moralidad sea seriamente incluida en el estudio antropológico de otras sociedades. Por consiguiente, estas observaciones iniciales tienden más a establecer un marco apropiado para la cuestión que constituir una solución al problema. Sin embargo, para anticipar la argumentación, deseo atraer su atención sobre un área de mi trabajo de campo que me resulta particularmente problemática. En esto, parece haber por lo menos dos modalidades que operan dentro de lo que llamamos (de acuerdo a la conveniencia) "moral local". Ellas son, para abreviar, el **machismo** y el **marianismo**. Estos dos conceptos son percibidos como aspectos complementarios de la relación entre los géneros o "un convenio recíproco" (Stevens 1973: 91): el machismo representa la ideología varonil y la masculinidad y el marianismo, a través del culto de la Virgen, representa la contraparte femenina. La complementariedad se apoya en el hecho de que estas dos ideologías representan dos criterios universales

diferentes: uno varonil y otro femenino. El **machismo** expresa un culto a lo varonil para la confirmación y perpetuación de la especie humana, mientras que las mujeres apelan al recurso de la Virgen para establecer su propio respeto y dignidad. Aunque ambas ideologías tienen componentes genéricos específicos, juntas expresan una ideología de los sexos.

Esta dualidad de la moralidad de inmediato plantea un problema, y un desafío, que por un lado tiene que ver con los niveles, y por otro con contextos de aplicabilidad<sup>2</sup>. Es un problema que hacer surgir preguntas acerca de la discontinuidad y de la flexibilidad, de la coherencia y de la discrepancia, del conservacionismo y del cambio en la sociedad y en nuestra comprensión de la sociedad, en cuanto ella refleja, esencialmente, la creatividad potencial de la sociedad.

Adueñarse de las partes esenciales de un código moral, no es adueñarse de algunas de las motivaciones fundamentales para la conducta, sino también, lo que es más importante, ganar proyecciones internas en las ideas sobre la naturaleza humana, las relaciones humanas y el "significado" de la vida. Los diferentes sistemas morales pueden ser considerados como paradigmas alternativos para las percepciones estructurales del mundo y de la conducta que debe observarse en el mundo. Ellos se expresan mediante discursos alternativos que se reflejan en las acciones y preocupaciones cotidianas de las personas<sup>3</sup>.

---

2. Ver a Barnes y asociados 1985 para una discusión y estructuración más avanzada de esta cuestión.

3. Webster define lo "moral" como relacionado con, tratando con, o capaz de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, y la "moralidad" como "los principios de lo correcto y lo incorrecto en la conducta" (Diccionario del Siglo Veinte de Webster). Sin embargo, aunque están básicamente dedicados a principios de conducta, estamos también involucrados en evaluaciones de conducta o situaciones de la vida, sucesos y gentes no precisamente como correctos o incorrectos, sino como buenos o malos. De esto se puede también inferir una preocupación por las distinciones entre felicidad y miseria, perfección e imperfección, lo completo y lo incompleto. Sin

Lukes cita a Durkheim que afirma: "La moralidad consiste, más que nada, en proponer fines u objetivos; ella prescribe al hombre las metas que debe seguir..." Este es el muy apropiado comentario hecho por Lukes a esta declaración: "Pero él (Durkheim) nunca dedujo de esta conclusión que la selección de objetivos pudiera ser en sí misma problemática y más allá del alcance de la ciencia" (Lukes 1985: 429). Más aún, el problema de la moral no es solo un problema de objetivos. Ella es esencialmente un problema de elección entre los fines. Evens argumenta que "aún cuando lo bueno está totalmente circunscrito, subsiste una elección, a saber, la que hay entre moralidad e inmoralidad", y prosigue diciendo:

...por definición no puede haber una (buena) razón para elegir la alternativa verdaderamente inmoral. Si tal razón existiera, entonces, según los términos del discurso, sería implícito que la alternativa inmoral es un acto moral...La "elección" entre la moralidad y la inmoralidad...no es elección. No estoy sugiriendo que es imposible elegir el curso inmoral de la acción, sino más bien que la decisión claramente implica el entendimiento de que la moralidad es menos que una certeza. Pues la elección auténtica conlleva una ambigüedad esencial... Es solamente en la brecha ética (el subrayado es mío) que la capacidad facultativa, la posibilidad de escoger, está abierta y por ello en uso máximo. El acto inmoral consumado no solo rompe la ley sino también **rompe con él** (el subrayado es mío). Y una vez que la Ley pierde la credibilidad de su certeza, la elección moral como tal se convierte en una real posibilidad (página 208)...Tomar en serio la "moralidad" es así considerar la elección moral como un acto autónomo en vez de práctica mecánica. Por lo tanto, si la sociedad en verdad procede por la vía de la elección moral, su curso puede ser siempre contrario, **puesto que sus fines pueden serlo** (el subrayado es mío, Evens 1982: 210).

---

embargo, no se da por descontado que estas oposiciones se sigan en todas las culturas. No obstante, éstas son dimensiones básicas en todas las culturas que están saturadas por las creencias y tradición cristianas.

Esto implica que la moralidad no solamente es ambigua, sino que sus sanciones también deben serlo. Debe haber un cierto espacio para la flexibilidad, para probar (y errar), para interpretar y reinterpretar. En otras palabras, inherente a los conceptos morales básicos debe haber alguna "peluza". Y mi implicación es que esta ambigüedad moral se refleja no solo en los conceptos sino también en los símbolos. Ellos son también esencialmente ambiguos; tienen muchos significados; son polivalentes. Más aún, los símbolos no están solo "ahí afuera", significando algo diferente. Los símbolos integran los procesos sociales, se convierten en factores de la acción social y están con los intereses, propósitos, objetivos y significados humanos. Los símbolos se refieren a los principios y valores de la organización social<sup>4</sup>.

He citado extensamente a Evens con el fin de relieves tres puntos básicos para la discusión y elaboración de la moralidad: objetivos (motivos), ambigüedad y elección. La moralidad tiene que ver con lo que usted es y con lo que hace. En otras palabras, la moralidad se refleja en el identificar y elegir, en las relaciones sociales y en los actos sociales, en tanto aceptemos que la experiencia de la vida de la mujer, siendo distinta de la del hombre, su "experiencia moral" lo será también. En este sentido la moralidad es también sexualizada<sup>5</sup>.

Si aceptamos la idea de que somos lo que hacemos, las reglas de la conducta -estemos o no adheridos a ellas- permiten una importante inspección interior en la esencia del orden cultural. Sin embargo, debemos tener presente que hay una diferencia entre las reglas que sigue

---

4. Ver a Victor Turner 1967, para una elaboración más avanzada de este acercamiento a la comprensión de los símbolos.

5. Antepuse esto como un postulado. Este es un enorme campo que no puede ser tratado aquí y ahora. Un paralelo interesante es el antepuesto por Bynum en su introducción a *Género y Religión: Sobre las complejidades de los símbolos* (Bynum y asociados 1986). Su argumento es que la experiencia religiosa está clasificada por los sexos y que cualquier cuestión relacionada con esto debe partir de este reconocimiento básico.

la gente y las creencias morales expresadas mediante las reglas. Más aún, hay también una diferencia entre reglas más programáticas o explícitas (de lo que Ud. hace y lo que no) y esas "reglas" que están implícitas y quizás solo simbólicamente manifiestas- esas reglas que son interiorizadas como una forma de vida y aceptadas como una parte del orden natural de las cosas, y afectan la conducta de un modo más inconsciente. Este es particularmente el caso cuando estamos tratando las cuestiones de géneros: lo que "es" y lo que "significa" ser un hombre o una mujer en una sociedad determinada<sup>6</sup>. A veces estos "seres" y significados" son a un tiempo rígidos y ambivalentes. Y una lógica cultural puede apoyarse precisamente en este tipo de paradoja. La misma naturaleza de los símbolos los hace buenos medios para apropiarse de la esencia de las discontinuidades culturales o ambigüedades. Mi intento de comprender el significado del sufrimiento, a través de los símbolos y la moral, es un paso en esa dirección.

