



**“ALGUIEN YA ROBÓ MUJER: VIRGINIDAD Y RITO DE PASO EN UN
BARRIO *BINNIZÁ* DE JUCHITÁN, OAXACA”**

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Maestra en Antropología Social**

Presenta

Nahima Quetzali Dávalos Vázquez

Director de tesis

Dra. Neyra Patricia Alvarado Solís

ALGUIEN YA ROBÓ MUJER: VIRGINIDAD Y RITO DE PASO EN UN BARRIO

BINNIZÁ DE JUCHITÁN, OAXACA

Nahima Quetzali Dávalos Vázquez

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Cómo conocí el <i>rapto</i>	9
<i>¡Alguien ya robó mujer!</i>	12
El proceso de investigación	21
El fenómeno de estudio: La virginidad de las mujeres.....	25
Descripción de los capítulos.....	30

CAPÍTULO 1: EL RAPTO: RITO DE PASO EN UNA COMUNIDAD BINNIZÁ.

Rito de paso.....	32
ANTECEDENTES.....	35
SEXUALIDAD Y MATRIMONIO.....	42
Las formas de compromiso y unión conyugal.....	45
LA CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL DE LA SEXUALIDAD.....	53
El género y las generaciones.....	59
EL PROCESO RITUAL.....	65
Ser esposa: matrimonio y estatus.....	69
El conflicto y la subjetividad.....	75
Las etapas de la investigación.....	77

CAPÍTULO 2: LOS *BINNIZÁ* Y LA COMUNIDAD DE CHEGUIGO GUETÉ:

UNA ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

LOS ZAPOTECOS DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC.....	87
<i>Xavizende</i>	92
<i>Binni neza guio y binni neza guete</i> : los “de arriba” y los “de abajo”.....	115
La pachanga.....	124
SER <i>BINNIZÁ</i> EN CHEGUIGO GUETÉ.....	133
El espacio: de Saltillo a la novena y sus colonias populares.....	133
<i>Lidxi</i> : la unidad doméstica.....	137
Hombre, mujer, <i>muxe’</i> o <i>nguiu</i>	143
Parentesco: ¿Y tú, hij@ de quién eres?.....	149
Ciclo de vida: Nacer, hacer y morir.....	153

CAPÍTULO 3: ROBAR MUJER: EL PROCESO RITUAL DEL *BIXOOÑEBE*

El sistema matrimonial.....	159
El género y la generación de la sexualidad.....	162
MATRIMONIO: EL <i>BIXOOÑEBE</i> , LA PEDIDA, <i>ENDARO’ YAA</i> , LOS CIVILES Y LA BODA RELIGIOSA.....	165
EL <i>RAPTO</i>	180
SEPARACIÓN Y QUIEBRA: “TE QUIERO ROBAR”.....	185
“¿Veniste de bien?”.....	194
MARGEN Y CRISIS: “SALIÓ NIÑA, SALIÓ BIEN”.....	202
<i>Communitas</i> y ajuste: <i>Ra biree gunna</i> , la mujer <i>raptada</i>	210

AGREGACIÓN Y REINTEGRACIÓN: “ALGUIEN YA ROBÓ MUJER”.....	217
Los cuetes y las flores rojas.....	220
La pachanga del <i>rapto</i>	277
La primera vez y el acuerdo.....	241
CAPÍTULO 4: LOS SABERES DE LA SEXUALIDAD: CAMBIOS Y	
PERMANENCIAS EN TRES GENERACIONES	
Los saberes de la sexualidad.....	248
LAS ABUELAS.....	254
“Ni sabía de esas cosas”.....	259
LAS MADRES.....	261
“Ahora suena cuete, mañana puñete”.....	266
LAS NIETAS.....	271
“La acostó y tapó su vergüenza”.....	278
“Ya nadie aguanta”.....	282
“Esta niña ya está muy despierta le dije a su papá”.....	284
LA EXCEPCIÓN A LA REGLA: UN CASO DE VIOLACIÓN.....	290
CONCLUSIONES GENERALES.....	303
BIBLIOGRAFÍA.....	315

El Otro es lo que me permite no repetirme a mi mismo para siempre

Jean Baudrillard, (1994)

Mujer, no eres como yo

pero me haces falta

...

Y como representas la mitad que no tengo

y te envidio el poder de construir la vida en tu cuerpo,

diré: nació de mí, fue un desprendimiento:

debe quedar atada por un cordón umbilical invisible.

Jose Emilio Pacheco

AGRADECIMIENTOS

Este camino recorrido, se nutre de conocimientos y experiencias compartidas. Mi paso por la antropología estuvo acompañada de la oportunidad de conocer la vida istmeña, potocina y sudamericana de la mano de compañeros, amigos y nuevos familiares.

Agradezco a mis profesores su entusiasmo y nuevas ideas, en especial a mi comité tutorial, a la Dra. Neyra Alvarado Solís por su elección para dirigir este trabajo, a la Dra. Horacia Fajardo por los temas compartidos en clase y en esta investigación y a la Dra. Adriana Cruz-Manjarrez por su dedicación y sugerencias. A la Dra. Silvia Citro y la Dra. Mariana Gómez de la Universidad de Buenos Aires, por su cálido recibimiento en la vida porteña. Espero que en la lectura de este trabajo y sus comentarios, hayamos compartido más que una relación de alumna-investigadoras.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por haberme otorgado la beca para cursar esta maestría y realizar una estancia de investigación. A El Colegio de San Luis, A.C, por el apoyo para realizar las visitas de trabajo de campo.

A mis compañeros de la maestría, de quienes aprendí de primera mano nuevas dudas y a disfrutar la vida académica en lecturas, clases y fiestas. Les agradezco la diversión, esfuerzos y oportunidades compartidas a: Luis, Andrea, Pepe, Jorge, Clau, Jaky. A mi posmoderna familia potocina: Anahid, Hugo y Nydia; por compartir la feliz y complicada vida de la soltería contemporánea. A la familia Díaz Nieto por regalarme su afectuosa cotidianidad, en especial a Alaidé por su inagotable confianza y hermandad. A Edgar Talledos y José María Filgueiras, por acompañarme desde la licenciatura. A Melina, Ángel y Beto por seguir siendo. A Renata por la alegre compañía y a Jorge, por la vida fresca de mafia, risas y aprendizaje.

Con mucho cariño a mis padres y hermana. Con infinita gratitud a mi madre zapoteca, por el amoroso apoyo y adopción tardía, pero oportuna, por regalarme su familia. A la comunidad *binniza'* por sus puertas abiertas de facilidad, confianza, afecto y risas. A quienes se ofrecieron a colaborar en esta investigación, aun sin comprender por completo mi trabajo, sólo por ayudar.

Nahima

San Luis Potosí

Invierno de 2017

INTRODUCCIÓN

En la presente investigación, desarrollo un trabajo etnográfico que buscó conocer los sentidos que ha tenido la virginidad de las mujeres, como condición indispensable para acceder al matrimonio, en un barrio *binniza'* (zapoteca), ubicado a las orillas de la ciudad de Juchitán. De este evento, estudié cómo esta condición femenina se vincula con la sexualidad y de qué manera se ha transformado generacionalmente, en el espacio de un rito de paso: *el rapto*¹.

Las descripciones y análisis de este proceso ritual y las condiciones de quienes fueron parte de él, las organicé de acuerdo a la información y convivencia con tres generaciones de mujeres: abuelas, madres y nietas; con el fin de lograr un acercamiento a los cambios y permanencias en torno a la realización de esta práctica, y principalmente, las formas de dimensionar la virginidad, que se han vivido en el lugar.

El *rapto*, fue el espacio de análisis para conocer el proceso y relaciones sociales que construyen la sexualidad femenina entre los *binniza'*. A este ritual se le reconocen dos posibles funciones: consumar la unión conyugal de la pareja que lo realiza o concretar su compromiso y entrada a los ritos matrimoniales que finalizan con la realización de la boda. El *rapto*, a diferencia de otro tipo de opciones legítimas para la unión conyugal y consumación del matrimonio, como la pedida de mano, en la que se espera que los consortes tengan relaciones sexuales sólo después de la realización de la boda; esta práctica se caracteriza por la aprobación de las relaciones sexuales, después de haber comprobado que la novia aún continuaban siendo vírgenes. Esta admisión, se integra en las acciones que componen la fase final de este ritual y se extiende por el

¹ Las palabras *rapto* o *robo*, traducción del nombre ritual zapoteco *bixooñebe*, aparecerán en cursivas como una forma de diferenciar esta práctica ritual de otras acciones que se nombran con estas palabras.

periodo previo a consumar el matrimonio con la boda. Por lo que este rito de paso plantea la transición de las mujeres no sólo entre el estado de solteras a comprometidas o casadas, sino, de vírgenes a mujeres que mantiene relaciones sexuales, con su futuro esposo o conyugue, con el consentimiento de la comunidad. Con ello, la investigación planteó conocer en torno a este espacio la ritualización y transformación de la sexualidad femenina.

El área de estudio, la ciudad de Juchitán, se ubica en el Istmo de Tehuantepec y es la tercera más poblada del estado de Oaxaca (INEGI, 2015). Sus habitantes, mayoritariamente zapotecos, se dedican principalmente al comercio, la agricultura y ganadería, y en años recientes, a la generación de energía eólica para empresas extranjeras. L@s juchitec@s² organizan la ciudad en norte y sur, tomando como referente el parque central y el río Los perros; en este orden, ubican los barrios, secciones y colonias populares. La zona sur, en la que realicé esta investigación, es el único espacio donde aún se continúan realizando los *raptos*, salvo por algunas excepciones de otras zonas. Al igual que la división física, la vida social se da con dinámicas diferentes para cada espacio. En el área sur viven artesan@s, agricultores y pequeñ@s comerciantes; es un sitio que se caracteriza por concentran los servicios más deficientes, los índices más altos de violencia y es identificado como el lugar donde la vida cotidiana y ritualizada, conserva elementos tradicionales que se han dejado de practicar en el resto de la ciudad.

En esta dinámica, el interés de la investigación se centró en conocer de qué manera los cambios que se han vivido en la comunidad, han incidido en las formas de significar la virginidad de las mujeres, como condición para aspirar al matrimonio. En la actualidad, esta norma se ha ido transformando, sin la completa erosión del ritual

² A lo largo del texto el signo @ aparecerá en palabras centrales que incluyen a más de un género de la comunidad: hombres, mujeres, *muxe's* y *nguiu's*.

principal para su comprobación: el *rapto*. Las contradicciones que surgen de mujeres no vírgenes a las que se les continúa realizando este ritual, es un hecho que permitió conocer de qué manera algunas personas de la comunidad mantienen vigente esta práctica, y en ello, cómo se han negociado o rechazado los cambios en la virginidad de las mujeres y el ejercicio o no de su sexualidad en la soltería, a lo largo de tres épocas generacionales.

Cómo conocí el *rapto*

El camino que me llevó a esta investigación es previo a mi entrada a la maestría. La primera vez que conocí Juchitán, fue para asistir a una boda religiosa, a la que invitaron a mi compañera de casa en el año 2012. Aunque mi viaje fue breve, lo que recuerdo, me sirvió para conocer cómo en ocasiones se realizan las bodas religiosas en el lado norte de la ciudad; con espacios, objetos y acciones distintas al contexto de esta investigación: el lado sur.

El siguiente año, planeé mi regreso para realizar el primer trabajo de campo para mi tesis de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación. El tema de mi interés era el arte popular y desde tiempo antes me atraían los mercados y tianguis artesanales. En las vacaciones de verano, previas a mi viaje, visité una feria artesanal en la ciudad de Oaxaca. Había puestos de todas las regiones del estado y algunas localidades, en el puesto de Juchitán conocí a Paulina³, una joven de 28 años que lo atendía. Desde que la saludé hubo empatía. Detrás de mí llegaron mis padres, y le platicaron que yo estaba realizando un trabajo escolar sobre Juchitán y pronto iría a su ciudad. Nos presentamos, ella me dio su Facebook y me dijo que le escribiera si necesitaba algo.

³ El nombre de los informantes y personas que aparecen a lo largo del trabajo fueron cambiados con el fin de proteger su privacidad.

En el mes de octubre, cuando mi director de tesis me planteó que era momento de ir a campo, aún no tenía otro contacto de la comunidad y le escribí a Paulina, para pedirle que me sugiriera dónde vivir. A los pocos días me envió un mensaje pidiéndome que la disculpaba por no poder hospedarme en su casa, pero había buscado algo para mí; le había comentado mi situación a una de sus tías que vivía sola y le había dicho que gustosamente me recibía. El mensaje fue muy especial para mí por la rapidez y sencillez con que Paulina me ofreció su ayuda. Preparé mi guía de observación y ropa ligera para ir a mi primer trabajo de campo. Acordamos vernos tres días después en Juchitán.

En los preparativos pregunté a varios que conocían o habían vivido en el lugar recomendaciones y algunas descripciones. Casi todos me dijeron que Cheguigo Gueté, el barrio al que iba, era peligroso y con malos servicios; esto me sirvió para tomar precauciones desde el inicio. Me encontré con Paulina en el parque central la tarde de un viernes con norte y tomamos un mototaxi rumbo a la casa de su tía. En el camino me dio algunas recomendaciones: *“Cheguigo es diferente al centro o al lado norte (de la ciudad), aquí casi todos hablaban zapoteco y a veces te pueden parecer un poco groseros, pero tú sólo salúdalos y pasa de largo y no tendrás problemas con ellos”*. Conforme nos fuimos alejando del centro, el paisaje comenzó a cambiar, características rurales de la región, como tejados de palma y solares, se mezclaban con poca iluminación y construcciones improvisadas, similares a zonas marginadas de otras ciudades del país. En su mayoría, el camino era oscuro y por el norte y horario, había pocas personas transitando. El mototaxi se metió entre varias calles y llegamos a una pavimentada en la que se detuvo y nos bajamos. Entramos en una casa de dos cuarto en forma de ele y un pequeño solar cercado con alambrado. Adentro, estaban tres señoras costurando en un bastidor un huipil, saludamos y nos sentamos en un sillón. Entró *na* Aurea y me saludó

con mucha confianza, me presentó con las señoras y les dijo que desde ese momento sería su nueva hija, que había ido a Juchitán para hacer un trabajo escolar y viviría con ella unos días, después, me dijo que me sentara a cenar. Paulina estuvo sólo unos minutos, dijo que ya era tarde y tenía que regresar a su casa, se despidió y me dijo que nos veíamos en los días siguientes, le agradecí y me senté a cenar.

Na Aurea desde el inicio, como hasta ahora, me brindó la solidaridad y confianza que me ayudaron a realizar esta investigación. Ella, ahora mi madrina, y su familia, fueron quienes me apoyaron a tejer esa red indispensable para el trabajo etnográfico. Después de unos días de mi estancia, los vecinos de la colonia en la que viví durante todas mis visitas de campo, me identificaban como la hija de *na* Aurea que (después de varias retroalimentaciones acerca de para qué había llegado) estaba investigando las tradiciones zapotecas de l@s juchitec@s.

A pesar de que en todo momento aclaraba que era un trabajo acerca de las y los artesanos del lugar, con quienes conviví no perdían la oportunidad de sugerirme una variedad de temas que podía añadir o a los que me podía enfocar, porque *eran más interesantes*. De acuerdo con ell@s, el tema de mayor interés son los *muxe's* y las singularidades del reconocimiento de este tercer género en la comunidad; después, las pachangas, en específico las velas, que al igual que los *muxe's* son conocidas no sólo en la ciudad sino en otras latitudes. Otra explicación de que estos temas eran más viables, es que ya había información extra, pues en otros momentos, otr@s como yo ya habían ido a realizar trabajos escolares (inclusive antropólogos) o reportajes importantes. En esta serie de actividades que de acuerdo con ell@s se distinguen del resto de las comunidades, estaba el *rpto*. Era común que cuando salía a la plática el motivo de mi visita, mi tesis, entre estas sugerencias me dieran detalles nuevos sobre esta práctica.

Las primeras descripciones que escuché sobre este ritual fueron de las señoras, amigas de la generación (madres) de *na* Aurea, que conocían esta práctica con la experiencia individual. Entre risas, o algunas bromas para aminorar un poco la pena de hablar sobre un evento que incluye a la sexualidad, me dijeron que: 1) en el lugar había una práctica para comprobar si las mujeres aún eran señoritas, 2) después de eso ya podían casarse, y 3) esto se acompañaba de una pachanga para celebrar. Recuerdo que *na* Aurea y *na* Silvia, una bordadora que había regresado a Juchitán después de haber vivido 15 años en la Ciudad de México, ahondaron en la explicación, validando que ya era mayor para ocultarme detalles de lo ocurría en este ritual. Las demás señoras, que habían comenzado con la descripción, se rieron como una forma de afirmación. Ellas esperaban a que *na* Aurea, que representaba mi figura familiar y adulta, aprobara que a pesar de ser soltera podía conocer del tema. En la nueva información me dijeron que: 1) la validación de que fueran señoritas era a través de la virginidad, 2) la virginidad estaba en el himen, 3) los hombres, su novio o futuro esposo era quien, sólo con los dedos, lo rompía y ponía la sangre en un pañuelo blanco, y 4) era la madre de él y conocidas, quienes validaban la tonalidad de la sangre. Esta reseña, fue la información que conocía cuando fui parte de algunas actividades en los *raptos* que narro a continuación.

¡Alguien ya robó mujer!

La primera vez que presencié el proceso del *rapto* fue en el mes de diciembre de 2013. Era sábado por la noche y la fiesta de la boda por el civil de la vecina estaba por terminar. Aunque era alto el volumen del grupo musical que la amenizaba, los cuetes que se alzaron a la altura de la colonia vecina no pasaron de largo en la atención de *ta* José y *na* Aurea. Primero vimos tres cuetes blancos, después tres pavorreales (un tipo de cuetes que

se abre en el cielo de forma circular y en su mayoría con varias tonalidades) y al final el sonido de la cámara (un cuete que se prende a ras de suelo y produce un fuerte sonido). - *Alguien ya robó mujer-* me dijeron- *y viste qué bonitos cuetes, le prendieron pavorreal a esa muchacha-*, me dijo *na* Aurea mientras veíamos el cielo. Al terminar las luces y durante la media hora siguiente se dio a la tarea de informarse con las vecinas en qué casa habían robado mujer.

Después sabría que esa noche, unos minutos antes de que viera los cuetes, en la casa de Pablo, un barrendero de 19 años, había robado a su novia Diana, de 16 años y empleada de mostrador en una tienda de abarrotes del centro. Él la invitó a una fiesta y al salir para llevarla a su casa le informó que la quería bien, tenía la intención de casarse con ella y había planeado *robársela* ese día, ella aceptó. Fueron a la casa de Pablo, ahí su madre, *na* Julieta, tenía listo lo indispensable: los cuetes, botellas de vino, confeti rojo y la invitación de seis vecinas y familiares para que la acompañaran en este compromiso de su hijo. Al entrar a la casa *na* Julieta le preguntó a Diana *-si iba de bien-* ella dijo que sí y pasaron al cuarto que le había preparado con un catre y sábanas blancas nuevas, se le entregó un pañuelo blanco a Pablo y sólo entró con Diana. Después de menos de quince minutos, él salió y mostró el pañuelo con una gota de sangre en el centro, las invitadas lo observaron con el fin de evaluar que su tonalidad fuera de un rojo *rosado* de la virginidad. Comenzaron las felicitaciones y a Diana la acostaron en el catre, le amarraron un paliacate alrededor de la cabeza y la cubrieron con la sábana. Su cuerpo ahora estaba *caliente* por este cambio y cualquier aire le podía entrar en la espalda y enfermarla. Los cuetes que observé se prendieron para informar a la comunidad que Pablo había *robado* a su novia, quien vivía en la séptima sección y había salido virgen.

Un grupo de cinco de las señoras invitadas y tres amigos de Pablo fueron a la casa de Diana. Las mujeres tocaron a la puerta de su casa, saludaron y explicaron a que iban – *buenas noches, venimos de parte de na Julieta para avisarle que su hijo Pablo robó a su hija y todo salió bien, él la quiere de bien y le pide que la acompañen el día de mañana para la fiesta*–. Na Teresa lloró, pero estuvo conforme con lo que pasó, el padre de Diana también aceptó. En la entrada de su casa los amigos de Pablo prendieron cuetes de la misma forma que los primeros, para anunciar que en esa casa vivía una novia que se habían *robado* esa noche. Los muchachos regresaron a la casa de Pablo, ahí se reunieron con él y se dieron a la tarea de ir tomando vino y celebrando de casa en casa de otros amigos para invitarlos a que lo acompañaran al otro día e hicieran las coronas de flores que les darían a las invitadas de la novia.

A la mañana siguiente, se anunció en la bocina de la colonia que Pablo había *robado* a su novia Diana de la séptima sección y les pedían a los vecinos interesados acompañarlos a la celebración que se daría cita a las tres de la tarde en el domicilio de él. Antes de las siete de la mañana fuimos al lugar. En el solar estaba un grupo de once señoras, todas de edad madura vestidas con *rabona* (falda larga sin holán en la punta) y *huipil* (blusa cuadrada adornada con listones o tejidos sencillos) de diario, repartidas en tres mesas y un horno preparando la botana para la celebración de la tarde. Pelaban pepinos dulces de la región, limpiaban y freían pescados, otras les untaban un preparado de mayonesa, chile serrano y limón, y unas más le movían al caldo de pollo. Entre las que limpiaban pescados estaba la abuela de Pablo, con quien nos presentó *na* Aurea y le explicó que íbamos porque yo estaba realizando un trabajo de sus tradiciones y quería conocer cómo eran los *raptos*, la señora aceptó y entramos a la casa, saludamos y pidió permiso para pasar a ver a la novia.

Para llegar hasta donde estaba Diana atravesamos el solar rumbo a uno de los dos cuartos de la casa que se encontraba más al fondo. En la entrada estaba un ropero y a la izquierda una sábana blanca, a lo largo de un lazo que amarraron de extremo a extremo. Pasamos la división y en un catre a la orilla de la pared estaba acostada Diana, cubierta hasta el pecho con una sábana blanca y sobre de ella tulipanes y confetis rojos. A su costado estaba la mesa del santo con las fotografías de familiares, dos floreros, una estampa de San Miguel Arcángel y otra de la virgen de Guadalupe. En la esquina más próxima al catre había una charola circular adornada con tulipanes rojos a la orilla y en el centro, el pañuelo con la sangre de la virginidad que un día antes Pablo había *sacado* sólo con sus dedos en ese mismo cuarto.

FIGURA 1: Novia de un *rapto* por la mañana, en primer plano el pañuelo adornado



Fotografía de Nahima Dávalos, 2014

Al entrar la saludamos y en el instante *na* Aurea la reconoció, era su ahijada. Le tocó la cabeza y le habló de la sorpresa de verla, le preguntó cómo se sentía, si había sido de su voluntad ir con él, si se sentía segura. Después, le hizo varias recomendaciones:

ahora ya se iba a casar y el matrimonio era un gran compromiso, que fuera responsable, que ayudara a su suegra en las labores de la casa para que pronto aceptaran, que buscara estar bien y se cuidara.

Nos despedimos y salimos del cuarto, atravesamos el solar y agradecemos a la abuela de Pablo que seguía cocinando las botanas, nos invitó a la fiesta de la tarde y salimos de la casa. Afuera, los hombres limpiaban el frente de la calle para comenzar a acomodar las sillas en donde se sentarían los hombres invitados y al terminar la preparación de las botanas, pondrían las que iban a ocupar las invitadas. A su vez, ellos fueron los encargados en su mayoría de hacer las compras y en específico el novio tuvo un constante apoyo en los preparativos. Los niños ayudaron en tareas esporádicas y tuvieron libertad (sin importar que fueran considerados hombres, mujeres, *muxe's* o *nguiu's*) de entrar al cuarto donde estaba la novia, al igual que el novio, oportunidad que no tiene ningún otro hombre durante este ritual.

Antes del mediodía llegó a la casa Soledad, sobrina de *na* Aurea, un día antes su primo Julián también había robado mujer y vivía en la misma cuadra de Pablo. Fue a invitarnos con la intención de que los acompañáramos y como una oportunidad para que yo conociera esa celebración de la que tanto me habían hablado. Fui al mercado a comprar una docena de rosas rojas y un ramo de albahaca, los cuales son una cooperación que cada invitada del novio debe llevar para apoyar a su madre. A las 12:00 pm Soledad pasó por mí, aunque las invitadas por lo regular se visten con el traje típico (enagua, de preferencia de holán, y huipil) ella una joven soltera que estudia el cuarto semestre de la licenciatura en Derecho en la ciudad vecina de Tehuantepec, iba con un vestido entallado, por encima de la rodilla y zapatillas. Existe mayor permisividad en la forma de vestir para las invitadas del novio, por lo que llevé pantalón de mezclilla, huaraches y blusa.

Al llegar a la casa, a lo largo del frente cerraron la circulación de la calle con un enlonado y dos filas de sillas en las que estaban los hombres, parejas de las señoras que se sentaron a lo largo del pasillo que atraviesa de punta a punta el costado de la casa. En una esquina del enlonado estaba una banda de música tocando sones de la región y en otra, una pila de cartones de cerveza que los hombres invitados habían llevado como cooperación para el novio. El anfitrión masculino es el novio sólo si se le considera mayor, si no es así, su padre es quien recibe a los invitados y los cartones que traen a la fiesta. Atrás de Soledad saludé a su tía *na* Yolanda, mamá del novio y en el saludo le entregué las rosas y el albahaca en una charola y en la mano, con discreción, un billete de cincuenta pesos envuelto en una servilleta, cantidad que es la tarifa estimada para la *limosna* o ayuda en los gastos que se realizaron en la fiesta. Me dieron una rosa roja y un pasador para que me la pusiera en la cabeza y me echaron un puño de confeti rojo en el cabello. Las invitadas de parte del novio sólo se ponen una flor con el fin de distinguirse de las de la novia, a quienes les dan una corona con rosas y albahaca.

Soledad le dijo a su tía que yo era la ahijada de *na* Aurea que estaba haciendo un trabajo de la escuela que previamente le había comentado e iba con la intención de conocer la celebración y tomar algunas fotos, ella se mostró atenta y nos dijo que pasáramos al cuarto donde estaba acostada la novia. Al fondo de la sala, detrás de la sábana blanca que atravesaba colgada en un lazo de lado a lado, como en el primer *rapto*, debajo de la pequeña repisa del santo estaba un catre y en él Fátima, tapada con una sábana blanca, tulipanes y confetis rojos. En su costado derecho, junto a su cabeza estaba la charola circular adornada con tulipanes rojos y en el centro el pañuelo con la sangre de su virginidad. Junto al catre había cuatro de las sillas que estaban acomodando para sentar a las invitadas de la mamá de Fátima, que estaban por llegar. Me senté junto a ella y le

pregunté cómo se sentía, me dijo que tenía mucho calor, estaba cansada de estar acostada y se sentía un poco nerviosa. Entró una de las tías del novio y nos dio un plato de unicel con la comida típica de las fiestas: la botana (jaibas untadas con mayonesa y chipotle, cacahuates, patitas de pollo con mayonesa, tiras de jícama con chamoy, quesillo picado y una quesadilla de carne de res deshebrada) y una botella de refresco.

A las 3:30 pm comenzó a tocar la banda un son istmeño y las invitadas que envió *na* Paula, la mamá de la novia, empezaron a bajar de la batea de una camioneta. *Na* Aurea me contó que lo que se considera más usual es que las invitadas lleguen a pie saliendo de la casa de la novia; sin embargo, cada vez lo más común es usar un mototaxi o como en este caso una camioneta o auto de algún familiar (hombre) que las lleve al lugar, esperé afuera con los demás señores a que ellas salgan para llevarlas de vuelta a la casa de la novia. Todas iban vestidas con traje tradicional (enagua de holán y huipil), saludaron a sus conocidas y entraron en fila al cuarto donde estaba acostada la novia. Junto al catre estaba la mamá del novio cargando la charola con el pañuelo e invitaba a que las señoras que iban entrando lo observaran y evaluaran el tono de la sangre, decía –*salió bien, salió niña*– las señoras le daban una mirada rápida y caminaban a saludar a la novia, para ese momento ella estaba llorando.

Todas se sentaron en las sillas que se acomodaron a lo largo de la sala, la mamá del novio a un lado del catre y la madrina de bautizo de la novia junto a ella. Las amigas y familiares de *na* Yolanda comenzaron a repartir la primera ronda de platos de unicel con botana, varias rondas de cerveza y vino; después, una segunda ronda de botana y más alcohol. Estuvieron aproximadamente una hora, tiempo en el que el ruido de las pláticas, las carcajadas, los gritos, los chistes, se fue incrementando al paso de las rondas de bebidas.

Cumplido el plazo estimado de la visita, la banda comenzó a tocar el son especial para esta celebración *behua xiña'* y entraron a repartirles las coronas de rosas rojas con albahaca, que los amigos del novio estuvieron haciendo desde la mañana con las flores que sus amistades y familiares habíamos llevado. La corona con las flores más grandes se la pusieron a la madrina de bautizo de la novia. A cada una le dieron una cerveza sin destapar y un pedazo de pan bollo que encajaron en la punta de la botella. Todas salieron gritando, riendo y pasaron a bailar el son, la mayoría se tambaleaba por haber bebido tanto. Al finalizar la música, se subieron a la camioneta y se envió con ellas a un grupo de señoras invitadas de *na* Yolanda, con diez coronas de flores como las que se les dio a la mayoría y tres botellas de vino para que se lo fueran tomando y repartiendo a las vecinas que se encontraran en el trayecto. La banda de música las siguió hasta la casa de Fátima, atrás en un moto taxi venía un grupo de tres amigos y el hermano del novio que llevaban cargando cinco cartones para el papá de Fátima. En el camino iban riendo y tomando, a las señoras que se encontraban les ofrecían un vaso pequeño de vino.

Al llegar a la casa de Fátima, las invitadas de su mamá entraron primero, la banda de música tocó un son y las y los invitados de la mamá de Julián entraron enseguida, le dieron a la mamá de Fátima las coronas y al papá los cartones de cerveza. Los amigos de Julián prendieron cuetes avisando que ya habían llegado a esa casa. Las señoras bailaban los sones y canciones que la banda tocó durante media hora, después, nos despedimos y regresamos a la casa del novio y la banda se retiró. La mayor parte de adultos estaban borrachos y les habían dado en una cacerola caldo de pollo. Casi todos se lo comieron ahí, otros más se despidieron y se lo llevaron a casa. A las 8:00 pm se recogieron las sillas, se comenzó a barrer la basura y a levantar los envases de cerveza que estaban repartidos por todo el piso. La gente se fue despidiendo hasta que sólo quedaron los

integrantes de la casa: los padres de Julián, su hermano mayor y su novia, la hermana menor y Fátima. Se presentaron como parte de la nueva familia que ahora conformaban y se les dejó dormir solos a los novios de la celebración en un cuarto, ese día fue la primera relación sexual de ella.

Durante los cuatro días siguientes Fátima vivió en esa casa, ayudó en las labores que *na* Yolanda le encomendaba y continuó durmiendo con Julián. Al quinto día, él la llevó a su casa, estaban nerviosos, al entrar saludaron y explicaron qué había pasado. A los dos días fue nuevamente con sus padres y el *chagola* (personas de respeto) quien dijo un discurso explicando que la pareja se quería de bien e iban a visitarlos con el fin de acordar la fecha del matrimonio. *Na* Paula fue quien tuvo la última palabra y acordaron que sería en cinco meses, tiempo durante el que Fátima siguió viviendo con su madre, yendo de visita a la casa de Julián todos los sábados por la mañana y regresaba la tarde del domingo, visitas en la que *na* Yolanda le repartía actividades de la casa y por la noche dormía con su hijo.

El proceso de investigación

En los últimos años de mi licenciatura conocí la etnografía y me pareció una metodología excepcional para comprender la realidad. Cuando decidí realizar una maestría, estaba convencida de que estudiaría Antropología. En este proceso, también tenía claro el tema que realizaría, por la empatía que había logrado con algunas personas durante mi trabajo de campo en Juchitán, sería en torno al *rapto*. De esta práctica, la idea central la delimité, con apoyo de lo que conocí en mis tres meses previos en la ciudad, a la virginidad. Cuando comencé a pensar el tema, tenía un panorama sobre las investigaciones

antropológicas y sociales realizadas del lugar y el escaso estudio sobre la virginidad de las mujeres en este ritual, con las que elaboré el anteproyecto inicial.

En la clasificación de la información de campo, conocí la relevancia de las alianzas e intercambios matrimoniales, que incluyen el *rapto*; y a su vez, otros aspectos de lo que en esta práctica se evalúa y se vinculan con la sexualidad, estos últimos, a los que finalmente orienté la investigación. En el trabajo de campo, la estancia previa que tuve durante mi licenciatura me facilitó afinidad y confianza; sin embargo, el nuevo tema, era una condición que merecía nuevas formas de relacionarme. La distancia y complejidad que sentí en campo, comprendí que se debía a las condiciones que envuelven hablar de un ritual matrimonial, en el que la virginidad que se evalúa está mediada por las normas morales de la sexualidad. En las diversas situaciones y rituales que componen el matrimonio en Juchitán, la virginidad es la condición que articula el *rapto*, con el sentido de evaluar si la novia ha iniciado previamente o no su vida sexual.

En el primer bosquejo y redefinición del proyecto, el estudio lo planteé tentativamente de tres grupos familiares, de los que buscaba conocer la construcción de la virginidad durante el ritual del *rapto*, no sólo de los tres géneros reconocidos (hombres, mujeres y *muxe's*), sino, también de las *ngui'u* o lesbianas. Durante la maestría, conformé avanzaron los semestres y realicé los dos periodos de campo, acoté la investigación en comprender la virginidad, en torno a las situaciones que vivieron durante el proceso del *rapto* los actores sociales de quienes recabé información necesaria: las mujeres; y organicé a partir de dos ejes: el género y la generación. Finalmente, el trabajo lo delimité a mujeres de tres generaciones y diferentes grupos familiares: abuelas, madres y nietas, que fueron parte de este ritual.

Como menciona Victor Turner (1970:33-35) en los rituales existen símbolos dominantes y otros más, que llama instrumentales y sirven para acompañar y profundizar a los primeros. En términos de la serie de rituales y dinámicas que componen este sistema matrimonial, la sexualidad es un elemento presente, pero es en rituales como el *rapto* donde su presencia es la base del evento. Había mayor número de detalles, ejemplos, interacción en hablar, observar o actuar; en torno a rituales como la dote o el pago de la novia, la boda civil o religiosa; pero el *rapto*, que gira en torno a la condición de la virginidad de las mujeres, era un tema complejo. Comprendí que la situación de conocer que las novias son vírgenes para el matrimonio, está vinculado con el ejercicio de la sexualidad femenina y con ello, las normas de la comunidad que lo regulan y organizan el *rapto* como ritual para su comprobación.

Durante mi estancia en la ciudad, el interés que tenía por el tema de estudio y mi condición de soltera requirió de una variedad de detalles y explicaciones. En términos ideales, al ser soltera era virgen y a las mujeres vírgenes cercanas al matrimonio sólo se les asesora (con pocos detalles sobre la ubicación y procesos de comprobación de la virginidad) seguir igual, elegir a un buen marido y esperar la llegada del matrimonio; es decir, la elección por parte de un hombre. Sin embargo, las transformaciones que se han dado en las normas sexuales, sobre todo en la última generación de estudio (las nietas), han hecho posible que las mujeres conozcan mayores detalles sobre las prácticas sexuales e inclusive lleguen al matrimonio sin ser vírgenes; situación que me dio la oportunidad de obtener información para esta investigación, aún sin haber pasado por algún tipo de unión conyugal.

La convivencia estuvo mediada a su vez, por los dos ejes principales de la investigación. La *generación*, fue una condición sustancial para conocer el ritual y a

través de la que éste se construye. Por mi soltería y los roles que desempeño fuera del espacio de esta investigación, y ell@s identificaban como: estudiante, que no vivo con mis padres y tengo mayores posibilidades de encontrar un trabajo profesional; consideraban que aún no soy una adulta y he dejado de ser niña, es decir, soy muchacha (joven). Con este estatus es como conviví con las tres generaciones del estudio.

Las abuelas fueron con quienes tuve mayores dificultades durante el trabajo de campo. En comparación con las otras dos generaciones, hubo más desconfianza y distancia, sobre todo con quienes rechazan los cambios que se están dando en la generación a la que me asociaban (las nietas), incluyendo el aplazar el matrimonio (pues a mis 25 años no estaba casada o comprometida). *Las madres*, fue un grupo con el que en principio tuve un trato confuso, algunas me hablaban de usted porque para ellas ya había terminado mi formación profesional o me tuteaban como a una hija por mi soltería. Con el paso del tiempo esto se fue equilibrando, sobre todo cuando conocían que sólo era algunos años menor que ellas o desde hace varios años no dependo de mis padres. Su experiencia, debate entre aceptar y negar los cambios de la generación actual (de la que en su mayoría me consideraban lejana, salvo por la soltería) facilitó mi convivencia y sobre todo que *na* Aurea, con quien viví, pertenecía a ésta. Finalmente, las nietas fue un grupo trascendental, mi convivencia sincrónica con su participación en el *rpto* me permitió conocer este ritual en la práctica. Con ellas compartí espacios y roles comunes que posibilitaron un ambiente de mayor confianza, y en el que a diferencia de las otras dos generaciones, tuve un trato con mayor horizontalidad de experiencias.

El segundo eje de análisis, el *género*, atravesó mi convivencia, espacios, roles y me sirvió para conocer la organización que éste tiene en el proceso matrimonial de la comunidad. El espacio e interacción con el grupo masculino, en la vida cotidiana pero

con mayor énfasis en el *rapto* y otros rituales o celebraciones, debía mantenerlo lejano para proteger mi estatus; pero sobre todo de *na* Aurea y su familia, con quienes la comunidad me asociaba. Por lo que el trabajo lo delimité a las mujeres, con quienes pude profundizar más en el tema. Mi generación y condición de mujer-soltera me ubicaban ante la comunidad en un periodo para el cortejo y cercanía con el matrimonio, por lo que mi presencia voluntaria en espacios masculinos e interacción con los hombres, sobre todo, en pláticas acerca de mi tema de investigación, podían confundirse con muestras de cortejo e interés por ser parte de un *rapto*.

Finalmente, en el tiempo que estuve en Juchitán nunca fue algún amig@ o familiar a visitarme, aunque siempre hablaba de ell@s y con quienes conviví les conté varios detalles de mi vida. En mis clases entendí que el trabajo de campo requiere de habilidades para lograr la confianza de nuestros posibles informantes, en campo, lo viví un poco diferente. Si tuviera que trasladar mi estancia a esos términos, tendría que decir que siempre busqué las mejores estrategias para mejorar mi acercamiento; pero en la vida cotidiana que pasé en el lugar no sólo me compartieron, diría que compartimos. Era imposible acercarme a su opinión, ayudar en actividades o estar, desde la nada o la neutralización de una imagen de investigadora/estudiante sin historia. Mi vida, mis experiencias, mis gustos, mis planes e intereses siempre estuvieron sobre la mesa⁴. Esto, no sólo con el fin de evidenciar que en la etnografía es difícil conseguir la uniforme objetividad, sino, de interactuar como sé hacerlo: una persona. Pienso que las diferencias, el extrañamiento o distancia para comprender al *otr@* y su cultura, no sólo se da en contraer, guardar o intentar olvidar momentáneamente quiénes somos. Ocupar el espacio

⁴Desde mi primer trabajo de campo traté de contarles o responder a sus constantes preguntas con la mayor sinceridad. Sabían que estaba ahí realizando mi tesis y porque había elegido este lugar, con variados detalles necesarios para comunicar esta intensión de la mejor manera.

de etnógrafa, requirió evidenciarme quién soy, y en esa evidencia permitir que quienes hablen sean ell@s, sus opiniones y vivencias.

El fenómeno de estudio: La virginidad de las mujeres

La virginidad es un elemento que atraviesa el ciclo de vida de las mujeres, y de manera relacional, está presente en la vida de los otros géneros en Juchitán. La primer delimitación es el reconocimiento que la comunidad hace de esta característica en las mujeres de forma física, simbolizada en el himen, en una serie de valoraciones que le dan sentido a los roles y los cambios de estatus a lo largo de sus vidas. De esta forma, se pueden distinguir dos ejes de análisis de la virginidad, sin dejar de estar relacionados entre sí.

El primero de ellos se refiere al campo del parentesco, en el que la virginidad se considera como un bien necesario para iniciar con la serie de intercambios (Leví-Strauss, 1969) que construyen el proceso matrimonial *binnizá*. De esta forma, la virginidad condensa el prestigio no sólo individual, sino de la familia a la que ella pertenece. La evaluación de esta condición femenina es una transacción: entre la familia de la novia que la entrega y a cambio, la familia del hombre debe concretar el compromiso de iniciar con el proceso para consumir esta alianza. En este ámbito, la virginidad es el requisito indispensable para la construcción de redes de reciprocidad y parentesco a partir del matrimonio.

La trascendencia de esta perspectiva es que hace evidente la necesidad de que las mujeres se conserven vírgenes hasta llegar el matrimonio, característica que hará posible su acceso al matrimonio y con ello: al cambio de estatus ideal para la entrada a la adultez, la maternidad y el acceso para construir una red de reciprocidad económica y simbólica

en torno a su grupo familiar, que continúe con la organización de la comunidad. En este ámbito, se avala el modelo ideal de esposa, con posibilidades de cumplir sus roles de madre.

Por otra parte, el segundo eje de análisis y en el que enfoqué esta investigación se refiere a los sujetos que conservan y experimentan la virginidad: las mujeres, quienes responden a una serie de normativas de género que regulan su sexualidad y determinan su *valor* en la comunidad. Para este plano, la organización de la virginidad se apoya de particularidades que construyen la sexualidad en la comunidad: a) la virginidad sólo es una característica de las mujeres y b) la única forma a través de la cual se puede perder, además de los rituales matrimoniales, es por medio del coito. En este ámbito, para las mujeres llegar vírgenes al matrimonio representa el modelo ideal de pureza y con ello, una señal de fidelidad y compromiso durante esa unión.

La mujer como la única que posee virginidad se simboliza en el himen y a su vez, en que esta condición se considera femenina. Los hombres no sólo no pueden ser vírgenes por no tener himen, sino por los roles sociales que los vincula como encargados de comprobarla. Marinella Miano (2002:67) menciona que las acciones que conforman el *rapto* "muestran el grado de represión y control social sobre la sexualidad femenina, mientras que para los hombres rige otra moral"; para ellos, su sexualidad se evalúa a partir de sus habilidades para el cortejo y el número de relaciones afectivo-sexuales que pueden mantener.

Para los hombres, su rito de paso para el inicio de su vida sexual se ubica en un espacio distinto al *rapto*. Para ellos las relaciones sexuales se consideran necesarias antes del matrimonio. Su sexualidad no sólo se delimita a la procreación sino a la experimentación que alimente su masculinidad, por lo que no existen rituales similares a

los de las mujeres. En el modelo ideal, el inicio de ellos se da por su iniciativa, los consejos de amigos o familiares; con alguna novia de una relación informal, amigas que no pidan un compromiso a cambio, *muxe's* o trabajadoras sexuales. Los objetivos de su iniciación se vinculan con comprobar que tiene el impulso necesario y dominio para mantener relaciones sexuales con una mujer; y además, acceder a un conocimiento que les permita encontrar a la mujer indicada (virgen) que estará a prueba durante los rituales matrimoniales. Para el caso de las mujeres, perder la virginidad antes de cualquier compromiso es un estigma, que se busca solucionar por otras formas de compromiso, que más adelante describiré, como el *Ir a dejar a la novia*, *la unión libre* o *la luna de miel*, sin escapar del señalamiento de la comunidad y familiares.

La virginidad y la sexualidad son construcciones socioculturales y no condiciones biológicas individuales. El rechazo o reconocimiento que desencadena la comprobación de la virginidad no se queda sólo en la mujer que evalúan, sino, se extiende a sus familiares o descendientes, por lo que su cuidado y restricciones son relevantes. Es por ello, que el ritual del *rapto* es una circunstancia propicia para conocer por medio de la etnografía la construcción de la sexualidad de las mujeres *binnizá*, a través del eje central: la virginidad y los saberes que de ella van reproduciendo y transformando.

La vida social, de la cual es parte el *rapto*, no es estática y uniforme. La virginidad se construye no sólo en su evaluación durante el *rapto*, sino, a través de un proceso que se extiende a lo largo del ciclo de vida y las condiciones generacionales de las mujeres de este ritual. Por ello, como una forma de acercamiento a la no-linealidad y transformación de los hechos sociales, las generaciones, son ejes que al igual que las relaciones de género, hacen posible conocer por medio de la comparación: la

construcción de este ritual al margen o negociaciones de los ideales en torno a la sexualidad femenina a lo largo de las condiciones de distintas épocas.

De acuerdo con lo anterior, para esta investigación las condiciones de género y generación, y los roles y estatus, los relaciono con la sexualidad en: las maneras en que las mujeres actúan, realizan actividades y las organizan; y, en sus formas de acceder a espacios, saberes y conocimientos en relación con los otros géneros y generaciones. En ello, la subjetividad que ordena a la virginidad como una muestra de valor, va más allá de un himen que literalmente se rompe y produce un sangrado. En los *raptos* a los que asistí durante mi trabajo de campo, sólo una de las novias fue virgen, en los demás casos como es común ahora, me dijeron que se imitó con trucos como la sangre de pollos pequeños; sin embargo, esta práctica continúa realizándose.

La virginidad, como una de las condiciones centrales para que las mujeres tengan la posibilidad de acceder al matrimonio, es una norma que en Juchitán se ha ido transformando, sin que ello haya eliminado el ritual principal para su comprobación: el *rapto*. Los casos en que este ritual se les realiza a mujeres que han dejado de ser vírgenes, son un fenómeno que abre posibilidades para conocer de qué manera algunas personas de la comunidad *binniza'* de Juchitán, en específico en un barrio de la periferia sur de la ciudad, mantienen vigente esta práctica, y en ello, cómo se han negociado o rechazado los cambios en la virginidad de las mujeres y el ejercicio o no de su sexualidad en la soltería.