### La vergüenza, el sufrimiento y la virginidad

Schneider observa que " en cierto sentido, hay una división de trabajo entre la vergüenza y la virginidad. Los dos conceptos, sin embargo, de ninguna manera se excluyen mutuamente, porque la virgen siente vergüenza, y la mujer casada siente la castidad. Más que esto, los conceptos son ideológicamente interdependientes" (Schneider 1971). Creo que ella ha conquistado un punto muy valioso, aunque no explora las implicaciones de lo que está diciendo. La noción de vergüenza (tal como se la relaciona con el honor de las mujeres) presupone que el suyo es un estado de pureza, que se expresa a través de la virginidad - mientras sea virgen- y a través de la castidad, una vez casada (y

---

6. Esto puede parecer contrario a lo que pensamos: que la diferencia entre los sexos es absoluta, como lo son los significados del sexo. Los problemas de los transexuales en nuestra misma sociedad es instructivo en conexión con esto. Vea Borchgrevink 1987 y Raymond 1979. La atención crecientemente dedicada últimamente a este tópico indica el interés y la complejidad del tema. Ver por ejemplo Caplan 1987 y Ortner y Whitehead 1981.

presumiblemente ya no una virgen). Ella relaciona virginidad con vergüenza, y la no virginidad con la castidad, sin explicar el "rodeo" por así llamarlo. Lo que la virgen siente como vergüenza, la mujer casada lo experimenta como castidad. Pero vergüenza no es lo mismo que castidad. Mas bien, ambas son expresiones para un estado subyacente de pureza. Es importante tener presente que estos conceptos se refieren a mujeres de diversos estatus: la joven soltera (virgen) y la mujer casada/esposa/madre (casta). Sin embargo, ambas implican la cuestión de la pureza (y de aquí, la impureza potencial) de todas o algunas mujeres. Talvés sería más exacto decir: hay una división de trabajo entre la vergüenza, la virginidad, y la castidad. Mi implicación es que la castidad es un modo de expresar una entidad que no es factual sino "actual" y más aún, el sufrimiento es el hecho que "actualiza" la castidad. Es la "purificación" que devuelve la pureza una vez que se ha perdido la vergüenza y la virginidad. Es inevitable que cualquier discusión sobre la Virgen debe tener presente la imagen relacionada con la maternidad. Es la **Madre Dolorosa** la que se evoca según una costumbre arraigada en Latinoamérica. La imagen de la mujer latinoamericana como la de la madre envuelta en lágrimas, que lamenta la pérdida de su hijo encontró eco en todo el continente. Y como declara Campbell: No hay duda alguna de que la santidad de la madre y el ideal de la pureza femenina están enraizadas profundamente en la conciencia mexicana (Campbell 1982).

Por primera vez tuve conciencia de la relación conceptual entre el sufrimiento de las mujeres y la Virgen durante la procesión de Pascua de Resurrección en el poblado. Las lágrimas rodaban por las mejillas de las mujeres de mayor edad que estaban junto a mi de pie, cuando las figuras de Jesús y María pasaron a nuestro lado. Yo quería saber por qué lloraban. El contenido de la conversación que siguió puede ser brevemente recapitulado como sigue: sus lágrimas no eran vertidas por Jesús que sufrió sobre la cruz y murió por nuestros pecados. Ellas lloraban por María, por el sufrimiento que ella estaba experimentando al ser testigo de la muerte de su propio hijo. Hay dos elementos importantes en este episodio. Es la relación madre-hijo, y no la persona, Jesús, el elemento central; más aún, es el sufrimiento que el hijo infunde en su

madre lo central. El sufrimiento de él se convierte en el sufrimiento de ella. Ella sufre por él y no al revés.

La Virgen de Guadalupe es un símbolo importante en la cultura mexicana, quizás el más importante<sup>7</sup>. Más aún, no solamente que ella tiene muchos significados, sino que como símbolo, es altamente ambigua. En lo que sigue, me concentraré en una faceta: la Virgen como virgen y como madre. Mi intención es demostrar cómo esta paradoja, representada por la madre virgen, adquiere un significado que permite comprender el sufrimiento como una virtud femenina.

Antes de que pueda proseguir en esta línea de razonamiento, es esencial que se subraye ciertos otros aspectos de la comunidad local. En lo que sigue quiero aclarar ciertos dogmas básicos de las creencias morales que brotan de un código basado en las nociones de honra y vergüenza en una comunidad católica, donde la devoción a la Virgen María, como Guadalupe, invade muchas, aunque no todas, las actividades religiosas y el fervor religioso. Enfocaré las nociones de vergüenza, sufrimiento y virginidad. Deseo examinar estos conceptos en su conjunto y localizar sus diferentes formas de articulación. Los tres conceptos, en mi opinión, derivan su importancia y su ambigüedad de la herencia cristiana. Estos conceptos encuentran su expresión concreta en distintas relaciones, que a su vez se manifiestan en dos ideologías: **machismo** y **marianismo**. Mientras que la vergüenza y el sufrimiento son parte del vocabulario local, la virginidad es una idea subyacente (en ambas ideologías), la expresión última de la pureza femenina. Aunque estos conceptos particulares se centran en las mujeres, ellos convergen hacia esa parte del sistema que tiene que ver con la "creación" y la sustentación de los sexos, es decir con esa parte de la moralidad que legitima y regula la relación de los géneros.

---

7. No puedo en este contexto referirme a las muchas facetas de la Virgen de Guadalupe. Suficiente es decir, que cualquier entendimiento sobre la cultura mexicana y la identidad mexicana tiene que tomar en cuenta esta singular creación (Ver De la Maza 1981; Lafaye 1977; Melhuus 1985, 1988; Wolf 1979).

Un código en el cual el honor y la vergüenza son conceptos básicos, implica, entre otras cosas, que las reglas de conducta se aplican desigualmente a hombres y mujeres: lo que es apropiado para los hombres no lo es para las mujeres y viceversa<sup>8</sup>. Es un código que no solo regula la conducta de hombres y mujeres, sino, lo que es más importante, regula las relaciones entre hombres y mujeres y aún más, contribuye a mantener un dominio particular de los hombres sobre las mujeres. En otras palabras es un código que discrimina de acuerdo con el género. Y en el proceso de discriminación define la relación de los hombres con las mujeres.

8. En la mayoría de las discusiones sobre honor y vergüenza, el énfasis se da al honor, y particularmente al honor de los hombres. Si la literatura ignora un análisis del honor desde la perspectiva femenina, como reclama Goddard (Goddard 1987), ésto en mi opinión se debe en parte al tratamiento negligente del concepto de vergüenza. Una excepción es Wikan, quien de hecho enfoca específicamente este concepto (Wikan 1987). Además muy poca atención se ha presentado a la amenaza que la mujer plantea al hombre por su calidad de apoyo (si no guardián) de su honor. Pitt-Rivers en su ya clásico ensayo sobre el honor y la vergüenza, se enfrenta al problema pero no lo resuelve. El muestra cómo los conceptos de honor y vergüenza son sinónimos en muchos contextos, en los que soltar la vergüenza de uno equivalente a soltar el honor propio (Pitt-Rivers 1966:42.) En este sentido, por lo tanto, ambos conceptos son constitutivos de la virtud. Sin embargo él prosigue diciendo que "Los conceptos del honor y la vergüenza, también llegan a un punto en que ya no son sinónimos, y en este punto pierden su valor ético..." y más aún, "De este modo honor y vergüenza cuando no son equivalentes, están conectados exclusivamente con uno u otro sexo y son opuestos (mi subrayado) el uno con el otro" (ibid). A mi entender, la naturaleza de esta oposición (hombres=honor, mujeres=vergüenza) es su especificidad de género y no, como Pitt-River implica que la "vergüenza" pierde su calidad de honor al quedar atada específicamente a las mujeres. Por el contrario, el honor de una mujer es también su vergüenza. Pero, como yo argumento, la vergüenza (como honor) puede ser mejor entendida si se la ve no solamente en relación con el honor

## Machismo y marianismo: Honor o vergüenza en un contexto mexicano

Previamente he explorado las ideologías de machismo y marianismo e indicado que, aunque ambas ideologías tienen componentes que son específicos de cada género, juntas integran una teoría de los sexos. También he indicado cómo esta moral local, expresada a través de las nociones de honor y vergüenza, viene a gravitar sobre los movimientos de la comunidad local<sup>9</sup>. Más específicamente he tratado de demostrar, por un lado, en qué consiste la paradoja principal de este código moral y, por el otro, cómo la devoción a la Virgen María, expresada a través del culto a la Virgen de Guadalupe, representa un dilema para hombres y mujeres, si bien diferente. Recapitulando brevemente, el argumento es como sigue:

El machismo considera a los hombres como su grupo de referencia: es a los ojos de los demás hombres que se confirma la hombría de uno de ellos pero es a través de las mujeres que ella se refleja y ejecuta. La idea de ser un hombre está conceptualmente atada a una serie de expectativas y situaciones. Básicamente ella involucra tierra, trabajo y mujeres. Estas expectativas se expresan verbalmente, mediante frases locales. Por ejemplo: "las mujeres se supone que se casan para cuidar de ellas y por lo tanto no necesitan tierras"; "un hombre que deja que su mujer trabaje no es un hombre"; "una casa que carece de un hombre, carece de respeto". La virilidad es un aspecto importante de la hombría. El término macho se lo usa más que nada para designar al hombre viril, sexualmente activo y aún violento. Que estas expectativas del hombre sean opuestas y las

---

sino también en relación con el sufrimiento y la virginidad. Así como la vergüenza es ambigua, así lo es el honor. Honor como término es usado localmente, no tanto para calificar a un hombre sino más como un valor superior atribuido por ejemplo a una familia, a una casa, o en política. Los hombres se definen términos de respeto, de falta de él.

9. Veá Melhuus 1985 y 1988.

exigencias "de la casa" no concuerden con las "de la calle" es un punto que no puedo tratar aquí<sup>10</sup>.

La tierra es un valor en si misma: la rodea un aura que es difícil exponer con frases y palabras. La tierra viene conceptualizada en relación con los hombres. Ellos son los primeros administradores y controladores de la tierra. Aunque las leyes de la herencia de la tierra otorgan porciones iguales para todos, hermanos y hermanas (con excepción del ejido), en la práctica los hombres son favorecidos, y usualmente bajo la forma de "último genitor"<sup>11</sup>. El hecho según el cual las mujeres no heredan tierra se explica por la suposición de hombres y mujeres, de que las mujeres deben ser mantenidas por los hombres, específicamente los padres y los esposos. Esto es lo que se espera de un hombre. Así el honor de un hombre se refleja en su capacidad de mantener a su esposa y a su familia por medio de su propio trabajo. El es el que gana el pan de la familia, y las mujeres, más específicamente, las esposas y las madres, no tienen que trabajar fuera de la esfera doméstica. De manera interesante esto se aplica también al trabajo en los campos. Que ella trabaje, e incesantemente dentro de la casa es una cuestión completamente distinta<sup>12</sup>. Intimamente ligada a estas nociones, está la idea de que una mujer no debe vivir sola. La respetabilidad de las mujeres está asociada con la presencia de un

10. Sin embargo, un análisis más completo necesariamente tendría que incorporar estos aspectos. La situación como la que he descrito, puede parecer paralela a la descrita para los hombres en el área del Caribe. Vea Clarke 1957, Eidheim 1981, Ennew 1982, y Wilson.
11. El ejido es la tierra de propiedad comunal obtenida mediante la reforma agraria. En el caso particular, que trato fue redistribuida en 1936. Los cultivadores actuales tendrán derechos de usufructo en el ejido y estos derechos pueden ser transferidos a una sola persona (Ley Federal de Reforma Agraria).
12. Esto puede tener dos connotaciones: que el concepto de trabajo está conectado con el género y el espacio, o que el género está conectado al trabajo y al espacio. Aunque mucha atención se ha prestado al significado de trabajo doméstico en la Europa Occidental y los Estados Unidos, a esta discusión no se le ha dado la misma importancia en los países no occidentales o que están industrializándose.

hombre. Desde luego no cualquier hombre, ni muchos hombres, sino su padre, su hermano, su esposo u otro pariente que sea socialmente aceptable como guardián de su virtud. En otras palabras, el dicho "una casa que carece de un hombre, carece de respeto" puede transformarse en "una mujer sin un hombre carece de respeto", ella es considerada públicamente disponible, es decir una prostituta.

Finalmente hay una actitud general en la comunidad de que una no debe mostrarse o exponerse públicamente en manera alguna, como si estuviera "necesitando". Y el demostrar necesidad cubre una gama entera de actividades, por la cual la línea divisoria entre actividades económicas aceptables y la demostración vergonzosa de necesidades, es muy sutil. Si una mujer vende una cosecha extra en el mercado local es considerada como degradada y asociada con la vergüenza. Una mujer debe a toda costa tratar de evitar recurrir a tales extremos, pues echará a perder la estimación de su esposo: ello a la vez expone las necesidades de la familia y la indicación de que su marido no puede mantener a su familia. Sin embargo una mujer que vende leche producida por ella o que revende refrescos en la puerta de su casa actúa dentro de los límites aceptados. No hay en este caso vergüenza alguna que considerar. La única mujer que vendía tortillas en el mercado local los domingos, era una divorciada, abandonada por su "esposo". Su "necesidad" era aceptada como legítima pero no así su posición. Aún así, ella y su tía debían expresar preocupación por ello y ella no debía excederse: "le da pena". No es necesario decir que este era un mercado local próspero y los vendedores acostumbraban venir de otros poblados. Los movimientos de las mujeres eran observados estrechamente. Cuando no iban acompañadas por un hombre, ellas claramente debían demostrar que iban a un mercado, caminado con rapidez y sin detenerse en su camino. Hay una clara línea de demarcación entre el escenario público y el espacio privado. Las mujeres son de la casa en tanto que los hombres son de la calle, y nunca deben encontrarse los dos<sup>13</sup>.