En estas tensiones y ajustes que viven l@s juchitec@s, es necesario plantear que las normas sociales no han sido “eliminadas” y reemplazadas completamente, sino, son parte de un proceso de acuerdos para adaptar o negar cambios. Estos consensos, discuten la crisis y desarticulación que produce el rechazo a lo convencional y arbitrario de dichas normas, por parte de las nuevas formas de pensar con las que cada generación negocia: lo

habitual ante el cambio, lo bueno de la costumbre ante el rechazo de lo desconocido y su cíclica discusión.

Finalmente, el punto central para comprender las variaciones es: la tradición. De acuerdo con Anthony Giddens (2000) ésta se entiende como invenciones que por su particularidad cultural y no natural, agrupan una serie de ideas y prácticas sociales que llevan incorporado el poder y no deben entenderse como dogmas impermeables a posibles alteraciones, sino capaces de reinventarse. Un acercamiento a la vida social se puede concretar a partir del lente de esta tradición: el *rapto*, en una circunstancia que haga palpable su volatilidad: el conflicto y ajustes en los que conviven la costumbre de la norma y el cambio de esta práctica.

De acuerdo con lo anterior, planteé las siguientes preguntas de investigación:

- ¿Cuál es el sentido o sentidos de la virginidad de las mujeres en el ritual del *rapto* en la comunidad *binniza'* de Cheguigo Gueté?
- ¿Cómo construyen las mujeres *binnizá* los saberes de su sexualidad vinculados a la norma de ser vírgenes antes del matrimonio en su comunidad?
- ¿Cuáles han sido las transformaciones de esta condición en tres generaciones de mujeres (abuelas, madres y nietas)? Y ¿Cómo se han dado?

Para responder a estas preguntas, los *objetivos* con los que guie este trabajo se enfocaron en conocer la vida de l@s juchitec@s y comprender su forma de organización a partir de un evento específico: el ritual del *rapto* de la novia. En este cruce de relaciones sociales, me propuse conocer los sentidos que tiene la virginidad para las participantes y a partir de ellos, la construcción de los saberes de su sexualidad. Finalmente, como forma de hacer más palpable el movimiento de este proceso social, planteé conocer su recorrido de cambios y permanencias por tres generaciones.

Descripción de los capítulos

Para conocer los procesos del *rapto* que se reafirman o transforman, organicé la investigación y sus resultados de la siguiente manera:

En el primer capítulo desarrollo los antecedentes, a partir de trabajos previos que han abordado el tema e investigaciones relacionales que se han realizado sobre el contexto. En un segundo apartado, presento el desarrollo teórico que orientó la investigación y los conceptos centrales que retomé. Finalmente, planteo la metodología y herramientas que utilicé, y concluyo con un breve recorrido por las etapas que compusieron la investigación y el proceso de análisis de datos.

En el capítulo dos desarrollo la organización social de la comunidad a partir de una etnografía contemporánea, con el fin de contextualizar el espacio y tema de la investigación. En una primera parte, realizo una descripción de la región y ciudad en la que se realiza el *rapto*; su ubicación geográfica, la organización local de la ciudad y la pachanga como práctica central en la construcción y regulación de las relaciones entre los *binnizá*. En una segunda parte, contextualizo la zona y barrios de la ciudad en que realicé la investigación: Cheguigo Gueté, y caracterizo las particularidades de las principales relaciones que se dan en este lado de la ciudad, como: la organización de la unidad doméstica, el género, parentesco y ciclo de vida.

En el tercer capítulo describo y analizo la forma en que las mujeres de cada una de las generaciones (abuelas, madres y nietas) fueron y son parte del *rapto*, con el fin de detallar y plantear el desarrollo de este ritual y a su vez, conocer cómo se ha transformado. Para este capítulo organizo el ritual en torno a las tres fases que de acuerdo con Victor Turner estructuran los ritos de paso y los cuatro momentos que componen los dramas sociales.

En el último y *cuarto capítulo*, planteo los saberes con que las mujeres construyen su sexualidad, con el fin de dar un panorama en torno a las diferentes sexualidades que viven y desde las que las tres generaciones interactúan y dimensionan su virginidad. Este apartado lo divido en tres temas, que corresponden con las generaciones de la investigación. Los saberes de la sexualidad los clasifico en torno a dos grupos principales: *los saberes de creencia*, que se pueden sintetizar como discursos que surgen y se reproducen con relación a la tradición y *los saberes de certeza*, que se relacionan con los nuevos y ajenos discursos a la comunidad, que se basan en la ciencia y explicaciones de la realidad occidentales.

Por último, presento las conclusiones generales del estudio con una síntesis de los resultados y respuestas a las preguntas que hilaron la investigación, y un panorama general de las transformaciones que ha vivido la ciudad y los *binniza'* y han sido relacionales con el estudio, y otros que no logró abarcar y se presentan como posibles campos y temas de investigación.

CAPÍTULO 1: EL RAPTO: RITO DE PASO EN UNA COMUNIDAD BINNIZA´

En este capítulo desarrollo el planteamiento del problema y los temas centrales de la investigación. En un segundo apartado, abordo la postura y conceptos teóricos que me ayudaron a realizar el trabajo. Finalmente, planteo la metodología utilizada, las etapas en las que realicé la investigación y concluyo con la organización que utilicé para el análisis y sistematización de los datos.

Rito de paso

La pareja protagonista de un *rapto*, novio y novia, son reconocidos y asumen una posición distinta ante sus familiares y la comunidad a partir de este evento. Es un paso de la soltería al matrimonio. Aunque esta práctica sólo es el inicio de una serie de rituales matrimoniales que comúnmente culminan con la boda por el civil y religiosa, es el inicio y parte del sistema matrimonial con el que los novios pasan a considerarse comprometidos. En los casos en que no se continúa con los demás rituales, es posible que a partir del *rapto* sean reconocidos como esposos.

Los ritos de paso, de acuerdo con Arnold Van Gennep (1998) marcan la transición de un estado a otro en la vida de las personas. Siguiendo esta idea, Victor Turner (2002) menciona que el cambio que ocurre en estos rituales es de estatus. El ciclo de vida de los individuos está organizado por su comunidad en distintas etapas que marcan este cambio, a través de rituales, como es el caso del *rapto*.

La trascendencia de cada ritual, está relacionada con las modificaciones que se darán a partir de asumir el nuevo estatus. Van Gennep (1998:16) menciona que una forma de organizar las etapas de la vida a través de los cortes rituales se da de la siguiente

forma: “nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional y muerte”. Este ciclo varía de acuerdo a cada contexto; sin embargo, en su mayoría el matrimonio es una etapa central: es el ritual que marca la entrada a la adultez y con ello roles sexuales reconocidos por la comunidad. En este caso, esta categoría social conlleva un evento central para la reproducción de la comunidad juchiteca: la creación de una nueva familia y con ello la entrada indispensable⁵ a la maternidad y paternidad. Para lograr la llegada de los hijos, con el matrimonio se da el acceso reconocido a la vida sexual como vía para la procreación. Es por ello, que las transformaciones que se incluyen en la transición hacia el matrimonio están relacionadas con la vida sexual y sus regulaciones, en específico para la comunidad *binnizá'*: en torno a la virginidad.

La organización de las etapas en el ciclo de vida de l@s juchitec@s coincide de manera general con la propuesta de Van Gennep en cortes marcados por rituales. Estos ritos, se pueden clasificar dependiendo del nuevo estatus al que se accederá y de las condiciones que median este tránsito. Por una parte, pueden ser individuales o familiares, orden en el que la trascendencia del *raptó* es que incluye no sólo un tipo: este ritual marca la entrada a la unión de la pareja y también de sus grupos familiares; y a su vez, el inicio de la adultez y un cambio de roles y estatus que les permite a las mujeres acceder a una vida sexual activa.

Por otra parte, el *raptó*, como un rito de paso individual en la sexualidad de las mujeres, muestra que los rituales que componen el ciclo de vida se pueden organizar a partir de condiciones sociales que median su curso, como el género de quienes lo viven.

⁵ Durante el trabajo de campo conocí que una forma de evaluar un matrimonio reciente se daba considerando la tardanza o no para tener hijos. Comúnmente para que una relación se considerará plena, la nueva pareja no debía tardar más de un año en tener a su primer hijo o hija.

Con respecto a este orden, Marinella Miano menciona en Juchitán que desde el nacimiento el género marca el camino de los roles y rituales posibles que vivirán hombres y mujeres: una niña "es valorada por lo que traerá en ayuda concreta a la casa y afectividad a los padres", a ellas se les considera las encargadas del cuidado y compañía, y, de conseguir un esposo y familia que las mantendrá; para el caso de un niño, desde el nacimiento se plantea la responsabilidad de la madre de casarlo, solventar los gastos de esta unión y mediar con la elección de su hijo.

Es así que en el curso de los años, gran parte de las actividades en la soltería están orientadas a preparar, tanto a hombres como mujeres, para la llegada del matrimonio, unión que es comúnmente deseada por sus familiares (adultos), aunque ella lo planee o no. En estos preparativos, el cuidado de la virginidad es una de las acciones principales. Al igual que el matrimonio, esta tarea se extiende más allá de las futuras esposas: la madre y familiares, al igual que los integrantes de la comunidad, procuran que ella logre conservarla. Este cuidado se da a partir de distintos códigos que regulan principalmente su convivencia y relación con los hombres o acciones que puedan cuestionar su existencia. El *rapto*, como las otras formas de compromiso matrimonial que abordaré más adelante, está estrechamente relacionado con esta característica. La virginidad como elemento central del matrimonio, se vincula con las regulaciones del *rapto*, a partir del cual se considera en la comunidad que se puede perder y para el que se han construido esta serie de cuidados ante: el posible inicio de las relaciones sexuales fuera de los ritos matrimoniales. Con las personas que conviví durante mi estancia en Juchitán, en especial las mujeres, utilizaban la palabra cuidar y sus conjugaciones para referirse a la serie de normativas que regulaban y regulan que las

mujeres conserven su virginidad, desde la infancia y a lo largo de sus etapas como solteras.

ANTECEDENTES

El tema

La virginidad, como acto que toma sentido en una circunstancia específica (el *rapto*), se vincula con la sexualidad de los individuos que son parte de este ritual, al ser una práctica que busca evaluar y normar el inicio de las relaciones sexuales, por lo menos para la novia. La perspectiva que permite conocer esta dimensión de la sexualidad, en el campo antropológico ha tenido transformaciones principalmente en torno a dos posturas: una que la delimita a su dimensión biológica y a partir de ella plantea cómo se determinan las prácticas y formas de significarla y otra, que la plantea como una constante construcción a partir de acciones que toman sentido en circunstancias socioculturales.

En épocas recientes, se ha consolidado un campo de estudio sobre la sexualidad que no sólo la delimita al físico o elementos biológicos, sino, se dedica a repensarla en términos sociales y culturales: el construccionismo. Esto se vinculó principalmente con la aparición del VIH-SIDA como una enfermedad de transmisión sexual. Jeffrey Weeks (1998:176) menciona que el Sida surgió como una metáfora de nuestras culturas sexuales, relacionada con la confusión y la ansiedad ante nuestros cuerpos y sus actividades, y a su vez, como una advertencia moral de los efectos de la liberación sexual. La idea de una pandemia cuestionó las maneras de considerar las prácticas sexuales, en específico el coito; y ante este problema de salud y de normativas culturales en el campo de la sexualidad, se impulsaron los estudios de esta área para las ciencias biológicas y a su vez, se incluyeron los aportes que podían ofrecer las ciencias sociales.

En este nuevo grupo de pensamiento la sexualidad incluye la reproducción y las prácticas sexuales, al igual que el erotismo y demás acciones que se relacionan con el deseo sexual, principalmente de las formas en que las personas las subjetivizan y hacen material en actos que se regulados por las normas sociales. A partir de esta nueva perspectiva se habla no sólo de la sexualidad, como una generalidad común a todos, sino de sexualidades, es decir, diversas construcciones sociales. Esto ha permitido ampliar el campo de estudio con una variedad de temas que van desde la salud sexual o reproductiva, hasta otros que se enfocan en el nivel sensitivo y erótico. En este surgimiento de distintos tópicos que no habían sido estudiados, no se olvida el trabajo previo y se incluye el repensar las ideas establecidas en torno a la sexualidad. En este grupo de trabajos hay un énfasis en las propuestas de Michel Foucault (1976), quien planteó la sexualidad como una circunstancia atravesada por relaciones de poder, las cuales toman forma en los discursos que organizan y nombran cómo se debe conocer y experimentar.

En el caso mexicano, los estudios en torno a la sexualidad en términos construccionistas son de reciente creación. Rodrigo Parrini (2012) realizó la recopilación y clasificación de los principales trabajos realizados en este país para el periodo 1996-2008 y menciona que la sexualidad ha tomado tres rumbos principalmente: 1) los más recientes que se orientan hacia prácticas e identidades que cuestionan el modelo androcéntrico de la sexualidad y sus aportes en torno a la dimensión erótica. 2) Los que abordan el tema vinculado con la salud, de los que se desprenden trabajos enfocados en la salud sexual reproductiva y la prevención de enfermedades de transmisión sexual. 3) Por último, se encuentran los estudios que se han orientado principalmente a comprender la construcción de la sexualidad con relación al parentesco.

En cuanto éste último grupo, las relaciones de parentesco se han abordado en torno a temas como: el cortejo y su transformación generacional, como el trabajo realizado por Gabriela Rodríguez (2001) “Perdiendo los estribos. Emociones y relaciones de poder en el cortejo” y por Jorge Meneses (2002) “Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca”, en las que abordan las nuevas formas de entablar relaciones afectivas y la construcción de la juventud, en una comunidad en el estado de Puebla y en el estado de Oaxaca.

Un segundo grupo, son las investigaciones en torno a los vínculos entre parejas y la institución del matrimonio, como el trabajo realizado por Mariana Goloubinoff (2003) “¿Por qué se roba la novia? Las razones de una costumbre negada pero viva”, en el que concluye que los robos se dan como una forma de aminorar los gastos y facilitar el acceso a un compromiso matrimonial. De forma similar, María D’Aubeterre (2003) en su investigación “Los múltiples significados de robarse la muchacha: el robo de la novia en un pueblo de migrantes del estado de Puebla”, al igual que el trabajo anterior, menciona que esta práctica facilita el acceso al matrimonio, sobre todo por el fenómeno migratorio que vive la comunidad de estudio. Trabajos que si bien no tienen como tema central la sexualidad, ofrecen detalles y características de las relaciones que co-construyen la sexualidad en el ámbito del parentesco y la familia.

Por último, se encuentran los temas de la virginidad e iniciación sexual, como el trabajo de Ana Amuchástegui (2000) “Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados”, en el que analiza la construcción de sujetos sexuales, sus saberes y discursos morales en torno a la virginidad y el inicio de las prácticas sexuales. Este último grupo, del que hago parte el tema de esta investigación, se inscriben sobre

todo en torno al estudio del sistema sexo-género de manera global y local, y se orientan a conocer la sexualidad femenina.

De acuerdo con estas aportaciones, la virginidad y su vínculo con la sexualidad se ha estudiado con relación a las prácticas y rituales de iniciación. La serie de significados con los que se asocia, describe y simboliza; se relacionan con distintos aspectos, entre los que sobresalen las regulaciones morales. Tania Rocha (2008) menciona que de acuerdo con Díaz Guerrero, la valoración moral de la virginidad se ha vinculado sólo con las mujeres y en norma que se encuentra desde la época colonial. Por otra parte, Ana Amuchástegui (1997) plantea que las regulaciones de la virginidad están relacionadas con el rechazo hacia las prácticas premaritales de las mujeres, impuesta por los roles y premisas de género; por lo que su ritual de iniciación en las prácticas sexuales debe darse dentro del matrimonio y mediado por su condición de pureza. Por otra parte, Amuchástegui (1998) menciona que en el espacio mexicano, los discursos de la modernidad sobre el individualismo y la liberación sexual han incidido en la moralidad local que apoya la condición virginal de las mujeres. Estas implicaciones no plantean una sustitución de las prácticas y sentidos que existen, sino, son parte de un proceso continuo entre discursos dominantes que aparecen como universales y metáforas o historias que desde la experiencia siguen transformando los modelos ideales.

Actualmente, en los estudios sobre sexualidad, el cuestionamiento a las normas social que no consideran posibles cambios, ha dado pie a una aceptada y en ocasiones necesaria interdisciplinariedad, retomando metodologías y conceptos de distintas ciencias y disciplinas con el fin de lograr mayor profundidad analítica. La construcción de las temáticas han tendido a partir de una área base, como en el caso de esta investigación la Antropología, considerando los trabajos en otros campos de estudio.

En esta variedad de posibilidades, la sexualidad como construcción sociocultural, se puede conocer por medio de ejes que nos permitan delimitar y tener un acercamiento que obedezca a las posibilidades que brinda la etnografía, en este caso: el género y la generación, como condiciones que se entrecruzan. Los trabajos realizados en torno a la sexualidad en este periodo de estudio, se vinculan comúnmente con el género, sobre todo como un nivel relacional y apoyándose en la delimitación de los sujetos en torno a un principio organizativo: lo femenino, masculino o sus combinaciones y con ello, sexualidades distintas.

Con relación a la generación, su inclusión en los trabajos en torno a la sexualidad, similar al género, se da como un punto viable para articular las diferentes sexualidades a partir de la condición generacional que viven los sujetos sexuales, vinculadas con grupos de edad o de parentesco.

El contexto

En los trabajos artísticos, etnográficos y cualitativos que se han realizado sobre Juchitán los estudios de género han sido un campo fértil. La existencia de un tercer género integrado a la vida social: los *muxe's*, ha sido uno de los temas principales de esta área. La participación activa de las mujeres *binnizá'* ha sido otra de las ideas relevantes: se extiende desde las investigaciones que plantean la existencia de un matriarcado; hasta otras más, que reconocen esta inclusión sin olvidar la violencia que viven a diario al ser parte de una comunidad androcéntrica, aunque con diferencias en comparación con el modelo occidental.

En estos trabajos previos, la presencia de artistas ha posibilitado un acercamiento, interés y popularidad de la región, la ciudad y sus prácticas culturales. Por ejemplo, que

se extienden por variados documentales que comenzaron con *¡Que viva México!* Realizado en los años 30' por el cineasta Sergei Eisenstein en el que incluyó formas de cortejo y erotismo y la relevancia de los festejos en la comunidad, que permiten conocer visualmente las representaciones de las mujeres de la época. Un ejemplo más actual de la fama de las *binniza'* de esta ciudad se ve en la serie fotográfica *Juchitán de las mujeres: 1979-1989* realizada por Graciela Iturbide (1989) en la que muestra imágenes de la cotidianidad femenina de esta ciudad y sus celebraciones, incluyendo fotografías de mujeres durante un *rapto*.

En los trabajos anteriores, así como en otras etnografías que menciono a continuación, la valoración de la virginidad y la existencia del *rapto* han estado presentes. Estos, incluyen elementos que coinciden y se apartan de lo que observé durante el trabajo de campo, lo que me ayudó a acercarme a otras posibilidades de cambios en la realización de este ritual.

En 1946 Miguel Covarrubias publica "*El sur de México*", en donde dedica un apartado a la familia zapoteca. En él, incluye una descripción del *rapto* como una práctica que se da la noche del día de la boda religiosa. Los novios entran solos y él sale con un pañuelo de seda blanco y lo muestra a su madre; después se da una celebración con cohetes, elogios y alcohol. Menciona la posibilidad de lo que pasa en los casos que la mujer no sale virgen: es regresada a su casa y se cuelga un plato con un hoyo en su puerta, sin embargo, dice que durante el tiempo que estuvo en el lugar esto nunca ocurrió.

En 1973 Beverly Chiñas publica "*The Isthmus Zapotecs: A Matrifocal Culture of Mexico*" en donde hace una descripción de las prácticas y la vida cotidiana de los zapotecos de la época. Entre sus descripciones, menciona la opción *por robar* como una

forma de consumación del matrimonio, vista como negativa para los más jóvenes y similar en proporción con los matrimonios tradicionales o la pedida de mano.

Alicia Barabas y Miguel Bartolomé en 1999 publican su tercer tomo de las Microetnias llamado “*Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*”, y mencionan que en lugares de la región del Istmo como Juchitán, se da la endogamia comunal con rituales como *el rapto de la novia*. El cual es una práctica aceptada por la comunidad, en la que la novia es llevada por su novio a su casa y tiene relaciones sexuales con él en un cuarto que fue arreglado para esa ocasión. Al día siguiente, se da el acuerdo de las fechas para la boda. Finalmente, ya casados de manera oficial, se realizan las coronas de flores rojas, se queman cohetes, se reparte cerveza y se toca un son llamado *behuaxina*.

Marinella Miano publica en 2002 el libro de su tesis de doctorado “*Hombre, mujer y muxe. En el Istmo de Tehuantepec*”, en el cual menciona que la forma tradicional del matrimonio entre las clases populares es el *robo* o *huida concertada*. Describe que esta práctica es un acuerdo que en la mayoría de veces los padres de ella no lo saben. Él lleva a su novia a su casa y realiza el rito de desfloración, lo cual menciona la autora no implica una relación sexual completa, porque sólo se da con el dedo de la mano y mancha con la sangre un pañuelo o la ropa interior de la novia.

Autores locales como María Magdalena Rueda Jiménez y Ursulino Rueda Saynez (1982) con el libro “*Un pueblo típico zapoteca*”, o el compilado “*Juchitán, lugar de costumbres y tradiciones*” que realizó la Secretaria de Turismo de Juchitán con apoyo de Rufino Martínez López (2007), hacen una descripción de este ritual dentro del apartado de matrimonio.

En 2010 Margarita Dalton publica su libro *“Mujeres: Género e Identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca”*, en el que incluye el capítulo: La comprobación de la virginidad, donde parte de la pregunta *¿Por qué centrar el valor de la mujer en el himen?* Y concluye que la virginidad está relacionada con la virtud y una forma de legitimar el poder que alimenta el amor propio que les da seguridad a las mujeres que lo realizan.

Finalmente, el trabajo más cercano a esta investigación es la tesis de licenciatura en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) titulada *“El Matrimonio en Juchitán-Oaxaca, Rituales, Símbolos e implicaciones sociales”* realizada por Rocío Fuentes Valdivieso en 1995. En un capítulo aborda descripciones de cuatro *raptos* o huidas en la zona norte de la ciudad, la tipologías de las formas de matrimonio y la organización parental; enfocándose a presentar de manera general cómo es el matrimonio en Juchitán.

La mayor parte de los trabajos que menciono, son descripciones que de forma general se acercan a lo que vi durante mi estancia en Juchitán. A excepción de los últimos dos textos, que acompañan las reseñas con reflexiones sobre los sentidos de la virginidad durante el *rapto* y las implicaciones para los que participan en él, sobretodo, las mujeres. A pesar del creciente interés por la región y la ciudad de Juchitán, tanto en investigaciones como en la constante difusión de sus prácticas culturales, hay un espacio de reflexión en torno a la valoración de la virginidad en la comunidad que está pendiente y a la cual planteo contribuir con esta investigación.

SEXUALIDAD Y MATRIMONIO

El género, la generación y el parentesco son principios a partir de los cuales se organizan los grupos. En torno a ellos, se reproducen las alianzas matrimoniales que cíclicamente

tienen un fundamento: la llegada de nuevos herederos del patrimonio familiar. De acuerdo con Robín Fox (2004) la vida se desarrolla en torno a tres eventos: “el nacimiento, la cúpula y la muerte”. En este proceso, a través del matrimonio se realizan las uniones parentales y se regulan las prácticas para la llegada de los hijos, es decir, la vida sexual. En estas alianzas, se norman las relaciones sexuales de los consortes, en específico de las mujeres. La virginidad se plantea como un valor que es parte de los intercambios matrimoniales, los cuales a su vez, se organizan por parte de l@s adult@s de ambas familias.

En este plano, la virginidad es un elemento central para los rituales que concretan las uniones conyugales, en el sistema matrimonial juchiteco, entendido como la serie de relaciones sociales que regulan y configuran las alianzas matrimoniales. David Robichaux (2003) menciona que en los caminos para caracterizar y estudiar el matrimonio, sobre todo a partir de los tres principales enfoques que se han encargado de hacer estudios sobre parentesco: los estudios interculturales, el estructuralismo francés y la antropología social británica; la dimensión mesoamericana no ha sido ampliamente debatida. El autor propone la delimitación de un sistema matrimonial mesoamericano, en el que, convergen similitudes generales que dan una apreciación más local: la aceptada cohabitación e los consortes antes de consumar el matrimonio con la boda civil o religiosa, la edad precoz de la pareja al concretar las uniones, la residencia postmatrimonial virilocal y que la relevancia de esta alianza son los rituales que permiten consolidar estas uniones, no sólo entre la pareja que se casa, sino sus familiares y su comunidad. En estas características, el robo de la novia o *rapto*, es una práctica reconocida para comenzar con estos rituales. Estas generalidades tienen elementos locales que los complejizan, en los que el sistema matrimonial juchiteco comparte detalles con

respecto al *rapto*, como una práctica legítima, en un espacio reconocido para la regulación e la vida sexual de las mujeres con la comprobación de la virginidad de las novias, y la generación de relaciones de intercambio.

En Juchitán, un ideal que estructura el matrimonio y la sexualidad es que el inicio de la vida sexual de las mujeres debe comenzar dentro de este compromiso. Noemí Quezada (1996) menciona que es en función del matrimonio que se reglamentó la sexualidad para la mayoría de las sociedades humanas, con la pareja heterosexual reproductiva como modelo, y la familia como la institución que asegura la transmisión de estos patrones culturales. Este hecho se asemeja a lo que *debe ser* en la realidad juchiteca, ideal que no siempre se cumple de forma literal.

A diferencia de la mayoría de grupos, en Juchitán se realiza un ritual que materializa esta relación: el *rapto*; y aunque es una forma de reafirmar que en la comunidad la sexualidad de las mujeres se estructura en un compromiso matrimonial y que valora la virginidad como el bien central para las relaciones de intercambio, en las situaciones que se experimentan durante el ritual estas normas no sólo se reproducen, también se transforman.

En la comprobación de la virginidad durante el *rapto*, se formalizan principalmente tres hechos que relacionan el matrimonio con la sexualidad: a) que la novia no ha iniciado su vida sexual, b) que al conservar este valor (la virginidad) se le reconoce acceder al matrimonio y finalmente c) en este proceso se legitima el inicio activo⁶ de su sexualidad. Aunque estas características las comparten las tres generaciones con quienes conviví, tienen diferentes sentidos, que no sólo se relacionan con lo que

⁶ Para el caso de las mujeres el matrimonio es una forma de acceder a una vida sexual activa. De acuerdo con el trabajo de campo, un momento para considerarlas sujetos sexuales es la llegada de la menstruación, es decir, su capacidad de procrear y en una vida sexual pasiva en espera de la fecundación.

ocurre durante el ritual, sino, con el contexto que los envuelve, como son: los cambios en el inicio de la vida sexual de las mujeres y otras formas de compromiso matrimonial.

De acuerdo con Noemí Quezada (1996), una forma de organizar las prácticas sexuales tomando como eje central la vida conyugal, son principalmente tres: pre-conyugales, conyugales y extra-conyugales; categorías que retomo con el fin de tener un esquema que me permita confrontar el ideal que marca: el inicio necesario y reconocido de la vida sexual de las mujeres al pasar por el matrimonio, por medio de la comprobación de la virginidad. Que en la práctica y experiencias particulares toma rumbos distintos, agregando cambios y retomando elementos que consideraron viables para ser parte de estos procesos.

Las formas de compromiso y unión conyugal

La sexualidad institucionalizada por el matrimonio, al estar delimitada en torno a la procreación, tiene normas distintas para ambos géneros (hombres y mujeres) y los involucrados. Farnçoise Héritier (2007) menciona que uno de los puntos centrales de la dominación masculina es la capacidad reproductora de la mujer y ante su incapacidad, la regulación que de ella hace el hombre. La mujer no sólo tiene la capacidad de reproducirse sino de gestar a su opuesto: el hombre. En cambio, él se ve sólo como complemento, por lo que su vida sexual no se delimita a la reproducción. Aunado a una justificación biológica⁷, tiene la necesidad de saciar sus deseos, que al no centrarse en la procreación tienen un espacio distinto: el placer. En Juchitán, esto se vive con las diferencias de características locales como la inclusión de un tercer género.

⁷ Para el caso de la vida juchiteca, la sexualidad masculina se asocia con un papel activo en el que la virilidad de los hombres está relacionada con la constancia de sus prácticas sexuales antes y en su vida conyugal. Al igual que para las mujeres se considera que el ámbito por naturaleza de su sexualidad es la procreación, para el caso de los hombres se considera natural sus constantes impulsos sexuales.

Para los *binnizá*, la sexualidad se relaciona con una organización que incluye a tres géneros reconocidos: el hombre, la mujer y el *muxe'*. En este orden, el ideal es que las mujeres sólo pueden iniciar su vida sexual dentro del matrimonio, es decir, con su esposo. En cambio, los hombres pueden hacerlo antes, siempre y cuando no tengan hijos, pues la paternidad sólo es reconocida dentro del matrimonio. Finalmente, los *muxe's* no aspiran y no son reconocidos para el matrimonio, no tiene la capacidad de reproducirse; sin embargo, su participación en la regulación de la sexualidad de las mujeres es central: los hombres solteros pueden iniciar su vida sexual con ellos con el fin de mantener vírgenes a las mujeres solteras hasta el matrimonio.

La virginidad de las mujeres es un elemento que se protege, principalmente por su madre, a lo largo de su ciclo de vida, procurando su presencia para la llegada de su matrimonio. Esta norma reconocida por la comunidad no se limita a la madre de las futuras esposas, sino a sus integrantes de forma género-generacional. Así, es responsabilidad de la madre y familiares de la novia cuidarla; y de la madre y familiares del novio y futuro esposo cumplir con realizar el ritual de su comprobación. Para la novia cuidarse y para el novio elegir a una mujer virgen.

De esta forma, los rituales y posibles formas de contraer un compromiso conyugal y dar inicio con los ritos matrimoniales, se organizan a partir de la comprobación o no de la virginidad en cinco formas: ir a dejar, unión libre, amanecida, pedida de mano o *raptó*. En los tres primeros no es posible conocer si la novia aún es virgen y actualmente, en la mayoría de casos que eligen la pedida de mano esta comprobación también se excluye de los rituales matrimoniales, posicionando al *raptó* como el ritual central para este evento.

Ir a dejar

La práctica institucionalizada con mayor rechazo para dar inicio con los rituales matrimoniales es: *Ir a dejar a la novia*. Esta forma de compromiso se da después de que la pareja tuvo relaciones sexuales antes de cualquier compromiso. La novia, amiga o conocida del hombre avisa por voluntad o error⁸ a sus familiares, principalmente su madre, que ha perdido su virginidad pero él no ha accedido al matrimonio. Dependiendo de la circunstancia y enojo de su familia acuerdan un día para ir a dejarla a la casa del novio.

En Juchitán la trascendencia de la virginidad como norma cultural se vincula con reglas sociales. Se considera que los hombres son los responsables de la pérdida de la virginidad de sus parejas. En su mayoría, de acuerdo con su papel activo ellos son quienes deben asumir la responsabilidad de este hecho, siempre y cuando sean señalados por la mujer o sus familiares. Existe un acuerdo en la comunidad, con variaciones, en el que los hombres que son responsables de esta acción y no aceptan enmendar la falta con el matrimonio, deben pagar una cuota como forma de indemnizar a la mujer y familia ante el daño económico (pues le será más difícil encontrar una pareja que la acepte sin ser virgen, le proponga matrimonio y con ello el sustento de una familia) y social (el rechazo a partir de comentarios y acciones de exclusión). Los montos actualmente van de 20 a 50 mil pesos, dependiendo de las condiciones de la familia de la mujer. Si él o su familia se niegan al acuerdo o pago, la familia de ella tiene la posibilidad de proceder jurídicamente.

⁸ El aviso de la pérdida de la virginidad es vista y asumida como una tragedia y de acuerdo con esta característica es cómo se da a conocer. A diferencia de rituales como el *rapto* o la pedida de mano se da con mayor espontaneidad, en ocasiones porque las mujeres no pueden guardar más esta noticia ante el temor de que el problema se agrave en las relaciones con futuras parejas, al ser descubiertas por comportamientos que para sus madres o familiares son extraños o por los casos en los que han quedado embarazadas.

Este arreglo es el más vergonzoso y complicado para ambas familias, principalmente para la de la mujer, a quienes se les señala por no haber cuidado de ella *como se debía*. A la casa del novio van los padres de ella y algunas familiares cercanas o de mayor respeto. Esta visita no tiene la misma planeación y anticipación que los arreglos que se dan en rituales como el *rapto* o pedida de mano. El ambiente comúnmente es tenso. La familia del novio frecuentemente dice que no está de acuerdo con el compromiso porque su hijo no fue el primero con quien ella tuvo relaciones sexuales. La familia de ella se apoya principalmente en la confesión de su hija y la confianza. La mayoría de arreglos se debate entre ambas posturas.

El tiempo transcurrido y la falta de testigos para evaluar la existencia de la virginidad, propician que se rechace la confesión de ella. Se considera que si pudo acceder ante los impulsos del novio u hombre sin un compromiso matrimonial de por medio, cuestiona su responsabilidad de cuidarse y acatar la norma sexual de la comunidad. Una forma de evaluar la veracidad de la circunstancias es tomando en cuenta cómo la consideraban vecinos y familiares en sus roles cotidianos de mujer soltera, posibles rumores de otras parejas y a partir de ello, se busca una solución.

Para el caso del hombre, también se da una evaluación de sus roles como soltero y anteriores relaciones, y el trato que tenía con ella: novia, amiga o conocida. Para su familia se considera una carga moral, pero aun cuando él no aceptara el compromiso y accediera o no a dar un pago, la pérdida sólo sería económica y temporalmente social, sin impedirle el acceso al matrimonio con alguien más en el futuro, sobre todo justificado en que finalmente él no había sido el culpable.

La dificultad y rechazo de esta práctica está en negociar la virginidad. *Ir a dejar a la novia* implica el acceso o no de ella a un estatus aceptado por la comunidad o su

rechazo. A diferencia de otros rituales, la familia de la mujer es la primera en asumir la desvalorización de ella y si se logra un arreglo, la familia de él debe compartir esta vergüenza. La norma que une el matrimonio con la sexualidad se pone a negociación ante una falta cometida: no hay un plan o deseo de un compromiso matrimonial y se tuvo relaciones sexuales antes de esta unión. Los papeles en este caso se invierten, los familiares de ella son quienes van a pedir el compromiso y negociar acceder a su familia, con el fin de aminorar el rechazo de la comunidad. El proceso para esta práctica comienza por el rechazo del hombre para casarse.

Unión libre

Las parejas que deciden optar por la unión libre son rechazadas, principalmente por el hecho de lograr un consenso para cuestionar y no acatar la norma sexual y matrimonial de la comunidad, de manera individual (delimitada a la pareja). A diferencia de la práctica anterior, el cuestionamiento a esta forma de compromiso está en que ninguno de los dos: hombre o mujer, realizó un ritual o práctica para enmendar el error. Tanto su vida sexual como matrimonial quedan en el plano de la decisión individual, por lo que su unión se puede definir sólo a términos conyugales.

En este caso, la falta se da principalmente en deslindarse del reconocimiento de la comunidad, de la cual se consideran parte, y de sus familiares. Este compromiso es una forma de conocer cómo el matrimonio y la vida en pareja es una práctica que une no sólo a los esposos, sino a sus familiares, con la aprobación de la comunidad.

La seriedad de este compromiso comúnmente se cuestiona y tiene mayor riesgo de fallar, ante las constantes muestras de evaluación por sus vecinos y familiares, que se

incrementan con la llegada de los hijos y el riesgo de no contar con un reconocimiento legal y de sus conocidos.

Amanecida

Esta práctica, al igual que el *Ir a dejar a la novia*, es un ritual que tiene el fin de enmendar la falta cometida (haber iniciado su vida sexual antes y haber perdido la virginidad), al formalizar un compromiso. Esto se da comúnmente en parejas que tienen una relación previa no sólo de amistad: un noviazgo. Un día sin planeación previa el novio lleva a su casa a su novia, ahí se les hace tarde o deciden que ella no regresará a su casa. Esa noche se quedan a dormir y tienen su primera relación sexual junta. A la mañana siguiente, la madre de él prende los cuetes que anuncian que en esa casa se dio una *amanecida*. Envía una comitiva de señoras, amigas o familiares a dar aviso a la casa de la novia: el mensaje es que su hija amaneció en su casa y por ello ahora deben casarse.

En este ritual, al igual que la pedida de mano y el *raptó*, se formaliza el compromiso con la comunidad al prender los cuetes; y con la familia de ella, al avisarle de las intenciones para que en días posteriores se acuerden las fechas de las bodas. Aunque existen estas similitudes, este ritual se asume como una forma de enmendar un error y tiene poca aceptación como una vía para el compromiso. La vida sexual se inicia fuera del compromiso matrimonial y por ello no es posible comprobar la virginidad de la novia.

A diferencia de *Ir a dejar a la novia*, la madre de él asume la responsabilidad familiar de dar inicio con los rituales matrimoniales. La novia amaneció en su casa y confía en que era virgen.

Pedida de mano

La pedida de mano es la forma de compromiso con mayor aceptación en la comunidad actualmente. Este ritual se da comúnmente en parejas que se consideran formales ante ambas familias. El novio le avisa a su novia con anticipación que quiere casarse, si ella está de acuerdo y considera que sus padres accederán a la propuesta, acepta y ambos lo platican con sus familias. Acuerdan una fecha para realizar la pedida de mano, que comúnmente es un sábado por la noche. Ese día el novio, sus padres, un *chagola* (familiar o conocido de respeto) y algunos familiares cercanos van a la casa de la novia con botanas, cerveza y cuetes. Al llegar, en la casa están reunidos ella, sus padres y algunos familiares. En la noche, con apoyo de las palabras del *chagola* y de la negociación de los padres, principalmente de las madres, se formaliza el compromiso. Se avientan más de tres cuetes para dar anuncio a la comunidad y continúan con el festejo como nuevos familiares.

Este tipo de compromiso tiene dos formas de relacionarse con la sexualidad: la comprobación o no de la sexualidad como parte de los rituales matrimoniales. En los casos en que se incluye esta práctica, la realizan el día de la boda religiosa. El domingo de la boda, al regresar de la misa, aproximadamente al mediodía, de manera similar al *rpto*, se le asigna un cuarto a la pareja en la casa de la mamá del novio, lugar en el que se dará esa tarde la celebración de la boda. Se le entrega un pañuelo al hombre, él rompe el himen sólo con los dedos y mancha el pañuelo. Afuera está un grupo de mujeres esperando la prueba, evalúan que la tonalidad sea producida por la virginidad, acuestan a la novia y la adornan con flores rojas. Prenden los cuetes y la cámara para anunciar que ahí la novia que se casó seguía siendo virgen. Llegan las invitadas que envió la mamá de la novia, pasan a verla y se les ofrecen botanas, cerveza y vino. Se les entregan las

coronas de flores rojas que los amigos del novio realizaron por la mañana y se baila un son. Antes de las tres de la tarde se debe finalizar con el ritual, a esa hora comienza la celebración de la boda y las participantes deben integrarse también al festejo.

La segunda opción es la luna de miel. En este caso los novios deciden que después de la boda se irán de viaje y esta prueba la reservan para ellos. Al igual que las primeras formas de compromiso, esta opción es rechazada por no permitir la evaluación familiar y de la comunidad del cumplimiento de la norma sexual en el matrimonio.

Rapto

Este ritual, como mencioné en un inicio, tiene el objetivo principal de evaluar y concretar un compromiso matrimonial. A diferencia de las otras formas de comenzar con los rituales matrimoniales, la comprobación de la virginidad es el eje central desde los preparativos hasta su consumación.

El *rapto* se diferencia de las otras prácticas principalmente: a) en ser eventualmente deseada por lo menos por la familia del novio y la comunidad, b) en tomar como punto de inicio y filtro para acceder al compromiso matrimonial comprobar la virginidad de la novia y c) en concluir el *rapto*, para el caso de la pareja, con el acceso reconocido a las relaciones sexuales durante esa noche. En las distintas prácticas para iniciar los rituales matrimoniales la virginidad es un eje articulador; sin embargo, en el *rapto* es la base del ritual y la unión. Por ello, es la práctica por excelencia para normar la entrada a la vida sexual activa de las mujeres *binniza'* y conocer la relevancia de ésta con relación al matrimonio.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL DE LA SEXUALIDAD

La trayectoria de los estudios en torno a la sexualidad, como un tema de las ciencias sociales, ha estado acompañado de transformaciones en la manera de pensar y conceptualizarla. Aunque varias de estas concepciones, sobre todo las primeras, han sido cuestionadas y reformuladas por nuevas propuestas. La cronología que expongo a continuación no se plantea como conocimiento en evolución, sino posturas que actualmente confluyen en los trabajos científicos y la vida cotidiana, una diversidad conceptual que se continúa retomando.

La forma en que se consideró a la sexualidad en el inicio de la ciencia moderna, estuvo definida como un elemento central en torno a la Teoría de la Evolución propuesta por Charles Darwin. La sexualidad, como otros procesos de la vida social, se explicó en torno a una evolución y determinación establecida por la dimensión física. Pero la organización del conocimiento, y en ella, la organización social, no tiene una referencia material unívoca para todos los individuos, es así que tenemos la capacidad de simbolizar. El cambio de paradigma en las ciencias sociales hizo posible dimensionar realidades no sólo sujetas a la materialidad evolutiva y esencialista. Con esa capacidad de recordar y organizar conocimiento se construyen las instituciones que organizan las sociedades. Esos hombres y mujeres, además de poseer un cuerpo físico, son parte de un sistema de parentesco e instituciones como la familia y el matrimonio, que median esa sobrevivencia y reproducción de la especie y la capacidad de pensar con un orden cultural.

El cambio de enfoque comenzó con los aportes de la sexología y el psicoanálisis, para los que la explicación biologicista finalmente se encontró ante una realidad que escapaba a las reglas planteadas. No sólo existe el sexo de hombres y

mujeres, hay casos de personas intersexuales que cuentan con los dos sexos, de los cuales en los primeros años mediante cirugías se decide por alguno, es decir, mediante una decisión social y cultural. Es así, que la sexualidad como serie de relaciones que se pueden interpretar en su materialidad como en su dimensión simbólica, tiene como inicio los primeros trabajos que comenzaron a cuestionar y definir el concepto de género. El cual parte principalmente de los trabajos de Simone de Beauvoir (1949:15) quien planteó que “La mujer no nace, se hace” y con ello el género como construcción social.

Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1979) mencionan que una construcción social es un proceso de *significaciones* y *objetivaciones* a través de las cuales las personas le dan sentido a la realidad, al institucionalizar prácticas y formas de representación. Los autores plantean que el espacio propicio para conocer la manera en que se expresa esta organización es la vida cotidiana. El lenguaje es el elemento que teje las formas simbólicas de *significación*: en este caso ideas en torno a la sexualidad, en expresiones que las materializan y hacen posible su socialización, en *objetivaciones*: prácticas y sus maneras de nombrarlas, ubicarlas y organizarlas; no sólo de forma sincrónica, a través del lenguaje es posible que se comparta con otras personas y generaciones. Con esta idea, el género y con trabajos posteriores también la sexualidad, se retomarán en relación con su dimensión subjetiva y por lo tanto no esencialista.

La sexualidad y el género no han dejado de plantearse como elementos relacionales, pero fue con la propuesta del sistema sexo-género realizada por Gayle Rubin que la sexualidad se convirtió en un área que requería reflexiones específicas. Hay una distinción de los géneros masculino y femenino que parte de una base física-biológica: el sexo, para delimitar socioculturalmente quiénes son hombres y mujeres.

“El sistema de sexo/género consiste en una serie de acuerdos por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”
(Rubin, 1996:3).

La base biológica (el sexo) de la que se parte para organizar el género tiene elementos más allá de esa materialidad: es un referente que se construye socioculturalmente y delimita las prácticas, espacios y sentidos de la sexualidad de acuerdo con las normas de los grupos. De esta forma, las mujeres que son parte del *rapto* actúan y le dan sentido a su sexualidad con relación a su feminidad y los roles que se vinculan con su sexo en ese contexto (tanto el ritual como de Cheguigo Gueté).

Gayle Rubin (1996) menciona que la realidad masculinidad y femenina no se da de la misma forma y esto no se debe a sus diferencias biológicas, sino a la construcción social que se hace en torno a ellas. Es así que retoma como uno de los elementos principales la división sexual del trabajo, es decir, la organización de los roles de género: las mujeres como madres y protectoras y los hombres como proveedores. A partir de esta estructura, las mujeres se ubican y ejercen su sexualidad en el plano privado y doméstico y los hombres en el público y relacionado con la toma de decisiones.

En años posteriores, se continuó trabajando sobre esta nueva idea en torno a la sexualidad y sobre todo, a lo que la diferencia entre masculino y femenino implica en la organización de la realidad. El feminismo, movimiento sociopolítico que planteó la discusión en torno al género, surge como parte de una serie de estudios que se agrupan principalmente en torno a una postura crítica enfocada a las problemáticas sociales. Es así, que los trabajos en torno al género, y en consecuencia a la sexualidad, no sólo se plantearon para cuestionar la postura biologicista, sino, en esta dimensión social y no fija de estos conceptos, se comenzaron a discutir las circunstancias en las que se

desarrollaban las ideas y normas sociales en torno a estos conceptos. Un principio fue que esa diferencia de cuerpos y condiciones no se daba de forma horizontal.

Una postura para plantear las circunstancias de la no horizontalidad en la construcción de las sexualidades son: las relaciones de poder. Pierre Bourdieu (2003) desarrolla el texto *La dominación masculina* en el que se pregunta por los elementos que han propiciado la deshistorización de las estructuras que favorecen la división sexual desigual. Concluye que ha sido y se reafirma a través de una dominación masculina. Aunque el autor plantea que la base de esta dominación se da a partir del orden dicotómico de los sexos, en el caso juchiteco aunque la realidad en torno al género incluye el reconocimiento de lo que en occidente se podría considerar una forma de homosexualidad masculina, los *muxe* 's, la organización ideal de la sexualidad se da en torno a la reproducción y una realidad que tiende por este modelo binario¹, como menciona Marinella Miano (2002:14) "la existencia de una sociedad heterosexual dominante pero no heterosexista excluyente".

En torno a esta idea, se encuentran la serie de trabajos sobre la sexualidad y el poder realizado por Michel Foucault (1977), el autor menciona que la construcción de la sexualidad se da a partir de relaciones entre individuos de un grupo social, y a su vez, toda relación social implica una relación de poder. El poder no lo define como un objeto, institución o persona que lo posee, sino, como la circunstancia específica en la que se desarrollan esas relaciones. El poder se ejerce y no se posee de facto, es decir, es una acción que se da en la interacción entre sujetos en torno a un tema u objetivo. Es así, que el poder no es unidireccional de dominador a dominado, existe la oposición y con ello un proceso continuo entre estos tres elementos. Aunque esta serie de ideas las realizó de y

para la vida europea occidental, cuando se contextualizan es posible desechar y retomar vías de análisis.

El poder entendido como la situación que envuelve las formas de interacción y dominación, permite conocer que aunque existen ideas reconocidas para las prácticas de la vida social, son los sujetos en sus experiencias quienes las retoman, olvidan, transforman o rechazan. Es así que aunque la virginidad se considere en términos ideales necesaria para las mujeres que deseen casarse, se han dado cambios, como los que se presentan en esta investigación.

La sexualidad está construida históricamente y por ello, las formas de significación (dimensionar) y objetivación (nombrar y organizar) se van transformando en relación con el contexto en que se dan. De acuerdo con Foucault (1980) la sexualidad se expresa en una serie de relaciones sociales, en las que el poder no se encuentra en su prohibición, *hipótesis represiva*; por ejemplo, considerar que los tabús son sólo formas de vetar, eliminar o no permitir el acceso a prácticas específicas, sino, en las condiciones específicas que marcan lo que se debe conocer y cómo. Es así, que con el establecimiento de la época moderna, la reorganización de la realidad con el surgimiento de la noción de individuo, las transformaciones económicas-políticas con un nuevo modelo de producción y el conocimiento científico comprobado; la sexualidad comenzó a transformarse y delimitarse al espacio de la intimidad, con discursos que lo reafirmaban desde otros espacios de la vida cotidiana.

Para comprender la sexualidad en estos términos, Foucault (1977) menciona que es el conjunto de significados y prácticas que se le atribuyen principalmente a lo que se asocia con relaciones sexuales. La construcción de estos *saberes*, se da por medio de las regulaciones que el poder ejerce, al vigilar y castigar a los sujetos de la sexualidad, con el

fin de reproducir un discurso que evalúe la permisividad de lo que creen y hacen. De esta forma, el construccionismo plantea que la sexualidad es una condición histórica y circunstancial, por lo que para tener un acercamiento a ella es necesario considerar: las condiciones y diferencias socioculturales que envuelven a las personas que son parte, el periodo en que se dan y las relaciones de poder que marcan y diferencian lo que se considera admisible o inadmisibile para las prácticas y significados que envuelven a la sexualidad de un grupo. Por ello, la sexualidad, al igual que otras categorías socioculturales, no tiene una sola y estable manera de definirse, estos acercamientos sirven para delimitar el área de estudio y en este caso, acercarme a la idea dominante que la define en la realidad juchiteca.

En esta investigación, considero que las ideas en torno a la sexualidad y virginidad son: *significaciones*, que se materializan en maneras de nombrar, ubicar y organizar esta condición antes, durante y al consumarse el ritual: *objetivaciones*. Este proceso toma sentido a partir de contextos delimitados espacial y temporalmente, tanto a lo largo del ciclo de vida de las mujeres de cada generación, como antes, durante y al finalizar el ritual. A su vez, las circunstancias del poder en la construcción de la sexualidad se leen a través de condiciones sociales que diferencian a los involucrados, en este caso, género-generacionales.

Con el fin de delimitar el área de estudio de la sexualidad y su relación con las condiciones que sirven como ejes de análisis para esta investigación, planteo que en la comunidad juchiteca, la virginidad de las mujeres y su relación con no iniciar su vida sexual activa antes del matrimonio: es un ejemplo de normativas que se refieren a una serie de relaciones sociales, práctica y maneras de representar, que se construyen sociocultural e históricamente, y retomando a Marcela Lagarde, se definen como:

“un complejo cultural históricamente determinado consistente en relaciones sociales, instituciones sociales y políticas, así como en concepciones del mundo, que define la identidad básica de los sujetos” (1990:177).

La sexualidad no es un ente dado que puede conocerse únicamente por el sexo y sus funciones biológicas, sino un proceso de construcción sociocultural, atravesado por relaciones de poder Jeffrey Weeks (Weeks,1998) menciona que la sexualidad está construida de complejas relaciones sociales en las que se puede participar como: actores, objetos o agentes de cambio, por lo que la sexualidad se debe considerar como una cuestión política y no como un todo unificado (tanto en un concepto académico como en una manera de ver la realidad), y contemplar que se construye de significados sociales, en los que incidimos a través de las formas de asumir un mundo diverso, en este caso, desde la perspectiva que se parte para el análisis.

De acuerdo con el desarrollo de este apartado, la sexualidad es una construcción sociocultural y se puede conocer en circunstancias específicas, de las cuales se debe considerar el poder, como la serie de relaciones condicionada por las diferencias de los actores que le dan sentido. Esto se expresa y es posible conocerse en formas particulares: las actividades, como son los roles sociales asociados para cada género o sexo, las maneras de pensar, en el acceso y formas de dimensionar el conocimiento relacionado con la sexualidad y de sentir, con las que se asocian los usos del cuerpo.

El género y la generación

Considerar la vida social y cultural como un proceso, estos es en movimiento y construcción, requiere de elementos que permitan acercarse a esa condición. La sexualidad es inasible en un sólo objeto, idea o práctica; por lo que consideré dos ejes

esquemáticos: el género, entendido como las relaciones que construyen en el contexto juchiteco lo que se considera masculino y femenino, es decir, una manera de posicionar. Y la generación, como una condición temporal, que me permitió conocer de forma comparativa, circunstancias que han contribuido a redefinir los saberes de la virginidad y con ello de la sexualidad.

*El género*², es una construcción sociocultural de las posiciones y roles de mujeres, hombres, *muxe's* y *nguiu's* con que se recrea la realidad juchiteca. El género y la sexualidad son formas básicas de organización social. Como mencioné en el apartado anterior, es abordado por dos perspectivas: una esencialista que lo considera a partir de un determinismo biológico, es decir, la relación unívoca sexo y condición social y el construccionismo. Con relación a esta última postura, Joan Scott (1996:266268) menciona que la construcción del género se da de forma relacional. Con relación a esto, Marcela Lagarde lo define como:

“un complejo de determinaciones y características económicas, sociales, jurídico-políticas, y psicológicas, es decir culturales, que crean lo que en cada época, sociedad y cultura son los contenidos específicos de ser mujer o ser hombre, o ser cualquier otra categoría genérica. Los géneros son históricos, y en ese sentido son producto de la relación entre biología, sociedad y cultura, y por ser históricos devienen y presentan una enorme diversidad” (Lagarde, 1990:177).

Una mujer es femenina en cuanto no tiene rasgos masculinos, esto delimitado por las normas de cada contexto espacio-tiempo y situaciones: una mujer es femenina en cuanto tiene la virginidad que no tienen los hombres y los *muxe's*. Esta organización es más compleja cuando se relaciona con las diferencias sexuales. Judith Butler (1990) menciona que al igual que el género, el sexo es una construcción social, por lo que la

materialidad que sirve como referente para considerar lo femenino o masculino de una persona, parte de condiciones individuales y colectivas diferenciadas para cada contexto. En este caso, la feminidad se simboliza en elementos como la sangre del himen, pero con relación a una circunstancia: la virginidad de las mujeres no es la misma que la de las *nguiu's* quienes por el tipo de relaciones sexuales que practican no podrán lograr ser madres y en ello, el sentido de matrimonio se puede desvirtuar, por lo que la comunidad les niega esta alianza reconocida y la simbolización de su himen es distinta.

El género, es una forma de conocer la organización social de un grupo. Esta condición se expresa en maneras de representar la realidad y en prácticas que las recrean: roles reconocidos culturalmente para lo femenino y lo masculino, que se organizan en acciones, espacios y cuerpos. Para acercarme a estas dimensiones me baso en la propuesta de Mariana Gómez (2009), que organiza al género en tres ejes:

1) El género, *se corporifica* en cuerpos concretos que se modelan social y subjetivamente. La corporalidad es el proceso en el que mediante la materialidad y sus formas de significación se puede conocer lo que se considera femenino o masculino en un grupo. En este caso, las mujeres actúan en: maneras de sentir, vestir, movimientos y discursos, con los que corporifican su género.

2) *Se espacializa*, el género tiene un correlato inmediato en la producción social de los espacios y lugares. El espacio tanto material como simbólico, se construye en la organización de las personas y sus acciones en él. Los actos y significados obedecen a un lugar.

3) *Se representa*, el género se simboliza y se predica a través de discursos y representaciones sobre lo femenino y lo masculino desde la puesta en uso de esquemas de género de visión y división. Las formas de *significación* son la serie de ideas que

conforman la subjetividad con la que se concibe al género. Esto se objetiviza, es decir representa, por medio de los discursos con que se nombran y definen las prácticas organizadas a partir del género en la realidad.

La generación, es una construcción sociocultural del tiempo. A diferencia de los dos tópicos anteriores: la sexualidad y el género, ésta ha sido un eje operativo que se ha abordado con relación a elementos sociales específicos, definidos mediante circunstancias compartidas por un grupo de personas. Los estudios de las edades han trabajado en delimitar y definir a la generación como un constructo social y no una estructura fija, en ellos se incluyen los trabajos sobre: niñez, juventud y vejez.

La generación también es relacional, más no fijada, con la edad. Así como el sexo, entendido como referente biológico definido por ideas esencialistas, no determina el género; en este caso la edad, marcada en años por el modelo occidental, no determina la generación. Los cortes generacionales son condiciones sociales que se construyen en torno a experiencias compartidas con referencia a la edad social de las personas en un grupo.

Las generaciones se vinculan con otros eventos del ciclo de vida que cada persona comparte con el grupo de pares con quienes convive. A partir de algunas de estas experiencias colectivas que se comparten con un grupo afín, una colectividad, se construyen las edades reconocidas para cada contexto. Es por ello, que las edades y generaciones pueden variar y a su vez, una persona puede ser partícipe de varias o diferentes edades o generaciones. Por ejemplo, una mujer soltera, sin hijos, que ejerce un oficio y rebasa los dieciocho años; en el mundo occidental mexicano se considera adulta, independientemente de su posición de parentesco. En el contexto de la zona sur de Juchitán, una mujer con estas condiciones se considera en transición y espera del

matrimonio y maternidad para ser parte de la vida adulta, en este caso edad y parentesco tienen un vínculo más relevante.

La edad es una condición que sirve para comprender la posición de las personas durante su ciclo de vida individual y conocer cómo se relaciona con formas socioculturales de agruparse, como son las generaciones. Laura Kropff (2010) menciona que la construcción de las generaciones y su vínculo con la edad, se pueden comprender a partir de las formas en que se dimensionan ambas.

Con referencia a la edad, la autora plantea que existen dos conceptos diferenciados. *El grado de edad*, que los define como la afinidad que un individuo ocupa con respecto a los miembros de su grupo en “sus roles y tareas socialmente definidos, sus derechos y responsabilidades, sus relaciones con pares de edad y con otras edades” (2010:179). *El grado de edad* corresponde a una estratificación que se define de acuerdo a las normas de cada contexto y comúnmente se relaciona con ritos de paso, como es el caso del matrimonio. El segundo concepto es *el grupo de edad*, el cual se define y accede por medio del reconocimiento que se adquiere a partir en los ritos de paso y tiene como base la construcción de vínculos comunes con respecto a conocimientos y roles (2010:180-181). *El grado de edad* es la forma para ubicar a *los grupos de edad*, con respecto a otros elementos de la vida social. En este caso, la adultez con respecto a adquirir y ser parte del estatus de casada y sexualmente activa.

Una generación se construye a partir de una serie de situaciones relevantes en las que se basan la unión de grupo. Kropff (2010:177) menciona que la conformación de una generación se basa en experiencias sociales que propician una conciencia de grupo y se organizan a partir de dos formas de considerar esta condición: las que se refieren a *los*

grupos de edad y las que parten de la organización del *parentesco*, ambas relacionales, al igual que el género son construcciones que organizan la vida social.

Las generaciones que toman como referente a *los grupos de edad* se basan, como mencioné, en una estratificación local que se construye a partir de los roles y discursos con los que se ubica a las personas, a partir de una conciencia biográfica. Estas generaciones se consolidan a partir de rituales y ceremonias que se reconocen como circunstancias para el cambio de estatus. En el caso de Juchitán, las generaciones se organizan en: niñez, adultez, juventud (en su mayoría) y vejez, con nombres que refieren a cada condición.

En el caso de las generaciones que toman como referente el *parentesco*, s que tomo como eje principal de esta investigación, la organización se articula a partir de términos y circunstancias en torno al matrimonio: institución a partir de la cual se construyen nuevos grupos familiares y se normar una circunstancia para la llegada de la descendencia. En el caso de las mujeres, el estatus de casada se complementa con la maternidad y con ello la organización de parentesco toma conciencia genealógica. En el caso de Juchitán y en torno a la que baso la investigación las generaciones se agrupan en: abuelas, madres y nietas.

El matrimonio como rito de paso que marca la transición de las mujeres hacia un nuevo estatus: casadas, que se vincula con un *grado de edad*: la adultez y al adscribirse en ella mediante una serie de rituales, principalmente los que conforman el sistema matrimonial, se vuelven parte de un *grupo de edad*: sus compañeras que comparten el estatus de casadas, al compartir roles y espacios reconocidos por la comunidad para ellas. A su vez, con la llegada del matrimonio y la maternidad normada son parte de un grupo genealógico que conforma generaciones de parentesco. Por ejemplo, una mujer juchiteca

menor de doce años que en los esquemas que organizan las edades biológicas continúa considerándose niña, al acceder al matrimonio pasará a considerarse adulta. Sin embargo, esta transformación, en principio asignada por el parentesco (por ejemplo esposa) se consolidará con la maternidad, y con ella, continuará con la construcción genealógica de una generación.

La edad y su relación con la generación, conforman una manera de conocer el paso por estas condiciones a lo largo del ciclo de vida de una persona en correlación con su grupo de edad y en comparación con sus generaciones de parentesco. Estos cortes generacionales se señalan a partir de ritos de paso, es así que los rituales matrimoniales, como el *rpto*, se vinculan con el cambio generacional de niñez a adultez, de soltera a casada y de hija a madre.

La edad, como el género, es una categoría nos permite conocer la posición de los roles y estatus, con relación a las normativas de la comunidad y a su vez, un acercamiento comparativo con las transformaciones en el curso de la realidad juchiteca, con referencia a la virginidad y con ello, los cambios y las permanencias en torno a la sexualidad.

EL PROCESO RITUAL

“El instante es la continuidad del tiempo, pues une el tiempo pasado con el tiempo futuro”

Aristóteles

En este apartado desarrollo el método y técnicas de investigación que se utilizaron para estudiar el tema. Describo las maneras en que abordé la virginidad, el *rpto* como rito de paso matrimonial y la posición e interacción de las personas antes, durante y

después del ritual, en torno a: el cambio de estatus y roles. Finalmente, explico las etapas en que se dividió la investigación, tanto en el trabajo de campo como el análisis, y en este último, organizo las categorías que se construyeron para este estudio.

La metodología

La construcción de la virginidad y el *raptó* los considero un proceso social y cultural, y por las características de sus condiciones los abordó a partir de la etnografía. La metodología responde al *cómo* conocí y construí los sentidos de la virginidad de mujeres juchitecas a lo largo de tres generaciones. Esta realidad o circunstancia sociocultural de la virginidad, se concibe desde una postura: un paradigma. Thomas Kuhn (1971) menciona que el conocimiento científico se organiza con referencia a las crisis y transformaciones de contextos históricos, sociales y culturales, que requieren y construyen paradigmas: formas de conocer la realidad.

En el caso de esta investigación, el nivel ontológico de la sexualidad, como lo mencioné antes, se ha transformado tanto en la manera de vivirla como en la forma académica en que se estudia. El cambio paradigmático se dio entre la idea positivista de los biologicistas que la entendían como una esencia dada de forma natural a una nueva postura: la interpretativa. Hubo un cambio en el cómo se veía y qué se quería estudiar en torno a la sexualidad y con ello se buscó el método apropiado. Se pasó de buscar la comprobación por medio del método deductivo a la comprensión del método inductivo. El proceso de las revoluciones científicas no es lineal y progresivo, en la actualidad coexisten formas de pensar y estudios que se trabajan desde ambas posturas.

La etnografía, parte del método inductivo: un procedimiento que va de lo particular a lo general y se diferencia del deductivo en que sus conclusiones se consideran probables, es decir, acercamientos y no reglas generales. En este caso, las ideas en torno a

la virginidad y su vínculo con la sexualidad no son condiciones determinadas biológicamente (en las que la causa de considerar la virginidad femenina se explican sólo por el himen), sino por una serie de acciones, que le atribuyen significados reconocidos o no por la comunidad juchiteca, como es el *rapto*. Es así que un proceso ritual, es una forma de comprender cómo se construye la sexualidad en este contexto.

En la Antropología, la ruptura y transformación del paradigma positivista al interpretativo se dio con los trabajos de Clifford Geertz (1973/1987), al considerar el trabajo antropológico y etnográfico como *géneros borrosos*, que interpretan y no concretan en leyes a la cultural. *La cultura como texto* transformó las formas de considerar a la cultura y con ello las maneras de acercarse a ella: la metodología. Para lograr esta interpretación se parte de un sujeto situado, tanto el investigador como las personas con quienes convive, ante el hecho que se estudia. Con esto se reconoce que los análisis al trabajar con personas no parten de algo establecido y no tienen la capacidad de predecir, sino, conocer las acciones de los sujetos. Por ello, los investigadores deben partir de la información recabada durante el trabajo de archivo y campo para construir-confrontar los planteamientos conceptuales, con el fin de tener una interpretación más cercana.

La etnografía, fue la metodología que me ayudó a interpretar las circunstancias y relaciones que construyen la virginidad de las mujeres en Juchitán y se define como

“Referente empírico, la porción de la realidad que se desea conocer, el mundo natural y social en el que se desenvuelven los grupos humanos que lo construye. Se compone en principio, de todo aquello con lo que se relaciona el investigador... cierta conjunción en un ámbito físico, actores y actividades” (Guber, 2001: 84).

Esta metodología se concreta en diferentes técnicas de acuerdo con lo que planteamos conocer sobre un tema y un contexto. El trabajo de archivo me ayudó a conocer los antecedentes del tema y a conocer desde otras investigaciones la organización de la vida juchiteca. En el trabajo de campo, la convivencia diaria la acompañé de las técnicas etnográficas. Aunque ya conocía la ciudad por un periodo de trabajo de campo previo a esta investigación, mi llegada la limité a la observación y pláticas cotidianas con el fin de retomar la confianza y empatía que había logrado en mi estancia anterior. Con el paso de los días, la observación la complementé con la participación en actividades en las que colaboraba tanto en forma individual como en colectiva. Esto me ayudó a conocer desde el ver-hacer como era su vida cotidiana. Integramme en los roles de mujer-joven-soltera-estudiante me ayudó a reconocer de qué manera y con qué intenciones se organizaban las tareas para mis compañeras-colegas y otras generaciones.

En las pláticas, lo que veía, lo que escuchaba, mis tareas y las explicaciones sobre cómo debía actuar y en qué podía o no incluirme, fui tejiendo los roles: actividades, horarios y espacios; para buscar en esas interacciones su relación con la sexualidad. El *raptó* se construye no sólo del acto literal de realizar esta práctica: romper el himen y manchar un pañuelo de sangre. Los significados que se le asignan a la sangre de una mujer y los dedos de un hombre que rompen el himen, en el cuarto de la casa de él; condensan el sentido de este ritual: comprobar la virginidad para que ella pueda o no contraer matrimonio y esto a su vez, sólo se entiende con relación a ese contexto. Pues aunque existe la posibilidad y realidad de mujeres que no llegan vírgenes a este ritual, la complejidad local de relaciones sociales plantean como un problema regresar a la novia a su casa y grupo familiar, con la marca de no haber cumplido con esta norma sexual y la negación a establecer alianzas parentales y de reciprocidad. John L. Austin (1982)

menciona que las palabras actúan, por ejemplo el discurso de un compromiso matrimonial lo avala pero a su vez lo efectúa, no por una esencia en él, sino por la manera en que las personas que son parte lo significan, y esto se puede trasladar a otro tipo de signos en el ritual no sólo verbales.

Para la investigación pienso la virginidad como *un grupo de saberes y conocimientos*⁹ que se significan con relación a la sexualidad y se simbolizan en el *himen*, como manojos de ideas que guardan mensajes con distintos niveles de intención. Este proceso lo interpreto a partir de los discursos de las entrevistas, pláticas informales y en torno a la configuración de los estatus y roles generacionales en la vida cotidiana y ritualizada.

Ser esposa: matrimonio y estatus

La construcción de la sexualidad en Cheguigo Gueté, al sur de la ciudad de Juchitán, es una realidad a la que se puede acceder por un análisis etnográfico delimitado, en este caso: la virginidad. Esta condición, al igual que la generalidad de la sexualidad, es inabarcable para un análisis inductivo. Se debe partir, como mencioné, de un evento particular para tener un acercamiento con esa generalidad. En este caso lo delimité a un ritual: el *rapto* y el cual defino como un rito de paso que es parte de las prácticas matrimoniales de la comunidad.

Los estudios en torno a los rituales en la Antropología se han desarrollado por los paradigmas que mencioné: del positivismo al interpretativo. Arnold Van Gennep (1998)

⁹ Entiendo por *saberes*: la serie de ideas locales con que definen, explican o expresan su sexualidad y la virginidad de las mujeres ellas, hombres, *muxe's* y *nguiu's* de Juchitán. Por *conocimientos*: las definiciones y explicaciones reconocidas y avaladas por la ciencia y que se expresan en los contenidos de la educación formal, en los discursos médicos y el orden jurídico de espacios y prácticas.

planteó en su texto *Los ritos de paso*, que estos rituales se explican en la funcionalidad como su nombre lo indica de pasar; es decir, cambiar de un estado a otro: de un estatus a otro y esto se organiza principalmente en tres fases: separación del estatus que se deja, margen o liminalidad y agregación al nuevo estatus. Victor Turner (2002) retomó los aportes realizados por Van Gennep y desarrolló nuevos aportes con relación a esta estructura de análisis.

Victor Turner es un ritualista británico y sus estudios están relacionados con los antecedentes de esta escuela y los estudios del ritual. En torno a la genealogía de los trabajos que anteceden a los realizados por Turner, Rodrigo Díaz (1998) menciona que las primeras investigaciones antropológicas sobre ritual se remontan a Edward Tylor y James Frazer, para quienes los rituales eran acciones en las que se representaban las creencias: el pensamiento y cosmología primitiva. Esta definición de rituales como acciones que representan se siguió trabajando con apoyo de los planteamientos de Karl Popper. Sobre esta idea, Díaz (Usunaríz, 2000: 394) menciona que es una postura reduccionista, pues los rituales pueden considerarse una forma de reforzar el conjunto de creencias y no un evento que es su reflejo.

En cuanto a Durkheim, Rodrigo Díaz (1998) menciona que retomando las propuestas de Robertson Smith, sus investigaciones se centraron, a diferencia de los anteriores, en trabajar en torno a las prácticas rituales y la variante de significados que a través de ellas se asignan a las creencias. Díaz (1998) menciona el autor llegó a tres concepciones diferenciadas del ritual: la fundamentalista, en la que explicaba que los rituales tienen un valor universal, la sociológica, en la que el ritual está delimitado por el espacio y el tiempo y la integracionista, en la que se piensa a los rituales como estructuras a las que se puede acceder por medio de la decodificación. En cuanto a Bronislaw

Malinowski, el autor menciona que se interesó por los rituales mágicos y concluyó que la funcionalidad de los rituales era la de ser una vía para calmar las tensiones entre los nativos y su entorno natural y no como una forma de dominar la naturaleza.

Con los trabajos de Edmund Leach, de acuerdo con Díaz (2000:396) el ritual toma autonomía y se desliga del espacio exclusivo de lo mágico-religioso. El ritual lo define como la expresión de un comportamiento humano. El análisis de estas prácticas las centró, retomando los planteamientos de la lingüística de Ferdinand Saussure, en sucesos comunicativos que debían entenderse en términos de lenguajes codificados, por lo que se centró más en lo que se decía que lo que se hacía en los rituales.

Finalmente, Max Gluckman fue el fundador de la escuela de Manchester, y de acuerdo con Rodrigo Díaz (1998), definía los rituales como una forma de expresión sobre la unidad del grupo. La unidad que surgía de las prácticas rituales tenía la facultad de propiciar la solidaridad entre los integrantes del grupo y era posible conocerse a través de “análisis situacionales” que conjugaban tanto estructura como procesos sociales. Gluckman (Berruecos, 2009) plantea que esta unión de grupo tiene la particularidad de darse no de forma ordenada sino mediante *dramas sociales*, que buscan la reorganización. Finalmente, Turner se desarrolló como parte de la escuela de Manchester retomando los trabajos de Van Gennep en torno a los ritos de paso y las propuestas de Gluckman, en las que los rituales no los plantea como prácticas armónicas, sino, transformaciones que se caracterizan por el conflicto y tienen la intención de retornar a los sujetos rituales a la estructura de la que se desprendieron a la par del estatus que dejan.

Un *rito de paso* de acuerdo con Turner (2002) se entiende como un proceso a partir del cual una(s) personas o sujetos rituales cambian de estatus. Este transcurso, se

desarrolla a partir de tres fases, que retoma de Van Gennep. La primera es *la separación*, a partir de la cual se comienza el proceso de paso. El *rapto* en esta fase se construye de las acciones que se encaminan a los preparativos de los novios y familiares para el momento de la comprobación con el rompimiento del himen. Su estatus previo, de novios solteros, permanece como referencia de lo que se debe transformar.

La segunda fase es el *margen o liminalidad*, y *communitas*, son el punto central del ritual, en ella se evalúa qué tan preparados o no están los protagonistas de entrar al nuevo estatus, pero en este reconocimiento comúnmente es rechazado el retorno. En el caso del *rapto*, se construye de la comprobación física de la virginidad con la ruptura del himen y la evaluación de la tonalidad de la sangre por las integrantes de la familia del novio, el aviso a su madre y esta circunstancia de tensión se extiende a lo largo de la noche y hasta el día siguiente con la llegada de las familiares de ella con la respuesta que envía su madre, la cual, aunque comúnmente se concreta no siempre se da de forma placentera. En el ideal, con la ruptura del himen ya no hay regreso a el estatus anterior, pero con esta acción el compromiso no está formalizado, sino, hasta la respuesta y la creación de lazos con la familia de la novia.

Finalmente se da la *agregación*, fase en la que los sujetos rituales se integran al nuevo estatus con el reconocimiento de los participantes directos en el ritual y de los integrantes de la comunidad a partir del discurso y prácticas nuevas que les son asignadas. En el caso del *rapto*, esta fase se construye a partir de las acciones que construyen los lazos entre ambas familias y los acuerdos para la unión formal en matrimonio de la pareja. En principio desde que acude una comitiva de señoras a la casa de la madre de la novia a dar aviso del ritual del que es parte su hija, la aceptación de la madre de la novia al enviar a sus familiares y amistades a la casa del novio para conocer

el estado de su hija y situación de la nueva familia, la noche en que los novios duermen juntos y ella tiene su primer relación sexual (coito) y hasta el momento en que el *chagola* y los padres de él acuden a la casa de la novia para cumplir con la formalización del ritual en el acuerdo de las fechas y características para la realización de las bodas. La agregación no siempre se concreta y los sujetos rituales pueden quedarse en la fase *liminal*, acompañados del rechazo social de su comunidad como protesta de su incapacidad para ser parte de un nuevo grupo. Sin un estatus definido, los roles tampoco encuentran una referencia para su asignación y su participación en la comunidad es confusa y fuera de la estructura.

Cada una de las fases de un rito de paso, de acuerdo con Turner (2002), no deben entenderse como fragmentos aislados que siempre culminan en una *agregación* armónica. La forma de conocer un ritual es por medio de su *hacer* y no de manera anticipada. Aunque existe una aproximación del orden y posibles circunstancias de cada etapa sugerida por las normas culturales, la variedad de personas y contextos no permite adelantarse. Cada etapa no tiene un límite o corte establecido, para comprender cada uno es indispensable conocer las otras partes, y es en la relación del transcurso de los hechos que es posible conocer la organización del ritual, es decir: en el proceso.

El ritual como un *proceso*, es una construcción que caracteriza su contexto al unir espacio y tiempo en un continuo no lineal. Turner (1974: 23) menciona que “el mundo social es un mundo en devenir, no un mundo del ser” es decir, un proceso continuo en el que a los sujetos se les puede condicionar a la inmovilidad sólo en las descripciones atemporales y estáticas que las personas tienen como referentes mentales. Para acceder al ser, es decir a los participantes del ritual, de acuerdo con el autor se debe tomar en cuenta que *la acción estática* no existe y es en ese *suced* que se pueden observar los cambios.

Los ritos de paso son una acción continua entre dos estatus, en el transcurso de la vida de dos personas, su grupo familiar y de las épocas generacionales de una comunidad. El proceso del *rapto* permite conocer la forma en que esta práctica se reafirma y cambia en relación con las personas, el contexto, la circunstancia y la organización antes, durante y después de las fases que menciona Turner.

El proceso ritual, a su vez, de acuerdo con Renato Rosaldo (1991:30-31) lo retomo como una *encrucijada* que define como

“un espacio para recorrer distintas trayectorias, en vez de contenerlas en una forma de encapsulación total. Los rituales son a menudo puntos a lo largo de un número de trayectorias procesales más largas; de ahí mi imagen del ritual como una encrucijada donde se intersectan los distintos procesos de la vida”.

De acuerdo con Rosaldo los rituales son un elemento de trayectos más amplios, como pueden ser el sistema matrimonial (*guenda xheela* [^]) en su conjunto y a su vez, el ciclo de vida de los que se unen. Los distintos procesos: como el de ser mujer, niña, joven o adulta, y la serie de roles que caracterizan a cada una de ellas, al encontrarse condensan. Con ello, el *rapto* no es una forma de sintetizar la organización de la comunidad *per se*, sino es en el hacer que distintos elementos se entrelazan, de acuerdo con el contexto de cada generación.

La tradición del *rapto* y su constante reinención de la virginidad requieren de una dimensión espacial y temporal, material y simbólica, en la que se ubiquen las circunstancias de las abuelas, las madres y nietas. Para acercarme a estas características retomo el análisis procesual planteado por Ana Rosato y Mauricio Boivin (2013) y los tres momentos en que dividen un hecho: pasado, como trayecto que retoma herramientas de la historia para su estudio, presente, con la etnografía realizada y futuro, al plantear

aproximaciones. Además, el proceso lo ubico en dos estados: el diacrónico, como la serie de eventos a lo largo de un periodo y el sincrónico, a la experiencia vivida; que en conjunto permite agrupar en comparaciones lo sucesivo con lo simultáneo, a partir de un orden no lineal que debe partirse para contrastar por separado sus partes. Es decir, el *rapto* como un proceso cíclico en el que cada generación vuelve y va con elementos formales de la tradición y transformaciones en torno a la virginidad.

El conflicto y la subjetividad

Los rituales y sus acciones, función y organización en la comunidad y la posición de las personas; varía de acuerdo con las formas de nombrar (con ayuda de conceptos) esa realidad y las herramientas metodológicas y de análisis. El ritual puede estudiarse como una serie de eventos aislados que se unen y agrupan de manera armónica o de acuerdo con Gluckman y Turner como un proceso en conflicto: un drama social, definido como “unidad de descripción y análisis de procesos sociales en conflicto, esto es, de puesta en juego, operación y exposición de relaciones de poder” (Díaz, 2014).

El *rapto* se desarrolla como un drama social, ante una excepción a las reglas sociales que provoca tensiones y negociaciones a partir de un hecho: la pérdida de la virginidad, con el objetivo de concretar una unión conyugal. Victor Turner (1974:37) menciona que un drama social es un proceso a partir del cual se pueden visibilizar las regulaciones y transformación de las relaciones y organización social de un grupo y define como: “unidades de procesos inarmónicos o a-armónicos, que surgen en situaciones de conflicto”. A la par de las fases del proceso ritual, los dramas sociales, enfatizan las tensiones durante su transcurso en las acciones que fracturan las normas y los deseos, necesidades y obligaciones de enmendar el quiebre. Es en esa incertidumbre

que las subjetividades de los participantes del *rpto* se hacen visibles: el nerviosismo de la novia por la propuesta de ser *raptada*, el temor de lo que pensarán su madre momentos después de la desfloración, el festejo y alegría del novio que se pasea con amigos por las calles para celebrar la elección de mujer que hizo o la presión de ambas madres para servir y cumplir con los festejos (cerveza, vino, botana y música) que la ocasión requiere; toman sentido como bases para comprender el ritual y la relevancia de la virginidad.

La subjetividad, como un elemento para el análisis, deriva de las experiencias que viven las personas. Para tener un acercamiento a estas formas de ser, pensar y sentir, en este caso la sexualidad, Walter Beller (2012:37) menciona que unas herramientas metodológicas son acotar a las personas como *sujetos sociales* y para ello se les debe caracterizar en categorías: para esta investigación de género y generación. A partir de estas delimitaciones, el autor menciona que se facilita el acceso a la subjetivación, entendida como “los modos (las formas) conforme a las cuales un sujeto se sitúa en el discurso y el propio discurso sitúa al sujeto. Formas que representan tanto al discurso del sujeto como al sujeto del discurso”. El *decir* y *hacer* de las mujeres cheguigueñas, durante el ritual y en su vida cotidiana, son acciones para conocer su integración en la comunidad y las maneras en que se dimensionan como parte de ésta. Ellas, como sujetos femeninos: jóvenes, adultas o ancianas; me contaron en entrevistas y pláticas informales qué sujetos de sexualidad eran y cómo se sentían con ello; y a la par, las actividades que observé y compartí fueron relatos de cómo se hacía esa persona: sus deberes, afinidades, temores o desconocimientos en torno a saberes o creencias y conocimientos o certezas con que definían su sexualidad, fuera y durante el *rpto*.

Las subjetividades como parte de los dramas sociales, es decir, las situaciones de tensión, son correlatos de las disparidades que propician las relaciones de poder. Estas

generalidades abstractas para nombrar las circunstancias de las interacciones, necesitan situaciones espacio-temporales en las cuales se puedan observar. El matrimonio es un contrato normado entre una pareja y sus familias, en él participan distintos géneros y generaciones, entre las que existen tensiones y consensos. La participación de hombres, mujeres, *muxe's* y *nguiu's* en el *rapto*, a la par de las actividades que les son asignadas y de las que son limitadas. Esto se relaciona con las generaciones que asignan y evalúan estos roles y los que repiten y cuestionan. La organización social de la comunidad y de eventos como sus rituales no son dimensiones dadas, son los sujetos de la comunidad quienes las significan y resignifican de acuerdo a un orden que se da en las interacciones personales. Las posibilidades o limitaciones de una mujer ante otros géneros y de los jóvenes ante los adultos, dan pautas de cómo se organiza la comunidad.

Las etapas de la investigación

El transcurso de la investigación se dividió principalmente en: trabajo de archivo, trabajo de campo y el análisis de los datos. Las actividades comenzaron por una documentación general del tema y del lugar a partir de la revisión de conceptos y la bibliografía, que me ofrecieron un acercamiento sobre el tema a partir de los trabajos y resultados de otras personas. El trabajo de campo lo organicé en dos etapas como marca el programa de mi posgrado. En total, mi estancia en Juchitán fue de siete meses aproximadamente, dividida de finales de octubre de 2014 a enero de 2016 y de abril a julio de 2016. Durante este tiempo, viví en una sola casa de una colonia popular en la periferia de Cheguigo Gueté.

Como mencioné antes, la etnografía fue la metodología central, de la cual utilicé las siguientes técnicas: las entrevistas, que hice a informantes que habían participado en el *rapto*, así como copartícipes. Además, identifiqué en pláticas informales cómo se ha

dato generacionalmente la socialización de lo que se dice sobre este ritual. La observación y observación participante que utilicé para ver reflejadas las narrativas de las entrevistas y con la participación en esta práctica, me propuse comprender la coherencia entre las narrativas y lo que ellos hacen de manera más cercana. Finalmente, con cuarenta alumnos de la secundaria más próxima a la colonia realicé una encuesta para conocer de forma más anónima y general las aproximaciones de los jóvenes con el tema, y un grupo focal donde logré un acercamiento a sus opiniones y principalmente dudas sobre su sexualidad y el matrimonio. Estos elementos los construí con ayuda del diario de campo, una libreta de notas y los registros audiovisuales; herramientas indispensables y de apoyo para mi memoria durante la investigación.

En cuanto a las limitaciones de la investigación, se encuentran la interrupción de mi trabajo de campo por el contagio de chikungunya , una enfermedad originada por un mosquito portador que llegó a Juchitán a principios de 2015 y por la falta de atención por parte del gobierno local fue aumentado hasta llegar a un punto en que se identificaba con mayor facilidad a los pocos vecinos que no se habían enfermado aún. Esta enfermedad desafortunadamente fue la razón varias muertes, sobre todo de personas de edad avanzada.

La lengua fue otro obstáculo principal. Aunque los cheguigueños en su mayoría son bilingües, la mayor parte de su vida cotidiana se desenvuelve en el zapoteco, por lo que mis aproximaciones se limitaban a mi poco conocimiento de la lengua. Aunque, su disposición para traducirme y mi esfuerzo por aprender palabras y guiarme por la comunicación no verbal, contrarrestaron en gran medida esta limitante.

Finalmente, la principal dificultad fue la inseguridad. En principio derivada de mi posición como foránea, temiendo no poner en peligro los lazos que tenía con los

cheguigueños por actitudes que no fueran aprobadas, me ayudó a conocer los límites de mis acciones. Por otra parte, en una ciudad con índices de violencia como Juchitán, las recomendaciones de los vecinos siempre fueron una guía *especializada* para procurar mi seguridad. Los asaltos y asesinatos que eran cotidianos durante mi estancia, con el paso del tiempo han ido en aumento. Durante el inicio de mi segundo periodo de trabajo de campo, durante una mañana un grupo de vecinas y yo fuimos asaltadas, todo sucedió en menos de cinco minutos y finalmente las posibilidades de que atendieran nuestra denuncia fueron nulas. Actualmente, existe un toque de queda en la ciudad, principalmente en las zonas de la periferia donde realicé mi estancia. Los vecinos han ido transformando sus actividades y horarios cotidianos para adaptarse a la creciente inseguridad, como no salir después de que comience a oscurecer, mantenerse comunicados ante cualquier asalto o percance en alguna de las casas cercanas. De acuerdo con el Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y Justicia Penal, la Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza fue el cuarto municipio a nivel nacional con mayores índices de violencia durante el 2015. Mi campo estuvo acompañado de una alerta como individuo que es parte de una violencia e impunidad, no sólo local sino nacional y otra como investigadora que busca comprender las formas en que los pobladores van lidiando con ello. Las circunstancias de constante tensión han incidido en las transformaciones de la vida cotidiana y ritual del lugar.

El análisis de los datos

La conclusión de las etapas de campo fue el análisis de los datos, a partir del cual organicé la información obtenida durante las primeras etapas y construí las categorías de análisis. El curso de esta etapa estuvo acompañado de formas de reflexividad, con el fin

de acercarme al punto de vista de las personas con quienes conviví. Rosana Guber (2011:50) menciona que la reflexividad es “el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente -sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación”. Estas formas de hacer conscientes las posiciones del investigador, las ubiqué en mi relación con las categorías que iba construyendo. La autora menciona que este proceso se podría definir como una manera de *resocialización*, en comparaciones y distinciones, con el fin de evitar traspapelar las normas propias con las del contexto de la investigación.

En el trabajo de campo y durante el análisis, mi posición la viví principalmente como: mujer-soltera-foránea-estudiante. El ubicarme en términos de mi feminidad, el desconocimiento activo del matrimonio y con ello de la vida sexual activa, como alguien sin lazos parentales con los que me pudieran situar y finalmente, mi acceso a la educación superior; acotaron mi acercamiento, confianza y acceso a información (tanto en la observación participante, pláticas o entrevistas) con personas que compartieran las condiciones en las que situé mi sexualidad.

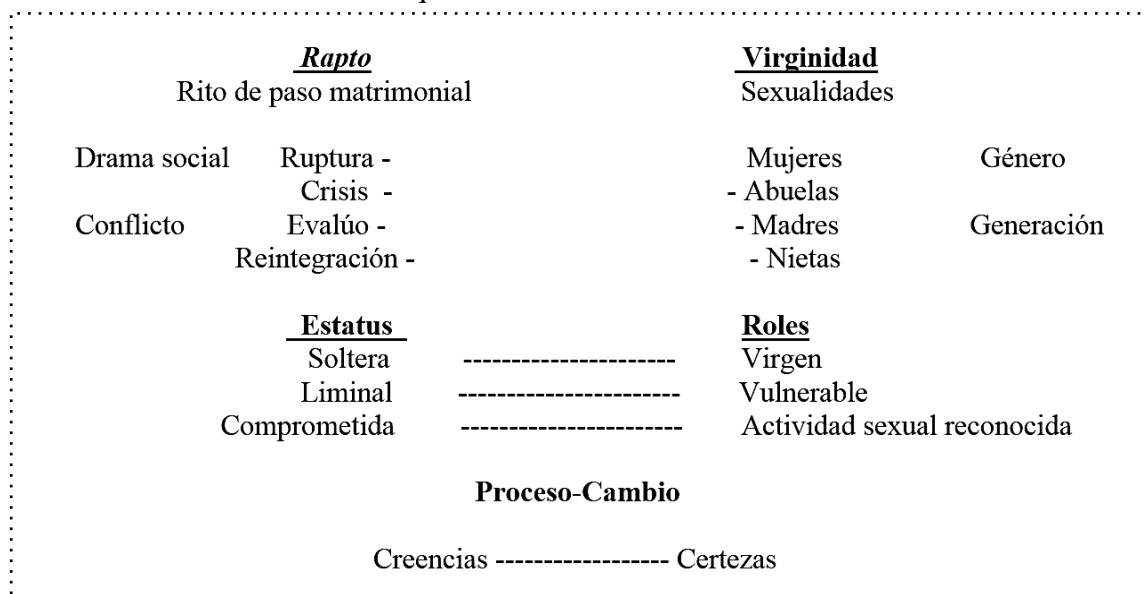
La construcción de las categorías la realicé con apoyo de la metodología, para la que los sentidos de las relaciones sociales van más allá de su referente material. El proceso de *significación y objetivación* en el que se construye la cultura tiene referentes materiales y abstractos que escapan de los índices o íconos, es por ello que el análisis de las relaciones sociales se apoya en los signos simbólicos.

Para la Antropología Simbólica la construcción de los signos sociales (simbólicos) puede definirse y basarse en recursos diversos, de acuerdo con su postura sobre cómo acercarse a la realidad. En el caso de Victor Turner (1974), menciona que la organización de los signos rituales se puede apoyar en la metáfora. Rodrigo Díaz

(2014:65) menciona que las metáforas sociales “ha de permitirnos combinar y sintetizar experiencias, clasificar emociones, comprender o acceder, aunque sea vagamente a lo inasequible” de la vida social. La construcción de la sexualidad por medio de la virginidad no es un proceso directo y con referentes explícitos. La virginidad que tiene como principal referente material el himen; a su vez, se simboliza en sus cuidados, la vía para el acceso al matrimonio y el ejercicio normado de la sexualidad.

En la organización y sistematización de los datos partí de la pregunta central de investigación ¿Cuáles son los sentidos de la virginidad de las mujeres cheguigueñas *raptadas*? Y elaboré la forma de acercamiento, retomando el *rapto* como un rito de paso que busca el cambio de estatus y roles. A partir de ello, organicé las formas en que se les ubica a las mujeres antes, durante y después de su paso por este ritual; esto, con el fin de comprender: la virginidad como parte de los procesos que regulan la sexualidad de las mujeres y sus transformaciones generacionales. Las formas de sistematización las realicé de la siguiente manera:

FIGURA 3: Esquema de sistematización de datos



Nahima Dávalos, 2016

La construcción de las categorías la realicé a partir de la realidad concreta del estudio y los conceptos y acercamientos teóricos que apoyaban a su clasificación: el *rapto* como rito de paso matrimonial y la virginidad como elemento central de la sexualidad de las mujeres cheguigueñas. El ritual y su división en fases, caracterizadas por el conflicto; son las circunstancias en las que de acuerdo con las generaciones: de abuelas, madres y nietas, me acerqué al proceso de cambio de estatus. Si bien la transición de un estado social a otro no se da a partir de un nombramiento literal, la correlación que tiene con los roles y en esta transición la llegada de nuevas o diferentes actividades, fue una forma de delimitarlo.

En este caso, conocí que los estatus se componen principalmente de: la soltería, la etapa liminal y finalmente el compromiso matrimonial; y con relación a estos cambios de estado los roles se transformaban, en términos de la sexualidad: de vírgenes a vulnerables y finalmente a sexualmente reconocidas, es decir, con la posibilidad de experimentar relaciones sexuales de manera normada. Por último, en el análisis contemplé el proceso de cambio del ritual, tanto sincrónico como diacrónico, historizado a través de las generaciones en los discursos en torno a: *creencias*, entendidas como los saberes contruidos de conocimientos locales y generalmente heredados de forma generacional y *certezas*, como los discurso principalmente contruidos a partir de un conocimiento científico o comprobado en la cultura occidental, que apropian y redefinen en sus prácticas y formas de significar su vida.

De este esquema general, organicé los detalles que en cada evento de tránsito van alejando a las protagonistas del ritual de su estado previo al ser *raptadas* y su afirmación en uno nuevo. La redimensión de su participación en la comunidad con relación a su espacio doméstico, público y sobre todo el paso de la niñez-juventud a la adultez, que les

posibilita ser parte de relaciones sexuales reconocidas al ser dentro de los rituales matrimoniales.