13. Bourdieu describe una situación similar para los Kabyle de Argelia (Bourdieu 1966).



Mientras que **machismo** y **macho** son conceptos indígenas, en el sentido de que tanto hombres como mujeres lo usan y se refieren a ellos en el hablar cotidiano, el **marianismo** no lo es. Antes bien, el **marianismo** se refiere a la devoción a la Virgen María y su significado específico a las mujeres. Para Stevens, el "**machismo**... puede ser descrito más distintamente como el culto de la virilidad... mientras que el **marianismo** es el culto de la superioridad cultural femenina, que enseña que las mujeres son semi-divinas, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres" (Stevens 1973: 91). Debo admitir, que no encontré mujeres que hablaran de esta superioridad en ninguna forma directa. No obstante hay indicios de que los hombres pueden percibir a las mujeres como poderosas, aún más poderosas de lo que las propias mujeres se perciben a sí mismas<sup>14</sup>. Sin embargo, mi propio análisis del "sufrimiento" es tangencial con respecto a la observación de Stevens, precisamente porque el significado implícito del sufrimiento es la fuerza y la legitimidad que está adherido a ella como una virtud.

He proclamado que el sufrimiento es una virtud esencial particularmente unida a las mujeres casadas. Mas aún he indicado que hay una ligazón entre el sufrimiento y la castidad. La castidad de una mujer se refleja en su pureza que, a su vez, se manifiesta en su virginidad. Los diversos aspectos de la castidad se señalan de varias maneras. Términos como **fracasada** o **abandonada** no solamente utilizan el estatus de las mujeres en referencia, sino también que enfatizan la definición. Estas palabras son derogatorias. La **fracasada** (usada para denotar la actividad sexual realizada por una muchacha soltera) no solo ha fracasado; sino que se ha perdido; la **abandonada** (usada para describir a la mujer abandonada por su esposo) también se ha perdido, pero no ha fracasado necesariamente. He mencionado ya las restricciones en los movimientos de las mujeres y en su trabajo. Estos por supuesto varían con su edad y su estado civil. Las muchachas solteras jóvenes son más cuidadosamente guardadas que las viudas. Las esposas y las madres más que ninguna otra. Aún así, a las muchachas jóvenes (hermanas/hijas) puede que se les

14. Este punto ha sido abordado en todas partes. Vea Melhuus 1985.

permita salir y trabajar fuera del hogar (lo que las esposas no hacen). Aquellas son usualmente empleadas como domésticas o criadas y así ubicadas respetuosamente dentro de una familia bajo los auspicios de un hombre.

Viuda, es un término que confiere respeto y se lo usa para dirigirse formalmente a la persona. Aún así, a pesar de su edad y del respeto que se les debe, las viudas no son "libres" para hacer lo que les venga en ganas. Ellas deben preferentemente "ponerse bajo" la protección de algún hombre, siendo un hijo la opción más estrecha, aunque pueden ser también las hijas. Una mujer que había sido muchos años viuda y sin un hijo con quien vivir, había tomado un peón mucho más joven para trabajar la tierra y lo había llevado a la "cama", como comentaban mis vecinos. El se había introducido en la casa, no solo para tomar a su cargo las tareas domésticas sino también las tareas dudosas. Aunque hubo algunos chismes maliciosos, la comunidad pareció aceptar esta situación, si bien algunas voces cuestionaron el hecho de que su hijo no viniera a su lado. Esto fue aún más duro para otra mujer, también viuda que vivía sola. El hecho de que sus hijos la habían abandonado era una señal de que ella había sido una madre deficiente, y los hijos no fueron nunca criticados por no "cumplir con su deber". Esta es una crítica dura a la femidad -puesto que la maternidad es el epítome de la feminidad- una madre deficiente es una mujer deficiente. Por otra parte, esta misma viuda podía siempre invocar a su favor el hecho de que, no obstante estar sola, su hija le traía siempre su alimentación y aún había permitido que su nieta, (ahora en los seis años) ¡viviera con ella por algún tiempo! y que sus otros hijos le hubiesen ayudado en caso de serles posibles. Ellos estaban precisamente muy lejos. Es interesante anotar, de acuerdo con esto, que el sufrimiento derivado de ser abandonada por sus hijos, lo que tal vez constituye la peor de las tragedias, "no califica" o aumenta su estimación; ni lo hace el ser violada (el máximo sufrimiento de la vergüenza). Ser abandonada por un hombre sí lo hace, al igual que el maltrato.

Las muchachas son criadas para ser madres. Ellas son también criadas no solo como vírgenes, sino para ser vírgenes. El ideal de que las muchachas sean vírgenes en el momento del matrimonio no es solo

capricho, sino una constante reiteración. En todas las ceremonias importantes en que intervienen las muchachas se lo pone abiertamente de relieve. Lo más evidente es la primera comunión, donde a la edad de 10 a 12 años, ellas se visten como novias con una túnica larga y blanca, inclusive con el velo. Pero se evidencia también en la presentación en el templo" a la edad de tres o quince años, fiesta que se celebra cuando ella tiene quince años y se halla supuestamente lista para el matrimonio. En el caso de una conducta abiertamente vergonzosa, se aplican las sanciones. Hubo el caso de una joven pareja que fué "descubierta". Los padres de ella tomaron acción de inmediato. Ellos contactaron los padres del muchacho a fin de pactar el matrimonio. Como esto no tuvo efecto, la muchacha fué obligada a dejar su casa.

Como he indicado, las ideas de pureza y castidad inherentes a las mujeres, no cesan con la consumación del matrimonio. Al contrario, me inclino a decir que éste es, en un sentido, el momento donde todo comienza, porque es a través del matrimonio y en el matrimonio que surge el sufrimiento y se convierte en la expresión de la virtud femenina, y mi implicación es que, en último término, tanto el sufrimiento, como la castidad, tienen que ver con la sexualidad femenina. Al igual que la vergüenza. Cuando el "sufrimiento" se presenta como una cuestión puramente de mujeres, su castidad no lo es. Son primera y principalmente los hombres quienes tienen intereses -aunque contradictorios- en la castidad de las mujeres y en su vergüenza.

### Una vergüenza para sufrir

La vergüenza es un concepto ambiguo. Tener vergüenza y no tenerla se aplica diferentemente en distintos contextos. En el sentido de vergüenza como honor, lo opuesto a vergüenza no es el honor, es sinvergüencería. En otras palabras no tener vergüenza no implica que Ud. tiene honor, al contrario, ello puede implicar que Ud. carece de honor. Sin embargo, ser "un sinvergüenza", uno que no tiene vergüenza, implica ser una persona dura que no tiene modestia o preocupación por los demás. De esto deberían estar llenos de vergüenza. Una persona que es ruda y no demuestra una diferencia apropiada se dice que "no tiene

vergüenza". Los dos sentidos antedichos pueden aplicarse por igual a hombres y mujeres, y en particular a los niños. El insulto o la observación pueden hacerse en una variedad de situaciones. Estas se determinan de acuerdo a la circunstancia y el comentario tiene validez en esa situación sobre la base del acto evaluado. Los actos pueden ser más o menos provocativos y por consiguiente, diversas también las implicaciones del comentario. Sin embargo estos usos cotidianos de la palabra vergüenza son de orden diferente a la falta de vergüenza como honra, lo que inevitablemente alude a la sexualidad y se la usa en primer término y en mayor escala para caracterizar a mujeres de clase especial: esas mujeres que gustan de lujuria y públicamente hacen gala de ello; que insisten en trabajar fuera de la unidad doméstica y en vivir solas pueden tomarse como prototipos; esas mujeres que de alguna manera, consciente o inconscientemente "rompen la Ley" y son rechazadas de regreso a su rebafío. Estas mujeres son sinvergüenzas- y también sin honor. La idea de ser sin vergüenza evoca el valor positivo de tenerla. En otras palabras, las mujeres pueden también tener vergüenza. En este sentido, el honor de una mujer es también su vergüenza. Se ubica en su sexualidad y se expresa a través de su virginidad. En otras palabras, la idea de vergüenza como honor está intrínsecamente unida a la vergüenza en unión con la virginidad (como Schneider lo implica. Ibid).