TABLA 1: Las regulaciones sociales de la sexualidad en el cambio de estatus del *rapto*

Estado ritual	Soltera	Liminal	Comprometida
ESTATUS	<i>binni áxaapa'</i> : que se traduce como virgen o señorita.	<i>ra bíree guuna'</i> : que se traduce como mujer raptada y hace alusión a la pérdida de la virginidad.	Existen dos formas de nombrar a las mujeres después del ritual: <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>xhaapa'</i>: que se traduce como novia formal o que es parte de un compromiso ▪ <i>xheela'</i>: que se traduce como esposa y se relaciona con su paso por el <i>guenda xheela'</i> (matrimonio).
ROLES	Virgen	Vulnerable	Acceso normado a las prácticas sexuales: coito
ACTIVIDADES QUE ACOMPAÑAN EL TRÁNSITO FASES RITUALES Y DRAMA SOCIAL	<p>Cuidados y preparación: individuales, familiares y por parte de personas de la comunidad.</p> <p>Separación: “<i>Te quiero robar</i>”</p> <p>Quiebre: la falta a una norma.</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ La novia no regresa a la casa de sus padres durante la noche ▪ El novio puede o no avisar con tiempo a su madre para que realice los preparativos ▪ “<i>¿Viniste de bien?</i>”: la entrada al proceso ritual 	<p>Liminalidad: La evaluación de las mujeres adultas familiares y amistades de la madre del novio: “Salió niña, salió bien”</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Debilidad <p>Crisis: pérdida de la virginidad (rompimiento del himen)</p> <p>La acción de desagravio: cuetes que anuncian el rapto de una mujer virgen y planeación del aviso a la madre de la novia</p>	<p>Agregación: El anuncio a la comunidad sobre la pérdida de la virginidad exitosa de una mujeres durante un rapto: “<i>Alguien ya robó mujer</i>”</p> <p>Reintegración: los cuetes y las flores rojas</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ La pachanga ▪ La primer noche que la novia (comprometida) tiene relaciones sexuales y pasa la noche con su novio en un cuarto destinado en la casa de él

Nahima Dávalos, 2016

El paso de soltera a comprometida, se da a la par de la transición de señorita a adulta. En zapoteco las formas de nombrar ambos estatus están definidas por un lado, de acuerdo con el paso o no por el *rapto* como ritual matrimonial: de soltera a esposa o novia, y a su vez, de señorita (que se define a partir de la virginidad) a señora que se nombra *na* y significa madre. Es por ello que a partir del *rapto*, entre las nuevas actividades que se agrupan en los roles de la adultez de las mujeres, se les da acceso a las relaciones sexuales y posibilitar que cumplan con las tareas que desencadena el

matrimonio: la maternidad. La sistematización de la información la fui clasificando e integrando a la par que construí este esquema general.

En este capítulo desarrollé en qué posición se encuentra la investigación con respecto a trabajos que anteceden y abonan al tema, como en otros más que dan información sobre Juchitán y sus prácticas culturales. En esta serie de datos previos, incluí las perspectivas teóricas que retomo: la sexualidad como una construcción sociocultural, inserta en relaciones de poder y la cual es posible conocer a través de dos ejes de análisis: las condiciones de género y generación. Finalmente, planteé la forma en cómo realicé la etnografía y la aplicación de sus herramientas en torno al *rapto*, definido como un rito de paso que fragmento y analizo, principalmente, a partir las propuestas de Victor Turner. A su vez, de acuerdo con Renato Rosaldo, defino al ritual como una encrucijada, en la que se cruzan diversas relaciones sociales y condiciones que propician una condensación (no total, homogénea o armónica) de la vida social. Lo que expongo en este capítulo es una manera de definir los conceptos y recursos de análisis que utilicé en la investigación. Los cuales sirven para conocer la organización y forma en que tejí los resultados de las preguntas y planteamiento del problema que desarrollado en la introducción, y abordo durante los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2: LOS *BINNIZÁ* Y LA COMUNIDAD DE CHEGUIGO GUETÉ: UNA ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

Un ritual al ser un cruce en la vida cotidiana, requiere de elementos, en este caso interpretaciones y descripciones etnográficas, que permitan conocer los lugares y trayectos que anteceden o siguen su curso después de ellos; con el fin de conocer la estructura de la que salen y a la que retornan los sujetos rituales. Es por ello que en este capítulo desarrollo la organización social del contexto de estudio, la ciudad de Juchitán, vinculando el espacio a partir de su orden local: norte y sur; con el tiempo: que se compone de descripciones y experiencias sincrónicas, recogidas durante el trabajo de campo y de forma diacrónica, de manera cronológica por las transformaciones que se han dado en la ciudad y en las prácticas y formas de organizar la vida cotidiana. La intención de este capítulo es contextualizar de forma general la realidad en la que se desarrolla esta investigación y a su vez, realizar un recorrido por las distintas posiciones y tareas que realizan y han realizado las mujeres a lo largo de las generaciones de estudio.

Para comprender la manera en que personas, en este caso *l@s juchitec@s*, actúan, se relacionan, viven; en la Antropología se ha recurrido a conceptos clave que en concordancia con las características locales le dan forma a las investigaciones. Estos conceptos varían dependiendo de lo que se busca conocer, pero coinciden en que cada uno por lejano que parezca está hilvanado por la organización social del grupo. Desde principios del siglo XX con los inicios de la etnografía emprendidos por Bronislaw Malinowski, este elemento es central para comprender el contexto de los fenómenos de estudio, pero al igual que las posturas que los orientan, existen varias formas de dimensionarla, de las que distingo dos grupos: los que la conciben como estructura *a*

priori que integra a la serie de instituciones que son parte de un grupo, es decir, una red a la que las personas se integran y conviven; y otro, que la plantea como una serie de relaciones que norman y regulan su unidad y reproducción, y es a partir de las interacciones entre sus individuos que se va construyendo y reconstruyendo este proceso de la vida social.

Para esta investigación, la organización social parte de esta última postura, como un entramado de las relaciones con las que l@s juchitec@s reproducen y le dan sentido a las normas e instituciones que los integran, es decir, se da en sus acciones. De manera concreta, este entramado de relaciones lo construyo a partir de tres elementos: espacio, tiempo y sentido. El espacio material que es el referente orgánico a partir del cual realicé un recorrido visual por la vida juchiteca, y su relación con el simbólico, la serie de significados con que conciben al orden de esa descripción en la comunidad: el trazo de la ciudad, la arquitectura de las casas, la posición de los géneros y generaciones en las tareas, etc. El tiempo diacrónico que permite conocer por un recorrido las transformaciones y permanencias de las maneras de convivir, los roles y lugares, y el sincrónico, que parte de mi experiencia vivida para conocer el contexto actual del *rapto* con la última generación de estudio (nietas) y tener una aproximación del trayecto caminado por las dos anteriores (madres y abuelas), al igual que su realidad de ahora. Finalmente, el sentido es el que teje ambas descripciones e interpretaciones a partir de los relatos y experiencias recogidas en el trabajo de campo, la postura de l@s juchitec@s ante su forma de vivir y los conceptos que tejen esta investigación.

LOS ZAPOTECOS DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC

El contexto y personas de este estudio: la ahora ciudad de Juchitán y los zapotecos, no están desligados de las transformaciones vividas en la región a la que pertenecen. Oaxaca es uno de los 32 estados de la República Mexicana que cuenta con el mayor número de grupos indígenas en su territorio: 18 en total, los cuales se distribuyen en ocho regiones, una de ellas el Istmo de Tehuantepec. En ésta se encuentran cinco grupos: los *Ikoots* o huaves, los *Ayuukjä'äy* o mixes, los *Slijuala xanuc* ó chontales, los *O depreques* o zoques y los zapotecos del Istmo o *Binnizá*.

Los zapotecos eran identificados por los mexicas como *zapotecatl* “gente que proviene de la región de Teozapotlán” o “lugar de dioses” y fueron los españoles quienes les dieron el nombre con el que se les conoce actualmente. Son el grupo indígena más representativo del estado y el tercero en el país, después de los nahuas y mayas. Por sus particularidades y localización se dividen en cuatro: los primeros se ubican en la llamada Sierra de Ixtlán y comprenden Villa Alta y Choapan, los segundos ocupan la parte sur de Oaxaca en Miahuatlán, los terceros asentados en el Valle de Oaxaca y el cuarto grupo se encuentra en el Istmo de Tehuantepec y actualmente abarca sus dos distritos: Tehuantepec y Juchitán. Estos últimos, se nombran *binnizá*, que significa “gente que viene de las nubes” y se distinguen por una variante lingüística llamada *didxazá* o “palabra de las nubes” (Guerra, 2004).

Una de las características principales con las que se ha identificado a los *binnizá* han sido sus continuas rebeliones por defender sus recuerdos e identidad. Desde la colonia, las han justificado como una búsqueda de la autodeterminación y resistencia hacia las políticas externas que no han contemplado las decisiones locales. A través de estos movimientos, se ha modelado la administración y transformaciones de la región y

sus relaciones culturales. Sobre esto, Víctor de la Cruz (1983:54) citando a Stefano Varese menciona, que una posible explicación de los rasgos afines a la colectividad y resistencia por parte de los zapotecos, es que a diferencia del resto de Mesoamérica contaban con un sistema teocrático no altamente centralizado y una estructura que propiciaba la convivencia entre sus centros tributarios, lo que les sirvió como un obstáculo civilizatorio más eficiente que a los mexicas ante la invasión española. Existen diversos trabajos que recorren la serie de levantamientos, desde la época colonial hasta la actualidad, en estos movimientos sus rasgos culturales han sido la base central. Leticia Reina (1997:12) menciona en la conformación de la identidad zapoteca después de la independencia, en comparación con otras etnias de México, este grupo asociaba su condición zapoteca con prestigio y estatus por lo que se adscribían a ella aun cuando fueran de padres mestizos y extranjeros. Hecho que aún continúa vigente vinculado a diferentes características de la globalización: como la posibilidad de estar en contacto y lograr un mayor conocimiento y reconocimiento a nivel internacional.

El Istmo de Tehuantepec abarca una franja de aproximadamente 100 kilómetros, con múltiples recursos naturales y por su localización desde la época prehispánica ha sido una importante ruta comercial, motivo que propició el continuo movimiento de mercancías y la creación de proyectos de modernización desde el siglo XIX hasta ahora. Por su posición geográfica, como paso que une norte y sur de Mesoamérica y su riqueza productiva en sal, algodón, grana, tierras fértiles para el cultivo y la ganadería, pesca y vientos apropiados para generar electricidad a gran escala; los *binnizá* han estado en un punto central para el desarrollo económico y político en varios niveles. Una ruta ferroviaria desde la época porfiriana, la creación de un puerto comercial, la industria salina, la implantación de una planta petrolera y parques eólicos, han ido abonando a las

transformaciones culturales del grupo.

Aunque la actividad principal de los zapotecos se centraba en la agricultura; con el puerto comercial, ferrocarril, la industria y las paulatinas inversiones, llegaron migrantes nacionales e internacionales con vidas distintas a la istmeña zapoteca que plantearon nuevas oportunidades de trabajo y cambios. Comenzó una continua integración de elementos externos que llegaban con la modernización. Leticia Reina (1997:13) menciona que desde el siglo XIX estas transformaciones se comenzaron a desarrollar a partir del intercambio de productos, en principio por ultramar, provenientes de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Novedades como vinos, vajillas, materiales fotográficos, telas, encajes y las máquinas de coser Singer; propiciaron cambios como el paulatino reemplazo de la enagua de enredo por los trajes inspirados en la moda europea, con un huipil y enagua que roza el suelo con un olán blanco almidonado. Su tela satinada o terciopelo negro, se bordaron en principio con los hilos de seda que llegaban en tono negro sobre tela amarilla o su inversa; pasando el tiempo y el acceso a más colores, las flores y diseños en combinación y gusto se ampliaron. También se incluyó una joyería adecuada, las polcas como bailes más populares, un sombrero aterciopelado para los hombres, el cambio de los guaraches por las zapatillas, una nueva arquitectura en las casas y horarios para la rutina diaria que incluyeran los nuevos empleos, el crecimiento del comercio y la llegada de más oportunidades para que los niños y jóvenes fueran a la escuela¹⁰. El desarrollo fue acentuando el orden de la ciudad y sus calles, al igual que la

¹⁰ Sobre esto, Leticia Reina plantea que "Algunos ejemplos de la cultura material zapoteca, como un producto del contacto con otros grupos y de la concentración de riqueza son el vestido elaborado con encajes de Holanda, sedas de la India, bordados que imitan el mantón de Manila y collares formados con dólares de oro. La comida muy mediterránea basada en productos del mar y también muy elaborada y condimentada a la usanza árabe. Y la música que tiene influencia chilena y está presente en todo el ciclo festivo"(1997:17).

posición y diferenciación entre barrios, familias, formas de vivir y hacer comunidad.

Juchitán, a diferencia de otras comunidades del estado, desde hace varias generaciones ha estado en contacto con otras latitudes y en ello formas de organizar y significar la vida social. La popularidad que actualmente tiene esta cultura (regional, nacional e internacional) se debe a los constantes ojos que le miran como folclor, zona de inversión o resistencia; que viene de años previos a la llegada de la globalización. Esta fama ha incidido en sus prácticas y las formas locales de significarlas, en el intento de una constante resiliencia que les posibilite ser reconocid@s sin olvidar elementos centrales para la organización local, transformaciones en las que se integra la vida cotidiana y los rituales.

La modernización del Istmo ha ido colocando a los *binnizá* como el grupo hegemónico por excelencia, que concentra en sus principales ciudades el comercio y los servicios, al igual que una *zapotequización* cultural en la que los demás grupos de la región, incluyendo mestizos, han ido adoptando elementos propios de esta cultura como es la vestimenta o formas de celebrar sus festividades. Carlos Manzo (2008:121-123) menciona que estas relaciones *asimétricas horizontales* que se dan entre los grupos indígenas de esta región continúan surgiendo de las disposiciones gubernamentales que han beneficiado a las ciudades zapotecas e inversionistas foráneos. Los diversos conflictos agrarios con los zoques de los Chimalapas, la comercialización en los centros zapotecos de los productos como son los provenientes de la pesca por los huaves, etc., visibiliza la desigualdad, dependencia y con ello calidad de vida. Estas características a su vez, en relación con mis experiencias en campo, son una forma de conocer y comprender la identidad zapoteca y en ella, la juchiteca. Los zapotecos se diferencian de los demás grupos de la región en su autoafirmación étnica, en sus discursos y formas de

relacionarse, por lo que sus prácticas, como son los rituales, generalmente evitan elementos de los otros grupos de la región y a su vez, de las localidades zapotecas que prácticas rituales similares, como el *raptó*, tienden a distinguirse por detalles que los hacen diferentes. Aunque en comunidades zapotecas cercanas como Ixtepec, Tehuantepec, Salina Cruz, Unión Hidalgo o Comitancillo; las características y sentidos del *raptó* son distintas, que se acentúan en otros grupos que son parte de esta zapotequización y adaptan elementos *binnizá* en sus rituales, como lo describe Luis López (2014) para los chontales de Santiago Astata y Santa María Huamelula; aunque, lo que las hace homogéneas y reafirma el sentido dominante de este ritual es: la virginidad y su comprobación.

Finalmente, los *binnizá* se identifican como un grupo con rasgos distintivos propios, aunque con divisiones-distinciones entre ellos. Las rivalidades se expresan en la forma cómo se caracterizan, sin que las diferencias obstaculicen su convivencia. De estas distinciones, Marcela Coronado (2000) explica que una forma de agruparlos es por los gentilicios con los que se nombran. En principio se encuentran las palabras o frases zapotecas para denominar a l@s que no son *binnizá*: *guadas*, para las fuereñas o *dxu* para los fuereños; ambos con sentido peyorativo. En este grupo, se incluyen las formas de nombrar a los grupos cercanos como mareños a los huaves o vallistas a los que provienen de la región de los Valles Centrales. Dentro de los zapotecos, hay diferentes formas de nombrarse y relacionarse de acuerdo a eventos históricos o caracteres: *tehuano traidor*, a los provenientes de la ciudad de Tehuantepec debido a que a diferencia de los demás pueblos zapotecos dieron su apoyo a los franceses durante la invasión de 1886. *Meño´rote* (dejado o tonto) a los pobladores de Ixtepec, porque permitieron el asentamiento de migrantes orientales y europeos a principios del siglo XX, que

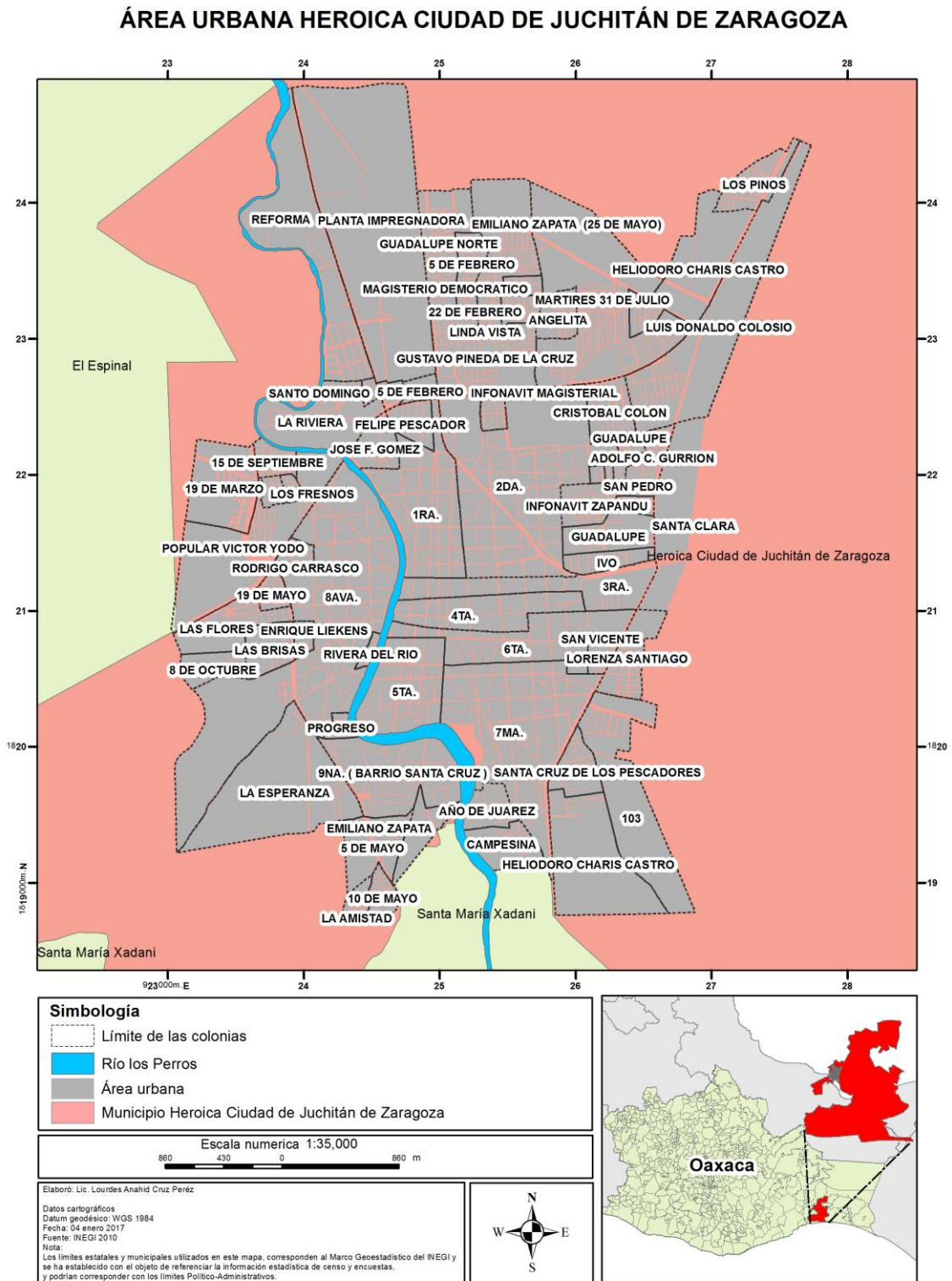
explotaron sus recursos locales. *Guia'ti'cuba* (agua de masa) a los pobladores de Ixtaltepec, como insulto o broma que puede asociarse con necio, pobre o tacaño. *Teco'gubana'buey* (roba ganado) a l@s juchitec@s, como una forma de referirse a su forma abusiva y descarada. De acuerdo con esta autora, a estos últimos también se les asocia con ser los más desafiantes y rebeldes del grupo y la región. Al igual que en esta descripción, durante mi estancia en Juchitán pude conocer que existe una necesidad constante en diferenciarse a distintas escalas, en principio como juchitecos, después como zapotecos, oaxaqueños y mexicanos. Estas formas locales de nombrarse hablan de su relación y prácticas diferenciadas, que me ayudaron a conocer las particularidades del contexto de la investigación y la práctica del *raptó*, que aún con transformaciones centrales, se sigue reconociendo por la comunidad y defendiendo su legitimidad como una parte de la identidad *binnizá* de Juchitán.

Xavizende

La Heroica ciudad de Juchitán de Zaragoza se localiza en el sureste de la República Mexicana, en la segunda región de mayor extensión del estado de Oaxaca: el Istmo de Tehuantepec. Éste se divide en dos distritos: Tehuantepec con una extensión territorial de 667 511 km² y 19 municipios y el que lleva el nombre de esta ciudad: Juchitán, con una extensión 1 997 557 km² y 22 municipios (CDI, 2009).

Los zapotecos *binnizá* se concentran principalmente en la ciudad de Juchitán, en la que se ubica más del 40 por ciento de la población indígena de la región (Acosta, 2007). Esta ciudad se encuentra en medio de un llano, a los 16° 26' de latitud norte, 95° 01' de longitud oeste del meridiano y a 18 metros sobre el nivel del mar (Flores,2011:48).

Mapa 1: Localización de la Heroica ciudad de Juchitán de Zaragoza



Colinda al norte con: El Espinal, Asunción Ixtaltepec, San Miguel Chimalapa, Santo Domingo Ingenio, Unión Hidalgo y Santiago Niltepec. Al sur con Santa María Xadani y la Laguna Superior Santa Teresa, al este con San Francisco Ixhuatan y al oeste con San Elías Atempa.

El Congreso Local lo declaró municipio el 15 de marzo de 1825 y fue hasta 2006 cuando la legislatura del estado de Oaxaca le dio el nombre de Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza, como reconocimiento de la batalla del 5 septiembre de 1886, en la que sus pobladores zapotecos vencieron a los franceses apoyados principalmente por San Blas Atempa y otras comunidades. De acuerdo con esta información, es posible conocer el rápido crecimiento de la población, sobre todo relacionada con la temprana inclusión de este extremo de la región en el desarrollo modernizador, a diferencia de otras localidades.

En cuanto a su clima es cálido subhúmedo, el más seco de los subhúmedos, con lluvias en verano y otoño. La época de sequías se extiende por siete meses que van de noviembre a mayo. Durante el invierno, que va de diciembre a febrero, la temperatura baja hasta los 11° C y se presentan los vientos que son llamados por los pobladores “nortes”, Y alcanzan velocidades de 250 a 300 kilómetros por hora. Desde noviembre se comienza a levantar el aire, los vecinos me dijeron que hay dos tipos de vientos (barlovento y sotavento), uno de ellos llamado *binnizá* y se refiere a la brisa lenta que sopla abajo, mientras en lo alto del cielo las nubes se mueven con velocidad en dirección del mar hacia la tierra. Al día siguiente, el aire baja y regresa con velocidad en dirección al mar con norte. El aire te empuja cuando caminas por la calle y las rabonas (enagua sencilla de uso diario) de las señoras se hacen más prácticas, la vida cotidiana no se altera salvo por la caída de algún árbol o los tráileres que continuaron su ruta y se voltean sobre

todo en el tramo que lleva a la Ventosa. Para una foránea el escándalo de las láminas, que previamente los juchitecos aseguraron para prevenir la fuerza de los vientos, el tambaleo de los mototaxis en movimiento y las ramas de los árboles eran una amenaza que l@s juchitec@s, sin pasar desapercibida, libraban sin percances. Conforme van pasando los días y la temperatura bajando, sobre todo en las noches, la combinación de frío y viento provoca una ola de gripe y tos, se consumen las frutas de la temporada en su mayoría de otras regiones y en ocasiones las ventanas se cierran y las hamacas se meten para no pasar frío.

Comienza la época de intenso calor que va de marzo a junio aproximadamente. Desde la entrada de la primavera el frío de las noches va desapareciendo, los suéteres se guardan, las hamacas se tienden en el patio o se encienden los ventiladores dentro de las casas, las ventanas y puertas se dejan abiertas desde la mañana. El calor de mayo puede alcanzar temperaturas de más de 40° C. En esta época se usa ropa ligera, los viajes al ojo de agua (un nacimiento de agua a menos de una hora aproximadamente) se hacen más comunes, comienza la temporada de una de las frutas de la región: el mango y otras como la ciruela, el nanche o la almendra. Es el mes de las fiestas patronales y a las velas se lleva abanico para aminorar el calor que provocan los trajes largos. Los árboles de *guie´chachi* (flor de mayo) comienzan a florear y las mujeres que tienen en su casa las cortan para pasar a venderlas encajadas en un hilo como collares o por puños, con ellas se adorna la mesa del santo que en todas las casas católicas hay al centro de la casa. En las calles pasan vendiendo además de comida aguas frescas. La vida se traslada afuera de la casa, en los patios o solares se hace la tarea, se ve la televisión, se elaboran las artesanías, se platica, se vende, se duerme, entre otras cosas; porque adentro el calor hace todas las labores más sofocantes.

Finalmente, llega la temporada de lluvias, que va aproximadamente de junio a septiembre. Las actividades vuelven adentro sólo en los momentos que llueve porque continúa la época calurosa y se tienen que posponer o adaptar. El principal problema de estos meses son las inundaciones. El río Los Perros que atraviesa la ciudad en ocasiones se desborda o la lluvia no encuentra salida por las alcantarillas que se taparon con la basura, que está regada por la mayoría de las calles. La lluvia es esperada por los agricultores y divide en dos temporales de siembra el año: uno en mayo que se recoge en junio y otro en noviembre que se recoge en enero. El clima es un referente para la organización de las actividades que le dan forma a los roles de género. De acuerdo con la temporada, las mujeres van cambiando los productos que venden y a su vez su consumo. El clima también organiza los horarios y actividades, sobre todo externas de la cotidianidad, en torno al calor, frío, lluvia o viento.

En cuanto a los antecedentes históricos que influyeron en los contextos de las generaciones que abordo en la investigación, en el periodo de la Independencia y Revolución se dieron grandes cambios. Juchitán fue un municipio independiente de Tehuantepec, del que a raíz de la invasión francesa en 1886 y los continuos apoyos gubernamentales que daban preferencia a este último se acentuaron rivalidades. Antes de la Independencia y con la explotación de las salinas, el puerto de Salina Cruz y el continuo movimiento de mercancías hacia Centroamérica, el Istmo se integró como un punto en las rutas ferroviaria durante. Para 1908 se termina la construcción del Ferrocarril Panamericano que unió al país con Guatemala haciendo conexión con el Ferrocarril Nacional de Tehuantepec, pasando por Juchitán. Los cambios fueron varios, desde la mano de obra que se requirió para su construcción y principalmente la accesibilidad de viajar para l@s juchitec@s, como de viajeros para llegar a esta tierra.

Las mujeres comerciantes llamadas viajeras que se dedicaban a vender en otros lugares los productos locales (ropa, joyería o comida) tuvieron la oportunidad de hacerlo con mayor facilidad. El crecimiento trajo a varios inversionistas y el fortalecimiento de la élite local, los pobladores que no continuaron con la agricultura se integraron a los nuevos empleos que fueron surgiendo o a la realización de las artesanías que continuaban con su demanda. Todos estos cambios fueron transformando el tamaño y forma de la comunidad. El transcurso de la vida en Juchitán se organiza, entre otros, por las generaciones que conviven en la cotidianidad y mezclan o diferencian sus distintas formas de construir su realidad y describo a continuación.

La época de las abuelas

En el periodo de la primera generación de estudio: las abuelas, que va aproximadamente de 1950 a 1970, a sus inicios la ciudad tenía una población de 16,811 (INEGI, 1950). Ellos nacieron con el estado de bienestar y los planteamientos del desarrollo nacional. Desde la llegada del tren la economía se amplió, la circulación de la comunidad cambió y para 1930 aproximadamente se abrió la calle 16 de septiembre como la principal para entrar al pueblo y llegar al parque central. Desde entonces, la parte norte se especializó en agrupar gran parte de los comercios y las viviendas de los pobladores con mejores ingresos, y se extendían desde el centro hacia esta parte del pueblo. Frente al palacio la venta de comida, animales, flores y artesanías seguía en aumento, el mercado en este edificio se instaló y remodeló en 1969.

En 1890 se inauguró la primer primaria, para 1938 ya existían varias principalmente en la zona centro como la primaria Centro Escolar Juchitán con capacidad para 1500 alumnos. Años más tarde se incorporaron escuelas de nivel preescolar. En

1935 se inaugura el Instituto Tecnológico industrial, que tiempo después se le cambiaría el nombre por Instituto Tecnológico del Istmo, que ofrecía carreras técnicas (Martínez, 2011:5).

FIGURA 3: *Na* Porfiria de 60 años y parte de esta generación



Fotografía de Nahima Dávalos, 2014

Aunque había mayores oportunidades para que esta generación estudiara, en su mayoría eran los hombres a los que se les incentivaba para que continuaran en la escuela y las mujeres con las labores del hogar. Los que vivían en la periferia y sus padres eran agricultores difícilmente podían sustituir su apoyo en el campo para acudir a la escuela, las mujeres debían apoyar en casa y aprender algún oficio.

Dentro de las principales transformaciones está la construcción de la carretera

Internacional Cristóbal Colón en 1951 que va del puerto de Salina Cruz a la Ventosa, pasando por Juchitán. Este tramo, inaugurado por el presidente Miguel Alemán es parte de la carretera Transístmica. Se abren rutas en las que l@s juchitec@s pueden trasladar con mayor facilidad a otras poblaciones y principalmente a la capital del estado y el país. De la misma forma, el comercio de la región se va centralizando a esta localidad, con vecinos de otros pueblos que llegan a vender sus productos. El ahorro para la celebración de las fiestas, desde la generación de las abuelas, continúa siendo una fuente principal de prestigio social y dinamismo económico, que más adelante abordaré con mayor detalle en el apartado que hablaré sobre las pachangas.

En la generación de las abuelas, la tenencia de la tierra continuaba en conflicto. Desde la época revolucionaria las decisiones políticas estaban dirigidas a favor de Álvaro Obregón por el Gral. Charis Castro, hasta los años sesenta con la llegada del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el reparto de tierras a cambio de votos por este último. En 1964 se creó el núcleo agrario de Juchitán, sin embargo, hubo inconformidades por su resolución que convertía las tierras comunales en ejidales, dando oportunidad a los terratenientes de la época en aprovechar los programas agrarios que sólo se concedían a las tierras bajo este régimen. Para 1972 se eligen a las primeras autoridades de bienes comunales mismas que se revocan en 1975 y se abren cuatro formas de tenencia de la tierra: la comunal, ejidal, privada y tierra privada comunal (Peterson: 1975); de las cuales no se tiene claridad legal. La centralización del campo se acentúa, al igual que las diferencias sociales y en este orden, la organización de la vida en el lado sur comenzó a caracterizarse por el sitio en el que se agrupaban las familias con menores recursos económicos y crecimiento del oficio que ejercían. Las mujeres, como hijas o esposa, debían necesariamente que complementar los gastos y el ahorro, para

continuar siendo parte de las celebraciones. Su participación de forma activa, principalmente como comerciante, complementaba las labores del campo al salir a vender lo que los hombres de la casa encabezados por el padre llevaban para su venta.

En esta época, a comienzos de los años cincuenta, llegan nuevos servicios como el alumbrado público, la electricidad de uso doméstico, el agua potable y drenaje; principalmente para la zona centro. En esta época el agua aún se tomaba comúnmente de los pozos o algunas mujeres continuaban lavando la ropa, bañándose y acarreando agua del río. Las tareas diarias habían comenzado a variar dependiendo de la forma de obtener los ingresos y el capital para acceder a los nuevos servicios y productos de la época. En la periferia y secciones lejanas al centro, como en la zona sur, la ganadería, pesca y elaboración de artesanías eran los oficios centrales.

La organización de las actividades estaba acompañadas de la luz solar. Por lo regular en la vida cotidiana la madre era la encargada de comenzar con las actividades del hogar. Antes de que amaneciera, se tomaba el desayuno: café o atole con tortillas de horno, queso o pan, que ella con ayuda de sus hijas mayores debía tener listo con anticipación, para que el padre pudiera salir temprano a las labores del campo. Cuando los hijos tenían fuerza para comenzar con actividades de apoyo, tomaban ese primer desayuno para acompañarlo. En la casa, la madre era la principal organizadora de las tareas en ese espacio, a las hijas más grandes se les asignaba preparar la comida o salir a vender las frutas de la temporada o comida que su mamá con ayuda de ellas preparaba, además, eran las encargadas de cuidar a los hijos más pequeños. A los hombres se les mandaba el almuerzo: una comida como iguana, carne o pescado horneado acompañado de queso, las mujeres comían en casa. Por la tarde todos comían juntos en casa: alguna comida preparada con res o pollo, pescado, camarón, huevo o frijoles. Las tardes se

dedicaban a visitar a los familiares o vecinos, a continuar con la elaboración de las artesanías, arreglos de la casa o descanso. Cuando comenzaba a oscurecer las mujeres preparaban café y compraban pan para la cena, después se acomodaban las hamacas debajo de los almendros o el corredor del solar para dormir.

La mayoría de calles de la ciudad se encontraban sin pavimentar. Los principales transportes que circulaban eran caballos, carretas y yuntas de camino a sus jornadas diarias. Era común ver transitar animales de cría de los vecinos como pollos, puercos o vacas. Las mujeres acostumbraban vestir con rabona y huipil de diario, huaraches y en ocasiones se adornaban el cabello con alguna flor. Los hombres de sombrero, camisa y huaraches. Las niñas con vestido y los niños con pantalón, camisa o playera. Los *muxe's* de la comunidad eran ubicados por la mayoría y continuaban con su vestimenta como hombres, algunos incluían el uso de la rabona de diario. La lengua más usada era el zapoteco, sobre todo porque el español lo aprendían en la escuela los que podían asistir y los migrantes o aquellos con mejor posición económica, que con sus constantes viajes habían llegado a ser bilingües.

En esta época, las mujeres por lo regular no tenían permiso de tener algún noviazgo, el cortejo se hacía principalmente en las fiestas o encuentros esporádicos en el camino a alguna tarea. Los hombres desde niños podían salir a la calle con libertad y las mujeres debían quedarse en casa. El *rapto* era la forma más común de compromisos matrimoniales y las uniones por lo regular se daban antes de cumplir los 20 años, momento en que generalmente hombres y mujeres practicaban algún oficio y conocían las tareas cotidianas de la casa. Con el matrimonio la llegada de los hijos era un requisito casi indispensable para el orden familiar.

La época de las madres

La segunda generación: las madres, que agrupé aproximadamente de 1970 a 1990, nacieron en el auge de la urbanización. El notable crecimiento de la población incluye a los migrantes que en busca de empleo llegaron de las comunidades vecinas o de otras ciudades para administrar los negocios locales. Esta generación vivió el aumento de automóviles, la llegada del teléfono que era rentado por los dueños de la tienda o para los que tenían mayores posibilidades, lo tenían en casa. El radio fue un medio de entretenimiento, pero principalmente de información más accesible. La televisión y con ello nuevas formas de ocio, acortar distancias y permitieron conocer otras maneras de vida; como las telenovelas que comenzaron a ser una parte importante para las familias y sustituyeron algunas tareas como las pláticas en el solar o las visitas tan constantes.

En el año 1979 se inauguró la refinería de Ing. Antonio Dovalí Jaime de Petróleos Mexicanos en Salina Cruz. Esto generó empleos para gran parte de istmeños, incluyendo juchitecos que diariamente comenzaron a viajar una hora de camino. Pemex era una nueva fuente de recursos y de división económica y espacial. Mientras Tehuantepec continuaba con la ganadería comercial, Salina Cruz contaba con el desarrollo industrial con un puerto, salina y ahora refinería. En esta generación, entraron a trabajar empleados que desde puestos básicos fueron escalando y especializándose, para más tarde, colocar a uno de sus hijos o familiares dentro de la empresa. Los que lograban entrar, tenían prestaciones y servicios de salud y vacaciones que no eran comunes en otros empleos. Los profesionistas encontraron cabida en puestos clave y un grupo de directivos, en su mayoría migrantes, llegaron a establecerse en el Istmo con una demanda de nuevos servicios. La economía de la región creció y a falta de ganadería, agricultura a gran escala o industria, Juchitán comenzó a posicionarse como el centro comercial. Actualmente, a

diferencia de otras localidades de la región, esto se ve reflejado por ejemplo en la serie de sucursales bancarias y el continuo número de personas que acuden diariamente; durante mi trabajo de campo noté que no era extraño ver largas filas diarias que en ocasiones se extendían a lo largo de la cuadra para realizar algún movimiento bancario.

La educación había crecido como la población. Había ocho primarias repartidas por la mayor parte de las secciones y una privada que había llegado con el crecimiento económico del lugar. En esta generación hubo más cabida para la educación no sólo en los sectores mejor favorecidos. En su mayoría sólo cursaban el nivel primaria, en ocasiones, sin terminarlo. La función de la escuela era aprender lo básico, lectura y escritura para continuar con el oficio familiar o alguno nuevo. Los hombres continuaban siendo los más beneficiados.

Las calles principales se pavimentaron, las carretas como formas de transporte continuaban circulando, al igual que las yuntas rumbo a las siembras y el aumento de los autos. El día comenzó a combinar la posición del sol con las manecillas del reloj. Las mujeres casadas seguían vistiendo con rabona y huipil de diario; algunas, comenzaron a incluir vestidos, faldas y zapatos comunes a la época que se comercializaban en los negocios del lugar o de las poblaciones cercanas como Salina Cruz o Tehuantepec. Los hombres de esta generación, incluyeron zapatos o camisas y algunos dejaron de usar el sombrero de diario. Las niñas y niños seguían vistiendo con vestidos y pantalón, que iban incluyendo los nuevos modelos que llegaban. Había más *muxe's* y una pareja de ellos fueron los primeros en vivir juntos y compartir las tareas del hogar. El español se fue integrando a la vida cotidiana, por medio de la escuela y su mayor acceso y acomodo en las labores diarias y por la constante migración.

La característica revolucionaria con que se distingue a los juchitec@s en la

región, el estado y el país tuvo un reconocido auge en un movimiento que continúa alimentando esta condición. Con las inconformidades por el título de las tierras el descontento en un sector de izquierda fue creciendo y se dieron acciones políticas. En las elecciones de 1972 se buscó reemplazar al candidato electo del PRI por un suplente que habían propuesto los juchitecos por el Partido Popular Socialista (PPS), mismo que fue removido a una regiduría (Peterson: 1975). De acuerdo con Manuel López (2004) desde 1970 comienzan en el país una serie de movimientos liberales, que encaminan sus demandas a cuestionar la democracia, tenencia de la tierra y los derechos laborales. En este grupo se integra la formación de la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI). Con la reforma electoral de 1977 tuvo la oportunidad de participar en las elecciones locales de 1980 y ser el primer ayuntamiento de izquierda en el país. A partir de este evento, continuarían una serie de movilizaciones, que se resumen en la creación de sindicatos y manifestaciones en contra de las deficiencias para los trabajadores en las empresas del Istmo y campesinos, así como en el sector educativo. Los levantamientos durante la conquista e Independencia fueron la base, que junto con los problemas del momento, sirvieron para crear este movimiento político que caracteriza a la región y principalmente a la ciudad de Juchitán.

El comercio necesitó nuevos espacios y en 1972 se inaugura el nuevo mercado a espaldas del palacio municipal. A su alrededor, nuevas vendedoras aprovechan el flujo de compradores para ofertar sus productos. Los hospitales más especializados como el ISSTE o de Pemex abrieron sus puertas. En las calles pasaban las carretas que servían como transporte local, aunque en la ciudad vecina de Tehuantepec la modernización ya había sustituido los caballos por motocicletas, que más tarde también llegaría al lugar en forma de mototaxis. En esa época había una ruta de camiones que recorría las principales

calles y otros que partían del centro a poblados próximos como Santa María Xadani, Comitancillo o la colonia Álvaro Obregón. El fluir en el cruce, que con la llegada de la carretera fue la entrada principal, era constante con rutas muy concurridas. Ahí se instaló la actual gasolinera que abastecía a los transportistas, viajeros y juchitec@s. En este sitio, se construyeron dos terminales: la de ADO y la de segunda, que ofrecían viajes a las ciudades más cercanas y a la capital del país a varios precios. En sus rutas se incluyeron Minatitlán, en el estado de Veracruz y Ciudad del Carmen, las cuales utilizan frecuentemente los trabajadores de Pemex que suben a las plataformas o viajan a otra sucursal de esta empresa en periodos de quince días.

Figura 4: A la izquierda, *na* Alicia de 32 años y parte de esta generación en la elaboración de la botana para una boda



Fotografía de Nahima Dávalos, 2015

La ciudad de Juchitán agrupaba a comerciantes de varios poblados cerca. Tenía fábricas que empleaban a una parte de su población, algunos comercios de familias

locales habían progresado y otros más, salían a ofrecer los productos locales a otras ciudades. El dinamismo de la vida cotidiana cambió con el declive del campo, con ello los agricultores debían complementar su trabajo con nuevos oficios. Las mujeres seguían siendo las encargadas de las labores domésticas, que comúnmente acompañaban con algún oficio que por lo general era el comercio. Ellas vendían en el mercado lo que su esposo cosechaba o pescaba y las frutas y flores de su solar o parcela, totopos (tortilla tostada de la región), artesanías o comida. Las niñas desde pequeñas comenzaban a ser las encargadas de recoger pedidos, hacer entregos y vender los productos de sus madres. Los niños se iban especializando en hacer los encargos de su madre y las vecinas o en apoyar a su padre limpiando o acomodando la cosecha, realizando algunos detalles en la elaboración de artesanías o el cuidado de los animales.

Para la zona centro y el norte, principalmente, la vida se adaptó a los nuevos horarios y tareas. La madre preparaba el desayuno para el esposo y los hijos que salían a trabajar y a la escuela. Ella hacía sus labores en casa o salía a vender, a su regreso, compraba en el mercado la comida preparada para ese día. Los esposos que tenían la posibilidad de ir a comer a su casa lo hacían o en su descanso comían lo que su esposa les había mandado de *lonche*. Al regresar de la escuela los niños complementaban la ayuda en las tareas del hogar con los trabajos escolares. Por la tarde la madre se sentaba a ver la telenovela con su familia o/y vecinas, salía a platicar las noticias del día o continuaba trabajando entregos pendientes. En la noche todos los integrantes de la casa se reunían nuevamente, los niños dejaban de jugar y entraban a su casa para alistar lo del día siguiente. Había nuevas necesidades que se debían solventar, al igual que el ahorro continuo para las retribuciones en las festividades y una competencia económica con familias que iban encontrando una mejor posición.

Figura 5: Mujeres caminando en el mercado del palacio



Fotografía de Nahima Dávalos, 2016

Desde la primera generación, el alcoholismo fue un problema de salud. Las continuas festividades a lo largo de toda la semana y el paulatino cambio del mezcal por la cerveza, propició su aumento y la llegada de empresas cerveceras para un mejor abastecimiento. Junto a este problema, se incluyó un alza en los índices de la diabetes entre los pobladores. Desde épocas anteriores, a las juchitecas se les describió como mujeres frondosa, caso que para los hombres era distinto, sobre todo por el ejercicio de las jornadas del campo o pesca. Con el sedentarismo de los nuevos empleos, los nuevos servicios que facilitaron la vida y una dieta alta en grasas, la obesidad comenzó a ser una característica común de los istmeños, que justificaban como una muestra visible de buena salud, en la que la gente delgada se le asociaba con enfermedades.

Las formas de relacionarse fueron cambiando. Los padres de algunas familias comenzaron a ser más permisivos. A las velas del mes titular las mujeres iban con hermanas o amigas, después de una lista de tareas realizadas para obtener el permiso, y

ahí conocían a sus pretendientes o posibles novios. Cada vez había menos restricciones de comentarios y suposiciones mal vistas acerca de que los hombres y mujeres solteros pudieran platicar en espacios públicos, aunque los noviazgos no podían hacerse visibles a menos que tuvieran el compromiso de casarse. Se comenzó con un cortejo más recurrente previo al matrimonio, los hombres continuaban teniendo la oportunidad de comenzar su vida sexual antes de casarse y algunas mujeres, sobre todo las que habían accedido a algún grado escolar o aplazado el matrimonio por algún oficio que les daba independencia principalmente económica, comenzaban a tener la iniciativa de experimentar. La pedida de mano empezó a incluirse en una mayor porción de los compromisos en la ciudad, ya no sólo entre las mejores familias que servía como una forma de asegurar la herencia de su patrimonio al tomar partido en la decisión de las uniones. Así, la pérdida de la virginidad comenzó a ser asunto de los novios o de los familiares más cercanos para algunos sectores. En la periferia y gran parte de la población los *raptos* continuaban siendo el compromiso más común.

La época de las nietas

La tercera y actual generación: las nietas, nacieron entre los noventa y el año 2000, en la época de la globalización. El teléfono en casa, público o en casetas permitió mantenerse comunicado, sobre todo con aquellos familiares de otras generaciones que migraron por trabajo, educación o matrimonio. Este servicio se reemplazó, con un alcance más amplio, con la entrada del celular hace pocos años . En las zonas céntricas, este aparato significa la principal herramienta de comunicación para facilitar las tareas del comercio y familiares; incluyendo padres, hijos y en menor medida abuelos. Para la periferia la situación cambia, los padres por lo regular son los únicos que por el costo que implica

comprar y mantener un celular son los que lo utilizan, aunque por su demanda poco a poco comienza a generalizarse por medio de: regalos de cumpleaños, graduaciones o por algún familiar con mejores recursos, l@s jóvenes y niñ@s lo van incluyendo en su uso cotidiano.

El internet ha comenzado a ser un elemento de diversión y fuente de tareas para los que se encontraban cursando la escuela. Los cafés internet en mejores condiciones se encuentran en las calles cercanas al parque central, en las secciones aledañas y en menor número y funcionalidad en la periferia. Son muy concurridos sobre todo por jóvenes y niñ@s para hacer alguna tarea escolar y aprovechar para jugar algún videojuego, revisar alguna de sus cuentas en redes sociales principalmente Facebook, chatear y ver videos. En la periferia por el gasto que implica para las familias pagar diez pesos por hora de este servicio, su uso es más limitado pero con las mismas funciones. Para la zona centro y norte, el internet en casa es común como en otras ciudades y esto ha tenido una notable expansión con el apagón analógico en diciembre del 2015 y la llegada de paquetes que ofrecen servicio telefónico, televisión de paga e internet.

El consumo de televisión y radio marca las diferencias generacionales. En Juchitán existen más de 24 estaciones de radio aproximadamente, en su mayoría locales con algunas a nivel estatal y con programación nacional. L@s abuel@s prefieren el radio y sobre todo las estaciones que tienen su transmisión en lengua zapoteca, la generación de las madres combinan ambas y prefieren escuchar las que transmiten la música tropical que se baila en las velas y los noticieros locales, ya sea en español o zapoteco. L@s más jóvenes piensan que las estaciones en zapoteco son para los más viejos, sobre todo porque ponen los sones de la región. A ellos les gustan las estaciones donde se transmite la música de moda como reggaeton, banda o pop. En cuanto a la televisión, para las

primeras dos generaciones las telenovelas siguen siendo la programación más vista por mujeres y en algunos casos hombres, para ellos los programas de deportes es lo más visto, en cambio a l@s más jóvenes les gustan los programas de música o series.

FIGURA 6: Mujeres solteras de la generación de las nietas que ya han raptado observan a un grupo de hombres solteros que juegan fútbol



Fotografía de Nahima Dávalos, 2015

Los pasatiempos han cambiado aunque con diferencias de acuerdo a la sección de la ciudad. En las calles mujeres y hombres solteros pueden caminar y platicar sin que esto signifique una relación de noviazgo, algunos van agarrados de la mano o se besan en público. El matrimonio se ha diversificado y las uniones libres se han integrado como otra posibilidad, que aunque juzgada, aparece como viable. Las fiestas, la escuela, los amigos, los vecinos o el lugar de trabajo, son posibles espacios de cortejo. La pedida de mano es la opción más común a excepciones del norte, en donde la llegada de migrantes de otros lugares o la constante posibilidad de salir a estudiar a otro lugar o trabajar, han

incluido las uniones libres. En la periferia, sobre todo en el lado sur, los *raptos* aún siguen siendo constantes aunque en su mayoría las mujeres ya no sean vírgenes al realizar este ritual.

En cuanto a educación, actualmente existen: 16 Jardines de Niños, 49 Primarias, seis Telesecundarias, siete Secundarias, 17 Centros de Capacitación, tres escuelas de nivel medio superior y dos de nivel superior que son el Instituto Tecnológico del Istmo y la Escuela normal superior del Istmo (Plan de desarrollo, 2014). Esta generación logró cursar varios grados de nivel primaria y con mayor paridad en el acceso de hombres y mujeres. El analfabetismo es muy escaso y se relaciona con las personas ancianas que no lograron ir a la escuela. Por las mañanas, en las calles de casi toda la ciudad se ven escasos niños y sobre todo, aquellos que cursan el turno vespertino o los que han dejado de estudiar. Lograr obtener una carrera se ha posicionado como el ideal por excelencia, aunque en la zona de la periferia, en donde la marginación y pobreza es mayor, este plan se ve como un sueño al que se piensa que es más viable aventajar con un oficio para que l@s más jóvenes estén preparados para casarse.

Casi todas las calles de las secciones están pavimentadas, en las colonias populares de la periferia la tierra continúa siendo lo común. Durante los días hábiles de la semana, en las horas pico de los cambios de turno para estudiantes y trabajadores hay un tráfico en el centro de autos, mototaxis y transeúntes. La luz solar sólo es un acompañante, la electricidad y el reloj ¹¹son los que dirigen la vida cotidiana. Los horarios son más variados y aunque no es necesario que coincidan con la luz solar, por las

¹¹ En el cambio del horario de verano en la ciudad existen dos horarios divididos entre la mayor parte de las actividades cotidianas de la casa, compras o escuelas y algunos comercios que sí adelantan una hora sus relojes para respetar esta modificación.

problemáticas de violencia e inseguridad este modelo está comenzando a retornar, con la diferencia de que en casa existe la luz eléctrica.

Las abuelas siguen con la vestimenta de su época, las madres la combinan con la moda y esta generación busca vestir con los estilos del momento acordes a su preferencia y las particularidades locales que el clima, recursos económicos y permisividad de sus padres permiten. Usan pantalón indistintamente de su género, la ropa entallada y escote para las mujeres se hace más visible, al igual que el maquillaje. El arreglo personal se considera sobre todo para l@s solter@s y para las otras dos generaciones es indispensable en las fiestas y velas. Los *muxe's* se caracterizan por arreglarse antes de salir a sus tareas cotidianas con ropa que las mujeres también visten y tienen la generalidad de tener más cuidado en su elección.

En las zonas con mejores servicios y familias con mayores recursos, como el lado norte y centro, el zapoteco no es una lengua que los niños y jóvenes conozcan salvo por palabras o frases. En las secciones y colonias más alejadas del centro algunos son bilingües, pero la generación de las abuelas y madres se quejan porque no tienen la pronunciación o fluidez para platicar que esta lengua tonal requiere. En las colonias populares el zapoteco le da forma a la vida diaria, aunque en su mayoría sean bilingües a temprana edad con su paso por la escuela.

El principal transporte son los mototaxis que recorren todas las secciones y colonias, las caminatas son cada vez más escasas. A los alimentos en general se han integrado más productos a base de harinas, enlatados y grasas que contribuyen con la obesidad. El comercio en sus distintos niveles sigue siendo la actividad principal. Las calles cercanas al centro y sus mercados son un paso constante por vendedores y compradores que llegan a esta ciudad todos los días. Este crecimiento generó la

construcción de dos supermercados (Bodega Aurrera en 2009 y Soriana en el que a un costado se instaló en 2010 un cine CINEPOLIS) que se ubican en el cruce de la ciudad. Las empresas, los comercios, puestos gubernamentales y pequeños negocios son una gama de posibilidades de subsistencia. La ganadería se ha ido desplazando salvo por algunas familias, debido a que no es rentable a menos que sea para el autoconsumo, ya sea porque se roban a los animales o no tienen suficientes recursos para la inversión inicial.

Para esta generación se dio un cambio central: el mercado de la energía eólica, principalmente por empresas privadas¹². En 1994 se termina la construcción del primer centro eoléstrico en el ejido de la Venta, que pertenece al municipio de Juchitán y a partir del año 2000 se comenzó con el proyecto del Corredor Eólico del Istmo de Tehuantepec, que hasta el día de hoy continúa en desarrollo y disputa. En esta región se genera el 97 por ciento de la energía eólica del país. La tenencia de la tierra aún no tiene claridad y el nombramiento de titulares para los ejidos ha permitido que se puedan realizar las rentas con plazos de 30 años renovables en los terrenos donde se han instalado los aerogeneradores. Las protestas son varias: las afectaciones a los terrenos vecinos o la privatización de los caminos como el que se transitaba durante la peregrinación de la cruz de los pescadores; reclaman que se han pasado por alto las decisiones locales de la comunidad zapoteca. Con este cambio, la agricultura de autoconsumo tiene una nueva amenaza. Los cambios en la ciudad han sido notables, la llegada de migrantes españoles que son directivos de las empresas, al igual que nacionales, demandan servicios y

¹² Las empresas inversoras son: Iberdrola, Gamesa-Senerendesa, General Electric, Wal Mart, Preneal,, Cif, Fulander Dwind, Laboratorios Nacionales De Energias Renovables Del Departamento De Energía (Usa), Energía Del Istmo, Electricitec De Francia, Fuerza Eolica S.A

contribuyen con una dinámica que ha incrementado los precios en las rentas y los servicios, principalmente en la zona norte, y la llegada de nuevos productos. Una nueva fuente de empleo se va integrando a esta generación.

El crecimiento en la población, la crisis económica y la inseguridad en el país han encontrado cabida en este lugar. La delincuencia y violencia ha creado un ambiente de temor constante que en parte se ha integrado como elemento de la cotidianidad. Los asaltos y muertes son constantes, por lo que las tareas diarias y horarios se han ido adaptando a su presencia. El desarrollo regional y de la ciudad, ha traído crecimiento económico, que a su vez, ha dividido a su población entre los que concentran los mejores puestos y comercios y los que se han ido adaptando como trabajadores o vendedores menores. En el centro y parte de la zona norte existe mayor seguridad y alumbrando, la periferia es identificada como la casa de los delincuentes, en la que pasando las diez de la noche los taxistas y mototaxistas en ocasiones no quieren transitar, a menos que sean vecinos del lugar.

En el trayecto por las tres generaciones se puede notar que una forma de conocer sus transformaciones es a partir de los nuevos empleos, las protestas locales y una serie de prácticas que se han ido adaptando a estos cambios. Para la primera generación, la conexión que llegó con el ferrocarril durante el porfiriato, creció con la red carretera, llegaron más servicios e inversionistas que comenzaron a cambiar las actividades locales como la creación de artesanías, ganadería, pesca o agricultura. La vida cotidiana tenía un ritmo donde las decisiones estaban en los padres y la comunidad.

Para la segunda generación, la llegada de grandes empresas y la creación de nuevas formas de trabajar, fue remplazando los oficios locales para algunos sectores y acentuando las diferencias; tanto físicas con la organización de la ciudad, como sociales

con las relaciones familiares o la convivencia. La educación formal y nuevas formas de ocio, comenzaron a tener peso en la organización familiar y expectativas de vida, había más posibilidad de decisión en la elección de los oficios y el matrimonio.

Para la tercer y actual generación, los cambios son otros: los padres deben compartir con la migración, crecimiento y educación en la ciudad las decisiones para sus hij@s. Las posibilidades son más aunque con perfiles definidos. Las normas del matrimonio que eran para las abuelas o sus madres, han comenzado a ser cuestionadas. Estos cambios aunque no los cumplen estrictamente tod@s l@s juchitec@s, por las variantes que los hacen más específicos, son una generalidad para conocer el contexto de estudio.

Binni neza guio y binni neza guete: los “de arriba” y los "de abajo"

El ritmo de la ciudad está relacionado con la convivencia, al igual que la arquitectura y organización material del lugar. L@s juchitec@s se mueven de acuerdo a los puntos cardinales norte y sur, principalmente, y a la ubicación de los sitios en las secciones o barrios: *binni neza guio* o gente que vive en el lado norte y *binni neza gueté* o gente que vive en el lado sur.

Anteriormente, esta ciudad se dividía oficialmente en ocho barrios agrupados de acuerdo a los oficios principales que sus vecinos realizaban. Gabriel López Chiñas (1969) menciona que durante el gobierno del progresista Pancho León se construyó el palacio municipal y a inicios de 1884 realizó los trazos de las calles principales y la división del poblado en ocho secciones en relación con los barrios existentes. La ubicación de estos barrios, corresponde a su orden numérico formando un espiral, comenzando por el lado norte con la primera sección y finalizando en el lado sur con la octava.

Actualmente, en el lado sur las formas de ubicación combinan el nombre de los barrios y secciones, en el lado norte, sólo se nombran por secciones y su anterior nombre de barrio por lo regular sólo es un recuerdo de cómo se hacía anteriormente. De acuerdo con este orden y las descripciones de Ursulino Rueda (1987) se caracterizan de esta forma:

Las dos primeras secciones o barrios se ubican en la orilla del lado norte, donde pasa la vía del tren y la carretera internacional. *La primer sección* anteriormente era el barrio *beu* o cereza, debido a que en ese lugar abundaban los árboles de este fruto y durante su temporada las mujeres salían a venderlos, actualmente son escasos.

La segunda sección era el barrio *guchachi* o iguana. En este lugar los hombres eran los que se dedicaban a su caza en el campo y las mujeres a su venta, principalmente en una salsa de tomate rojo y tamales. Actualmente su venta se da principalmente en el mercado o por vecinas que deciden emprender este negocio, indistintamente del barrio o sección que habiten. Aún existen ladrilleros y herreros asociados con esta sección.

La tercera sección era el barrio *guipi* u obligo de las ruedas de la carreta. En él vivían principalmente los hombres que se dedicaban a elaborar las carretas, las cuales fueron siendo desplazadas en principio por el declive de la agricultura y ganadería, y la llegada de los mototaxis reemplazó a los carretones jalados por un caballo que servían como forma local de transporte público. Actualmente aún existen agricultores principalmente que circulan por las calles con yuntas o carretas jaladas por caballos de camino a sus parcelas, con alimento para sus animales de corral o a personas que se las prestan para acarrear arena del río para alguna construcción, entre otras. Por su cercanía con el centro el comercio es uno de los oficios principales.

La cuarta sección era el barrio *binni hurtó* o gente que vende. En ella aún viven

los principales comerciantes del lugar, debido a que se ubican en el centro, donde se encuentra el mercado y las calles que hasta la actualidad concentran el mayor número de negocios. En esta zona, la calidad en la arquitectura de las casas y servicios son mejores en comparación con las secciones ubicadas a la orilla de la ciudad. Ahí se encuentran los consultorios y despachos de varios profesionistas que acondicionaron en la casa que les heredaron sus padres o han rentado para recibir más clientes.

FIGURA 7: Zona de comercios en la cuarta sección



Fotografía de Nahima Dávalos, 2015

La quinta sección o barrio lima, tiene ese nombre por los numerosos árboles de esta fruta que existían ahí. A partir de ella comienza el lado sur de la ciudad. Sus vecinos eran agricultores o comerciantes en su mayoría. Actualmente por compartir con la cuarta sección, el centro, también concentra comercios, la casa de profesionistas, artesanos y algunos agricultores, entre otros.

La sexta sección o barrio *guisu* que significa alfarería o *guishe* que significa hamaca. En ella aún viven principalmente los artesanos de estos productos, en

combinación con otros oficios temporales.

La séptima sección o *barrio gúse benda* que significa pescado. En ella viven los hombres que pescan en la Laguna Superior o en el Golfo de Tehuantepec. Actualmente, l@s juchitec@s aún van a este lugar a comprar pescado o camarón por las mañanas y en el mercado las mujeres del lugar siguen saliendo a vender la pesca del día, al igual que vendedores que llegan de comunidades cercanas como San Mateo del Mar o Ixhuatán.

FIGURA 8: Artesano alfarero y mototaxista trabajando en el solar de su casa



Fotografía de Nahima Dávalos, 2013

La octava sección o *cheguigo* que significa al otro lado del río por su ubicación cruzando el río Los Perros. En ella se dedicaban a fabricar los sombreros de palma que actualmente complementan con el tejido de una variedad de productos como: bolsas, sopladores, costureros, tortilleras, carteras; entre otros. En el lugar también se ubican los productores de huaraches. Al igual que en las demás secciones del lado sur, por las tardes, cuando las actividades más demandantes han terminado y el sol no es tan intenso, se ven grupos de mujeres sentadas alrededor de bastidores de madera costurando los

huipiles o enaguas del traje tradicional, de algún encargo.

De acuerdo con esta descripción, un punto inicial para conocer la organización de las secciones es el parque central en donde se ubica el palacio municipal, este espacio parte el norte del sur y con ello paisajes y cotidianidades distintas. El lado sur se ha caracterizado por un menor desarrollo, en principio porque en sus barrios o secciones se agrupan los artesanos, agricultores y pescadores de la ciudad. Estos oficios familiares que han sido reproducidos por varias generaciones, con la llegada de la modernización tuvieron que competir con una organización en la que la mano de obra eran los integrantes de la familia, los pocos recursos gubernamentales para su prosperidad y el crecimiento del comercio que se había agrupado principalmente en la zona centro y norte. Finalmente, el uso, necesidad o cantidad de los productos que realizan.

Las dos primeras secciones que se encuentran en el lugar más alejado del lado norte, desde la llegada del ferrocarril y años después con la carretera, se ubicaron como la entrada de la población. Este sitio a la orilla de estas vías de comunicación, desde su construcción han sido transitadas con constante fluidez. Esta zona a pesar de encontrarse proporcionalmente lejana del centro, como las secciones o barrios del lado sur pasando la quinta sección, se integró con mayor facilidad al comercio y crecimiento del lugar, con los negocios que se fueron distribuyendo del centro hacia esta parte de la ciudad y a lo largo de la periferia.

En cuanto al centro, las secciones: tercera, cuarta y quinta, por su posición fueron el sitio de las familias más antiguas y con mejores recursos. Desde la colonia fueron quienes acapararon las tierras de siembra y ganadería, y más tarde, tuvieron la mejor oportunidad y recursos para invertir y crecer en el sector del comercio, por ejemplo con empresas para la construcción o franquicias automotrices, servicios como hoteles o la

televisora local y posicionarse en puestos clave de la política local, regional y estatal. Las siguientes generaciones fueron l@s primeros que lograron migrar para estudiar y terminar una carrera profesional; algunos de ell@s regresaron para ejercer o continuar con el negocio familiar. Características que fueron acompañando la transformación de aspiraciones y con ello regularidad y forma de sus prácticas culturales.

En cuanto al lado sur, en las secciones o barrios sexta, séptima y octava, gran parte de sus pobladores continúan realizando los oficios que han caracterizado a sus barrios desde hace varias generaciones. Por la competencia en el mercado, han combinado estos oficios con empleos temporales como peones o albañiles, taxistas o mototaxistas, empleados de algunos negocios locales, comerciantes, algunos continúan sembrando y criando animales para el consumo familiar, trabajan para las empresas de la región, entre otros. Las mujeres continúan practicando el comercio como apoyo económico y procurando que sus hijos sigan complementando su educación formal con algún oficio y tareas domésticas que los preparen para el matrimonio, además, de ser un apoyo económico para la familia.

De acuerdo a esta división, la arquitectura, horarios y actividades varía. *En la zona norte* y centro, la repartición del solar para cada uno de los hijos se dio hace dos o tres generaciones, ahora en los lotes amplios donde se realizaban las labores domésticas hay una división de casas bardeadas e individuales. En el caso más similar al pasado, para cada uno de los hermanos, o nuevos vecinos que compraron el predio de alguien que migró o cambió de residencia por distintos motivos. Las calles pavimentadas al igual que sus banquetas, provoca que el calor intenso sea más sofocante, pero en las temporadas de norte no hay polvaredas que bañen a los caminantes. Los animales de corral de los vecinos han dejado de caminar por las calles porque a su vez estas generaciones han

dejado de tener tiempo, necesidad y condiciones para criarlos.

Por sus calles se ven varias casas de dos pisos, pintadas de diversos colores en su mayoría en tonos vivos, algunas tienen sembrado en la entrada algún árbol; y con una reja, portón, zaguán o malla marcan la entrada, que desde hace un tiempo con el aumento de la delincuencia se encuentran cerradas la mayor parte del día. La vida vecinal es más privada. La división de su interior a partir de remodelaciones o una construcción desde sus indios se asemeja a una casa de otras ciudades del país: la sala, la cocina comedor, las recámaras, el baño adentro y en el patio el área de lavado y algún espacio para colgar una hamaca, algunas macetas o plantas y en su mayoría un piso pavimentado. En otras, aún conservan la arquitectura que anteriormente se veía en la zona: casas de adobe con techos altos y tejas de dos aguas para aminorar el calor y prever la época de lluvias, un sólo cuarto a la entrada donde está la mesa del santo, algunas sillas o banca, espacios para tender las hamacas, el closet (ropero o baúl) para guardar la ropa y otra pertenencias. Pasando ese cuarto, hay un corredor frente a un solar con árboles frutales y sombra, el área de la cocina y el baño. En esta parte de la ciudad el reloj es el que organiza las tareas diarias.

En la zona sur el espacio y dinámica es distinta, la arquitectura de las casas varía y aunque se encuentran algunas similares al lado norte son en menor proporción. El solar compartido aún persiste. La mayoría es de una planta y un sólo cuarto con un patio pavimentado o solar en donde se realizan las actividades diarias: dormir, bañarse, la preparación de los alimentos, la realización de las artesanía o la limpieza del pescado o cosecha. Algunos aún crían animales de corral, principalmente pollos y puercos o tienen árboles frutales. La mayoría al igual que en la zona norte son construcciones para una familia, están bardeadas y la puerta que da a la calle se cierra una parte del día.

En este lugar se procura que la vida se haga afuera, en el solar, patios o el frente de la casa por el clima y también por la convivencia vecinal. Es más común que las mujeres aún sigan estando la mayor parte del día en sus casas que en la zona norte y compartan este espacio. El alumbrado público en calles y callejones no tiene suficiente intensidad y las vuelve más peligrosas. Aunque la tierra sigue siendo el piso de algunos callejones o calles, se ve una continuidad del pavimento que se ha extendido desde el centro y norte. Aquí el horario combina la luz solar y las horas del reloj.

A esta organización se ha ido integrando con el crecimiento de la población, desde la segunda generación, un nuevo espacio: aproximadamente 115 colonias populares que actualmente se han distribuido alrededor de la ciudad y que con la nueva urbanización han creado un cinturón de marginación. Anteriormente, los partidos políticos entregaban terrenos para la siembra o un bien individual a cambio del voto, ahora, a cambio del voto y varias movilizaciones como: marchas, plantones, cierres de carreteras y el cuidado de lotes que los partidos políticos parten en predios con las mismas dimensiones; se han ido creando colonias populares con el nombre de algún evento o fecha en que fueron tomados sus terrenos. Los lotes son en su mayoría de diez metros de frente por quince de fondo y se agrupan en colonias con espacios destinados para alguna escuela, canchas o capilla que beneficiará a los futuros vecinos. Los cuales deben cuidar por un tiempo, día y noche, hasta construir en él ,con fecha límite, algún cuarto o bardear con el fin de asegurar que no sean desalojados. Las proporciones permiten que se continúen construyendo casas de un solo cuarto pero con solares más pequeños que no facilitan la crianza de animales o la siembra de un huerto familiar para el autoconsumo.

En estas colonias, los títulos de propiedad tardan mucho en llegar o a la fecha no

existen. Los servicios de igual forma se demoran y tienen dificultades: la mayor parte de sus calles no se encuentra pavimentada, el alumbrado público no es suficiente, en ocasiones no tienen servicio de agua potable por varios días y la seguridad está más ausente que en el resto de la ciudad. En su mayoría, las aguas residuales diarias sin encauzar en los drenajes, la calidad de las construcciones con cuartos sin resanar, techos bajos o de lámina y con puertas que no aseguran librar a los asaltantes; vuelven la vida más complicada.

FIGURA 9: El terreno familiar en una colonia popular de Cheguigo Gueté



Fotografía de Nahima Dávalos, 2014

La organización de la cotidianidad en la zona sur, por sus características ha posicionado a la sexualidad en términos más público y menos de la privada intimidad, en comparación con el centro y norte. Los límites entre casas que permiten la interacción entre grupos familiares y a su vez, prácticas aceptadas que propician esa continua

posibilidad de convivir más de cerca con l@s vecinos, han construido una sexualidad más pública. En relación con la regulación de la virginidad, el continuo conocimiento de las actividades de los otros permite una vigilancia de los cumplimientos de la norma.

Esta característica de una sexualidad más pública y por la que los pobladores del lado norte rechazan la práctica del *rapto*, se ha trasladado a la vida de las colonias populares, en la adaptación, en formato reducido, de solares a semejanza de la casa de sus padres. La proximidad y escasos recursos para lograr una infraestructura que permita su aislamiento a una mayor privacidad, se acompaña de prácticas y discursos que plantean la sexualidad y con ella, la virginidad como elementos que pueden ser evaluados por la comunidad.

La pachanga

Un elemento central de la organización de l@s juchitec@s que cruza la dinámica económica, religiosa, parental, social y cultural es la fiesta o como ellos la nombran la pachanga. Estas celebraciones se dividen en dos tipos de acuerdo con los motivos de su realización: las que tienen el objetivo de marcar algún evento y cambio de estatus de uno o unos integrantes de alguna familia de la comunidad y las que tienen el fin de recordar algún evento central para los pobladores o sectores específicos. Ambas formas de celebraciones coinciden con la manera en que se agrupa la institución del parentesco ritual: el compadrazgo con una base principalmente religiosa y otra social (Nutini & Bell, 1989:61).

En el primer caso, las pachangas tienen que ver con el ciclo de vida de los *binnizá*, desde el nacimiento hasta más allá de la muerte. Las características principales

son afianzar los lazos entre vecinos y familiares a partir del *guendaliza'a*¹³. En principio, los anfitriones eligen a los padrinos con los que tienen la intención de afianzar una relación más formal o realizar el pago de algún favor del mismo tipo o proporcional que los futuros padrinos tuvieron con ellos o el ahijado en el pasado. A su vez, los padrinos siguen la misma lógica en la que en esta ocasión les tocó cooperar, pero a cambio, obtienen la certeza de un favor futuro. El ahijado o ahijada crea un lazo de respeto y ayuda continua.

Las fiestas refuerzan el cambio de estatus de la persona o personas a las que se ofrece, en compañía de sus familiares e invitados. Es un espacio para socializar el prestigio social de los anfitriones a partir de la satisfacción de la comida, arreglo, música que lo ameniza, bebidas, entre otras; y a su vez, visibilizar el de los invitados por medio de la evaluación de sus cooperaciones, regalos y convivencia. Esto se puede ver en distintos elementos como la cantidad de la limosna con la que las mujeres apoyan y la cual se dimensiona a partir de la cercanía que ella tiene con la anfitriona, actualmente, tomando como base mínima cincuenta pesos¹⁴. En la entrada se ofrecen los cartones de cerveza que los anfitriones pidieron a alguna de las dos cerveceras, a precio de agencia para poder obtener alguna ganancia de su venta. El requisito principal para un hombre adulto es ofrecer un cartón al anfitrión de su mismo género o *muxe'*. Lo ideal es que lo compren en la entrada; y con ello apoyar al anfitrión. Es común que se haga una lista de quienes cooperaron comprando el cartón en el lugar, por lo que el encargado o encargada de este negocio provisional tiene la tarea de ir apuntando el nombre de los que beneficiaron a los anfitriones con su compra. Esto incluye a las mujeres y *muxe's* que con

¹³ Cooperación o apoyo recíproco que en otras partes se le da el nombre de tequio o faena.

¹⁴ Hasta hace aproximadamente 10 años era de 20 pesos, paulatinamente con el cambio del valor de los productos ha ido aumentando

el fin de aumentar el prestigio de su relación con ellos o pagar algún favor similar también compran un cartón. Además, es común ver que en celebraciones como quince años o cumpleaños, el festejado vaya marcando cada obsequio con el nombre de quién se lo entregó, para que en un futuro les regale algo similar o proporcional.

FIGURA 10: Los 3 años de Diana



Fotografía de Nahima Dávalos, 2015

En el segundo grupo de pachangas están las velas: estas celebraciones se organizan en honor a un santo, barrio, familia o sector. La sociedad directiva que las agrupa es quien nombra a los mayordomos y capitanes que cada año se renuevan, ellos son los principales representantes y los o las capitanas que decidieron acompañarlo son anfitriones secundarios. Este nombre se le da principalmente a las fiestas titulares de la comunidad, que se celebran a lo largo del mes de mayo, dedicadas a santos, barrios o familias. Otras se han ido integrando, principalmente a partir de la segunda generación, dedicadas a familias y sectores específicos como: los *muxe's*, gremios de taxistas y

mototaxistas, taberneras, maestros o colonias populares.

Las velas se realizan en tres etapas: las regadas, que son un recorrido a partir de las tres de la tarde aproximadamente con los mayordomos al frente y l@s capitanes y sus acompañantes detrás, ya sea a pie, a caballo o en carros alegóricos que van por las calles regalando distintos productos para los vecinos en un recorrido que va de la casa del mayordomo al centro. La vela comienza a las nueve de la noche y termina por lo regular casi hasta el amanecer. En un terreno o patio amplio se reparten las carpas en donde el mayordomo y cada capitán por separado recibirá a sus invitados. En ellas se van acomodando al fondo los cartones de cerveza que se reciben y las botanas que se ofrecerán en dos rondas, y el resto del espacio frente a esta mesa se llena de sillas para los invitados. Las carpas se reparten a lo largo de la orilla dejando el centro como pista de baile y el fondo para que acomoden su escenario el o los grupos musicales que amenizarán la noche. La celebración comienza con la entrega de la vela que se da al mayordomo entrante y la coronación de la reina, mediante un discurso del padrino. Después, viene un baile o son que abre la noche y la convivencia, durante el que se menciona a los integrantes de la vela para el siguiente año. Al día siguiente se realiza la lavada de olla, ésta comienza por la tarde y finaliza entrada la noche. Se acomodan las carpas de los anfitriones para recibir a los invitados más allegados y continuar con el baile, comida y bebida. Las grandes cantidades de cerveza que se consumen en estos festejos se han convertido en una de las características y principales negocios.

En estas celebraciones se busca demostrar el prestigio familiar e individual y a su vez, dependiendo del motivo de su celebración, el prestigio de la comunidad *binnizá* ante los foráneos, alguna parte de la ciudad ante su contraria o de un gremio ante su opuesto. Como ejemplo central está la vela principal dedicada al santo patrono, San Vicente

Ferrer, que se celebra la última semana del mes. En ella la mayor parte de la población se involucra en cada una de sus etapas: la regada, la vela y la lavada. Desde hace algunos años la vela se dividió y ahora se celebran dos: la del lado norte y la del lado sur. A manera de continuidad de los apartados anteriores, en la vela del norte los capitanes son de las familias con mejores recursos en la ciudad, los cuales inclusive aunque ya no residan en esta ciudad vienen con el fin de que su familia siga participando, también hay comerciante o profesionistas, entre otros. El requisito central es que sean de una familia o residan en el lado norte. De igual forma se organiza en el lado sur.

El día de la regada, es cuando el mayor número de calles se llena por este motivo con caballos y carros alegóricos en los que capitanes y sus acompañantes parten de la casa de los primeros rumbo a una ruta hacia el centro. Camino en el que la gente desde momentos antes se ha ido aglutinando y están preparados para cachar el mayor y mejor número de artículos. Es el carnaval *liminal* más grande de esta comunidad, con ello el más violento y representativo: la gente grita, se pisa, esquiva algún caballo desbocado que logró escapar de su jinete o se avienta a lo largo de hileras de juchitec@s y visitantes que bajo el rayo del sol de mediodía en el mes de mayo esperan recibir algo: la retribución de los representantes de su comunidad por ese año. La regada tiene un orden que es difícil distinguir, entre la efervescencia, salvo por los estandartes que cada capitán lleva hasta enfrente de su grupo donde se especifica la vela a la que pertenece. En esta caravana, van l@s mayordom@s de cada polo de la ciudad, cargando las velas que hicieron previamente en su casa para la ocasión, con sus respectivos acompañantes. En algún punto donde queda ordenado el final de la regada, entre los continuos grupos de capitanes que circulan, está una fila de más de cincuenta yuntas donde los campesinos del lugar y de las localidades cercanas pertenecientes a esta ciudad arreglan con palmas de

plátano, banderas de colores y algunas, acompañadas por mujeres vestidas con el traje regional van saludando o haciendo la regada de frutas y flores de la temporada. Los agricultores con sombrero, camisa y guaraches son quienes el mayordomo invitó a participar a cambio de un machete o herramienta pequeña para el campo, para lucir la forma en que anteriormente, antes de los caballos y carros alegóricos, se daban las regadas de frutas y flores en el lugar; quedando sólo con el nombre de regadas y con esa lógica, han reemplazado a estos productos por trastes de plástico, alimentos empaquetados para la despensa, juguetes o algunos accesorios de belleza o uso doméstico.

En la noche, las grandes congregaciones de gente que se habían regado como los regalos por gran parte de la ciudad a medio día se dividen y agrupan de acuerdo a la vela que les corresponde, los del norte al norte y los del sur al sur. Aunque con la continua interacción se puede presentar la oportunidad (por la amplitud de relaciones) o desfortuna (por el gasto que implica ir a una vela) de recibir invitaciones para ambos eventos¹⁵. El día de la lavada, como es costumbre sólo los más allegados al mayordomo y los capitanes son los que llegan con su cartón para los hombres, limosna para las mujeres y si lo creen conveniente alguna botana para apoyar a la capitana o capitán anfitrión.

De la misma forma que la fiesta patronal, las otras velas también buscan reforzar

¹⁵ Para los hombres la camisa de manta, pantalón negro y zapatos de este color no implica grandes gastos en su arreglo, a menos que decidan renovar alguno de estos artículos. En el caso de las mujeres, la calidad y estilo de los trajes está en continua evaluación, así como el maquillaje y arreglo con que acompaña su peinado ya sean flores o un listón repulgado a lo largo de la cabeza que le nombran mimi. Para ellas y los *muxe's* que deciden portar el traje de mujer en las ocasiones que se les permite (es común que en la velas del mes titular, sobre todo la vela grande, no se les permite a los homosexuales vestir de la forma contraria a su sexo) los gastos se incrementan con trajes que semanas antes se mandan a costurar y la serie de estéticas y centros de belleza que se encuentran por casi toda la ciudad amplían su demanda. Indistintamente del género, la cooperación es un requisito que se debe cumplir con limosnas o cartones de cerveza, lo que implica otro gasto. Las personas que deciden o se encuentran obligados a cumplir con su asistencia en la gran parte de las velas del mes titular, deben contemplar un ahorro o endeudarse.

el prestigio de sus participantes, dependiendo de la circunstancia. Así la internacional vela *muxe'* en el mes de noviembre es organizada por el grupo de "Las intrépidas buscadoras del peligro" una sociedad que en su mayoría son del lado norte. Para el mes de diciembre, desde hace algunos años un grupo de *muxe's* del lugar también celebran la vela "Nochebuena", pero ésta no es internacional ni tan concurrida por visitantes internacionales y televisoras extranjeras.

La mayoría de las pachangas realizadas tiene al igual que la social, una gran intención económica y política. Se busca que el dinero invertido en la vela sea para trabajarlo y al final recibir una ganancia que compense los gastos, tiempo y esfuerzos invertidos. Las fiestas se extienden a lo largo de toda la semana con el cierre indistinto de calles dificultando la circulación de los que no fueron invitados. La pachanga es uno de los comercios más grandes del lugar, en él se dinamiza gran parte de la economía local con cabida para otros niveles, a través de los migrantes que continúan enviando sus retribuciones con el fin de mantener su lugar en la familia o la comunidad. La comida, los trajes tradicionales, las bebidas y los grupos que amenizan son los elementos centrales de toda celebración, para los que se trabaja guardando un ahorro que permita acompañar a la mayor cantidad de anfitriones que envíen su invitación y el punto culmine, regresen una parte de todo lo que han recibido realizando un festejo en el que se reciba el apoyo proporcional que ha brindado desde su ascenso como adulto.

En cuanto al ámbito político, las pachangas son una fuente de alianzas y disputas por el gobierno local y regional. Con respecto a las del primer grupo, las familiares, esto se da con alianzas de parentesco entre la élite política e intelectual de la ciudad y la región, con el fin de reforzar sus lazos y ampliar su campo de acción. En cuanto al segundo grupo, las velas, Hilario Topete y Alberto Díaz (2014:5) mencionan que entre

los nuevos trabajos sobre el sistema de cargos y organización social en Mesoamérica se encuentra el estudio de Mario Ortega, quien concluye que una transformación de las anteriores formas de alternancia entre los puestos cívicos y religiosos en algunos contextos, se da en la relación entre las mayordomías o fiestas patronales y las formas de gobierno del estado nación; en la que éstas se han convertido en un elemento canjeable durante los procesos electorales por capital político y puestos públicos. En el caso particular de Juchitán, Guido Münch (1998:146-148) menciona que el nuevo sistema de gobierno en los siglos XIX y XX permitió que se eliminaran formas de organización coloniales y con la libertad de afiliación se crearan sociedades (entre ellas las festivas) que buscaban "conservar el estilo propio de cultura y autodeterminación local". Esto se fue transformando y para el caso de Juchitán, como forma de diferenciarse de Tehuantepec con un estilo más secular y por las elecciones municipales que estaban por realizarse, en 1968 la vela de San Vicente Ferrer se dividió en dos sociedades: San Vicente Gola (grande) y San Vicente Huini (chico). Esto se dio como movimiento de oposición por los que más tarde serían parte de la COCEI, quienes después de su logro político comenzaron a combinar los cargos tradicionales de mayordomos con los de representantes políticos. Actualmente esta actividad se alterna con el nombramiento de candidatos, de acuerdo a las bases políticas de la sociedad, como padrinos de coronación de la reina de su vela a cambio de donaciones económicas o en especie (como el pago del grupo que amenizará). Como ejemplo de la fuerza política de estas celebraciones, está la coronación de la reina de la internacional vela *muxe´* del 2014, quien eligió como padrino de coronación a un candidato de oposición al que fundó la sociedad de la vela, el PRI, por lo que durante el discurso y la colocación de la corona se apagó el sonido para que no lo escucháramos los asistentes. Las noticias y entrevistas de los días siguientes mencionaban

el interés de este *muxe'*, en conjunto con otros compañeros, de dividir esta sociedad debido a que había una centralización política y financiera de esta vela.

En los dos tipos de pachangas, las invitaciones que se reciben para algún integrante o generalmente la familia nuclear, son la profundidad de sus relaciones sociales con familiares, vecinos, amigos o conocidos. Es por eso, que existe una obligación de tener un constante ahorro o la posibilidad de algún préstamo que posibilite participar y cumplir con la presencia y apoyo en el que fue contemplado¹⁶.

Finalmente, los dos tipos de pachangas son una forma de reafirmar su parentesco o identidad *binnizá* ante los otros. Retomando a Aurélica Michel (2006:63) estas celebraciones son "un laboratorio de integración y asimilación de lo nuevo, ilustrando así su papel fundamental: garantizar la apropiación del cambio, haciendo de la cultura juchiteca un agente de modernidad". Es por ello, que al igual que gran parte de sus prácticas cotidianas, la realización de estas fiestas se ha dado con una particularidad resiliente de incluir los cambios sin perder las bases: continuar reproduciendo la integración de la comunidad.

En esta organización, es posible conocer los elementos que agrupan los intercambios en este ámbito en la comunidad. Las características de los intercambios que se realizan en las pachangas se vinculan a la relevancia de la celebración. Para el caso de las pachangas que construyen el ciclo de vida, el matrimonio es central. A través de esta descripción es posible contextualizar la relevancia de los intercambios y alianzas que se formaliza en los rituales matrimoniales, en especial el *rapto*.

¹⁶ Además de bancos en la ciudad existen varias cajas de ahorro y préstamo, así como las guionistas que comúnmente son mujeres que ofrecen préstamos con tasas de interés variable. Es común que la mayor parte de los pobladores tengan alguna deuda familiar o individual.

SER BINNIZÁ EN CHEGUIGO GUETÉ

Cheguigo Gueté: al otro lado del río lado sur, se encuentra en la punta más sur de la ciudad. Se piensa que en la época prehispánica fue el lugar en donde se dio el asentamiento de los *binnizá* que llegaron del valle del estado. Esta idea se refuerza con una serie de figurilla de barro o *binigulaza* (ancestros o sabios) como los nombras los pobladores, que durante las construcciones se han ido encontrando. A partir de algunas referencias sobre el lugar se puede conocer una parte de sus transformaciones y la vida actual.

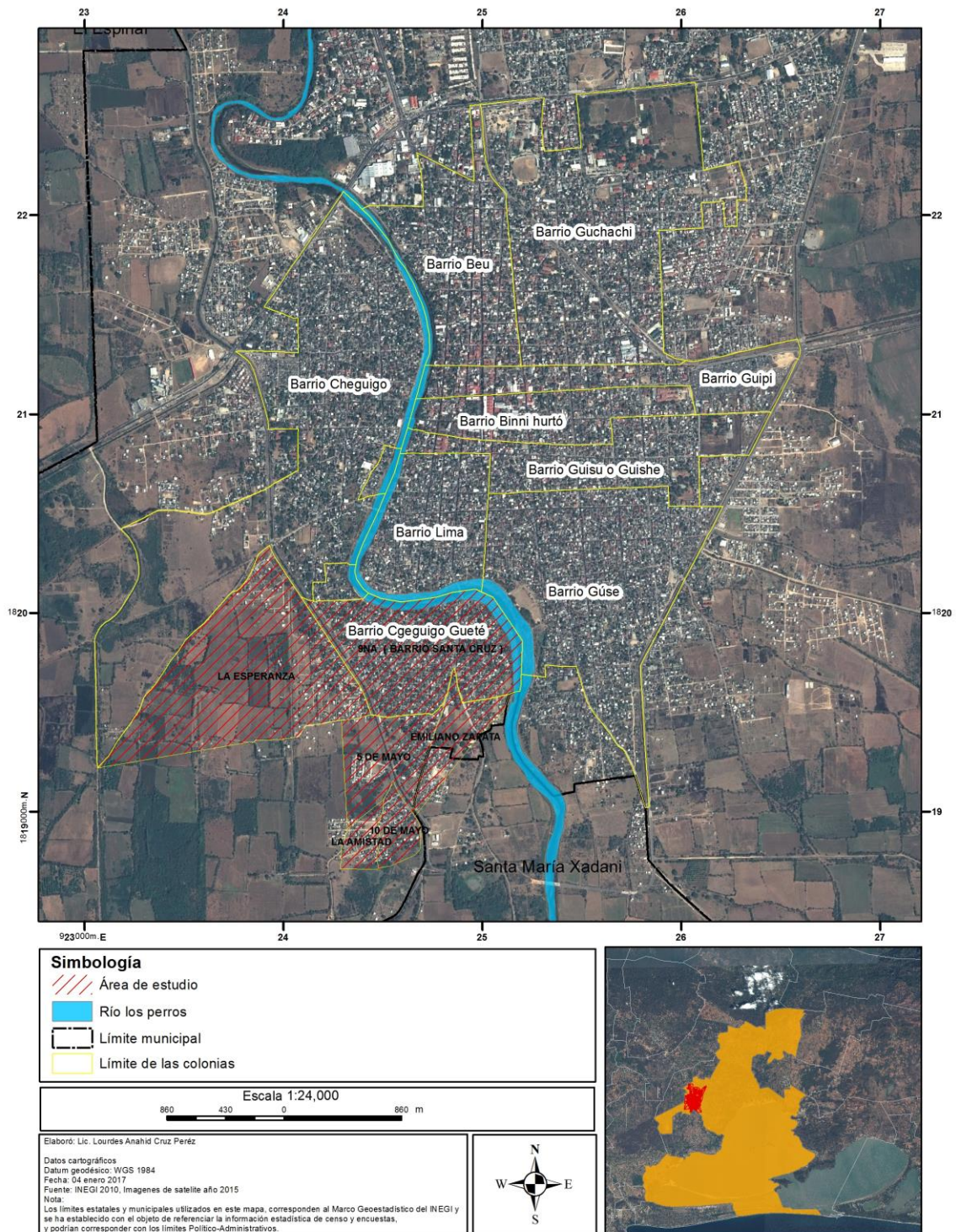
El espacio: de Saltillo a la novena y sus colonias populares

Cheguigo Gueté es la novena sección y sus colonias populares. Para llegar, de acuerdo con el transporte común de los vecinos, se debe tomar un mototaxi saliendo de alguna de las dos terminales que se encuentran al otro extremo de la ciudad y éste puede tomar dos rutas. Entrar por la carretera que pasa a la orilla de canal 33 y de las nuevas colonias populares o cruzar la zona norte y centro, por las vías que le son permitidas rodeando las calles de los parques centrales, seguir rumbo al sur, pasar la quinta sección hasta llegar al puente sobre el río Los Perros y al cruzarlo comienza este barrio, sección y colonias.

Por estar en la parte sur la vida cotidiana se asemeja a las descripciones de los apartados anteriores, aunque con otras características. Hay un mayor número de calles sin pavimentar. La calle más transitada por autos, camiones, carretas, yuntas, taxis y principalmente mototaxistas es la Avenida Rubén Jaramillo que viene del centro, conecta con la del canal 33 y toma el rumbo hacia Xadani. El trazo de las calles no es tan ordenado y simétrico como al otro lado del centro, hay algunas que topan con una pared o se convierten en callejones; a partir de esto se puede ver el crecimiento con poca planeación de esta zona.

Mapa 2: Localización de Cheguigo Gueté

ÁREA DE ESTUDIO HEROICA CIUDAD DE JUCHITÁN DE ZARAGOZA



El solar compartido por varias familias aún existe. La mayor parte de las casas es de un sólo cuarto al fondo o en medio; en su frente se desarrolla la vida diaria. En ocasiones las bardas no existen y los vecinos comparten su privacidad aunque se siembren plantas para conocer la división de sus terrenos. Es común ver árboles frutales como mangos, almendras, ciruelas o nanches y flores como *guie'chachi*, *gie'shuba* o rosas que en su temporada salen a vender o consumen. También crían animales de corral como gallinas, puercos o chivos, que comparten espacio en el solar con perros y gatos. El día aquí comienza antes de que salga el sol y se va terminando con esa luz, principalmente porque las actividades se han realizado y porque es de las zonas más peligrosa en la ciudad.

El lugar es identificado por l@s juchitec@s principalmente por dos características: su marginación e inseguridad y las prácticas tradicionales *binnizá* que aún realizan. Para los vecinos de la zona norte y centro, la vida aquí se asemeja a la de sus abuelos o padres. Aunque los pedazos de *binnigulaza* (tepalcates) podrían indicar que éste es de los sitios más antiguos de la ciudad de Juchitán, la historia oficial es distinta. De acuerdo con Gabriel López Chiñas este espacio pertenecía a la agencia de La Ventosa, después pasó a ser una agencia más de Juchitán por su lejanía con el centro, compartiendo un tramo con la quinta y séptima sección. Tiempo después, en 1972 la Administración Civil con la aprobación de la Legislatura del Estado le dio el nombre de novena sección, delimitada a partir de los márgenes del río Los Perros y a los costados del camino a Xadani, debido a que sus calles en un principio no tenían nombre u orden simétrico para marcar dichos límites.

A pesar de este orden, los habitantes de Cheguigo realizaron sus actividades integrándose en la población de Juchitán antes de existir como sección. Este barrio se fue

transformando. En el pasado, su nombre fue de la Santa Cruz por la adoración y peregrinación que aún realizan. Después se le añadió el de Saltillo, debido a que en el lugar se asentaron durante la época de la revolución algunos juchitecos seguidores de Venustiano Carranza que regresaron de esta ciudad en Coahuila. Finalmente, el nombre de su ubicación es el que aún continúa vigente: Cheguigo Gueté.