Como concepto moral, la vergüenza es desafiante, porque ella también representa un potencial- una posibilidad de ser algo diferente, de no tener vergüenza, un estado, que una vez logrado y aceptado, puede representar una alternativa real. Es aquí en donde radica la opción: En este sentido, no tener vergüenza representa la brecha ética en donde lo inmoral se convierte en lo moral, pero todo dentro de un marco de moralidad diferente<sup>15</sup>. Ella ya no es vulnerable en su propia vulnerabilidad. Su

15. Archetti muestra exactamente esto en su artículo sobre el tango argentino. La milonguita es una mujer desvergonzada (vista desde la perspectiva de los hombres que abandonó). Pero ella a roto con su comunidad moral que la condena así. Su sinvergüencería es su libertad, ella está libre de la vergüenza y, por lo tanto, libre para avergonzarse (Archetti 1967).

honor no puede ser su vergüenza, puesto que no tiene ninguna. Ella no sufre por su vergüenza. Por consiguiente, ella debe buscar reconocimiento en alguna otra parte. Desde luego, el grupo familiar podría aún estar muy preocupado por su pérdida de la vergüenza, pero una vez que la vergüenza se ha perdido...hay muy pocos medios de recuperarla.

De manera bastante interesante, Pitt-Rivers visualiza algunas de las mismas consecuencias, aunque él las expresa con frases diferentes:

Aún cuando la vergüenza de la mujer en el sentido plebeyo se ve como un atributo positivo, algo que puede perderse, no puede ser ganada como una precedencia, ni es inherente como estatus. Se la preserva mediante la negación a efectuar acciones que son propias de los hombres<sup>69</sup>. Una vez que la división sexual de trabajo se rompe, las mujeres se hacen hombres y cuando esto ocurre no puede haber ni honor ni vergüenza. La mujeres que adoptan conductas masculinas, perjudican su vergüenza, mientras que las que han renunciado a su derecho a la vergüenza no están ya sometidas a las sanciones que controlan la conducta de las mujeres honorables...por la misma señal ellas pierden su control de los hombres (Pitt-Rivers 1966: 70).

En esta comunidad, el machismo refleja el derecho de precedencia del hombre en una cultura en la que las nociones de honor y vergüenza son centrales. Básicamente, el machismo gira alrededor del honor de los hombres y de la vergüenza de las mujeres, que, en último término es su sexualidad. La mujer sinvergüenza no sólo ha perdido su propio honor, ella es además una amenaza para el honor de su marido y de su grupo de parientes. La protección de la virtud de una mujer es por consiguiente una preocupación primaria de su grupo de parientes y el padre, el hermano, el último esposo, todos parecen ser los mejores guardianes de su virtud. Este es un dilema central en esta cultura (y tal vez de cualquier cultura que opere bajo códigos de honor y de vergüenza): el honor de los hombres descansa sobre la vergüenza de las mujeres. En

otras palabras, las mujeres a causa de su sexualidad plantean una amenaza para el hombre. Esto se hace aún más precario en una cultura en la que la virilidad del hombre es un valor central y se expresa mejor por el número de mujeres "conquistadas" y en el número de hijos concebidos. Diciéndolo con crudeza, todas las mujeres son presas potenciales para apagar la sed que tienen los hombres de más y más hombría. Sin embargo todas las mujeres parecen estar idealmente bajo la protección de un hombre. Así la búsqueda que hace el hombre de más conquistas necesariamente conlleva perjudicar el honor de otro hombre, avergonzando a su familia, a través de la sinvergüencería de la mujer en cuestión.

Los hombres no solamente tienen varios intereses en sus relaciones recíprocas, ellos tienen también intereses contrapuestos en relación con las mujeres. Es precisamente en estas relaciones (hombre a hombre y hombre a mujer) que nosotros podemos localizar cómo es que esta moralidad "funciona", puesto que ellas constituyen el asidero de las contradicciones de esta moralidad particular. Para llevar la cuestión, a grado absurdo, diré que ser un hombre (macho) y ser una mujer (virtuosa) son categorías mutuamente excluyentes. Siendo este el caso, nos enfrentamos con un dilema cultural que es muy difícil, si no imposible, resolver en la vida diaria. Sin embargo, "en realidad" el enigma de este dilema no cubre la forma en que lo he formulado. No es un problema de conciencia que la gente enfrente directamente. Por lo tanto la "solución" no es disponible de inmediato. Ella debe ser deducida de una serie de otros factores del repertorio cultural.

Hasta ahora, las mujeres de este poblado han tenido muy poca opción. No hay todavía otro paradigma moral con suficiente legitimidad al cual adherirse. Una brecha ética implicaría vivir en un vacío social o abandonar el poblado. Ambas serían decisiones difíciles y no realistas de tomar. Las mujeres "eligen" permanecer, y el desafío en mi opinión, reside en entender cómo este sistema, aparentemente basado en una contradicción fundamental, se mantiene a lo largo de los años. ¿Hay algunos mecanismos reconciliadores? ¿Podemos trazar los contornos de un marco de referencia que permita superar la contradicción?

## La madre sufrida

Yo alegraría que para las mujeres la Virgen de Guadalupe representa tanto un símbolo de reconciliación como de perdón. Esto último porque ella es parte del dogma superior de la Iglesia. Ella tiene legitimidad. Ella es sagrada y es poderosa. Como madre del Hijo de Dios, tiene un lugar al lado de Dios. Reconciliadora porque ella hace visible -como madre y virgen- la condición carnal de las mujeres, y de esta condición hace visible su impureza, mientras que al mismo tiempo, a través del sufrimiento que ella evoca, "genera" la castidad en las mujeres.

Para las mujeres, la virgen es sobre todo un símbolo de maternidad y sufrimiento. Como madre de Jesús, ella sufrió, porque fué testigo de la muerte de su hijo. Estos elementos de maternidad y sufrimiento se conjugan en un concepto único: **la madre sufrida**.

No solamente puede una mujer identificarse como la Virgen (algo que es imposible para los hombres); ella debe hacerlo. La Virgen es la encarnación de lo femenino. Ella representa a la mujer, pero de una manera muy ambigua, al ser ella madre y virgen. Así el símbolo primordial de la femineidad, la maternidad, a través de la cual las mujeres se identifican a sí mismas, es altamente ambivalente. La Virgen vence toda sexualidad y se apoya en su pureza. Ella se convierte en madre sin pecar. Como tal ella es completa. Una mujer sin embargo, no puede ser madre sin "emplear" su sexualidad. Siendo carnal y por consiguiente impura (casi por definición), ella debe "pecar"<sup>16</sup>. Sin embargo, este

16. No hay duda alguna de que la asociación del pecado con las mujeres y el sexo es prevalente en el dogma cristiano. Warner dice: "Es casi imposible sobreestimar el efecto que la característica asociación cristiana del sexo, el pecado y la muerte ha tenido en las actitudes de nuestra civilización. Desde que los sabios San Jerónimo y San Agustín (Año 430) acometieron el problema de la tendencia del hombre al mal, los tres conceptos separados han estado unidos en una telaraña que atrapa a todos los cristianos... aunque fórmulas más tardías constituyen una mejora, ellas no pueden disimular aún la estructura del pecado original: la rebelión de Adán y

pecado es imperativo, si es que ella debe realizarse como mujer, o sea convertirse en madre. Sacrificando su virginidad, ella sufre su vergüenza; manteniendo su honor mediante la castidad, ella mantiene la pureza. Sólo a través del sufrimiento pueden las mujeres acercarse al ideal de la Virgen. El sufrimiento es la expresión activa de la pureza de la mujer; por lo tanto ella vive para sufrir. De este modo el sufrimiento se convierte en la virtud y las mujeres en sus víctimas.

Dos relaciones son cruciales para el sufrimiento de las mujeres: la del esposo con la esposa y la de la madre con la del hijo pequeño. Mientras que la relación del esposo y la esposa es ambivalente (a esto regresaré dentro de poco), la de la madre con el niño no lo es (aunque la del niño con la madre sí lo es). Los hijos crean a la madre, por así decirlo, dándole su maternidad y legítimos motivos para que sufran. Ellos son su razón de ser y no los abandonará. Sufrirá por ellos, puesto que mediante su sufrimiento ella hace visible su ser a ella misma y a los demás<sup>17</sup>. Su autosacrificio se hace visible a través de sus hijos. Ellos son los agresores

Eva contra Dios... cuando pecaron, la muerte y el sexo como los conocemos entraron al mundo. La asociación del sexo, el pecado y la muerte es antigua y todavía se mantiene en el simbolismo cristiano: el alma muere en la lujuria, el cuerpo se pudre en la muerte" (Warner 1985). Cualquiera que esté relacionado con las puritanas costumbres cristianas reconocerá estos criterios. Sin embargo, es la posterior asociación de las mujeres (a través de Eva) en calidad de pecadoras y por consiguiente más (si no las más) responsables del sexo, el pecado y la muerte que ha sumido a las mujeres en una posición de sometimiento.

17. Esto es diferente para los hombres. El espacio no me permite tratar la relación padre-hijos. Sin embargo, como es evidente, la noción de la paternidad es muy diferente de la maternidad. Los hijos confirman su virilidad pero no dominan su moralidad. Un esposo que abandona a su esposa muy rara vez envía dinero para la mantención de los hijos. Una esposa evitará a toda costa ser **abandonada** tanto por ella misma como por sus hijos. Bajo ninguna circunstancia ella dejará a su esposo, a pesar del maltrato, que es muy prevalente, por la misma razón. Ella elige sufrir. Un punto interesante aunque tal vez traído por los cabellos, es la

inocentes quienes, al crear a su madre, también crean una mártir y la adornan con su gloria. Las mujeres forman la "congregación", por así decirlo, al compartir este ideal de martirio y lo reconocen cuando lo ven: Ellas son las que en primer lugar y con mayor fuerza "evalúan" y "condenan" el grado y la clase de sufrimiento a ser reconocido (dentro de los límites de la moralidad, por supuesto). Los hombres son excluidos de esta comunidad moral del sufrimiento y autosacrificio, pero son necesarios y eficaces para su mantenimiento, al ser ellos quienes "desfloran" a la virgen, exponiendo su vergüenza.

La relación de una mujer con un hombre, particularmente la de la esposa con el esposo, es muy ambivalente, como lo es la de él con ella. Una mujer debe soportar el sexo, pero ella no debe disfrutarlo. El acto sexual es considerado por las mujeres como "la voluntad de él". Ella debe pecar pero no ser pecadora. Ella debe concebir, pero sin placer. Las mujeres deben vivir con este dilema: que ellas deben ser a una y al mismo tiempo puras e impuras, vírgenes y madres. Su feminidad es definida a través de estos polos opuestos, que son incompatibles, aunque reconciliados en una sola y misma persona. Y mi conclusión es que el sufrimiento simbolizado por la Virgen es el acto de reconciliación. A través del sufrimiento, el autosacrificio, las mujeres comunican algo sobre ellas a ellas mismas y a los demás. Ellas están expresando no sólo su virtud, sino aspirando a una superioridad moral. La castidad es una de sus expresiones, puesto que ella "reinstala" un todo; es abnegación en cuanto demuestra falta de egoísmo; es subordinación y obediencia ya que indica pasividad<sup>18</sup>. Los hombres no son tan virtuosos como las mujeres, no a

---

consecuencia para la relación hijo-madre. Al insistir en que la madre es pura, el hijo de hecho niega la pureza sexual de su padre, es decir su virilidad y de aquí su hombría.

18. Stevens observa que "las culturas latinoamericanas mestizas... exhiben un bien definido esquema de creencias y conductas que se centra en la aceptación popular de un estereotipo de la mujer ideal... Hay un casi universal acuerdo sobre cómo es "la mujer real" y cómo debe actuar. Entre las características de este ideal están la semidivinidad, la superioridad moral, y la fuerza espiritual. Esta fuerza espiritual

causa de que ellos no sufren (ellos sí sufren), sino a causa de que ellos no son mártires<sup>19</sup>. Su sufrimiento no es percibido como autosacrificio. Los hombres incorporan todas las características que no son femeninas: Ellos son promiscuos, autoritarios, agresivos.

Los hombres también tienen que vivir con el dilema de naturaleza ambigua y amenazante de las mujeres, de ser a la vez puros e impuros (aunque su experiencia es muy diferente por el mero hecho de que ellos

---

engendra abnegación, ésto es, una infinita capacidad para ser humilde y sacrificarse. Ninguna autonegación es tan grande para la mujer latinoamericana, ningún límite puede adivinarse para su vasta reserva de paciencia con los hombres de su mundo" (Stevens 1973; 94).

19. Parece inevitable que cualquier discusión adicional de este tema, debe tener en consideración la lógica del martirio, puesto que esta es la forma quinta esencial de sufrir. El significado preciso de mártir ha cambiado con las edades. La idea del martirio como auto sacrificio, sin embargo no es exclusivamente una tradición cristiana la que predomina en el uso contemporáneo de la palabra. Y central para este uso, además de sufrir, está la idea del autosacrificio. Esta connotación ha sido aceptada en la moralidad cristiana y el supremo autosacrificio está simbolizado en el de Jesucristo: él murió por nuestros pecados. En este sentido el martirio es un acto heroico y el autosacrificio es el medio para obtener el martirio. Como yo lo veo, el problema del martirio no reposa en el sufrimiento sino más bien en cómo es que se deriva de él honor, ya que es el reconocimiento público del sufrimiento cómo glorioso lo que da al mártir su aura. De aquí que, el matrimonio no tiene que ver solo con una persona-el matrimonio expresa algo de relaciones sociales entre el mártir y los demás que tienen que ver con él. La lógica del martirio se apoya en una paradoja que tiene que ver con el significado del sacrificio. El sacrificio no es primariamente un regalo para el que lo sufre, porque el valor del sacrificio es independiente de si es sufrido o no. El valor por lo tanto se adjudica a quien se brinda el mártir, a su Dios y a su comunidad (Vea Serhaug 1984 y también a Hubert y Mauss 1981) Está fuera del alcance de este artículo avanzar más en el análisis. Sin embargo, mi próximo libro tiene por objetivo desarrollar estas ideas.

son hombres y no se espera que sean ni vírgenes ni madres). Ellos también podrían tener conciencia de su papel en este laberinto intrincado de relaciones sociales. Pero ellos por lo menos pueden "repartirlo", por así decirlo, entre varias mujeres. O dicho de otro modo, el dilema está articulado en dos relaciones diferentes. La madre es la virgen, ella es pura, y sexualmente inaccesible, mientras que la esposa no lo es. Como esposo tiene derecho (de precedencia) en su sexualidad. En parte es esto en lo que consiste el matrimonio. Sin embargo, es esta misma sexualidad la que transforma la esposa en madre, pero en este caso en relación con su hijo (o hija). Una mujer es ambas cosas a la vez. Esto puede que en parte explique la prevalente forma de dirigirse a la "esposa" como "madre", hablando a su esposa a través de sus hijos, usando la tercera persona.