Sus habitantes, como algunos ahora, se dedicaban principalmente a la agricultura, artesanías o empleados temporales para las labores de los ranchos, entre otros. Las mujeres comercializaban alguna res, frutas de las siembras o costuraban. Desde entonces el zapoteco era la lengua principal y el horario se basaba en la luz solar y la posición de las estrellas. Las viviendas eran pocas y principalmente pequeños ranchos. Con su inclusión como agencia y parte de la quinta y séptima sección la actividad y población fue aumentando. El puente facilitó la circulación que el río sólo había hecho posible mediante pangas.

El número de juchitec@s y foráne@s fue aumentando, y desde hace más de quince años los partidos políticos comenzaron a tomar predios que en ese momento pertenecían a la periferia desocupada. Conforme pasaron los años se dio una ola de colonias populares que al día siguiente amanecían. Éstas se continuaron esparciendo hacia el sur, rumbo a Xadani, algunas hasta topar con terrenos de siembra. Con el crecimiento de población estas colonias se convirtieron en una oportunidad para que los nuevos matrimonios, que no contaban con recursos para comprar un terreno y ya no podían recibir una parte del solar que se habían dividido desde la generación de sus padres o abuelos, pudieran tener una casa propia. Sus habitantes son hijos de padres que nacieron en alguna de las secciones del lado sur, principalmente las de mayor cercanía como novena y quinta.

Lidxi: la unidad doméstica

El sitio de esta investigación se encuentra en una de las últimas colonias populares en el extremo sur del barrio. Ahí, la vida cotidiana se hace en zapoteco, exceptuando por palabras prestadas del español para complementar alguna frase, práctica que en Juchitán es rechazada y se asocia con ignorancia o pobreza. La luz solar es central para realizar las tareas. El día comienza temprano para que el tiempo se logre repartir por todas sus actividades. Antes de que amanezca, la bocina más cercana comienza a anunciar los productos que se ofrecen en las casas vecinas, y así, transcurre su sonido entre venta de comida y anuncios generales¹⁷ hasta la noche, combinándolos con intervalos de silencio.

En las casas, las esposas preparan el desayuno y *lonche* para los que saldrán a trabajar o comenzarán en casa. Se recogen las hamacas, se barren las hojas y basura del solar, se toma café y se bañan. Los niños y padres que trabajan fuera salen para regresar hasta la hora de la comida. Mientras ese tiempo transcurre, las señoras, *muxe's* y jóvenes que ya no van a la escuela; comienzan a preparar la comida con las compras que desde un día antes realizaron y saldrán a vender en las próximas horas.

Las tiendas de abarrotes que abundan por sus calles abren y empiezan las compras de los productos para preparar el almuerzo, las mujeres que están ocupadas para esta labor, le compran a las vendedoras que en triciclo o a pie desde temprano circulan entre sus calles: cerca de las siete de la mañana, el atole, le siguen las vendedoras de iguana, arroz, chiles rellenos o frijoles. También pasan a vender el camarón, pescado, la carne de pollo, res o puerco para preparar la comida. A mediodía, como un tentempié: quesadillas,

¹⁷ Por el costo de cinco pesos que se pagan al dueño que instaló la bocina sobre el techo de su casa, es posible anunciar la venta de comida y de avisos como juntas vecinales o eventos de alguna familia que desea la participación de la comunidad: funerales, pachangas o rezos

tacos fritos o blandos rellenos de carne de res, enmoladas, agua de horchata o jamaica, dulces de la región con miel o chamoy de mango, almendra, ciruela o durazno.

Mientras tanto, las mujeres que no están vendiendo, atendiendo las tiendas que instalaron en una parte de su casa, hacen la limpieza o costuran las flores de los trajes tradicionales en sus dos modalidades: los más económicos y populares con gancho y los más caros y complicados con aguja. El movimiento es constante al igual que el ruido de las radios o televisiones que tocan las estaciones o el disco preferido. Cerca de la hora de la comida, se anuncian las vendedoras de pollo horneado, frito o pescado preparado, para las mujeres que no tuvieron tiempo de hacer la comida.

FIGURA 11: El bastidor para el bordado de los huipiles tradicionales



Los hombres que salen, en su mayoría han dejado de ejercer el oficio que aprendieron de sus padres cuando eran jóvenes y se dedican principalmente a tres: peones o albañiles, mototaxistas y artesanos; de la misma forma que sus hijos aún solteros y que han dejado de estudiar para trabajar. Construcciones alternadas, sobre todo en colonias o secciones cercanas, a través de sus dos escalas más altas (seguidas de los arquitectos):

maestro albañil o albañiles, invitan a sus conocidos, amigos, familiares o vecinos a que trabajen como peones, es decir, ayudantes. Los que se dedican a este trabajo temporal alternan los gastos familiares con el comercio o labor de su esposa e hijos o con las cosechas que sembraron en algún terreno cercano, la crianza de animales, el cuidado de ranchos y su ganado en localidades cercanas, veladores, electricistas, plomeros o artesanos. El salario es de 1200 pesos semanales y el horario por lo general es de siete de la mañana a tres de la tarde, lo que les deja el resto del día libre para descansar, apoyar en las labores domésticas o convivir con amigos sobre todo los días de paga.

En la ciudad existe una sobrepoblación de mototaxis que se puede observar a simple vista. Hace menos de diez años este tipo de transporte comenzó a reemplazar a las carretas jaladas por caballos que ofrecían este servicio y a ser la principal competencia para los taxistas. Una larga fila de concesiones o transportes *piratas* (irregulares) circulan por sus calles. Todos están afiliados a un grupo a partir del cual se les designa la base, un color y nombre que deben rotular en sus costados, acompañado de la sección que habita su dueño. La mayoría de los mototaxistas en este lugar son trabajadores que los dueños contratan con un salario que varía de acuerdo a lo recolectado en el día. Aunque por lo regular sus jornadas son alguna de las dos que dividen el día: mañana o tarde, ellos tienen oportunidad de alterar su horario a conveniencia. A la hora del almuerzo o comida se vuelve difícil moverse con rapidez en ellos porque sus choferes están comiendo en casa. Además, esta variación ha creado un estereotipo en sus conductores: la infidelidad. Las esposas y vecinas se quejan porque el constante subir y bajar pasaje provoca que sus esposos conozcan a otras mujeres y con la flexibilidad de sus labores puedan engañarlas y algo central, repartir su sueldo en otras casas y quizá otros hijos. Esta actividad se combina con la infidelidad de algunas de sus vecinas.

La minoría, que son los artesanos, aún continúa con el oficio que aprendieron en su juventud o niñez, alternan este trabajo con alguno de los anteriores o se dedican únicamente a éste. Para ellos, su jornada comienza después del almuerzo: preparando el barro para hacer las ollas, hornos o comales; fundiendo el cobre y tejiendo los aretes, pulseras o collares, enrollando tubos de papel y rellenándolos con pólvora para los cuetes o tejiendo hilos en un bastidor para las hamacas. Sus actividades se extienden hasta la hora de la comida y dependiendo la demanda de la temporada, continúan una parte de la tarde.

A partir de la una de la tarde, las vendedoras, trabajadores y los niños y jóvenes que salieron de la escuela se ven por las calles rumbo a sus casas. Las tiendas venden lo que hace falta para acompañar la comida: refrescos, tortillas, chiles o queso; y es común que al inicio de semana se comience con la lista de productos fiados que se prometen liquidar al fin de ésta con el salario de sus esposos o padres. Así, se da una fila continua de pedir y pagar, dejando poco espacio para el ahorro que se mitiga con préstamos e intereses que continuamente también deben recibir abonos.

A la hora de comer todos se sientan bajo la sombra de un árbol o techo en la mesa, la cual sólo se reubica dentro del cuarto durante época de lluvias, en ella se tienen lugares asignados por su antigüedad de ocupación. Las mujeres sirven, recogen, limpian y lavan los trastes. Los integrantes que aún estudian pasan a ocuparla para hacer la tarea y poder salir a jugar en la calle del frente o cancha, otros, principalmente a los que sus padres no pudieron cursar más allá del segundo grado no les condicionan esta diversión. Los niños y algunos jóvenes pasan casi toda la tarde que ilumina el sol agrupados por géneros: hombres, mujeres y *muxe's*, antes de los doce años aproximadamente, existe un continuo rechazo hacia el lesbianismo y a las mujeres se les prohíbe convivir en esta actividad con

los hombres.

En las casas, las mujeres y *muxe's* se sientan alrededor de uno o dos bastidores para comenzar o continuar costurando en compañía de la radio o las telenovelas¹⁸. Los hombres descansan, van a su terreno de siembra o arreglan algún desperfecto de la casa. A partir de ese momento y un poco después de que oscurezca comienzan a pasar vendedora de botanas: después de las cuatro de la tarde aproximadamente se toma el pozol¹⁹, los frutas en miel, chamoy o chile y las tiendas se comienzan a llenar de niños en un continuo comprar dulces de no más de tres pesos e ir a pedirle más dinero a sus padres para: paletas, bolis, frituras, chicles, tamarindos enchilados, bombones, etc., que siempre son mejor recibidos que la comida. Después de las siete de la tarde, pasa la vendedora de pan, las mujeres comienza a preparar el café y a finalizar las tareas, los esposos que trabajan el segundo turno llegan a sus casas, al igual que los que andaban afuera. Se toma café con pan y alistan los preparativos para el día siguiente. Se extienden de nuevo las hamacas, las televisiones se apagan y se cierran las puertas.

En esta cotidianidad se incluyen las fiestas familiares de algunos vecinos que decidieron cerrar la calle o trasladarla a la cancha, la cual también sirve para otros usos como: el juego, juntas vecinales, la vela de la colonia o el festejo para las graduaciones (clausuras) del preescolar que se encuentra a un costado. La violencia es un acompañante que altera y delimita principalmente el horario nocturno, pasando las seis o siete de la

¹⁸ Es común que a una de las artesanas que costuran le hagan el pedido de la enagua o huipil (aproximadamente por tres mil pesos variando el tipo de tela: organza, crepe o terciopelo y el tamaño del dibujo) , ella compre los hilos que se necesitarán y les pague a sus hijas o vecinas por cada cuarto de huipil y ramo de flores en la enagua bordado (el precio varía del tamaño y cantidad de las flores entre los 150 y 200 pesos), por lo que se costura en la casa de esa intermediaria.

¹⁹ Esta bebida la acostumbran llevar los agricultores al campo como tradición y practicidad. Es de maíz quebrado y se vende en forma de masa para diluirse en agua con azúcar

tarde se comienzan a reunir los grupos de jóvenes de las pandillas²⁰, a las que se van integrando nuevos, principalmente aquellos que han decidido dejar de estudiar y tienen trabajos temporales o prefieren descansar y beneficiarse de la protección del grupo y las ganancias obtenidas por asaltos.

A lo largo de la ciudad se sabe que a diferencia del norte y centro, en este lugar aún es común realizar los *raptos*. Aquí, la mayoría de los matrimonios se ubica entre la segunda y tercera generación, los únicos ancianos son algunas viudas que se trasladaron a vivir a la casa de su hijo o hija para mayor seguridad, apoyo económico y compañía. En las calles se ven niños y jóvenes que no rebasan los veinte años, algunos de ellos ya casados. Sus padres fundaron esta colonia hace poco menos de quince años, edad proporcional a la mayor parte ellos, después de vivir uno o varios años bajo el techo de la suegra de sus madres. Sus abuelos o tercera generación, en su mayoría no accedieron más allá de los primeros grados de primaria, en ocasiones a ninguno, se dedicaron al campo o a elaborar artesanías y son o fueron habitantes al igual que sus padres antes de casarse, de la quinta y novena sección. En este lado sur de la ciudad tuvieron que integrarse a su dinámica: bajos recursos que tampoco les dieron la oportunidad de terminar su educación primaria, por lo que se ocuparon de apoyar en las tareas domésticas o los oficios de sus padres, que aún realizan o reemplazaron por alguno de mayor demanda pero sueldo bajo. Para los hombres, el dominio de un trabajo, la atracción de posibles esposas, la edad estimada en que sus padres por pasos similares crearon una familia y la presión de amigos por iniciar o mejorar su vida sexual, los motivaron a optar por el *rapto* que beneficiaba

²⁰ En su mayoría hombres aunque también se reúnen mujeres, principalmente novias de ellos. En cambio, los *muxe's* sólo se relacionan a distancia como amantes o un ejemplo de rechazo y falta de hombría

sus deseos y en ocasiones los de sus novias, quienes buscaban salir de las presiones familiares de labores domésticas y apoyo económico. Esta práctica era legítima, al igual que lo fue para sus abuelos y padres, además, una forma de continuar con la tradición familiar que en su mayoría no conocía otras modalidades, excepto por embarazos previos a cualquier compromiso, de mantener prácticas similares con sus amigos, vecinos o familiares de la misma zona que ya se habían casado por *raptos*. Finalmente, con ello tenían mayor libertad de librar el rechazo de los padres de su novia, que la contemplaban en la mejor época como fuerza de trabajo y apoyo en las tareas y economía del hogar. Cumplida la unión matrimonial y enmendado cualquier enojo de los familiares a través de los rituales realizados, la pareja a pesar de tener en ocasiones menos de 15 años eran adultos y como tal debían continuar con el ciclo familiar y la llegada de nuevos hijos. En principio viviendo bajo el techo de los padres de él, para después de un tiempo y por la oportunidad de recibir un terreno a cambio de movimientos a favor de un partido político llegaron a esta colonia.

Hombre, mujer, *muxe'* o *nguiu*

El género, retomando la idea del apartado conceptual; se historiza, especializa y simboliza. Marta Lamas (2002:30) menciona que los aportes para el estudio de este concepto en la Antropología parten de su base principal, la cultura, de la cual contribuyen reafirmando la idea de que el género es una construcción sociocultural y no biológica. De acuerdo con la autora, este concepto lo utilizo a partir de la relación entre su constitución orgánica y diferenciación simbólica: lo masculino y femenino, y es a partir de las normativas que delinear estos polos como l@s juchitec@s se integran a la vida social mezclando y reafirmando este binomio.

Entre las características de su población zapoteca se encuentra la existencia de tres géneros institucionalizados: la mujer, el hombre y el homosexual masculino, que de acuerdo con su cultura denominan *muxe* (Miano, 2002). A esto, se añaden las *ngui'u* o lesbianas que aunque no tienen el mismo reconocimiento que los *muxe's*, se han ido posicionando en el sector de las taberneras y son incluidas con roles similares a ellos en algunas celebraciones²¹. Leticia Reina (1997:14) menciona que a mediados del siglo XIX la estructura familiar en Juchitán estaba formada en su mayoría por mujeres viudas o solas con un promedio de cuatro hijos, esto debido a la constante participación de los hombres juchitecos en las guerras y rebeliones que habían aminorado su población y al comercio a distancia. Por lo que la participación de ellas tanto en el comercio local o como viajeras, les dio una solvencia y la ausencia de un jefe de familia autoridad en la toma de decisiones. Idea que refuerza Marinella Miano (2002), quien plantea que el reconocimiento de los *muxe's* y activa participación de las mujeres, se justifica principalmente en su contribución económica más que en la constitución de su sexo. Lo que les permite participar en las decisiones de la vida social, aunque no en todos los casos y con escasa presencia en los puestos públicos. A lo que añadido su rol como gestoras principales del prestigio familiar, quienes en transiciones como el matrimonio, alianzas parentelas o la realización de las festividades (incluyendo las de la comunidad) tienen el poder central de decisión.

Para la generación de las abuelas, los *muxe's* son una parte de la población que ha aumentado de manera notable, en su época existían muy pocos, por lo regular no se

²¹ Se busca su apoyo como madrinas y han participado como capitanas en las velas, esto debido a que se les asocia con una solvencia económica similar a los *muxe's* entre otros por un factor principal no tienen una familia como esposos o hijos a la que deban dedicar su trabajo y ahorros. Sin embargo, a diferencia de los *muxe's* que en su mayoría rechazan vivir con una pareja (durante mi estancia conocí sopo conocí dos casos de uniones de este tipo, una de ellas en la comunidad vecina de Xadani) para las *nguiiu* si existen casos.

vestían como las mujeres o si lo hacían era con las enaguas largas (vestimenta común para ellas en esa época). Ellos participaban en las labores de las mujeres o tareas en las que se les continúa considerando más aptos: los arreglos para las fiestas o los tejidos de mejor calidad en los huipiles y enaguas.

Para la siguiente generación estos roles continuaron, al igual que un grupo de ellos que se concentraba en el oficio de taberneras a los que se asociaba con mayor frecuencia a ofrecer servicios sexuales. Los procesos de liberación sexual que se expandieron a nivel internacional fueron abonando en un reconocimiento de la diversidad sexual, estas ideas fueron retomadas de occidente para complementar la inclusión local. Su presencia económica y social para la vida juchiteca dio pie a transformaciones que se ven con mayor acento en la generación actual.

A principios de esta generación, algunos *muxe's* jóvenes principalmente de la zona centro y norte, crearon uno de los grupos que ha organizado y difundido con mayor fuerza su existencia en la región durante los últimos años: "Las intrépidas buscadoras del peligro". La mayoría de sus integrantes son de la generación en la que existió un mayor acceso a la escuela que sus padres, con relaciones políticas y prestigio familiar que les permitió crecer con planes en los que: la superación profesional, el ideal de cuerpo y vestimenta occidental y una liberación sexual; que al igual que en otras ciudades del país fue ampliando las categorías de género²². En una plática con uno de sus integrantes conocí que este grupo se ha ido integrando en la dinámica juchiteca a partir de varios

²² Los abuelos mencionan que antes a los *muxe's* se les daba este nombre o en español generalmente se les decía putos. Como muestra Marinella Miano (2002:160), a mediados a finales de los años ochenta y principios de los noventa en que realizó su investigación existía una variación más amplia (sobre todo con la inclusión del español en la vida cotidiana): "El mundo *muxe'* de Juchitán está poblado de "locas", "perras", "reinas", "vestidas", "chicas", "jotos", "putos", "travestidos", "gay tapado" o "de clóseth", "homosexuales", "mayates", "muxe'", "mampos", "chichifos", "bugas", "machos", "machines" y otros personajes que todavía desconozco".

elementos: el deporte con su afición al basquetbol y torneos anuales; la política por su relación con el PRI; la economía por medio de las velas *muxe's* pero también de una serie de eventos como exposiciones y conciertos que se dan días previos a la realización de la vela en noviembre; y la activista, por las campañas para la prevención del VIH y otras enfermedades de transmisión sexual. Sus integrantes alternan sus actividades dejando para los mejor posicionados los puestos directivos y otros de menores recursos y tiempo, son una muestra de apoyo sobre todo en la organización de la vela y convivencia en general.

Así como existen dos velas *muxe'* (una de ellas de reciente creación) este género se agrupa a partir de sus relaciones, prestigio económico-social, al que últimamente se ha integrado la popularidad. Con este entramado de acciones y roles los *muxe's* se han dado a conocer: estatal, nacional e internacional en una combinación de tradición local que está acorde con la liberación sexual del mundo global. Una serie de investigaciones que siguieron el trabajo pionero de Marinella Miano (2002), reportajes, documentales, notas y entrevistas para televisoras a varios niveles, los ha legitimado como un género *binnizá* y como una fuente de atracción para los foráneos y turistas que llegan interesados en esta singularidad y en noviembre, deja una gran derrama económica en los días en que celebran su vela. De esta forma, existe una aspiración de los *muxe's* del lado sur en lograr sobresalir preparando con anterioridad sus vestidos largos y entallados, como los de las famosas de revista para la pasarela el día de la vela. En caso de ser elegidos como reina, preparan un show con varias acompañantes en el que con una pista musical actúan una presentación imitando a su artista favorita, otros más, con la inclusión de los transgénero y las cirugías plásticas, a falta de recursos han optado por inyectarse aceite con el fin de hacer crecer glúteos y pechos arriesgando su vida.

FIGURA 12: Vela *muxe* 2013



Fotografía de Nahima Dávalos, 2013

La combinación de la fama del género *muxe*, un discurso de tolerancia y en otros casos inclusión local compartiendo rasgos globales, comienza a incluir a las lesbianas. A su vez, las nuevas modas, la figura esbelta de las actrices y modelos en la televisión e internet ha empezado a generar una incertidumbre no sólo en los *muxe*s sino mujeres de esta generación, que se debaten entre la idea de salud robusta que piensan sus abuel@s y madres/padres y estar a la moda. Al igual que ellas, los hombres también se preocupan por su físico a partir de estos rangos y se esfuerzan por incluir vestimentas más acordes al momento y sus posibilidades.

En las velas, sobre todo en las que es indispensable respetar el sexo para portar el traje tradicional o pantalón y guayabera, se ejemplifican estas transformaciones. Las mujeres, sobre todo las más jóvenes, incluyen aretes de bisutería con colores que combinen con el tono de su ropa, alternando con los tradicionales de filigrana que desde

la segunda generación han comenzado a ser de fantasía previniendo algún robo del oro que con anterioridad se portaban. Los huipiles son más entallados, que por su tela poco elástica es necesario terminar de ajustar ya puestos. Las zapatillas de varios colores y con las plataformas de moda, generalmente libran con pericia los grandes terrenos de tierra y piedras sueltas en los que se abre la pista de baile.

Para los hombres y *muxe*'s las aplicaciones de flores iguales a las bordadas en el traje de mujeres se acomodan en el frente. Estas novedades comenzaron a realizarse por los principales modista del lugar: los *muxe*'s, que como una forma de reafirmar sus raíces *binnizá* e incluirse a la moda comenzaron a *costurar* en vestidos comunes flores como éstas; lo que se fue extendiendo a blusas, bolsas, sandalias, zapatilla, zapatos, balerinas, prendedores, pantalones y recientemente camisas y las guayaberas blancas tradicionales. Sus modelos se han integrado a la moda étnica que se ha extendiendo por una parte del estado con tiendas de diseñadores que al igual que modelos istmeños ofertan de otras regiones a precios de alta costura, en el país compartida por ejemplo con el gusto que Frida Kahlo tuvo del traje típico de esta región y se extiende a gran parte del mundo en páginas de internet que por *PayPal* te envían a cualquier parte alguno de sus modelos. Cabe agregar, que estas estilizadas marcas compran a precios muy por debajo de los que ofertan sus mercancías los productos base a las artesanías del lugar y otras comunidades cercanas como San Juan Guichicovi.

Aunque estas características se extienden a lo largo de la ciudad, en Cheguigo Gueté las particularidades simbólicas y materiales en las que realizan sus tareas cotidianas, han propiciado que las mujeres, hombres, *muxe*'s y *nguiu* combinen la idea de liberación que se acentúa en el otro extremo de la ciudad con alimentar su prestigio de acuerdo a sus roles, relaciones parentales y vecinales vigentes.

Parentesco: ¿Y tú, hij@ de quién eres?

El parentesco como elemento central de la Antropología ha tenido un resurgimiento en el que, después de un declive por motivos como críticas ante la universalización de sus criterios y su incapacidad para utilizarse de forma arbitraria en varios contextos, ha retomado este eje con las particularidades históricas y culturales de las sociedades actuales, planteando la existencia de distintas o múltiples formas de parentesco. A partir de las nuevas ideas propuestas desde 1968 por Schneider, María Eugenia Olavarria (2012) menciona que los estudios comenzaron a agruparse de acuerdo a las innovaciones que se pensaban más pertinentes, entre ellas: lo sociocultural ante lo biológico y la idea clásica de que el sexo, la procreación y crianza son los universales conformadores de la familia. Con la inclusión de los estudios feministas y de género, se cuestionó la consanguinidad a partir de las nuevas formas asistidas de embarazo; y una amplia gama de particularidades que se abrieron paso, además de nuevas metodologías que en compañía del avance tecnológico posibilitaron análisis más amplios. En esta diversidad de perspectivas, el parentesco lo retomo como una construcción básica para conocer los lazos que integran a la comunidad zapoteca, a partir de las formas y cambios de la organización familiar; incluyendo las particularidades de interacción local y global de sus integrantes.

Cuando algún foráneo o extraño (hombre, mujer u otros) se presenta con un poblador, uno de los primeros comentarios que hace, después de recibirlo, es: ¿Y tú hij@ de quién eres? la respuesta a esta pregunta es central para ubicarlo como parte de ellos u *otro*, en los distintos niveles a los que se adscribe y a partir de ello, considerar la forma de trato que le dará. El parentesco es la base por excelencia de la comunidad, a partir de él se tejen a sus integrantes y se les otorga una posición en sus roles.

A pesar de que la ciudad ha crecido considerablemente, el parentesco es central en las relaciones de l@s juchitec@s. Dependiendo de la lucidez de cada persona, los abuelos continúa siendo los que conocen hacia el pasado y presente el mayor número de generaciones, algunos de los padres aún recuerdan más de dos generaciones atrás, para el caso de los jóvenes, este orden por lo general sólo alcanza la generación de sus abuelos, muchos de los cuales aún viven. El factor principal de este olvido es el crecimiento poblacional, al que se añaden: la migración tanto de juchitec@s como foráne@s que llegan a residir en la ciudad, que por su lejanía a veces se pierde el contacto y que por su integración se desvirtúa este orden. El esparcimiento de las familias por diferentes partes de la ciudad, que ha ido en aumento con las colonias populares, propicia que la ubicación que se le daba a una familia, que después fue repartida en el solar y se convirtió en varias casas sobre una calle, se ha ido alterando con nuevas y lejanas residencias (a otras calles, secciones o colonias). Otro más, son las asociaciones que se hacían de las personas y familias de acuerdo al oficio que practicaban, lo cual ahora es distinto y dificulta su agrupación y finalmente, un cambio principal es el matrimonio entre zapotecos con foráneos que incluyen organizaciones distintas.

Con relación a las descripciones anteriores, se puede conocer que la construcción familiar es central en ambas partes de la ciudad, sin embargo, sus formas de reproducción y cambio varían. En la zona norte y centro, por motivos como la migración (laboral y educativa) que se ha dado desde generaciones atrás con la llegada de nuevos pobladores, las nuevas aspiraciones y el consumo de medios e ideales han reconfigurado los lazos matrimoniales y con ello el orden parental de la comunidad. Se hace una mezcla o selección entre las prácticas zapotecas y las foráneas o se adoptan otras ajenas a sus padres o abuelos como la unión libre. Además, la procreación va dejando de ser un

requisito en algunos matrimonios o las madres y padres solteros comienzan a vivir sin remordimiento y aspiración de encontrar una pareja. Estas transformaciones se combinan con las generalidades de la vida de esta comunidad: un orden patrilineal y virilocal, que son reproducidas con mayor fidelidad en la zona sur.

David Robichaux (2002) menciona que existe un sistema familiar mesoamericano, con particularidades para grupos rurales principalmente, aunque de acuerdo con los criterios del INEGI también se da en algunos urbanos. Sus características se basan en sociedades agrarias virilocales, en las que la propiedad de la tierra que habitan posibilita la cohabitación de nuevos integrantes y propicia matrimonios a corta edad, que en principio no deben ocuparse de un nuevo sitio donde vivir. Esta organización facilita un crecimiento demográfico en pocas generaciones y problemáticas de abastecimiento de servicios. Estas características se pueden aplicar a las modificaciones generacionales en Juchitán revisadas a lo largo de estas descripciones y las transformaciones para adaptarse a los cambios se pueden ejemplificar en las organizaciones emergentes que se están dando en las colonias populares.

En las colonias populares de Cheguigo Gueté la organización familiar es patrilineal y virilocal. Para la mayoría de matrimonios, sus padres no pudieron heredarles algún espacio en el terreno que habitaban porque sus dimensiones eran reducidas, debido a que desde la generación de sus padres o ellos, el solar ya se había dividido o no tenían algún terreno cerca o dentro de la ciudad para heredarles. En su mayoría se casaron por medio del *rapto*, por lo que casi todos aún eran menores de 18 años y no habían tenido la posibilidad de construir un patrimonio propio, por lo que la casa del novio o esposo es la que recibió al nuevo matrimonio. Esto, seguido de un pago de la novia durante varias ceremonias o rituales previos, dote y discursos de separación y agregación. Transacciones

que buscaron integrar a la mujer a su nueva familia: la de su esposo, quien debía hacerse cargo de ella y aún continuaba siendo una fuerza de trabajo para sus padres, así como lo eran sus hermanos en la casa de los padres de ella.

Por las dimensiones de la casa de los padres del novio y en ciclo de la organización parental, en la que el esfuerzo del nuevo matrimonio debe orientarse en construir su patrimonio y el de sus hijos, que por el requisito de nuevos integrantes como muestra de vitalidad familiar se hacen presentes con rapidez en este espacio, la cohabitación sin la posibilidad de construir una nueva casa dentro del mismo terreno, como lo hicieron sus padres, hizo más hostil la convivencia ante esta novedad. La crisis económica por sus bajos salarios y continuos préstamos e intereses, no les daba la posibilidad de comprar algún terreno, por lo que la creación de las colonias populares fue una solución.

La mayor parte de las familias que llegaron a estas colonias ya tenían uno o más hijos (un promedio de hijos por familia es de tres a cinco aproximadamente) que continuaron viviendo con prácticas domésticas que se reproducen desde sus abuelos, pero adaptadas a nuevos espacios. El *raptó* continúa siendo la forma más común de llegar al matrimonio, que por las circunstancias es en principio con una residencia virilocal, en espera de nuevas reparticiones de terrenos por las colonias que se siguen extendiendo en la periferia de la ciudad o la adaptación a nuevas formas urbanas marcadas por el crecimiento demográfico y la marginación.

Martha Mendoza (2010:145-146) menciona que uno de los temas centrales en los estudios del parentesco ritual es la idea de una institución que complementa, apoya o paulatinamente reemplaza las bases tradicionales del parentesco consanguíneo. A esto, Julian Pitt Rivers plantea que el compadrazgo tiene la intención de crear otras formas de

relaciones parentales ubicadas en lo que Victor Turner llamó *anti-estructura*, como un *anti-padre* que se incluye sólo en las formas en que se agrupan sus individuos como *yo* personal con un nombre (dejando fuera el *yo* familiar con un apellido) con roles que no reemplazan sino complementan a los de los padres. En Juchitán, los hijos, familiares y parientes rituales son vitales para integrarse a la convivencia de la comunitaria o ser segregado. Las personas que durante su vida adulta no consiguieron tener descendencia, ya sea por consanguinidad o adopción, son señaladas sobre todo durante la vejez en la que no tendrán a su lado quién los procure. Esto se extiende para los que se separan, enviudan o deciden no casarse y no tener hijos. En estos casos, el parentesco ritual es una gran inversión y apoyo, al que se unen los *muxe's* y las *nguiu's*, como una alternativa viable a la organización familiar (para esta investigación entendida como de crianza) y una nula o escasa descendencia. Los lazos entre ahijados y sus padrinos (de cualquier género), al igual que entre compadres y comadres, atan una serie de responsabilidades económicas y de relaciones, a partir de las que se pueden incluir en el ciclo del *guendaliza'a* en la comunidad.

El parentesco en Juchitán filtra en su orden las relaciones individuales, familiares y comunitarias, a partir de los distintos eventos que encadenan el ciclo de vida de sus integrantes. Desde la fecundación hasta más allá de la muerte, este elemento va costurando o deshilvanando su existencia con los cambios del resto del grupo.

Ciclo de vida: Nacer, hacer y morir

Existen distintas formas de conocer la serie de etapas por las que los integrantes de un grupo se transforman, ya sean las biológicas que regularmente se miden en aproximaciones de años o las socioculturales que se conocen a partir de los cortes que el

grupo asigna. Robin Fox (2004) explica que las etapas más sobresalientes del ciclo de vida y la reproducción social son el nacimiento, la cópula y la muerte. De forma general, el nacimiento incluye a un nuevo integrante que se debe presentar o preparar como persona, la cópula es una forma de continuar con la reproducción del grupo y la muerte como el preámbulo o fin de la vida social de él. Aunque estos tres cambios sean el principio básico para la vida humana, su transcurso por un grupo los divide en distintos eventos a los que se les asigna un sentido o intencionalidad, entre ellos: los rituales.

Durante mi estancia conocí que para los zapotecos de esta región, existen etapas diferenciadas que dan orden al ciclo de vida, tanto de hombres, mujeres, *muxe's* y *nguiu's*. Cada una se organiza de acuerdo a las normas sociales para este grupo, en cortes que marcan la transición y transformación de sus roles. Arnold Van Gennep (1986:25) explica que aunque para cada población existen particularidades para estas etapas, por lo regular coinciden en ser: el nacimiento, la pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase y muerte. Además, de acuerdo con el autor cada corte se asocia comúnmente a rituales. Para los *cheguigueños* hombres y mujeres católicos, una forma de ejemplificarlas puede ser la siguiente:

TABLA 2: Cortes en el ciclo ritual de l@s juchitec@ católic@s

Ciclo de vida	Hombre	Mujeres
Nacimiento	Bautizo	Bautizo
Pubertad social	Dependencia económica, confirmación, primera comunión, clausura de la primaria y noviazgo.	Dependencia económica, confirmación, festejo de los 5 años, primera comunión, XV años, clausura de la primaria y noviazgo.

Matrimonio	Compromiso matrimonial: El <i>bixooñebe</i> o la pedida de mano, conformidad con el <i>xuana</i> , <i>endaro' yaa</i> y pedida del tequio a los padrinos, ahorro, molida de polvo y boda por el civil e iglesia, mediu xiga (son de cooperación)	Compromiso matrimonial: : El <i>bixooñebe</i> , la pedida de mano o <i>endaro' yaa</i> , , conformidad con el <i>xuana</i> y pedida del tequio a los padrinos, ahorro para la dote y boda por el civil e iglesia, mediu xiga (son de cooperación)
Paternidad/maternidad	Cuidado de los hijos y herencia	Embarazo, parto, cuidado de los hijos, casar a los hijos (encargada de aprobar a la futura esposa virgen, ahorrar y realizar la fiesta) y a las hijas (procurar su virginidad como requisito para el matrimonio y acordar la forma y fechas de su unión) y herencia
Progresión de clase	Empleo, retribución y prestigio.	Empleo, ahorro, aniversarios (cumpleaños), retribución y prestigio.
Muerte	Funeral, nueve días, cabo de año, día de muertos y semana santa.	Funeral, nueve días, cabo de año, día de muertos y semana santa.

Nahima Dávalos, 2015

El nacimiento, es la llega de un nuevo integrante aunque no necesariamente de una persona. En esta etapa los rituales están orientados en marcar el estatus de la mujer como madre y la división sexual del recién llegado. Su presentación se da con los preparativos previos y consecuentes del bautizo, ritual a partir del cual se integra a la red parental no sólo de los padres biológicos, sino, de padrinos y nuevas alianzas para la reproducción social de la comunidad.

La pubertad social, está integrada por los rituales de preparación a su integración

como adultos. En esta etapa se aprenden los oficios y roles principales de la vida doméstica. Su inicio comienza desde el apoyo en tareas con división de género, pero también, generacionales que con el paso del tiempo y perfeccionamiento se van integrando como roles principales y ya no sólo de apoyo familiar. Además, en este periodo se dan rituales relacionados con la unión matrimonial que se espera de sus integrantes y de reproducción con la madurez biológica que permita la procreación, como es el noviazgo o los planes para los *raptos*.

El matrimonio, como mencioné en el apartado anterior se integra dependiendo de la religión que se profese de una serie de rituales que tienen la intención de separar a los novios de su vida soltera para integrarlos a la madurez de la vida conyugal. En cuanto a la paternidad o maternidad, al igual que el matrimonio, están orientados principalmente a las relaciones parentelas.

La procreación de clase, es una serie de labores que buscan que uno o una juchiteca, posicionados desde una familia, realice una serie de prácticas que continúe alimentando su patrimonio (material y simbólico) a partir de las normas zapotecas con el *guendaliza'a*. Finalmente la muerte, se compone de rituales que se extienden desde la muerte biológica hasta días, meses y años posteriores, como una forma de continuar alimentando el prestigio de su familia, por lo que de acuerdo al valor de sus relaciones sociales durante sus ciclos anteriores, es como continúan con su muerte.

De acuerdo con las etapas diferenciadas se puede observar que la vida de hombres y mujeres zapotecos aunque está trazada de forma distinta es relacional, con el fin de que a partir del matrimonio y la paternidad/maternidad se tengan nuevos miembros y ciclos que continúen con la herencia del patrimonio familiar. Finalmente a partir del ciclo de vida es posible conocer el ideal de los roles que cada zapoteco debe cumplir, al igual que

la temporalidad y rituales que dan pie a su integración en un nuevo estatus como es el *rapto*.

En este capítulo desarrollé una etnografía de la ciudad de Juchitán, para conocer cuáles han sido los cambios y características de las épocas de cada una de las tres generaciones de estudio. Para realizar estas descripciones: retomé información de otros trabajos realizados en años anteriores, lo que me contaron durante el trabajo de campo y lo que pude conocer y experimentar en mi estancia. Con estos detalles busqué contextualizar la realidad en la que actualmente se inserta, y en el pasado, se han dado los *raptos*, que abordo en el siguiente capítulo.

Juchitán, desde épocas previas a las generaciones de esta investigación, han sido parte de proyectos para el aprovechamiento de sus recursos o posición geográfica, lo cual ha incidido en las relaciones sociales y prácticas locales de los zapotecos. Los cambios que han vivido las mujeres juchitecas van de la mano de las transformaciones que ha tenido la ciudad. Actualmente Juchitán se está posicionando como uno de los mejores espacios para la generación de energía eólica con inversión extranjera. El dinamismo económico y laboral que esto plantea, ha permeado horarios y aspiraciones que inciden en las y los solteros que se encuentran planeando su vida próxima y en ello, ser parte o no de rituales matrimoniales como el *rapto*.

CAPÍTULO 3: EL PROCESO RITUAL DEL *BIXOOÑEBE*

En este capítulo, de acuerdo con las fases de los ritos de paso y dramas sociales planteadas por Victor Turner (2002), desarrollo un recorrido por el *rapto*. Organizado de acuerdo a descripciones y comparaciones en cada corte ritual de las tres generaciones con quienes conviví: abuelas, madres y nietas. Con este apartado busco dar detalles de la forma en que se organizan las actividades durante el *rapto* y en ello, conocer las tareas que distinguen de manera género-generacional a las personas que participan; en especial, a los sujetos rituales protagonistas: las novias, y conocer el proceso que vivieron en su cambio de estatus de *binni dxaapa'*: solteras-señoritas-vírgenes; a *xheela'* o *xhaapa'*: comprometidas en matrimonio-adultas-con una vida sexual reconocida por la comunidad.

Para este capítulo planteo que las alianzas matrimoniales se desarrollan a partir normas locales que se materializan en prácticas, en este caso ritualizadas. Estos eventos tienen el fin de dar a conocer y reforzar distintas dimensiones sociales, entre ellas: la sexual. En Juchitán, los rituales matrimoniales formalizan una unión que se legitima a partir de requerimientos que norman la entrada de la pareja a su nuevo estatus, entre ellas la evaluación de su vida sexual a través de la comprobación de la virginidad de las mujeres.

Los rituales, como el *rapto*, se compone de signos, que son las representaciones a través de las cuales se accede por medio de la observación-participación a los sentidos de su proceso. Entre los diferentes tipos de signos, los símbolos son una forma de conocer y agrupar la realidad sociocultural y subjetiva de los participantes. Un símbolo se caracteriza porque su referente de la realidad no es parte de manera literal de su representación, así las relaciones sociales: emotivas, de poder, parentesco o de género se

expresan a través de símbolos. Victor Turner (1980) menciona que una forma de hacer operativos en la investigación estos símbolos es clasificándolos como metáforas y construyendo así las categorías de análisis para conocer los sentidos que conforman la realidad local del ritual. Estas metáforas, como símbolos multívocos, las organiza con relación prácticas e ideas con interpretación común: que llama metáforas de raíz y metáfora fundante y las subsecuentes que apoyan la serie de significados que agrupan. Estos símbolos se dividen entre los que son de estructura y de anti-estructura y para su análisis propone tres tipos de datos a los que se puede acceder: “1) formas externas y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos elaborados en gran parte por el antropólogo” (1980: 22). A lo largo del capítulo, organizare con relación a esta propuesta lo que conocí en campo, lo que me dijeron con quienes conviví y el análisis que realicé de esta información. Las formas externas van de la mano de las descripciones que realizo del ritual, las entrevistas o comentarios de l@s cheguigüeñ@s y las interpretaciones que apoyo del marco que presento en el primer capítulo.

El sistema matrimonial

El sistema de parentesco es un elemento a través del cual se puede conocer la organización social de un grupo; es decir, las formas en que se relacionan entre individuos, familias y su comunidad. En los distintos rituales que construyen el parentesco, el sistema matrimonial es la base central por excelencia, éste entendido como la alianza entre dos grupos familiares, es decir dos grupos de parentesco, es la base que posibilita e inicia una serie de intercambios iniciando por la mujer que la familia de ella da al grupo del futuro esposo (Lévi-Strauss, 1969). La importancia del matrimonio

entendido como alianzas se refiere a la reproducción y construcción de los sistemas de intercambio y reciprocidad que organizan a la comunidad y el continuo proceso en el ciclo de vida de las personas del grupo, que incluyen las transformaciones en sus roles y formas de reconocerlos con el paso por los rituales matrimoniales.

Ana Amuchástegui (1998:138) menciona que “Los significados que se le atribuyen y las maneras en que (la iniciación sexual) tiene lugar en una cultura determinada son un ejemplo y una expresión del tipo de valores y creencias asignadas a la sexualidad por esa sociedad en particular”. En este caso, el *rapto* como parte de los rituales matrimoniales en Juchitán se da en una organización de parentesco patrilineal y virilocal, por lo que las prácticas que los conforman toman sentido a partir de este orden. La sexualidad de las mujeres está sujeta al principal rol de su vida adulta: la procreación y crianza, por lo que en este plano la evaluación de su virginidad como una vía para conocer si han tenido o no relaciones sexuales, en específico la práctica que sirve como medio para la reproducción: el coito, es una vía para tener certeza de que como futura esposa pueda procrear una descendencia de quien la eligió para casarse y con ello es reconocida por la serie de valoraciones morales del cuidado y la espera que la virginidad implica. Amuchástegui (1998:118) menciona que la virginidad es una “imagen que presupone la falta de actividad sexual y erótica antes del matrimonio, e inclusive su ignorancia; es la imagen de la virginidad tanto corporal como espiritual”, en Juchitán esto es una base de interpretación familiar para la vida en matrimonio: una mujer virgen es capaz de respetar y de la misma forma como lo ha logrado hasta el momento del ritual será durante su matrimonio. A su vez, es al hombre y su familia a quienes se les considera encargados de gestionar la alianza y la serie de intercambios que se realizarán para lograr

el matrimonio, concluyendo con la vida en matrimonio dentro del espacio familiar masculino.

Para los juchitecos, el matrimonio no sólo es una unión materializada en una pachanga avalada por el registro civil, también es una forma de recordar las normas locales y los ideales de lo que en la comunidad se espera de una boda. Es un momento de integrar el cambio en nuevas maneras de cumplir con esta etapa, al incluir transformaciones de los roles y expectativas de vida de los futuros esposos, como el caso de parejas o mujeres que deciden iniciar su vida sexual antes del matrimonio. Para las familias de los futuros esposos, en los cambios y la trascendencia de esta cadena de eventos no son sólo espectadores del festejo, sino parte activa al adquirir nuevos familiares y con ello otros roles, jerarquías, obligaciones y retribuciones.

Estas series de relaciones no se dan en privado, son evaluadas, celebradas o rechazadas por la comunidad. Tanto los invitados que son las personas más cercanas de ambos grupos familiares, como los vecinos y conocidos, observan y regulan el curso de estos rituales a partir de sus interacciones con los futuros esposos y sus familias; por ejemplo: los padres de los novios al convertirse en suegros tienen la responsabilidad de procurar a sus yernos o nueras con acciones similares a las que tiene con sus hijos y a su vez, los nuevos esposos tienen que rendir respeto y apoyo a sus suegros de manera similar a la que tenían con sus padres. Para el caso de la pareja, cuando se tiene un noviazgo los conocidos los saludan como solteros al tutearlos, recordando su estatus y con ello sus prácticas aún de jóvenes o niños. Al día siguiente de la boda son casados y por ello adultos, su lugar en la vida social cambia tanto por las acciones de los recién casados como por el significado que los otros le atribuyen, el saludo cambia y ahora se les nombra *ta*, que en zapoteco es padre o sinónimo de señor y *na*, que en zapoteco es

madre o sinónimo de señora. Ambos implican mayor respeto y una serie de nuevas valoraciones y responsabilidades con implicación sexuales: la necesaria vida sexual para la maternidad.

El matrimonio es central para la reproducción de la vida social al marcar el cambio a la adultez. Al entrar a este nuevo estatus, de *ta* o *na*, hombres y mujeres tienen la obligación de reproducir el orden de la comunidad: al ser parte activa de la cadena de relaciones de reciprocidad y además, de traer nuevos integrantes con la llegada de los hij@s y en un futuro, estos nuevos esposos continúen con este proceso al evaluar de acuerdo a la norma de la virginidad a las parejas de sus hijos e hijas. A su vez, es un espacio central para la negociación del cambio, en los tipos de relaciones entre pareja, familiares o con el resto de la comunidad.

El género y la generación de la sexualidad

La transición matrimonial a la adultez está acompañada de diferentes rituales e intencionalidades: como el *rpto* y la virginidad. Ana Amuchástegui menciona que “la iniciación sexual ha sido una de las prácticas cruciales y significativas en el proceso de convertirse en adulto en diversas sociedades y culturas” (1998:137-138), de acuerdo con la autora, la sexualidad es un elemento que marca este cambio al intervenir en la constitución de sujetos de sexualidad.

En Juchitán el sistema matrimonial se construye de una serie de ritos que aunque se encaminan a marcar el cambio de estatus de solteros a casados, cada uno implica sentidos específicos en el proceso para lograr este salto. En este conjunto de rituales, el *rpto* es una práctica institucionalizada que tiene la particularidad de poder ser: el compromiso matrimonial, similar a la pedida de mano, con el que los novios adquieren la

responsabilidad de finalizar con este ciclo y convertirse en esposos; o una manera local de formalizar un matrimonio. Estas opciones dependen de las circunstancias, por ejemplo: la capacidad del novio y su familia (principalmente la madre) de solventar los gastos de la serie de ritos matrimoniales hasta llegar a la boda religiosa, la flexibilidad de la novia y su familia (principalmente de la madre) para acceder a consumar el matrimonio únicamente con el *rapto*, los deseos y esfuerzos de la pareja, entre otros. Aunque comúnmente, este ritual cumple con ser sólo el compromiso.