Esto evitaría confusiones y borraría todas las dudas (sobre su pureza). La relación de hijo-madre es central para los dos, madre e hijo. El hijo confirma la "virginidad" o pureza de la madre, como tal, mientras que el mismo tiempo su propio honor depende de la pureza de su madre.

### Hijo de puta

El peor insulto que un hombre puede proferir (o recibir) es el que pone en duda la pureza de su madre, lo cual implica de hecho despojar al hijo de su legitimidad, de su honor<sup>20</sup>. Si desea profundizar en la analogía, podemos decir que para el hijo es importante enfatizar el hecho de que él es el fruto de un nacimiento "virgen" (inmaculado), de aquí que la pureza de la madre se transmite a él. Si la pureza de ella es puesta en duda, así pasa con la del hijo (y en último término con la del padre). En este sentido las mujeres son contagiosas, contaminadoras potenciales, al transmitir su "estado" a otros. La cuestión interesante es que esto no parece ser aplicado a las hijas, por lo menos no en la misma forma. La expresión "hija de puta" tiene poco o ningún significado. (Esto tiene su equivalente

20. Chingar o chinga tu madre son las expresiones ofensivas supremas en México. La palabra puede ser usada diferentemente, pero en casi todos los casos tiene una connotación sexual, de ser violada.

también en el inglés: la expresión "hijo de perra" no tiene el paralelo "hija de perra". Sin embargo en mi opinión, esto se debe precisamente a la ambigüedad de las mujeres: ellas son a la vez Eva y María; ellas o son Eva o son María. Estas son cualidades intrínsecas de las mujeres, en capacidad de ser usadas o guardadas. Para insultar a una mujer usted dice "puta". En otras palabras usted resalta exactamente esa cualidad que tienen las mujeres: usted expone su vergüenza y las hace sinvergüenza.

Creo que a fin de captar verdaderamente la naturaleza ambigua de las mujeres, debemos mirar mucho más allá de los alcances de la comunidad local donde trabajé. Esta ambigüedad es un producto histórico de legado cristiano y tiene que ver con la percepción cristiana de la humanidad.

Feministas, teólogos y otros que trabajan en los problemas de las mujeres dentro de la Cristiandad, están muy interesados en las cuestiones teológicas básicas que la Cristiandad plantea respecto a las mujeres<sup>21</sup>, en particular, ellos están preocupados por reconciliar la paradoja que por un lado, declara que todos nosotros (hombres y mujeres) somos creados iguales ante Dios, y por otro, que las mujeres son una forma de humanidad "incompleta". Tanto Borresen como Ruether enfatizan esta dualidad y la ambivalencia prevalente dentro de la tradición teológica de la *imago dei*. Hay dos tendencias que operan al mismo tiempo: Por un lado, hay una confirmación de que tanto hombres como mujeres gustan a Dios, sin embargo esto se oscurece por otra tendencia mucho más fuerte, esto es correlacionar lo femenino con la parte inferior de la naturaleza humana en un esquema jerárquico: la mente sobre el cuerpo, la razón sobre la pasión.

Ellos argumentan que hay una conexión fundamental entre el concepto de Dios y el concepto de hombre-mujer. La ecuación es simple: como Dios es como el hombre, el "hombre" es como el hombre.

21. Vea entre otros Borresen 1983; Daly 1986; Delaney 1986; Kevin 1984; Lundgren 1986; Ruether 1983; Warner 1984.

Y ésto va al núcleo del problema, puesto que nuestro concepto de lo humano, que nosotros percibimos como absoluto -usted es humano o no lo es sustituido por otra concepción continua, en la que es posible ser más o menos humanos. En otras palabras tenemos una manera de clasificar la humanidad, definiendo algunos "humanos" como marginados sociales, como miembros no adecuados, porque ellos no son seres humanos "completos".

Estos seres precisamente resultan ser las mujeres. Sin embargo, hay una mujer completa, que sobrepasa a todo el resto, que es soberana: la Virgen María<sup>22</sup>. Esta figura es singular y representa talvez una de las más enigmáticas figuras de la Cristianidad.

Delaney señala que, a través del nacimiento virgen, la Cristianidad ha elaborado una teoría explícita de la procreación monogenética, y que ésta coexiste con la doctrina teológica del monoteísmo. Ella sostiene que el proceso de creación es dual, ocurriendo simultáneamente en dos niveles.

Dios creó al mundo sin tener un socio. Y el papel del hombre en la procreación refleja en este mundo el poder de creación de Dios en el otro mundo. La esencia y la identidad de Jesús son dadas por el Padre. El Padre y el Hijo son uno solo. María no es una co-creadora. La madre y el hijo no son uno. El papel de ella es secundario. El significado implícito es que los orígenes y la identidad de los hijos tienen una sola fuente. Esto no significa que las mujeres no aportan a los hijos, pero hay (solamente) un creador y transmisor y hay un receptor y criador (Delaney 1986:501-2). Y sin embargo, nuestra imagen y la imagen prototípica de las mujeres en la sociedades latinas, es que madre e hijo son uno solo. Esto no está necesariamente en contradicción con la aseveración de Delaney (que se

22. Es bastante interesante que ella no sea una figura muy predominante en el Protestantismo. Aún así, debo asumir que las cuestiones teológicas planteadas por las feministas cristianas (aún las católicas) son de igual relevancia para los protestantes.

considera al padre como el que da la identidad al hijo) porque como he argumentado, en el caso de la comunidad local en la que trabajé en México, la criatura es instrumento que da identidad a su madre. Esto no excluye la noción de que el padre da la identidad al niño, lo cual de hecho viene abiertamente demostrado mediante la importancia de legitimar la criatura mediante el apellido de su padre. La relación hijo-padre como he indicado, es muy diferente de la relación hijo-madre. Como Delaney también deduce, la maternidad y la paternidad son conceptos con significados muy diferentes. No son semánticamente iguales.

Opuesto a toda la lógica está el criterio (contrario) que se tiene sobre la sexualidad. Por un lado, la cristiandad a promulgado un criterio del sexo como asociado con la muerte, el pecado y lo putrefacto (y en último término con las mujeres). Por el otro, para resolver el "problema" de la sexualidad, el resultado del sexo (y no el acto del sexo) es puro, es decir criaturas inocentes, y finalmente hay un elemento de revertir (o de efectos inversos) cuando esta pureza a su vez es conferida a la madre. En suma, a través de la idea de los nacimientos vírgenes se niega el acto sexual como base de la reproducción humana. Sin embargo no puede evitarse la práctica del sexo: alguien lo debe soportar para que otros lo disfruten. Más aún, el hecho de que los hombres asumen su sexualidad y actúan según ella, para detrimento de las mujeres y de otros hombres, es un instrumento para crear las ambigüedades que prevalecen.

He argumentado que las nociones de sufrimiento y vergüenza se deben relacionar con ideas de virginidad y pureza, a fin de captar el peso completo de su significado. Más aún, la noción de virginidad, que se manifiesta en la madre virgen, no puede ser entendida sin considerar ideas básicas de la herencia cristiana. El problema, desde luego, para un análisis antropológico es que tales doctrinas no son parte de la práctica cotidiana. Usted no puede, necesariamente, verlas. La gran tradición, representada por esta forma de interpretación teológica, se inscribe dentro de la cultura mediante actitudes, valores, costumbres y la ley común y forma parte de la lógica interna de la cultura. Son suposiciones subyacentes que trabajan de una manera más sutil. Ellas emergerán a la superficie, pero entonces lo harán en forma de una "pequeña tradición", una interpretación local que

no necesariamente "encaje" con el dogma, pero siempre resuena un eco. Una de mis razones para dedicar tanto espacio a estas cuestiones es mi convencimiento de que en la comunidad local ellas tienen influencia en las actitudes naturales de hombres y mujeres hacia los hombres y las mujeres. Ellas son inherentes al discurso moral.

Aunque estos conceptos morales, entonces, no encuentran un paralelo inmediato y coincidente en el discurso local católico, a pesar de todo, las ambigüedades inherentes en los conceptos pueden ser encontradas en doctrinas de la Iglesia, que en sí misma son ambiguas. Que el sufrimiento, mediante el autosacrificio, se hace no sólo legítimo, sino sobretodo virtuoso, en un contexto en que toda relación es juzgada con ambivalencia, talvez no sea tan extraño: la lógica del auto sacrificio trabaja más que nada, para confirmar la identidad de la persona que se autosacrifica. El significado del sacrificio para el donante -o el sacrificador- nada tiene que ver con la forma en que se lo recibe. Es el hecho de que ella se está sacrificando (para ella misma, sino a ella misma) lo que es importante, puesto que esto confiere un sentimiento no ambiguo de ser algo para alguien, primariamente uno mismo. Ello da a la vida su significado.

## BIBLIOGRAFIA

BAILEY, F.G.

1971 *Gifts and Poison. The Politics of Reputation*. Basil Blackwell. Oxford.

BARNES, R.H., de COPPET, D. y PARKIN, R.J. (eds)

1985 *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*. JASO. Oxford.

BATESON, G.

1980 *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine Books. New York.

BORCHGREVINK, T.

1987 *Kjaerlighetens Diktatur. Kjønn, arbeidsdeling og modernitet*. Thesis. Institute of Social Anthropology. University of Oslo.

BOURDIEU, P.

1966 "The Sentiment of Honour in Kabyle Society" in J.G.  
1977 Persistiany (ed.). *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. University of Chicago Press. Chicago.

BYNUM, C.W.

1986 "Introduction: The complexities of symbols" in C.W. Bynum et al (eds). *Gender and Religion: On the Complexities of Symbols*. Beacon Press. Boston.

BØRRESEN, K.

1984 "Eva María. Kvinnesyn i kristen middelalder". Symposium.

1983 "Mary in Catholic Theology". *Concilium*. Edinburgh.

CAPLAN, Pat (ed).

1987 *The Cultural Construction of Sexuality*. Tavistok. London.



COLLIER, J.

- 1986 "From Mary to Modern Woman: the material basis of marianismo and its transformation in Spanish village". *American Ethnologist* 13:1

DALY, M.

- 1986 *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*. Women's Press. London.

DE LA MAZA, F.

- 1986 *El Guadalupanismo Mexicano*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

DELANEY, C.

- 1986 "The meaning of parternity and the virgin birth debate". *MAN* 21:3

EIDHEIM, H.

- 1981 *Grand Bay. Lokalorganisasjon i en vestindisk landsby*. Occasional Papers: 3. Institute of social anthropology. University of Oslo.

ENNEW, J.

- 1982 "Family Structure, Unemployment and Child Labour in Jamaica" *Development and Change* 13:4:551-564.

EVENS, T.M.S.

- 1982 "Two concepts of 'society as a moral system'. Evans-Pritchard heterodoxy". *MAN* 17:205-18.

HARRIS, K.

- 1984 *Sex, Ideology and Religion*. Wheatsheaf Books. Brighton.

HERZFELD, M.

- 1980 "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems". *MAN*. 15:339-351.

HUBERT, H. Y MAUSS, M.

- 1981 *Sacrifice. Its Nature and Functions*. Midway Reprint. University of Chicago Press.

LAFAYE, J.

- 1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la consciencia nacional en Mexico*. Fondo de Cultura Económica. Mexico.

LUKES, S

- 1985 *Emile Durkheim His life and Work. A Historical and Critical Study*. Stanford University Press. Stanford.

LUNDGREN, E.

- 1986 "Kvinneundertrykking i Guds navn" in Ragnhild Lager and Ellen Schrupf (eds): *Kvinneforum*. Friundervisningens forlag. Norway.

MELHUUS, M.

- 1985 "Machismo and Marianismo. Elements in an interpretation of a migration process" Working Paper. Presented at NOSALF's 7th Nordic Conference. Sundvollen. Norway.

- 1986 "Algunas reflexiones sobre la migración desde una perspectiva contextual: un estudio de caso del Estado de Mexico." in PISPAL/CIUDAD/CENEP (eds)... *Se fue a volver. Seminario sobre migraciones temporales en América Latina*. El Colegio de Mexico. Mexico.

- 1988 "Jomfruen av Guadalupe-symbol og virklighet i meksikansk daglig liv." *Nytt om Kvinneforskning*: 1. NAVFs sekretariat for kvinneforskning. Oslo

OVERING, J.

- 1985 *Reason and Morality*. ASA monographs 24. Tavistock. London.

- ORTNER, S. y WHITEHEAD, H. (eds).  
1981 *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press. New York.
- PAGELS, E.  
1982 *The Gnostic Gospels*. Pelican Books. England.
- PARKIN, D. (ed).  
1985 *The Anthropology of Evil*. Basil Blackwell. Oxford.
- PAZ, O.  
1961 *The Labyrinth of Solitude. Life and Thought in Mexico*. Grove Press. New York.
- PERSISTIANY, J.G. (ed).  
1966 (Midway reprint 1977). *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. University of Chicago Press. Chicago.
- PESCATELLO, A.  
1973 *Female and Male in Latin America. Essays*. University of Pittsburgh Press. U.S.A.
- PITT-RIVERS, J.  
1966 (1977) "Honour and Social Status" in J.G. Persistiany (ed.): *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*. University of Chicago. Chicago.
- PRESTON, J.  
1982 *Mother Worship. Theme and Variations*. University of North Carolina Press. Chapel Hill.
- RAYMOND, J.  
1980 *The Transsexual Empire*. Women's Press. London.

- RUETHER, R.  
1983 *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Beacon Press. Boston.
- SCHNEIDER, J.  
1971 "Of Vigilance and Virgins" in *Ethnology* 9:1-24.
- SØRHAUG, H.C.  
1984 *Ungdom, Ungdomskultur og Ungdomsarbeid*. AI-dok 21/84. Arbeidsforskningsinstituttet. Oslo.
- TURNER, V.  
1967 "Symbols in Ndembu Ritual" in *Forest of Symbols*. Cornell University Press. Ithaca.
- WARNER, M.  
1985 *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*. Pan Books. London
- 1983 *Joan of Arc. The Image of Female Heroism*. Penguin Books. England.
- WIKAN, U.  
1984 "Shame and Honour: A Contestable Pair" in *MAN*:19.
- WILSON, P.J.  
1973 *Crab Antics. The Social Anthropology of English Speaking Negro Societies of the Caribbean* Yale University Press. New Haven and London.