El vínculo de este ritual con el matrimonio se da fundamentalmente en torno a su objetivo principal: la comprobación de la virginidad de la novia, que a su vez es un acto a través del que la novia se convierte en comprometida o esposa. Rodrigo Díaz (2015: 161) menciona que las prácticas ritualizadas, en este caso el rito de paso del *rapto*, están configuradas por acciones simbólicas que segregan y a su vez integran, en esta situación focalizada para conseguir un matrimonio normado se generan “una serie de jerarquías, de relaciones de dominación y subordinación, tal vez de contraste y diferencias” en las que los sujetos rituales pueden convertirse en *actores rituales* y buscar el cambio. Estos posibles cambios parten de una organización social estructurada (normada) que es la que se busca transformar. Para el *rapto*, la circunstancia en que se evalúa la virginidad permite conocer que en Juchitán las regulaciones del sistema matrimonial son heteronormativas, androcéntricas y adultocéntricas: esta evaluación se da en parejas heterosexuales capaces de reproducirse, por y en el espacio masculino y de acuerdo con pautas establecidas por las generaciones integradas por adult@s. En el *rapto* es el posible futuro esposo quien a través de romper el himen comienza la evaluación de la virginidad y se formaliza con la resolución que la madre de él y sus familiares-conocidas (casadas)

concluyen: es o no posible que ella se case. Estas acciones comienzan con la iniciativa y en el espacio familiar masculino.

La sangre de la virginidad como requisito y a su vez una vía para formalizar el matrimonio, permiten ver la construcción de las sexualidades de género en esta práctica. Si bien Marinella Miano (2002) menciona que el género para l@s juchitec@s se da con la participación activa de hombres, mujeres y *muxe's* en el sector económico y con una valoración y reconocimiento de estos últimos, en el orden del sistema matrimonial hay cabida para el binomio: hombre que desflora y mujer que porta el himen²³.

La importancia de este rasgo físico como elemento central del ritual se relaciona con que el matrimonio es la forma institucionalizada de normar la sexualidad. Comprobar que una mujer aún tiene el himen implica una forma viable de evaluar que no ha comenzado con su vida sexual, como se espera, y con ello una serie de valores que se han trabajado a lo largo de su ciclo de vida encuentran su punto culmine. El alcance de esta valoración no sólo es para la comprometida o esposa, sino como mencioné antes, todos los involucrados en el matrimonio.

En el *rapto* se puede ver que la construcción de la sexualidad y el género son correlacionales. El matrimonio es planteado como una práctica para unir a un hombre y una mujer de acuerdo a una evaluación física y simbólica, tanto individual, de la novia y posible esposa, como familiar, quienes entregan a la familia del hombre este bien a

²³ Aunque a partir de 2013 se han realizado por medio de amparos matrimonios homosexuales en el estado de Oaxaca, en Juchitán el orden cultural de esta práctica es diferente. Los *muxe's* comúnmente no aspiran a casarse. Durante el trabajo de campo pude conocer tres casos de parejas *muxe's* que vivían en matrimonio, sin embargo, no tuvieron una celebración para reafirmar este estatus y los roles que cumplían estaban pautados por el orden de esposa y esposo con tareas semejantes a las de una mujer y un hombre. Para el caso de las lesbianas o *nguiu's*, la vida en matrimonio es un plan a futuro o práctica más visible, inclusive por las características biológicas existe el caso de una pareja de la tercera generación que realizó un rapto y aunque traté de tener contacto con ellas, cuando estuve en Juchitán ya se habían separado y por esta circunstancia no pude conocer más sobre el tema; pero al igual que los *muxe's* los roles que cumplen siguen normados en torno a esposo-esposa.

cambio de concretar el compromiso. Este proceso, se encamina a que la sexualidad de la mujer cumpla con su función reproductiva: matrimonio, inicio de la vida sexual y procreación. En la posición ideal, el *rapto* reproduce las normas locales en torno al matrimonio, las relaciones de género y sexuales; sin embargo, en la práctica este ritual incluye las transformaciones sociales de la comunidad, familiares y de los individuos con sentidos diversos.

MATRIMONIO: EL *BIXOOÑEBE*, LA PEDIDA, *ENDARO' YAA*, LOS CIVILES Y LA BODA RELIGIOSA

En el siguiente apartado desarrollo los principales rituales que componen el sistema matrimonial católico juchiteco, en el cual se integra el *rapto* como una forma de iniciar el compromiso. La serie de descripciones tienen la intención de contextualizar las situaciones en que se realiza este último y con ello la comprobación de la virginidad.

El matrimonio es una alianza de pareja y familiar que tiene diversas intenciones y lecturas. De acuerdo con Claude Lévi-Strauss la serie de rituales que reseño a continuación son una cadena de intercambios, entendidos como prestaciones y contraprestaciones, que se insertan en los ciclos de reciprocidad que integran a la comunidad a través de un proceso de dar, recibir y devolver (1949: 103).

El autor menciona que “el intercambio matrimonial sólo es un caso particular de estas formas de intercambio múltiples que engloban a los bienes materiales, los derechos y las personas” (Lévi-Strauss 1949: 157), es decir, que la serie de transacciones que se realizan durante los rituales matrimoniales son parte de una estructura más amplia, que refuerza las normas sexuales y los roles de género, a través de los que a partir de este ritual a las mujeres se les reconoce en la comunidad como adultas, parte de una familia

legítima y con capacidad para la maternidad. En este caso, de acuerdo con las siguientes descripciones se puede conocer que en Juchitán se incluyen estos tres elementos: los bienes que se intercambian entre familias o entre familia e hij@s, los derechos y con ello las obligaciones y finalmente las personas, como las mujeres que se integran al espacio masculino al comenzar la vida en matrimonio. En esta serie de intercambios, la virginidad a partir del *rapto*, se entreteje como bien material en el himen que se rompe y simbólico como el acceso a derechos a partir de su comprobación a los cuales accede con la continuación de la pachanga que la mamá del novio le realiza y los rituales que finalizan con la boda. La comprobación de esta condición les permite a los consortes mantener relaciones sexuales aún sin consumir el matrimonio, a la par de la generación de l@s adult@s. La virginidad como elemento femenino que prueba la entrada de ésta al grupo familiar del hombre, marca el inicio del intercambio de mujeres.

La serie de bienes y representaciones que detallo a continuación son parte de una cadena de intercambios que a pesar de los cambios, sostiene el sistema de reciprocidad de la comunidad. Este apartado es una forma de conocer estas transacciones y a su vez, las circunstancias en que éstas se realizan. Aun cuando el sistema se mantenga, son los cambios, en este caso organizados generacionalmente, lo central para esta investigación. La serie de intercambios que se desencadenan a partir de la comprobación de la virginidad se dan en situaciones específicas, a través de las que se pueden conocer las posiciones de los sujetos que son parte y con ello las particularidades de sus estatus y roles que entran en juego durante esta serie de ritos de paso, en particular el *rapto*.

En Juchitán existen dos grupos religiosos principales: los católicos y los de la religión (protestantes). Estos últimos, con la creciente conversión que se extiende desde Centroamérica han ido aumentando su número de fieles, principalmente a partir de la

segunda generación. Hay un gran número de templos que se reparten por toda la ciudad, en Cheguigo Gueté se encuentra uno de los más amplios y visitados. Los católicos y algunos de ellos, mencionan que el aumento en las filas protestantes se ha dado a la par del crecimiento de la violencia y que el discurso de gran parte de sus fieles es que han dejado el catolicismo por alguna de estas religiones, como una forma de alejarse de los vicios y problemas relacionados con la delincuencia. La mayoría de las quejas se pueden dividir en dos: hacia un aparente arrepentimiento religioso que esconde las continuas recaídas de quienes siguen asaltando o drogándose. La segunda, se relaciona directamente con los católicos y el orden del sistema de reciprocidad de la comunidad: después de que recibieron apoyo mientras realizaron sus fiestas y asistieron a varias de ellas, de forma repentina se convierten en protestantes y cumplen con sus requisitos como no tomar bebidas alcohólicas y no bailar, lo que les impide pagar con cartones de cerveza y limosna a los anfitriones de las celebraciones, a las que por un tiempo los continúan invitando y a su vez, no ofrecen pachangas en las que estas características de retribución se puedan integrar; por lo que es común que se les comience a segregar principalmente por este motivo. Las personas que profesan el protestantismo comienzan a apartarse sin dejar del todo estas formas de intercambio. En sus fiestas las cervezas se reemplazan por aguas de sabores o refrescos y una parte de las botanas, de acuerdo con sus creencias, se sustituye por un platillo: generalmente barbacoa de res, sopa fría y salsa verde.

La adscripción a alguno de estos dos grupos contribuye en la forma, continuidad o cambios de los matrimonios que se dan en la ciudad. Los protestantes se han inclinado en respetar los lineamientos de su religión, que por su reciente llegada a la comunidad en comparación con el catolicismo, reconfiguran algunas prácticas de estos últimos. El matrimonio para ellos se da a partir de la pedida de mano, la unión civil que es similar a

la del grupo católico (pero sin alcohol y baile) y una ceremonia religiosa en su templo que culmina con el festejo. Para ellos, la virginidad como prueba indispensable queda fuera de sus prácticas y rituales.

Para el caso de los católicos, las modalidades y eventos se desarrollan a lo largo de un ciclo ritual más amplio. Como mencioné en el capítulo uno, existen varias formas de iniciar con el matrimonio: ir a dejar, la amanecida, la pedida de mano y el *rapto*, de las cuales sólo las últimas dos corresponden con los principios locales para el matrimonio. Aunque estas prácticas se consideran vías para contraer un compromiso matrimonial, sólo las últimas dos corresponden con la norma que considera al hombre y su familia como los encargados de elegir y comenzar con esta unión, por lo que aunque todas sean formas de compromiso, por sus circunstancias se consideran al margen de ubicarse como rituales que son parte del sistema matrimonial normado.

Para la pedida de mano y el *rapto* existe una serie de eventos que marcan el camino previo a culminar el matrimonio. El acuerdo de la fecha o pedir perdón se realiza por medio del discurso que un *Chagoola'* (casamentero), algún familiar anciano o poblador que habla con los padres de la novia en nombre de la familia del novio y de la pareja. El discurso tiene la intención de comenzar a sanar diferencias u oposiciones a que se realice esta unión. Esta práctica es una muestra de compromiso y seriedad que finaliza con la aprobación y acuerdo de una fecha, la cual se da entre las mamás de los novios después de un breve consenso. Con este acuerdo se confirma el compromiso y se da pie a la serie de intercambios para solidificar dicha unión y comenzar a integrar a la pareja y familiares a las redes de retribución. Estas transacciones se ritualizan de acuerdo con Van Gennep en ritos de separación y agregación.

Endaro´ yaa

Unos meses o días antes de la boda religiosa o civil, se envía a la casa de la mujer el pago de la novia: el *endaro´ yaa* o bebida fresca. Antes del mediodía sale un grupo de familiares y amigos con el novio rumbo a la casa de la novia. Frente al grupo, una banda ameniza el recorrido con señores que tocan la flauta y niños caparazones de tortuga. Al principio va el novio montando a caballo con un borrego, atrás un hombre de su confianza (familiar o amigo) lleva una res y en un palo de madera se cuelgan seis gallinas (todos los animales vivos). Atrás van las acompañantes, mujeres vestidas de blanco con tinajas cargando veinte pesos de pan adornados con banderas de papel picado en tono blanco y los ingredientes para preparar el mole, como chiles y especias. A la llegada del grupo, en la casa de la novia está ella y sus amistades, a las que la mamá de ella les reparte una porción de lo recibido como manera de formalizar materialmente el compromiso de recibir su apoyo en los preparativos y presencia el día de la boda. Las abundantes cantidades de comida tienen la intención de que la mamá de la novia pueda repartirla entre varias conocidas y familiares y con ello su red de retribución a través del dar, recibir y devolver crezca y continúe.

Al igual que a la novia, en otro momento a la madrina de velación, que comúnmente es la de bautizo del novio, también se le envían 20 pesos de pan y 16 pesos de chocolate, a la de pastel y cantario 10 pesos de pan. Estas formas de medir el costo son proporcionales a lo que en la generación de las abuelas valían estos productos: tres panes que se llaman *torta za* (pan de mantequilla) equivale a un peso, que actualmente tienen un costo aproximado de 80 pesos. Estas referencias formales de las cantidades de bienes que se intercambian, permite conocer que al igual que estas transacciones, las normas que regulan la organización y formas de realizar otros rituales matrimoniales, como el *raption*,

mantienen vigentes los ideales de la generación de las abuelas. Los que desde la segunda generación, de las madres, han decidido enviar bebida fresca deben acoplarse a la disparidad económica que representan estas cantidades con respecto a su época y una escasa crianza de animales que les dé oportunidad de aminorar el gasto de comprarlos, por lo que en su mayoría este ritual ha desaparecido o se ha transformado.

Esta práctica no la pude presenciar durante mi estancia debido a que a partir de la segunda generación comenzó a dejar de realizarse, principalmente por el costo que implica a la familia del novio, quien prefiere invertir ese dinero en los gastos de la boda religiosa. Conocí a algunos matrimonios en la zona centro, de la generación de las madres, que me contaron la forma en que aún pudieron realizarla. Para los matrimonios jóvenes, sólo conocí a dos hermanos de una misma familia de la quinta sección que le enviaron a sus ahora esposas este pago; pero a diferencia de sus padrinos, en quienes desde pequeños se inspiraron para cumplir con este objetivo el día de su matrimonio, tuvieron que trabajar durante varios meses para poder comprar todo lo necesario porque sus padres, en especial su madre, desde tiempo antes les había dicho que no contarán con su apoyo por el gasto, ahora visto como *extra*, que esto requiere. Para los abuelos, padres e hijos de los vecinos de Cheguigo Gueté esto sólo se dio para algunos en la generación de los abuelos, para los jóvenes se ha ido convirtiendo en un anhelo distante. El pago de la novia les dio certeza, a las mujeres que lo recibieron, del esfuerzo e interés del novio y su familia por su futura unión y además, fue una muestra material del valor de la dignidad y respeto con que habían esperado al que en días próximos sería su esposo. Para los novios, fue una muestra de interés y agradecimiento. Para sus padres, el significado era similar al de su hija o hijo. Actualmente, para la generación de las nietas las relaciones y vínculos se han transformado, por lo que la serie de intercambios a su vez se ha

modificado. A partir de las variaciones económicas, las prácticas que componen los ritos matrimoniales han tenido que revalorarse, eliminando, transformando su realización con mayor austeridad en comparación con generaciones pasadas o sustituyendo con mayor énfasis en otras prácticas reconocidas y más accesibles. Las series de intercambios a su vez, se han ido acoplado a esto cambios, evitando sanciones para quienes no tienen posibilidad de realizarlos, por ejemplo, el envío de la bebida fresca.

Molida de polvo

Un día antes de la boda religiosa, en la casa de la mamá del novio se realiza la molida de polvo. Este evento tiene la intención de recibir la cooperación de las amistades y familiares invitada por la mamá del novio. Se le da este nombre porque es el día que se dedica para moler el arroz que se utilizará en la preparación de los panes marquesote, que se acostumbraban dar al día siguiente. Las mujeres llegan cuando comienza a amanecer para ayudar en las labores, entregan una gallina, flores o huevos y la limosna. El comienzo de las actividades se anuncia con tres cuetes que un hombre de la familia del novio prende en el frente de la casa para que las invitadas e interesadas en ayudar acudan a la casa. Anteriormente, en la generación de las abuelas, esta actividad se realizaba el sábado anterior al día de la boda religiosa y se consideraba como una recolección de productos para la preparación del pan y la comida tradicional (un guisado de pollo y chile ancho). Desde la generación de las madres, se han dado transformaciones debido al reemplazo de esta comida por las botanas que cada madrina lleva para sus invitados, al igual que la mamá de la novia y el novio. En la molida de polvo actual, se continúan recibiendo huevos, gallinas, flores, azúcar, almidón o harina y la limosna, con los que se continúan reproduciendo las relaciones de reciprocidad. Además, como requisito deben

llevar un cuchillo afilado para comenzar a preparar la comida ritual: *belabiyuni* (la cual también se sirve en los velorios) que es un caldo de tomate rojo con carne y sangrita (trozos de sangre cocida) de res. Durante su preparación se ofrece a las mujeres repartidas alrededor de las mesas que se acomodaron en el solar, chocolate y un pedazo de pan boyo. Al finalizar se les entrega una cubeta de esta comida, un refresco y algunas tortillas. Los principales intercambios se dan entre las mujeres de ambos grupos familiares, en este caso entre la mamá del novio y sus conocidas con quienes quiere mantener, devolver o comenzar una red de retribución.

Los civiles y el velorio

A la una de la tarde, los matrimonios que aún no se han formalizado por el civil en fechas pasadas acuden al registro civil ubicado en el centro o lo realizan en la casa de la novia, ésta última opción amenizada con botanas y cervezas que ofrece la familia de la novia, organización encabezada por su madre. Por la noche, se realiza el velorio, una serenata en la casa de la madrina de velación donde ese día dormirá la novia. El novio y algunos amigos toman mezcal y cantan algunos sones y boleros de la región. Anteriormente esto se hacía hasta la madrugada, ahora los que aún lo realizan, comienzan antes de las diez de la noche debido a la violencia e inseguridad o lo evitan.

La boda religiosa

Al día siguiente, es el domingo en que se realiza la boda religiosa. Desde temprano se espera nuevamente el apoyo de las señoras de la molida de polvo y de nuevas integrantes, el requisito del cuchillo continúa. En ambos días, cerca de las siete de la mañana se prenden tres cuetes anunciando que han comenzado los preparativos. Las tareas de este

día se dedican a preparar (picando, friendo, condimentando, acomodando, lavando, etc..) las botanas que se ofrecerán durante la celebración de la tarde. En ambos días, las mujeres más adultas (de la generación de las abuelas) son quienes dan indicaciones de la forma de preparar a las de menor edad. En su mayoría las mujeres que apoyan en la preparación de botanas para éste y otros eventos son casadas. Durante la mañana (a las ocho aproximadamente), se comisiona a un grupo de ellas para que lleven las velas adornadas en una charola para la bendición a la casa de la novia. Para ello, la mamá del novio les entrega para que acompañen el envío: una tina con pollo enchilado envuelto en papel aluminio y adornado con banderas de papel picado de colores y seis gallinas vivas. Al llegar a la casa de la novia, se le entrega el envío a su madre y se pasa al cuarto en el que se encuentra el altar adornado con banderas de papel picado blanco, ahí se sientan unos minutos en las sillas que previamente se acomodaron alrededor para este evento. La mamá de ella prende copal y acomoda en el altar las dos veladoras. Después, las señoras de la comitiva se despiden y ella les entrega a cada una algún producto doméstico como presente, en la actualidad alimentos enlatados o envasados, trastes y utensilios de plástico, y regresan a continuar ayudando en la casa del novio. Conforme fueron llegando para apoyar con la preparación es el orden en el que se van retirando cerca del mediodía y se les entrega: una cubeta de mole y un plato de barbacoa (que se prepararon durante la tarde del día anterior al finalizar la boda por el civil), tortillas, un pedazo de pan y un refresco.

Durante el tiempo que las mujeres realizan estas tareas, los hombres se dedican a preparar el espacio en el que se llevará a cabo el festejo. Anteriormente, en la generación de las abuelas, mientras las mujeres realizaban sus actividades, los hombres se dedicaban a construir y arreglar una palapa de palma que serviría como sombra para la celebración.

Desde la generación de las madres, ellos se dedican a salir a comprar algunos productos que hacen falta para continuar preparando la comida o botanas, vigilan que los trabajadores de la concesión cervecera, encargada de llevar la o las lonas y la estructura de metal para extenderlas, acomoden de la mejor manera este techo provisional a lo largo de la calle o en la cancha de la colonia. Finalmente, barren y acomodan debajo del enlonado las sillas para los invitados. Tanto el día de la boda religiosa como el de la lavada, los *muxe's* que se contrataron para hacer el adorno, llegan por la mañana para acomodar las tiras de banderas de papel picado blanco para el primer día y rojas para el segundo; al igual que el torno que cuelgan en medio de la pista para ir desenrollando y dejar salir el confeti blanco y dos figuras de plástico o cerámica vestidas de novios (anteriormente, en la generación de las abuelas y madres tenía un par de palomas) durante el vals.

El parentesco ritual

Ese domingo, antes del mediodía y de la boda por la iglesia se realiza la unión familiar y se crean las alianzas de parentesco ritual o compadrazgo. Hugo Nutini menciona que esta institución es relevante en la organización de parentesco y social de los grupos en América Latina. Su trascendencia y reproducción se vincula con “la necesidad de acatarlos y las sanciones religiosas, sociales y algunas veces económicas en que incurren los individuos que no cumplen con ellos” (1989: 61). En este proceso la relevancia de las uniones y el grado de estigma individual son la guía para las decisiones que los individuos toman y se concreta a través de “una persona, imagen, objeto u ocasión” (1989: 62).

Nutini enlista diez prácticas de compadrazgo que se consideran durables y confiables, en ellas el casamiento se encuentra sólo por debajo del bautizo. Las invitaciones que los familiares de la novia y el novio envían para concretar un parentesco ritual, tradicionalmente deben contar con una serie de retribuciones y alianzas previas a través de las cuales este compromiso se ha ido anticipando. Es así que el parentesco ritual más relevante: los padrinos de velación, deben ser los padrinos de bautizo del novio y de esta forma los intercambios familiares para el grupo masculino se fortalezcan y a partir de ellos se integre a los nuevos esposos, con la figura masculina como representante de este matrimonio. Los demás padrinos, como de *cantaría*, conjunto musical, pastel y otros más que se han ido agregando tienen menor relevancia, aunque de la misma forma se espera que previamente se tengan establecidas relaciones de reciprocidad con las que se busque continuar.

Finalmente, Nutini menciona que “Las relaciones públicas de compadrazgo implican no sólo a los individuos o grupos de individuos, sino también a la comunidad como un todo o números de individuos significativos religiosa o socialmente” (1989: 62), por lo que a través de estos vínculos en la comunidad se evalúa y conoce la posición que tenía y con esta alianza adquiere en sus redes de intercambio.

Para realizar las alianzas de compadrazgo entre padrinos y nuevos familiares, el *xuaana* pasa a recoger al novio y sus familiares a la casa de él y se dirigen a la de la novia. A su llegada, al igual que cuando se retiran, prenden los cuetes que indican cómo a lo largo de todas las ceremonias el inicio y fin de ésta. En el cuarto en donde se encuentra el altar adornado y durante el día se llevaron las velas para esta bendición se reúnen. Los padrinos de velación prenden las velas y el copal, el *xuaana* da un discurso o *libana* (Vázquez: 2010), primero en el zapoteco antiguo con palabras en desuso y después con

una traducción al español, en él se les pide que respeten su unión tanto a la pareja como a sus familiares²⁴. Después, los familiares más cercanos: padrinos, padres, abuelos y tíos, de ambos se acomodan en dos filas y comienzan a pasar a darles la bendición con una cruz en la frente en este orden, comenzando por los de parte del novio, inician con él que se encuentra en el lado derecho frente al altar, después a la novia y se van acomodando en una hilera en espera de que los de la novia hagan lo mismo y pasen a darles un abrazo rozando ambos costados de la cabeza con cada uno. Es así como el parentesco ritual se formaliza entre ambos familiares.

De la casa de la novia se dirigen a la iglesia para la boda religiosa. Anteriormente, este trayecto se hacía a pie para dar a conocer a la comunidad que esta pareja se iba a casar, ahora por las distancias y variedad de formas de transporte esto se realiza en auto o mototaxi. Terminando la misa los pocos asistentes (minoría en proporción a todos los invitados) se dirigen a su casa. A las tres de la tarde se lanzan los cuetes que indican que la pachanga da inicio, para que los invitados comiencen a llegar. Antes de eso, llegan al lugar: los cartones de cerveza que estarán a la venta en la entrada y las madrinas que fueron requeridas: velación, *cantaría* para el *mediu xhiga*, brindis y otros, como grupo musical. Ellas acomodan sus botanas y algunos cartones sobre y alrededor de unas mesas (prestadas por la empresa cervecera, al igual que el enlonado) que repartirán a sus invitados.

Las invitaciones a la fiesta se dan por grupos de madrinas y las madres de los novios, por lo que conforme van llegando los invitados éstos llevan su cartón y limosna a la persona que les envió la invitación y se sientan en la fila de sillas que se acomodaron

²⁴ Para mayor información sobre el discurso matrimonial véase Vázquez, Manuel. (2012). *El libana: discurso ceremonial zapoteco. Una nueva mirada*. Tesis de maestría en Lingüística Indoamericana, CIESAS, México.

frente a sus mesas de botana. Al igual que en las velas, en la mayor parte de las pachangas los invitados se agrupan de acuerdo a puestos: que simbólicamente son el grupo de relaciones sociales que tiene la anfitriona (por ejemplo: capitana, madrina o madre del novio o novia) y material que es un están o enlonado y el grupo de sillas que se acomodan frente a la mesa de botanas y pilas de cartones de cerveza que le ofrecen comúnmente sólo a sus invitados. Algunas personas, acuden a varios puestos y entregan su apoyo como limosna o cartón de cerveza, por lo que sus redes intercambio aumentan.

Durante el festejo se da el brindis por parte de la madrina o padrino que se eligió y al finalizar se abre paso en la pista para el baile del vals, en principio de los novios, la familia del novio y después de la novia. Al finalizar comienzan a tocar el son del *mediu xhiga* o son de cooperación. Los novios se sientan juntos en medio de la pista, en la frente se les pone un billete (antes era un centenario) y sobre las piernas un jicapextle (amplias jícaras pintadas con flores de la región similares a los del traje regional) para recibir la cooperación de los invitados. A sus costados los padrinos de *cantaría* acomodan los regalos que entregan a los que pasan a dar, actualmente no menos de veinte pesos, al novio o novia.

En las generaciones de las abuelas y madres, los padrinos de *cantaría* eran artesanos alfareros que repartían cántaros a cambio de su apoyo monetario a los novios, estos se cargaban en la cabeza y se bailaba el son en parejas un momento para después romperlo cerca de los pies del matrimonio. Ahora, los padrinos dan a cambio, como en las regadas, productos de plástico para la vida doméstica como bancos, cubetas o macetas, que los invitados se llevan a su casa. Al finalizar el son se cuenta el dinero que cada uno recolectó y se menciona quién de los dos obtuvo una mayor cantidad durante la fiesta. El prestigio en las redes de intercambio tanto de los padres de la novia como del

novio y lazos comunitarios son los principales interventores de esta cooperación y son un estimado de la posición en que el novio y novia se entran al ciclo de retribución en su estatus de adultos.

La pachanga termina aproximadamente a las nueve de la noche, momento en que se cumple el contrato del grupo musical. Al día siguiente se da la lavada de olla, a la que acuden los familiares y amistades más cercanas. Los invitados se acomodan con el mismo orden del día anterior.

La dote

Finalmente, la dote la entrega la madre de la novia en dos momentos, el primero con unos aretes, pulsera y collar de oro y centenarios, de un costo que los ahorros hayan permitido. El segundo momento se da al día siguiente de la boda religiosa con la entrega del baúl. Desde que se acuerda la fecha para la boda, la novia comienza a trabajar y ahorrar dinero con el fin de apoyar a su madre en los gastos que se van a presentar, principalmente para este ritual. La mamá le debe entregar en el inicio de su matrimonio un baúl lleno de algunas enaguas y huipiles.

Ambas prácticas, aunque no se han dejado de realizar se han transformado sobre todo por la crisis económica. Para el primer caso las variaciones en su mayoría se han hecho en cantidad: el precio de cada pieza. El ahorro en oro es una práctica popular en la región, aunque cada vez más escasa. La generación de las abuelas y algunas madres lo continúan o llegaron a hacer, por lo que estas piezas que les daban sus madres al inicio de su matrimonio eran una fuente de ahorro para imprevistos con su nueva familia. El oro es más inaccesible por su costo y además, por ser una de las principales atracciones para los asaltantes. En Cheguigo Gueté esta dote se ha reducido sólo a una de las tres piezas o

algunas de menor costo y es común que este ahorro no dure más allá del primer año de matrimonio, durante el que se empeña por necesidades económicas. En cuanto a la entrega del baúl, es posible recorrer las tres generaciones de estudio en este ritual: la generación de las abuelas recibieron un baúl, para las madres, el baúl se convirtió en ropero y finalmente para las nietas, el ropero fue closet; los tres tipos se incluyen en una circunstancias similar un espacio que hace visible el cambio de vestimenta que acompaña su nuevo estatus.

Aunadas a estas transformaciones, con los cambios sociales se han ido integrando, principalmente al otro lado de la ciudad, una serie de ceremonias o elementos que al igual que en occidente tienen la intención de separar y agregar a los futuros esposos, como son: las despedidas de soltero o soltera. Invitaciones con pases que limitan el número de invitados. La elección de padrinos de matrimonio a otros familiares o amistades (reemplazando este rol de los padrinos de bautizo del novio). En su mayoría, vestidos y trajes con estilos diferentes al clásico: enagua y huipil blanco y pantalón negro y guayabera, se han integrado corsés con faldas esponjadas o vestidos entallados con corte de sirena. Para algunos casos, la sustitución de la dote y el pago de la novia por un apoyo económico en efectivo para la compra de muebles al gusto, algún bien para el nuevo matrimonio o para luna de miel.

El matrimonio es un cambio de estatus social trascendental, principalmente, por el cambio de relaciones de parentesco que implica. Esta unión no sólo se da entre la pareja, sino, entre sus familias y grupos que entrelazan compromisos de apoyo. Los matrimonios es la fuente principal de alianzas dentro de la comunidad. A partir de la muerte de un integrante existe un vacío parental que sólo es posible reemplazar con la llegada de un nuevo integrantes, su nacimiento se da a partir de la unión matrimonial que los hace legal

ante las normas sociales, por lo que representa el nuevo heredero que continuará con el cuidado del patrimonio familiar: material en bienes y simbólico en prestigio y redes de intercambio.

En el caso de Juchitán, las mujeres son las principales gestoras del prestigio familiar en la mayoría de ámbitos, de forma central en el matrimonio. Marta Lamas (2002:44-46) retoma la propuesta de Sherry Ortner y Harriet Whitehead quienes plantean la organización social del prestigio social como base para el análisis del género y la sexualidad; retomando una perspectiva freudiana menciona que esta postura puede atender a una contradicción: que aun cuando las sociedades sean patriarcales la relación entre mujeres es más estrecha que entre el género dominante. La autora menciona que éste ha sido uno de los debates más profundos en los estudios feministas y que uno de los puntos que crea una separación para esta condición es "la diferencia específica de clase (y también etnia)". Esta perspectiva de acuerdo al sentido simbólico del prestigio en Juchitán se construye de un entramado de relaciones que buscan un continuo ciclo de reciprocidades (de parentesco, matrimoniales, económicas y rituales) como base para la comunidad, en las que la mujer tiene poder de decisión por su aporte económico y un valor simbólico de este género: la virginidad.

EL RAPTO

En el siguiente apartado desarrollo la realización del *rpto* de forma cronológica y comparativa entre las circunstancias que vivieron las tres generaciones de estudio: las abuelas, las madres y las nietas. Esta práctica como rito de paso lo organizo a partir de las fases y características que menciona Victor Turner: separación, margen o liminalidad y agregación. El corte entre cada evento está relacionado con el contexto en el que se da el

ritual en su conjunto. Para conocer los sentidos de la virginidad con relación a esta práctica, las tensiones y arreglos son el espacio propicio para conocer las posiciones que cada persona ocupa y produce en el ritual, y con ello, conocer las circunstancias en que lo han transformado. Las fases del *rapto* como rito de paso se acompañan de las que el autor organiza para el drama social: *una quiebra* en las relaciones sociales normadas, en consecuencia se produce una *fase de crisis*, un grupo de personas involucradas ponen en marcha “mecanismos” de valoración y ajuste para reparar la *acción de desagravio* y finalmente, se concreta *la reintegración* del grupo social involucrado o se define un *cisma* irreparable (Turner, 1974: 14-18).

Las palabras *rapto* o robo, es una traducción al español del nombre ritual zapoteco *bishooñebe*, con el que los juchitecos lo nombran. Este evento transcurre a lo largo de dos días y de acuerdo con las fases de los ritos de paso y dramas sociales de Victor Turner: para la primera de ellas, *separación y quiebra*, se realizan todas las acciones encaminadas a separar a los sujetos ritualizados del estatus en el que se encuentran, de la soltería hacia el matrimonio. En un segundo momento el *margen o liminalidad* se vincula con las fases de *crisis* y la valoración y ajuste de *la acción de desagravio*; este periodo es un momento intermedio y de vulnerabilidad en el que los futuros esposos no tienen un estatus específico y de acuerdo con las circunstancias en las que este evento (la pérdida de la virginidad) se realiza es como se deliberará si los sujetos rituales, en específico la mujer puede o no integrarse al grupo social del hombre con un nuevo estatus. Esta fase es la de mayor tensión y negociación por ser el espacio decisivo y a su vez, la circunstancia en la que las redes de afinidad y apoyo se hacen o no presente mediante la *communitas*. Finalmente, se realiza la *agregación* y con ella la *reintegración* o *cisma* que deriva de las decisiones tomadas en la fase anterior. En este momento se concreta la entrada de los

sujetos rituales como comprometidos matrimoniales o en el caso de un problema u oposición, se hace presente el *cisma* en el cual se daría a conocer a la familia de la mujer y la comunidad de la transgresión a la norma por un individuo: la mujer que decidió fuera de todo ritual matrimonial perder su virginidad.

FIGURA 13: Novia raptada durante la visita de sus familiares y amistades



Fotografía de Nahima Dávalos, 2013

La idea central del estudio de los ritos de paso de acuerdo con Turner es conocer cómo se da el cambio de estatus a partir de prácticas específicas en el ciclo de vida de las personas. La forma en que el sujeto ritual y los otros lo reconocen es trascendental, ya que a partir de él se asignan los roles. En este caso, durante el estatus de soltera las tareas cotidianas tienen significados diferentes a las que se realizan después del matrimonio. Este cambio es significativo debido a que con él se reconoce el inicio de la vida adulta. Este proceso varía y es difícil definir con exactitud el inicio, fin y los cortes de cada fase, para este caso, los parámetros que utilicé para la delimitación fueron las acciones de las

personas que son parte del ritual y el sentido que toman a lo largo de su realización, complementando lo que me dijeron y vi durante el trabajo de campo. Con esto planteo desarrollar cómo con la llegada de un nuevo estatus los roles son diferentes tanto para hombres como mujeres y a su vez, cómo las tres generaciones han vivido y viven este proceso en el pasado y con sus hijas y nietas.

La trascendencia de los roles son parte del proceso ritual desde antes que éste ocurra, al delimitar la posición de los sujetos rituales y las condiciones en que se realizará su cambio de estatus. En el caso de la generación de las abuelas y madres, aunque vivieron el *rapto* a menor edad, en comparación con algunas mujeres que se casan actualmente, los hombres generalmente ya ejercían un oficio con el que apoyaban a los gastos de la familia, su participación en la vida cotidiana continuaba siendo como solteros pero en espera reconocida del matrimonio. Para el caso de las mujeres, sus roles complementaban un oficio aprendido con el que apoyaban a la economía de su familia, al igual que el conocimiento de las labores domésticas necesarias para la llegada de su boda.

Actualmente, en la generación de las nietas, quienes deciden realizar el *rapto* lo hacen en condiciones distintas en comparación con lo que vivieron las anteriores generaciones. Los hombres comúnmente son estudiantes o no realizan un oficio de manera formal, sino como apoyo o tarea secundaria. Para el caso de las mujeres, hay más rigor en que aprendan las labores domésticas de las cuales son parte desde pequeñas, aunque al igual que los hombres pero en menor medida algunas sólo son estudiantes y conocen el oficio de su madre o abuela como apoyo no formal. Esta circunstancia implica una posición central para los involucrados en este ritual, ante la llegada de la adolescencia los padres comienzan a cuestionar la relevancia de la escuela en comparación con el camino que ellos siguieron: dejar de estudiar, aprender y dedicarse a un oficio antes del

matrimonio. Actualmente existe una confrontación: entre jóvenes *cheguigueños* que desean continuar estudiando y otros que quieren dejar la escuela y trabajar como era en el pasado, con padres que por la falta de experiencia propia y de familiares cercanos, debido a la falta de recursos nunca accedieron más allá de la secundaria, ceden o se disputan por uno u otro grupo. El ideal generalizado de superación en el discurso de los profesores, los migrantes y los medio de comunicación, sobre todo en el lado norte de la ciudad, está en lograr una carrera profesional y permea las expectativas de los *cheguigueños*; sin embargo, no en todos los casos por lo que existen solteros que reproducen los roles que vivieron sus abuel@s, padres y madres, y otros que toman rumbos distintos.

Los hombres que decidieron seguir el camino de sus abuelos y padres, tienen mayor reconocimiento de sus familiares y vecinos de acceder al matrimonio a temprana edad, principalmente porque aportan un apoyo económico y de decisión en su familia. Además de que trabajan por un oficio remunerado, esta posición les da la oportunidad de obtener mayor respeto, por ejemplo ante sus hermanos menores quienes también dependen de sus ingresos a la casa. Este tipo de acciones son las que tanto padres, familiares y conocidos evalúan como un momento propicio para la llegada del matrimonio.

Las mujeres, han criado a sus hermanos más pequeños, conocen las labores del hogar y son las encargadas de gran parte de ellas, además de que realizan un oficio con el que al igual que los hombres contribuyen con los gastos de la casa. En este periodo previo a los *raptos* es cuando las madres vigilan más sus horarios, amistades y les recomiendan o advierten alejarse de los hombres hasta encontrar al ideal y único. En pocas familias son aceptados los noviazgos salvo en casos que saben que él se casará con su hija.

Para la generación de las nietas, quienes han optado por roles distintos a los que vivieron sus madres y abuelas en su etapa de soltería previa al matrimonio, la opción del *rapto* tiene condiciones distintas a los anteriores. Esto ocurre para hombres y mujeres que comúnmente son estudiantes, migrantes o desempleados. Los que continúan en la escuela deben mediar entre su deseo de casarse y el de continuar con sus estudios, al igual que los desempleados no contribuyen con el gasto de la casa, por dedicar su tiempo a la escuela no han aprendido por completo un oficio y para sus familiares y conocidos hay una confusión en su estatus: son adultos por la edad que viven y podrían casarse porque en el pasado ésta se reconocía como una etapa idónea, pero sus tareas cotidianas no favorecen la llegada del matrimonio. Ellos viven algo intermedio o como Turner lo llama *liminal* entre dos grados de edad que comúnmente organizaban el ciclo de vida de l@s juchitec@s, la niñez y la adultez: la juventud.

Las mujeres con la asimilación y cercanía de discursos sobre la liberación sexual a través de amigos, profesores, familiares, vecinos, migrantes y medios de comunicación; que no vivieron las generaciones pasadas, prepara el terreno para que ellas opten por iniciar su vida sexual antes del matrimonio. Los hombres están más abiertos a tener novias y casarse con mujeres que ya no son vírgenes, sin embargo el *rapto* continúa siendo una opción para ellos, mediando e integrando cambios en su proceso.

SEPARACIÓN Y QUIEBRA: “TE QUIERO ROBAR”

Los momentos de la fase de separación y de quiebra que dan inicio al drama social tienen como punto de inicio: la intención de parte de uno de los novios de realizar el *rapto*. Como mencioné antes, este ritual es parte de una normativa androcéntrica que regula el género y la sexualidad, al igual que el sistema matrimonial en su conjunto. En este orden

el hombre puede comenzar su vida sexual antes de casarse siempre y cuando no tenga hijos, por lo que su posición propicia que sea él quien comúnmente tome la iniciativa y decisión del momento en que quiere casarse. Existen casos en que las novias les piden a ellos que las roben: las abuelas y madres justificaban este deseo sobre todo como una vía para dejar de vivir la violencia en sus hogares. Para los hombres y mujeres de la generación actual el deseo principal es iniciar la vida sexual o que ésta sea más activa respetando las normas del matrimonio aun cuando deban fingir porque la novia ya no es virgen.

Las abuelas

Para el caso de la generación de las abuelas, en su mayoría fueron los hombres quienes tomaron esta decisión, incentivados por sus amigos o familiares y conocidos adultos. La planeación de este evento en la mayoría de casos fue sabida por su familia cercana desde un tiempo antes, aun cuando la novia o candidata a esposa no lo supiera y no tuviera una relación previa (noviazgo o amistad) con él. Unos días previos o el mismo día le comunicaron a ella su intención. El tener un oficio o su conocimiento y práctica, aunados a la seguridad y autoridad de sus roles familiares favoreció optar por esta forma de compromiso.

En esa época el *raptó* era la forma más común de iniciar con la unión conyugal. A los catorce años, edad promedio de los *raptos* más prematuros, las mujeres ya eran una fuerza activa de trabajo doméstico y remunerado para sus familias. El acceso a la educación se dejaba para los hombres y sólo por el primer o primeros años de primaria. Los casos de migración de esta época, incluyen tanto a hombres como mujeres, principalmente por motivos laborales. Con la llegada de vías de comunicación como el tren, ellos tuvieron la oportunidad de ir a otras ciudades a trabajar por periodos cortos y

comúnmente volver antes o para casarse. Para el caso de las mujeres, la forma más común de migración aun siendo solteras fueron las viajeras (las cuales continúan hasta esta generación), se trasladaban a ciudades cercanas a vender los productos locales: artesanías y comida. Su migración era un proceso como menciona Lourdes Arizpe (1980) *por relevos*, con la que mejoraban su economía sin perder sus derechos y con ello obligaciones en la comunidad. Su ir y venir implicaba no más de dos meses por viaje, por lo que sus roles y expectativas continuaban a partir de las normas de la comunidad.

En cuanto a sus relaciones amorosas, a pesar de que los padres se esforzaban por aplazar la boda de sus hijas con cuidados estrictos y una serie de restricciones de horarios y amistades, los noviazgos se daban, en su mayoría procurando siempre la mayor discreción. Hasta la generación de las madres había un abierto rechazo a ver parejas de solteros de sexos opuestos juntos o platicando en lugares público. Los noviazgos reconocidos por ambos padres y madres eran pocos y a su vez, sinónimo del inicio y espera de ser formalizado un matrimonio.

El día que yo ya tenía como 15 ó 16 años como uno que conoce a alguien que le gusta a uno pues ahí está uno. Antes se hacía baile en el parque y ya me decía él pero no porque no me dejaba mi mamá salir, pues ahí andaba yo llorando pues porque no podíamos salir, luego ni nos veíamos, duraba una semana porque no podíamos vernos aunque vivíamos en el mismo callejón. (*Na Juana*, 66 años)

En la pláticas de *na Juana* y durante mi estancias conocí que en esa época los novios se podían frecuentar poco y por lapsos de tiempo cortos, por lo que en comparación con los de la segunda y tercera generación, al momento de la llegada del *rapto* no se conocían en varios aspectos en torno de expectativas y vida cotidiana. Con el matrimonio formalizado el divorcio o separación era casi nulo por un rechazo de las

personas que lo dimensionaban como una manera de romper las normas de la comunidad. La violencia contra las mujeres e hij@s era una constante que aunque continúa hasta la tercera generación se da en circunstancias distintas. El gusto y decisión de comenzar un noviazgo era iniciativa casi exclusiva del hombre, si la mujer lo hacía era un indicador de que tenía experiencia y una opción para dudar de su fidelidad y condición (sobre todo virginal) para considerarla como futura esposa. Además, existen varios casos en que antes del *rapto* ellos no se conocían o no tenían ninguna relación, pero el hombre decidió que ella fuera su esposa, motivado por una atracción física o por las muestras de familiares y amistades sobre su preparación para casarse.

El acceso al matrimonio por esta vía cumplía con la idea de ser una forma para que los hombres accedieran al matrimonio con una mujer virgen. Las mujeres no conocían la función de sus órganos sexuales y reproductivos, y en general su conocimiento sobre las relaciones sexuales y eróticas era casi nulo. Para el caso de los hombres, sus primeras experiencias sexuales en su mayoría eran con *muxe's* o trabajadoras sexuales y hay una gran parte que no las tenían hasta el matrimonio; por lo que la realización del *rapto* estaba mediada por un amplio desconocimiento de su sexualidad.

Llegado el momento del *rapto*, la madre del novio se enteraba en el mejor y más común de los casos con anterioridad para hacer los preparativos: comprar de flores, cuetes, vino, sábanas nuevas, acondicionar el cuarto en donde se acostaría a la novia y avisar a sus familiares de los deseos de su hijo. El novio tenía mayor seguridad de avisar previamente su intención porque la posición de sus roles favorecía que sus padres, principalmente la madre, evaluara como un buen momento para la llegada de su

matrimonio, que había previsto con anterioridad. Por lo que la formalidad del *rapto* que se asocia con esta época se relaciona con esta posición.

Para el caso de las mujeres, después de la primera menstruación comenzaba un proceso de advertencia y preparación para la llegada del matrimonio. Para los padres de la novia la boda de su hija se relacionaba con una incertidumbre, condicionada por la espontaneidad del *rapto*, aunque aminorada por la certeza de que su hija se encontraba en un periodo óptimo para el matrimonio con el dominio de un oficio y saberes domésticos.

Me avisó un día antes, sí me puse nerviosa, pero cuando salí de mi casa pues ya estaba yo pensando cómo le iba yo a hacer porque mi mamá no me dejaba salir, y le digo a mi mamá tengo hambre, ya terminé de vender todo aquí voy a comprar una cena, voy a comprar una tlayuda, ya es noche me dice, aquí en la otra esquina voy a ir a comprar le digo, y pues con el pretexto, de ahí pues llegamos en la casa de la mamá de él y no estaba su mamá, porque no sabía que él iba a robar pues, a esa hora fueron por sus papás que estaban en una fiesta. (Na Carmen, 68 años).

No me enoje con él, como ya me lo había dicho una vez de que me quería llevar, yo le dije que no, pero iba yo a comprar cena, pero pues como no quería pues me llevó. No, no me enojé con él, yo le dije que tenía miedo porque mi mamá se iba a enojar. (Na Sonia, 59 años).

El inicio de este proceso era considerado como un momento casi plenamente masculino, las mujeres generalmente desde antes de que ocurriera se consideraban en condiciones de ser robadas, por lo que la resistencia o un plan distinto quedaban sujetos a la decisión del hombre que las eligió.

Las madres

Para la época de las madres el inicio del ritual continuaba en su mayoría con la iniciativa de los hombres y aunque con el incremento de los noviazgos, la independencia económica y la violencia común en las familias había casos de mujeres que pedían a sus novios que las robaran. Para los hombres, el acceso a la escuela fue mayor que para sus padres, en la mayoría de casos sólo al nivel primaria sin terminar todos los grados. La idea de aprender un oficio al cual dedicarse y preparar el camino al matrimonio continuaba siendo una constante, por lo que sus roles y posición familiar y comunitaria seguía propiciando su acceso al *rapto* y dar comienzo con el matrimonio a corta edad, como lo fue para sus padres.

Para el caso de las mujeres, el oficio y tareas domésticas continuaban siendo las actividades principales y preparativos para la vida de casada. Para algunas hubo más acceso a estudiar la primaria, aunque en su mayoría esta actividad fue desplazada por el cuidado de sus hermanos pequeños, labores del hogar y apoyo con el oficio principal de su madre. Para el caso de los hombres, la necesidad de aprender a leer comenzó a popularizarse y con ello el acceso a los primeros grados de primaria. La migración para hombres, mujeres y *muxe's* se incrementó con la llegada de mejores vías de comunicación, como las carreteras que facilitaron su desplazamiento, así como los nuevos empleos que fueron llegando a la región con su crecimiento poblacional, principalmente con la apertura de la refinería de PEMEX en Salina Cruz. La migración de las viajeras vendedoras continuó como hasta ahora y en su mayoría los solteros que migraron, regresaron antes de casarse y también se comenzaron a dar más casos de personas que finalmente se casaron e hicieron su vida en las ciudades a las que habían viajado, por lo que quedaron excluidos de la práctica del *rapto*.

El inicio del matrimonio comenzó a integrar más casos en que las parejas o novios optaron por la pedida de mano, aunque el *rapto* continuaba siendo la forma más común. Tanto para esta generación como la de las abuelas, en el lado norte de la ciudad los cambios comenzaron a llegar antes que para el lado sur, incluyendo Cheguigo. En ese extremo la migración fue mayor, el acceso a mayores recursos propició que ésta fuera por motivos laborales pero también educativos, algunos para acceder a una carrera profesional que aún no se ofrecía en la ciudad o región. Los cambios que se fueron integrando en esta parte de la ciudad, desde la generación de las abuelas comenzaron a socializarse con el lado sur. Además, el acceso a desplazarse y conocer otros contextos, aunado a los nuevos medios como el teléfono y la llegada de la televisión, fueron abonando a los planes de vida de los solteros de esta época.

Yo me casé grande como andaba ahí vendiendo, a los 20 años me casé, ya grande para mí (*risas*) a los 21 ya ahí ya te quedaste para vestir santos, antes pues, ya estaba más preparada, ya estaba yo un poco madurita pues. (Na Lorena, 42 años).

Como menciona *na* Lorena en esta generación los *raptos* se dieron a la par de algunos cambios, como el aplazar las edades comunes por un mayor desarrollo de habilidades o experiencias. En esta generación se comenzó a negociar una mayor permisividad para que hombres y mujeres pudieran convivir en espacios públicos, por lo que se hicieron más visibles los noviazgos. Además, algunas mujeres y más hombres decidieron comenzar su vida sexual antes del matrimonio. Había mayor conocimiento de su sexualidad, aunque en su mayoría los *raptos* se continuaban realizando de manera similar a como fue con sus madres.

Yo ya sabía que él le había dicho a su mamá, ya lo habíamos platicado, salí me llevó por su casa, entramos y ya la hora que fueron con mi mamá empezó ella a llorar qué por qué no le

avisé, pero como le voy a decir (risas), Yo es que era la más chica, todos se casaron chicos y yo es que fui la que más grande ya me casé y pues no se enojó. (*Na Irma*, 38 años).

Y pues ahí este iba de niñera ahí a colonia Esperanza, a cuidar a una niñita y ya ahí tenía unos trece años ya, como en la noche salía para mi casa ahí conocí a mi esposo y ya éramos novios, no me dejaba mi mamá a escondidas es que nos veíamos, no me dejaba mi mamá, cuando salía ya a los catorce fue que ya me robó él. (*Na Yolanda*, 39 años).

El inicio del *rapto* para esta generación se caracteriza por una relación más estrecha entre la pareja, comúnmente un noviazgo, por lo que las intenciones de él sobre su deseo de *robarla* en ocasiones se hacía en un acuerdo común, por lo que en ocasiones lo sabían desde tiempo antes de que él eligiera la fecha o momento propicio. Como se lee en los fragmentos de *Na Irma* y *Na Yolanda*, este mayor vínculo se expresa en la manera en que ellas describen su experiencia en torno al inicio del ritual, aun cuando consideran que es un evento del que probablemente iban a ser parte lo conciben de forma distinta a la generación de las abuelas, hay mayor mediación e intentos por algunas de ellas de intervenir: ya sea aplazando la fecha, agregando algunas condiciones como horario, día o convenciendo, incitando o proponiendo a sus novios para que se apresuraran o decidieran robarlas.

Las nietas

En la actualidad, los cambios en la realización de este ritual desde la fase de separación son más notorios entre sus participantes. Como mencioné antes, existen principalmente dos grupo de solteros que deciden optar por el *rapto*: los que aún continúan con roles y estatus para su edad similares a los que tuvieron sus abuel@s, padres y madres o los que con el crecimiento y transformación de la ciudad y sus pobladores en las últimas dos

década, tiene roles distintos a los que se veían en el pasado. Estos últimos son los principales gestores de los cambios en este ritual.

Para el primer grupo, los hombres continúan siendo quienes deciden cuál es el momento indicado de iniciar con el matrimonio. El cambio principal para ellos, a diferencia de sus abuel@s, es que regularmente los *raptos* se dan después de un periodo de noviazgo. La decisión de realizar este ritual aún sigue mediada por su posición activa monetaria y de decisión en su grupo familiar. Aun cuando algunos de ellos han decidido no continuar con el oficio familiar, comúnmente como artesanos o campesinos, el reconocimiento y validación de sus padres, familiares y vecinos de que están preparados para el matrimonio, se ha ido adaptado con los nuevos empleos. Son los que comúnmente siguen lo que la generación de los abuel@s consideran las pautas formales del ritual, es decir, similar a como se realizó esta práctica para su generación.

Las novias a diferencia de sus madres y abuelas, por la relación afectiva más cercana que tienen con ellos debido a un noviazgo establecido, comúnmente saben con anterioridad las intenciones de su novio. Tuvieron mayores oportunidades de acudir a la escuela a diferencia de las generaciones pasadas, aunque en mayoría tuvieron que dejarla en el primer o primeros años por las labores domésticas y un oficio. Al igual que ocurrió con sus abuelas y madres, con la llegada de la primer menstruación se les comienza a preparar para el matrimonio.

Algo central para este grupo y para las dos generaciones anteriores es: la aspiración principal en su plan de vida para ambos géneros es casarse por lo menos antes de los veinte años y tener hijos.

Yo digo pues que me quiero casar no sé a los 18, porque luego ya ves que hay que se casan ya grande, pero no, más feo. Digo de que sí me gustaría que me robaran, no sé, pues bonito ¿No? (Claudia, 15 años).

Para el segundo grupo el inicio del ritual se da a la par de una negociación de cambios y permanencia. Los que en la generación de sus padres decidieron comenzar con su vida sexual antes de matrimonio u optar por otras formas de uniones, abonaron a las transformaciones que esta generación vive con mayor fuerza. Existe una mayoría en las parejas que actualmente realizan este ritual en las que el objetivo de elegir esta opción atraviesa dos motivos principalmente: poder acceder con mayor facilidad a una vida sexual activa, reconocida y cumplir con la tradición familiar y de la comunidad en torno a la valoración de la virginidad, aun cuando la novia ya no lo sea. La mayoría de estas parejas que conocí durante mi trabajo de campo me contaron que optaron por el *rapto* porque querían tener relaciones sexuales o si ya habían pasado, querían seguir teniendolas pero sin temor, sin esconderse y sobre todo, sin la presión de proteger el prestigio de ella.

Para este grupo, a diferencia de las otras generaciones, el inicio del *rapto* se da en ocasiones por iniciativa del hombre pero la mujer también incide en la decisión, sobre todo temporal, es decir, tiene mayor injerencia desde el inicio.

“¿Veniste de bien?”

La separación se complementa con la llegada de la pareja a la casa del novio. En la manera ideal del *rapto*, al entrar, la madre de él los espera con los preparativos listos y le pregunta a ella: “¿*Veniste de bien?*”, la novia responde que sí y pasan al cuarto que ha preparado para realizar la desfloración. La trascendencia de este momento se relaciona con varios aspectos. El primero es que la casa es el espacio familiar central por lo que al

pasar la puerta ella entra de forma material y a la vez simbólica a otra familia, pero su entrada no es definitiva sino transitoria y en espera del proceso que definirá su estancia: la comprobación de su virginidad. Arnold Van Gennep menciona que existen ritos de paso del umbral, que son ritos materiales a través de los cuales se separa a los sujetos de su medio anterior, en este caso a la novia de su casa familiar, para prepararlos para su integración. El autor menciona que estos rituales asociados al paso por una puerta “no son, por consiguiente, ritos «de alianza» propiamente hablando, sino ritos de preparación para la alianza, precedidos a su vez por otros de preparación al margen”(1969/2008:37-38), en este caso la entrada a la casa de él comienza a separar a la novia de su estatus aun cuando no todavía no se realiza su desfloración, evento liminal que es parte del proceso general del *rapto* e inicio de una alianza matrimonial.

El segundo elemento es que su visita está delimitada por su condición ritual, ella es la novia de un integrante de la familia, pero el nombre de novia sólo sirve de apoyo, su presencia no es para formalizar un noviazgo sino un proceso de matrimonio, por lo que ambos novios comienzan a separarse de esta categoría. Ella recibe este reconocimiento, en principio, por parte de la madre del novio, la principal gestora del prestigio familiar quien pregunta y comienza la integración y evaluación de la novia con esta pregunta, por lo que el ritual comienza con el grupo familiar masculino.

La relevancia de la pregunta se vincula con las normas de género, por una parte se plantea que a través de ella, la madre y familia de él conozcan si quiere comenzar el proceso de matrimonio y además, saber si esta decisión es por su voluntad. Hay dos niveles en esto: a través del primero se puede conocer que esta práctica les da mayor intervención a los novios, a diferencia de la pedida de mano, existe mayor participación tanto del novio que propone el *rapto* como la novia que accede con su voluntad. Lo cual

pone en segundo plano a los padres de la novia quienes en la pedida de mano son los principales interventores de las decisiones y en el *rpto* no deben saber de este proceso hasta ya consumada la comprobación.

El segundo sentido, es que las circunstancias de mayor poder de decisión para la novia y para el novio se dan de forma distinta. Como mencioné antes, el hombre es quien comúnmente en las tres generaciones planea el *rpto*, es decir, quien decide, por lo que esta pregunta toman un rumbo distinto cuando la mujer no desea realizar el ritual y con ello, permite conocer las relaciones de poder de esta práctica y las normas matrimoniales de los *binniza'*.

La entrada a la casa implica una relación más estrecha entre los novios y entre la novia y la familia de él, pero su estatus no se define sólo con su llegada, por lo que existe gran tensión entre el grupo familiar que la quiere incluir y la decisión de ella. La familia del hombre en esta parte del ritual la integra el novio, su madre y las conocidas y familiares a quienes ha dado aviso de las intenciones de su hijo, por su parte, la familia de la novia se resume a ella. La pregunta de la madre del novio implica que la novia en representación de su familia debe decidir si acepta o no ser parte de esta familia. Como se da generalmente en la comunidad, la invitación a crear lazos de parentesco y redes de intercambio no puede ser rechazada o en su defecto habrá una segregación de la persona y su grupo familiar²⁵. La novia no puede negarse a esta invitación a menos que rompa las normas juchitecas en torno al matrimonio y para ello debe anteponer una decisión individual a su familia y al carácter colectivo de esta práctica: por lo que la conclusión más acertada es que ella dejó de ser virgen y para ocultarlo decide negarse al ritual. La

²⁵ Este evento está mediado por las normas locales en torno a la familia y el parentesco, y es similar, aunque con mayor trascendencia por las implicaciones del matrimonio, al parentesco ritual. Cuando alguien es invitado a ser padrino o madrina no puede negarse, es un deber en retribución del apoyo que ha recibido al ser parte de la comunidad.

condición de la mujer continúa en un proceso de vulnerabilidad en comparación con el hombre; sin embargo, los diversos escenarios generacionales plantean las particularidades y circunstancias para este momento del *rapto*.

Pues no, tenía miedo, me avisó de que me dijo una semana antes me dice ya te quiero llevar, no le digo. Ya pasó una semana, ya a la otra semana me dice vamos a comprar, pues no sabía, no me avisó muy bien. Cuando llegué pues me dio miedo, su mamá me dijo, me pregunta de que si ya se quieren casar, de que si ya pensaron bien, pues yo no hablé nada él es que habló, yo no dije nada. Ya te dice ella que ya esa hora me dijeron cómo, que iba a pasar. Yo tenía miedo de que mi mamá se iba a enojar (*Na Yolanda*, 39 años).

Me preguntaron que si estaba yo de voluntad ¿si no me jaló, si no me tocó? No le digo, bueno pues dice, si estás de voluntad pues ya a esa hora empezaron arreglar todo. (*Na Clara*, 40 años).

La experiencia de este *rito de umbral* lo viven de forma distinta quienes aún eran vírgenes y quienes ya habían dejado de serlo. Como se muestra en los dos relatos anteriores, el nerviosismo asociado al desconocimiento del proceso que vivirían más adelante, durante la desfloración, se asocia con mujeres de las dos primeras generaciones. Ellas son quienes comúnmente no responden nada, afirman sólo con un movimiento de cabeza o ante la autoridad que implica un adulto como la madre de él y por temor a los futuros regaños mencionan estar de acuerdo. Las mujeres vírgenes al igual que las que han dejado de serlo afirmaron ir de bien por el conocimiento y consentimiento que sentían de ser parte de ese proceso.

Las generaciones

De acuerdo con lo anterior es posible tener un acercamiento a la centralización del ritual en torno al poder masculino; sin embargo, esta condición ha tenido cambios. En la

generación de las abuelas, los hombres eran quienes decidían el momento y la persona para este ritual. La rigurosidad de las normas de género marcaban que entre parejas solteras debía haber poca o nula convivencia en espacios públicos, además, entrar a la casa de un hombre implicaba para la mujer una acción indebida por la comunidad, a menos que fuera por un noviazgo formal, los cuales eran prohibidos para la mayoría de las mujeres. La llegada de las mujeres a la casa de él estaba envuelta en el desconocimiento de la persona por la poca relación y de los eventos que pasarían enseguida.

Las mujeres de esta generación respondían ir de bien por temor a un regaño de sus padres al enterarse de que tenían algo que ver con un hombre y a los malentendidos que se podían dar si rechazaban ser parte del ritual. Había un desconocimiento, más de ellas, sobre su sexualidad y los eventos que componían el ritual debido a que sus padres y familiares las alejaban de esta práctica con el fin de que no se involucraran en esta en un futuro próximo.

Ni sabía que hacer, yo no sabía que me iban a robar, tuve mucha calentura, pues pena porque iba a ir ahí a casa de la gente, ni sabía que hacer, donde meterme. (*Na* Sonia, 59 años).

La mayor parte de las mujeres de esta generación me dijeron que cuando lo vivieron no conocían bien e inclusive algunas no eran novias de ellos y no querían aceptar, pero principalmente por miedo cedieron, como fue el caso de *na* Sonia. La circunstancia del inicio del ritual estaba mediada por las relaciones de poder ejercidas por los adultos, en este caso la madre del novio y sus amistades que buscaban continuar con la organización patrilineal del parentesco y matrimonio, a través relaciones de género

androcéntricas. Existen otras que accedieron por su entera voluntad, en su mayoría tenían un noviazgo.

Para la generación de las madres, los hombres continuaban siendo quienes proponían el *rapto*, pero había cada vez más casos que esto se daba dentro de un noviazgo. La negociación de la convivencia entre solteros de distintos sexos en espacios públicos propiciaba mayor interacción entre ellos y un mayor número de noviazgos. Había más oportunidades para experimentar y conocer.

Para el caso de las mujeres, una gran parte conocía los eventos durante el *rapto*, por medio de amigas o familiares, pero casi nunca por parte de sus padres y en su mayoría era información errónea o escasa. En los casos que no querían realizar el ritual, su respuesta afirmativa a “ir de bien” continuaba mediada por el temor de un regaño familiar y malentendido de la comunidad. Había casos en que las mujeres decidían iniciar su vida sexual y en su mayoría era con ellos con quienes más tarde fingían la virginidad para realizar este ritual. La intervención del hombre era central para que su madre accediera a realizar este ritual aun cuando existiera una duda o rechazo a su nuera.

Para la generación actual, las nietas, se han dado varios cambios. Existe un grupo de ellos que continúan el camino de sus abuelas y madres, en donde los hombres son quienes deciden *raptarlas* aún sin preguntarles previamente a ellas. Mujeres que continúan accediendo por temor y que aún son vírgenes al llegar a este evento. Pero existe otro grupo que es el más extenso en el que los hombres que deciden esta opción en su mayoría son estudiantes y la eligen para acceder a una vida sexual sin tensiones, por lo que a su madre le avisan unas horas antes y en su mayoría lo hacen cuando llegan a la casa con su novia. Aunque gran parte de estos padres han optado por incentivar en sus hijos que estudien, algunos con la idea de que terminen una carrera profesional, no están

de acuerdo con el momento en que sus hijos decidieron eligieron realizar el *rapto*, casarse. Para sus padres, aunque tienen la edad o son mayores de cuando en el pasado ellos vivieron este ritual, para su grupo de edad aún son pequeños y desconocen los temas matrimoniales, pero saben que el ámbito sexual quizá no. Acceden a apoyar a su hijo porque temen más un embarazo fuera del matrimonio y porque a la inversa de lo que sucedía en las generaciones anteriores, son ellos quienes no pueden negarse a crear lazos familiares ante la presencia de la novia de su hijo en su casa en espera de continuar con el ritual, como fue el caso del hijo de *Ta Felipe*.

Andábamos ahí en el ojo de agua que fuimos con la familia, ya desde antes lo veía yo raro. Llegamos a la casa ¡Ya estaban aquí los dos! Ya le dijimos que lo íbamos apoyar, sí le digo a su mamá pues que si no luego ahí va a irse con la muchacha o luego ya va a venir embarazada y va a decir te dije que ya me quería casar, pues mejor no. (*Ta Felipe*, 44 años).

Para estos casos, las mujeres tienen mayor participación en las decisiones del ritual. En su mayoría han iniciado su vida sexual con su novio o parejas anteriores, lo que implica que los hombres tienen más flexibilidad para entablar un noviazgo y planear un matrimonio con una mujer que no sólo ya no es virgen sino que dejó de serlo con otra persona.

Dice *mija* (su sobrina) no es que ya no soy virgen dice, ya pasó pues, pero ya terminamos. Anda pues le digo cállate, tú calladita luego ya vendrá alguien que sí te quiera bien y no le va a importar. (*Na Aurea*, 45 años).

El sentido de la virginidad y la sexualidad se ha modificado, como se lee en el caso de *Na Aurea* (que es parte de la generación de las madres) la idea de la sexualidad para la reproducción como elemento central ha sido desplazada de su posición central y a su vez, se ha integrado la noción de experimentación y placer. Sin embargo, el libre

ejercicio de su sexualidad no es del todo público, por lo que ellas deben tener discreción y esperar, por lo que el *raptó* continúa. Para la mayor parte de esta generación, este ritual conlleva el matrimonio y la llegada de los hijos, pero principalmente una manera aceptada de formalizar su relación y convivir juntos, aunado a la oportunidad de tener relaciones sexuales de forma activa y sin el rechazo de la comunidad, principalmente para las mujeres.

Para estos casos, la respuesta de las mujeres a la pregunta ¿Veniste de bien? es afirmativa porque previo a ésta su novio e inclusive ella tuvieron una negociación y planeación para fingir la sangre de la virginidad en conjunto con la madre de él. Sin embargo, a pesar de la posición activa de la novia en esta fase del ritual, continúa siendo vulnerable, en espera y negociación del respeto a una norma que no ha cumplido y que desea remediar con el fin de que esta carga no se extienda a su familia. La centralidad de la virginidad para concretar las uniones conyugales y sus transformaciones, se vinculan con elementos que abordaré en el siguiente capítulo.

Finalmente, el ritual comienza por una quiebre o ruptura de una norma, en este caso por acciones ritualizadas que en consecuencia comienzan a desprender a los sujetos rituales de su estatus, es así que la novia al pasar por el umbral de la casa masculina comienza a ser parte de un ritual en ejecución. Con respecto al vínculo la fase de separación de los ritos de paso y el quiebre que da comienzo a un drama social planteado por Turner, Rodrigo Díaz (2015: 110) menciona que la fase de ruptura “Está indicada por la infracción -deliberada, espontánea, no intencional- de... Cualquier regulación de la acción sancionada por un grupo, comunidad u organización” es así que la acción se vincula con la pena o sanción que merece en la comunidad. En este caso, estar en la casa de un hombre soltero durante la noche y a su vez en esa circunstancia: a punto de dejar de

ser virgen, en espera de una evaluación sin el consentimiento de su familia, en especial su madre y acceder a un conocimiento experiencial sobre su sexualidad en compañía de un hombre, fuera un compromiso formalizado.

MARGEN Y CRISIS: “SALIÓ NIÑA, SALIÓ BIEN”

De las tres fases que componen el ritual la más complicada para analizar y delimitar ha sido el *margen* o *liminalidad* del rito de paso y la *crisis* y *valoraciones de ajuste* del drama social. Pero es en sus particularidades de indeterminación en los roles y estatus de los sujetos rituales en las que me apoyé para desarrollar este apartado. Al igual que en la fase anterior, ésta se da a partir de acciones y en ellas una central: la desfloración.

Después de que la madre del novio los recibe, entran solos al cuarto que se ha preparado para el ritual y a él se le da un pañuelo blanco. Al entrar, ella debe estar de pie y él sólo con los dedos debe romper el himen y limpiar la sangre que le quede en ellos con el pañuelo. Esta acción no debe demorar tanto y cuando eso pasa les tocan la puerta para apresurarlos. Afuera están los familiares y las invitadas que ha mandado a traer la madre del novio, para que la apoyen en la evaluación del tono de la sangre y más tarde para dar aviso a la madre de la novia. Él sale y enseña el pañuelo, las señoras lo ven y se alegran, dicen *¡Salió niña, salió bien!* y aprueban que el tono tiene esa coloración en tono rosado. Es así como los novios entran en la fase liminal, en el que no se les considera esposos pero ya dejaron de ser sólo novios.

La frase con la que se anuncia este cambio se valora a partir del paso niñez-adulterez y era la manera en que desde la generación de las abuelas se da este reconocimiento. En esa época, como en su mayoría hasta ahora, entre ambos grados de edad no se daba una intermedia como es la juventud, que va acompañada de otra serie de

prácticas y sentidos con las que se comparan y relacionan entre pares y diferencian de los otros dos grados de edad, la niñez y la adultez (Meneses, 2002).

Con la acción irreversible de romper el himen como prueba para el matrimonio, pero sin el reconocimiento completo de los padres de ella y la comunidad, los novios se encuentran en un estado vulnerable. Victor Turner (1988) menciona que la característica principal de los estados liminales es la antiestructura, es decir, la no determinación de los sujetos rituales dentro de la estructura establecida por la comunidad: sin estatus y roles claros. En esta etapa del *raptó* la antiestructura se encuentra en distintos aspectos, uno central el reto de establecer una relación de parentesco entre los contrayentes y sus familias. Como mencioné antes, esta unión es una alianza que se da entre una pareja y sus familiares, por lo que la omisión de alguna de las partes es romper con una norma y con ello crear un conflicto. Finalmente, la regulación de la sexualidad continúa fuera del matrimonio hasta que se formalice el compromiso. La pérdida de la virginidad de la novia aun cuando se dio en una circunstancia de evaluación, no deja de ubicarse como su primer experiencia sexual, sobre todo por el acceso al conocimiento y el rompimiento irreversible del himen que ha tenido ella en esa práctica.

Las abuelas

Para la generación de las abuelas esta fase se vivía con un mayor desconocimiento acompañado de temor. Los hombres tenían mayor seguridad por la aceptación y apoyo de sus padres, principalmente su madre, por lo que la llegada planeada a su casa favorecía este paso. Sin embargo, su desconocimiento de la sexualidad femenina, sobre todo para los que no habían tenido experiencias sexuales antes o sólo habían sido con *muxe's*, este evento implicaba enfrentarse con temor y nervio a un momento central en el que a la vez

que se evaluaría la virginidad, para él se evaluaría su virilidad. Existen varios casos, principalmente para esta generación y algunos hombres de la de los padres, que aun cuando eran quienes proponían el ritual y realizaban los preparativos, la información previa en torno a dónde y cómo se produciría la sangre de la virginidad no era contemplada principalmente por temor a poner en duda su masculinidad y el ideal de un hombre con conocimientos sexuales antes del matrimonio, como le ocurrió a *Na Alma*.

Este ya me llevó, bueno entonces ya pasan al cuarto, y cuando me dijeron no él tiene que tocarte, le digo a donde no pues ahí y ¡Cómo! y tenía yo miedo. Entramos a las nueve y no me dejaba, no me dejaba que me tocara, pero él tampoco sabía pues dónde tenía que tocar. Ya íbamos para las diez y ya digo no pues sí tienen razón, me iba ir a buscar mi mamá, le digo y ya pues tuve que dejarme, una pena que no soportaba, y luego él que no encontraba lo que tenía que encontrar y yo pues estaba temblando con la calentura, del bochorno ahí pues, vergüenza. (*Na Alma*, 62 años).

Para las mujeres, la poca información sobre su cuerpo por parte de su familia y conocidos adultos era una forma de evitar su participación en prácticas sexuales. Al entrar al cuarto, las mujeres de esta generación son quienes vivieron con mayor temor y violencia esta práctica. No sabían el lugar en donde se encontraba el himen y cuál era la función de sus órganos sexuales, por lo que el sentido que tenía esta práctica era lejano a la idea de regular su inicio o no de su vida sexual. Su llegada a este momento estaba acompañado de la tensión por recordar una serie de advertencias por parte de su madre y familiares mayores de que no debía dejar que la tocasen o que no debía tener ningún contacto con los hombres. Por otra parte, su posición como no-adulta y en obligación a respetar a los que sí lo eran, incrementaba su miedo y vulnerabilidad ante la madre de su novio y familiares presentes.

Además de que para todas las generaciones el entrar al cuarto es una acción que necesariamente debe culminar con comprobar la virginidad, por lo que en los casos que ellas ponen resistencia los familiares del novio, principalmente mujeres, pueden entrar para convencerla, pero siempre acompañando esto con un mensaje de amenaza a su posición ante la comunidad, como menciona *Na Silvia*:

Es que no mira dice su mamá te tiene que tocar para ver que sale o ¿alguien ya te ha tocado? Me pregunta, le digo no, tenía catorce año, estaba bien chiquita. Apúrate dice, tenemos que avisarle a tu mamá de que aquí estás. Mira que él te quiere de bien dice, ya no vas a encontrar otro igual. (*Na Silvia*, 58 años).

Las madres

Para la generación de las madres, los hombres tenían mayor conocimiento sobre la sexualidad y el cuerpo femenino. Había menos casos en comparación con los abuelos en los que no sabían en dónde se encontraba el himen. La mayor oportunidad de iniciar su vida sexual, no sólo con un *muxe's*, favorecía su oportunidad de tener experiencias previas o conocerlas en la socialización con su grupo de edad. La mayoría le avisaban a su madre con anticipación la realización del ritual o ella tenía sospechas previas. La llegada a casa incluía mayor consenso con la mujer que en la generación anterior, aunque las muestras de temor y tensión continuaban.

Para el caso de las mujeres, la información que conocían sobre esta experiencia era comúnmente por amigas o lo que escuchaban en las pláticas de las personas adultas. Las madres y en general familiares de ella continuaban omitiendo detalles para que ella no se interesara más en el tema. En su mayoría las ideas sobre este evento estaban asociadas con dolor físico, malestar y también vergüenza o temor.

La anticipación a este evento cada vez era mayor y con más planeación en comparación con la generación anterior, aunque continuaban los casos en que ellas no querían o no planeaban casarse aún, pero al llegar a la casa del novio cedieron. La idea generalizada entre las mujeres de ésta y la generación anterior es que estaban destinadas a este evento, por lo que por más que fuera imprevisto sabían que la decisión de los hombres en cualquier momento las podía llevar a realizar este ritual. Aunque a diferencia de las abuelas ellas algunas de ellas comenzaban a negociar cambios, a pensar planes distintos para su futuro próximo que no estaban relacionados con expectativas de matrimonio.

No le digo no quiero yo, pero luego ya digo pues me va a robar, ya pues es la costumbre de acá. (*Na* Yolanda, 39 años).

Para *na* Yolanda, al igual que otras mujeres de esta generación que conocí, el matrimonio no era un plan cercano, pensaban encontrar un trabajo en algo distinto al oficio de bordadora que su madre le había enseñado. Conoció a *ta* Jaime y él decidió que quería casarse, ella lo aplazó en varias ocasiones pero finalmente se dió por temor a no encontrar tiempo después a un hombre como él que quisiera casarse con ella.

Las nietas

Para la generación de las nietas se han dado otros cambios. Existen persistencias en la realización de los *raptos*, que se asocian a un refuerzo de las normas morales que regulan la vida sexual de las mujeres jóvenes, solteras y a la continua relevancia de los intercambios que se dan durante este ritual, por otra parte, la persistencia se acompaña de resistencias y negociaciones para que se logren adaptaciones y el ritual pueda continuar.

Para el grupo que continúa con roles y expectativas similares a sus abuelas y madres, el ritual se asemeja a lo que vivió esta última generación. Para el caso de los hombres, la información sobre el cuerpo y experiencias sexuales es más amplia y está presente en más espacios: amigos, vecinos, la escuela, los medios de comunicación y por algunos familiares. Para el grupo de hombres que se casan con mujeres que han dejado de ser vírgenes, en su mayoría también han tenido experiencias previas. El punto de tensión para ellos es principalmente las inconformidades de su madre y familiares presentes. Existe mayor mediación, debido a las condiciones que viven, como mayor escolaridad o el consumo de medios de comunicación con nuevas tenencias enfocadas a la liberación sexual. Concepciones que durante el curso del ritual están orientada en convencer a su madre previamente y en los caso en que su novia dejó de ser virgen con otra persona él asume haber sido el primero para facilitar el arreglo. Para este grupo, el *rapto* se ve como un evento prematuro y comúnmente se da de forma imprevista para su madre, él acuerda o decide *robar* a su novia y cuando llegan a su casa le dice a su madre sus intenciones para que ella haga en el momento los preparativos.

Para el caso de mujeres que continúan siendo vírgenes para este ritual, al igual que los hombres su conocimiento sobre esta experiencia y su sexualidad es más amplia que en las generaciones anteriores. Tiene mayor noción de dónde se encuentra el himen y la manera en que su novio deberá romperlo, la función de sus órganos sexuales y reproductivos, las ideas sobre las sensaciones son más acercadas a las vivencias y el tema del dolor y la vergüenza continúan presentes; por lo que el sentido de la virginidad tiene significados distintos a las anteriores generaciones. Al momento de entrar al cuarto, los conocimientos previos permiten que el proceso se dé con mayor fluidez que antes.

Para las mujeres que no llegan vírgenes a este momento el proceso es distinto. En principio existe una plática y consenso con su novio, él es quien comúnmente continúa proponiéndole el *rapto*, aunque también se dan más casos en que ellas toman la iniciativa. El arreglo debe tener mayor planeación que para las que aún son vírgenes. El novio habla con su madre sobre el tema y justifica su deseo en el afecto y afinidad que tiene con su novia. Comúnmente las madres en un principio se resisten, pero al saber que fue su hijo quien tuvo relaciones sexuales por primera vez con ella se da. Los preparativos se dan principalmente por el compromiso que la madre siente por lo que su hijo hizo y su compromiso para casarlo, así que planea que esta fase del ritual sea lo más similar. Para que la sangre tenga la tonalidad que se requiere, prepara algún animal pequeño como pollos o palomas para utilizar su sangre en el pañuelo y le comenta la circunstancia a alguna familiar o vecina, que en principio toma como de su entera confianza. Al llegar el momento, los novios entran al cuarto en donde están los preparativos para la sangre que se pondrá en el pañuelo, al salir las mujeres lo evalúan y continúan con el ritual de la forma en que se realiza comúnmente, felicitando a la novia. Existen otros casos en que justificados en la premura por la no anticipación de su hijo, la madre manda a llamar primero sólo a las vecinas más cercanas y quienes conocen lo que pasa, a las demás vecinas o familiares las manda a llamar justo en el momento que ellos entran para que lleguen cuando el novio ha salido y no se enteren de lo que pasó.

No le digo a ella, ya luego más grande va ser más difícil, le digo yo, no mira cuando veas que ya te viene la regla ahí le dices que te robe (risas). Pero ya hoy vino a avisarme que sí ya se pudo su rapto, está muy contenta, le digo y qué pasó cómo fue, dice que con la sangre de un pollito que sí sabía su suegra que ya le había dicho pues, pero como sí la quiere. (Na Paula, 41 años).

La tensión y vulnerabilidad para la novia continúa debido al temor de que se conozca que ya no es virgen antes de finalizar el ritual, como se lee en el relato de *na Paula* sobre su sobrina. Aunque esta tensión es compartida con el novio y su madre por proteger a su familia de las evaluaciones de la comunidad ante esta norma.

Los temores a que se conozcan los casos de mujeres que han perdido la virginidad o las que aún continúan siéndolo y temen acceder a su comprobación, las que están convencidas de hacerlo, entre otras; son parte de una regulación que se expresa durante la liminalidad en un objeto: el pañuelo con la sangre que se produce supuesta o realmente al romper su himen. Rodrigo Díaz (2015:160) menciona que los objetos que son parte durante el ritual “constituyen actores no humanos, sedimentaciones simbólicas, que están sujetos a densas cargas de prácticas, discursos, creencias, reglas, valores y actitudes”, por lo que la sangre que se pone en el pañuelo es un objeto, que aun cuando no en este caso no sea una persona lo que simboliza le da capacidad de agencia y con ello ser parte de las formas de jerarquía, segregación, agregación y transformación de las acciones ritualizadas con las que se relaciona. Es así que los sentidos de la virginidad están vinculados especialmente a este objeto por lo que su capacidad de acción se extiende a lo largo de lo que simboliza: las relaciones de parentesco, matrimonio, intercambio, reciprocidad y regulación de los sujetos de sexualidad.

En este periodo la novia como sujeto ritual es un ente de estatus borroso en espera de las acciones de ajuste o rechazo principalmente por la familia del novio. Es un momento clave por la evaluación que se realiza. Si es a favor se continuará el proceso ritual con acciones de ajuste y redes de apoyo y fraternidad para que la familia de ella y la comunidad acepten la formalización del compromiso, si existiera un inconveniente en la tonalidad de la sangre, por ejemplo, sería el momento de quiebre irreversible y con el ello

el cisma y conclusión de su estatus en una mujer que rompió la norma que le daría acceso al matrimonio.

El proceso liminal de una práctica ritualizada y la crisis de los dramas sociales son relacionales sobre todo por su característica colectiva. Victor Turner (1974:15) menciona que “Cada crisis pública posee lo que llamo ahora características liminales, dado que ella es un umbral entre dos fases más o menos estables del proceso social pero no es un limen sacro, rodeado de tabúes y apartado de los centros de la vida pública”, el *raptio* es una práctica colectiva al incluir a más personas de la comunidad que la pareja que planea casarse, el nivel familiar está presente con la madre del novio y el comunitario con las vecinas y conocidas de ella que ha invitado o que se han enterado del evento.

La circunstancia de tensión es la característica principal de esta fase. Turner (1974:15) menciona que “la crisis asume una postura amenazante en el foro mismo, como si desafiara a los representantes del orden a enfrentarse con ella. No puede ser ignorada, ni se desvanece porque no se le preste atención”. El rompimiento del himen por un hombre en un espacio familiar masculino y ajeno al de la mujer reitera tanto las normas matrimoniales como las encargadas de regular las prácticas sexuales femeninas. La sangre en el pañuelo que simboliza la sexualidad femenina es una materialidad irreversible, ya no es posible que ella vuelva a su estatus previo, esta acción la conocen más personas que sólo la pareja y estas personas son del grupo de edad de quienes regulan estas acciones: los adultos.

Communitas y ajuste: Ra biree gunna, la mujer raptada

En la situación ideal, al pasar la comprobación de la tonalidad de la sangre la tensión se mezcla con el nerviosismo de los preparativos para que se concrete el compromiso. Estas

acciones de disponer y ordenar, están vinculadas con relaciones de fraternidad y solidaridad guiadas por la intención de ayudar a la familia del novio y a la futura esposa para que se reintegren a la estructura con un estatus aceptado por la comunidad. Este grupo que se conforma pasada la acción de comprobación en pro de la reintegración de los sujetos rituales es el *communitas* y se caracteriza por realizar *acciones de ajuste* para salir de la tensión que se vive.

El procedimiento de las acciones y procedimientos de *ajuste* que realiza el *communitas* de acuerdo con Rodrigo Díaz (2015: 112) varían con relación a varios elementos que se ven expresados en el *raptó*: a) La organización e institucionalización de las relaciones de poder: provienen de la organización social del grupo y en especial de las normas matrimoniales: heteronormativa, androcéntrica y adultocéntrica. b) La profundidad y significado que tiene para el grupo la ruptura: su representatividad el devenir del ciclo de vida de una persona y con ella su grupo familiar, principalmente el de la mujer. c) El tipo o naturaleza de la crisis: la regulación de las relaciones matrimoniales, nodales para la organización social del grupo, y sexuales. d) El grupo social en el que sucedió: que está delimitado principalmente a la familia y amistades del novio, y e) el grado de autonomía de éste en relación con uno más amplio o externo a las relaciones sociales implicadas: que sería la comunidad en general está relacionado y regulado por las redes de intercambio y reciprocidad, por lo que su autonomía al ser una práctica pública y colectiva se vincula a la capacidad de acción y confrontación que estén dispuestos a enfrentar los sujetos que son parte.

Con relación al orden y posición anterior de las personas participantes, para comenzar con estas acciones de reajuste, una primer forma de conocerlas es que con las evaluaciones del tono de la sangre la mujer entra en otra fase que en zapoteco se nombra:

ra biree gunna (mujer raptada). Con este nombre se representa que una parte de su transición está cumplida, por lo que las acciones consecuentes están a cargo de los familiares y amistades del novio quienes buscarán preparar la situación para que la madre y familiares de ella estén de acuerdo con el compromiso y acepten de la mejor forma las acciones realizadas sin su consentimiento.

Esta forma de nombrarla se refiere al momento que vive, no es un estatus al que se le puedan asignar roles: ya no es novia y no se puede delimitar a una relación de noviazgo y menor cercanía al matrimonio y por otro lado, aún no se le considera comprometida matrimonial o esposa, porque el ritual aún se encuentra en ejecución y en espera de la aprobación de sus padres y cierre, con la presentación de ella como nueva integrante de la familia del novio.

El reconocimiento como *mujer raptada* se da a partir de distintas acciones: después de las evaluaciones ahora la mujer entra en otro momento, la acuesta en el catre y la tapan con una sábana blanca, la felicitan y a partir de ese momento ningún hombre adulto puede entrar en ese cuarto. En la calle los amigos del novio prenden más de tres cuetes y al final uno llamado cámara que produce un fuerte ruido, con esto se anuncia que en esa casa está una *mujer raptada* que salió virgen.

La comitiva de señoras que darán aviso a la madre de la novia sale rumbo a esa casa y con ellos unos amigos del novio con otros cuetes. Al llegar, hay un momento de tensión, tocan a la puerta y piden hablar con la mamá de la novia, el tono del anuncio es cortés y tranquilo, con el fin de no alterar más a la señora que al escuchar la noticia comúnmente se enoja o entristece y llora, acepta el mensaje y la comitiva regresa a la casa del novio para avisar la respuesta y acordar cómo se harán los preparativos para el día siguiente. La novia permanece acostada hasta el momento en que sus familiares y

conocidas la irán a ver, la tarde del siguiente día. El novio sale durante esa noche y madrugada en compañía de sus amigos a festejar, toman cerveza y le avisan a conocidos para que lo acompañen a la pachanga de mañana.

Los procesos de esta segunda parte de la fase liminal son vividos por separado y de distinta manera por ambos sujetos. Para los hombres esta experiencia es el principal momento del festejo y muestra de virilidad pública. Es el momento en que sus familiares, compañeros tanto adultos y sobre todo de la misma generación le reconocen su logro: haber elegido de la manera ideal a una mujer virgen para comenzar el proceso de matrimonio. El festejo inicia con las felicitaciones de los que están presentes en la casa, al prender los cuetes inicia un anuncio y reconocimiento de la comunidad pero en espera de la participación de la familia de la novia, por lo que aún se encuentran en un momento de indeterminación. Para el novio, el reconocimiento de la comunidad se da con su recorrido con alcohol y muestras de alegría por las calles, en compañía de sus amigos cercanos avisando a conocidos y otros amigos de su logro e invitándolos para que al día siguiente lo acompañen en su casa.

Para el caso de las mujeres, el festejo principal se dará al día siguiente y por el momento su cuerpo entra en un momento de gran vulnerabilidad. Al romperse el himen, en los saberes de la comunidad se piensa que el cuerpo está en un estado caliente y por lo tanto de debilidad por la alteración que acaba de sufrir, por lo que la mujer debe reposar sin levantarse, si lo hace, el aire frío puede entrar por su espalda y dañarla. La cubren con la sábana blanca y le ponen un paliacate amarrado en la frente para proteger su salud física y a su vez para que ocupe el espacio ritual central.

Pues es la costumbre de acá, tienes que tener calentura, ya es que vienen a verte la familia de la novia vienen a ver, confeti, ruido, flores y ya pues ella la mamá de la novia es mi

comadre. Pues la gente tiene que saber, es la costumbre de acá, es algo bonito otro lado no, nomás la novia y el novio es que saben que pasó. (*Na Irma*, 38 años).

La calentura o fiebre como muestra y parte de su debilidad se relaciona con la inmovilidad necesaria en la que ella debe esperar la llegada de la resolución de su madre al día siguiente. El malestar físico se añade al nervio y miedo con el que ellas viven este periodo. Tanto el novio como la novia continúan en fase liminal, pero para ambos este proceso implica formas de desorden diferente: para él la pérdida de sentidos por el alcohol acompañada de muestras efusiva de reconocimiento y para ella, la contención.

Las abuelas

Para el caso de las abuelas, los hombres al igual que en las otras generaciones vivían este momento con gran júbilo. El hecho de que su novia se considerara como *una mujer raptada* cumplía con un primer momento de reconocimiento que incluye distintos niveles: sus familiares, la comunidad y los familiares de ella. El festejo se extendía en su mayoría casi por toda la noche, como menciona *Ta Juan*:

Yo creo que los hombres yo creo que les gusta la bulla, salen gritando se emborrachan y todo, en la noche ya salieron del cuarto y van con sus amigos y salen a gritar, ya que la familia ya se fue. Yo me imagino que les gusta la bulla pues. (*Ta Juan*, 43 años).

La bulla es una forma local con la que nombran las maneras más alegres de celebración. La bulla está en los gritos de las mujeres durante las pachangas, en las regadas durante las velas, en las tardes donde se comparten bromas entre familiares y amigos durante la comida. La bulla está relacionada con la alegría y a su vez, con el desorden del diálogo o convivencia tranquila y ordenada. El proceso de expresar la masculinidad más representativa: la virilidad de haber desvirgado a una mujer con el

consentimiento y ante la autoridad que representa su madre y familiares adultos se vive con bulla, desborde.

Para el caso de las mujeres de las tres generaciones que aún continuaban siendo vírgenes, la inmóvil espera en la cama hasta el día siguiente era de gran tensión y vulnerabilidad por una serie de preocupaciones, la principal fue por el enojo de sus padres en esos momentos. Para ellas comúnmente no eran horas para dormir o descanso, la idea del estado de debilidad era reconocida aunado al gran nerviosismo. La tensión aumentaba para ellas principalmente por ser un proceso en que asimilaban o trataron de evadir el momento que acababan de vivir

Tenía miedo ahí acostada, ¡Ay! Pensaba que mi mamá se iba a enojar ella, pues ahí estaban de que no tuviera miedo que lo que tenía que pasar ya pasó que y pues después avisaron a mi familia fueron a verlos. Cálmate me dicen, apoco te van a hacer algo, lo que hiciste ya pasó ¿Apoco te van a pegar o qué? Como mi papá de que se robó chiquita a mi mamá dicen de que lo van a pagar pues (risas). (Na Sofía, 46 años).

Yo estaba ahí acostada en la cama y ya estaba yo pensando ay que va a decir mi mamá que yo sabía que no tenía dinero y hice esto ¿De dónde va a sacar mi mamá dinero? Aunque más todos los gastos hace la mamá del novio, pero aun así se hacen gastos y pues no había dinero, si yo tenía mi dinero pero para mis gastos. Sí, mi mamá sí se enojó porque yo era la que le ayudaba en los gastos. (Na Soraida, 41 años).

El nervio y temor se relaciona principalmente a los posibles regaños familiares y lo que sus actividades representan para su grupo familiar, apoyo. La calentura, el temor, lo irreversible y la necesaria contención de la inmovilidad en la cama era una combinación que en su mayoría con las mujeres que platiqué vivieron con insomnio.

Los cambios principales son para las mujeres que ya habían tenido relaciones sexuales y no eran vírgenes. Para ellas, la tensión continuaba presente aunque no por la debilidad del cuerpo o asimilar la experiencia de haber sido tocadas por primera vez, sino, por temor a que no se conocieran las circunstancias de *raptó* en la comunidad. El sentido de este momento comúnmente es de arreglo, aunque siempre sientan la amenaza de que se corra la voz de lo que sucedió. Este transe se corporifica, en la vergüenza o bochorno que implica un evento en el que un elemento de la sexualidad femenina es público y ritualizado, en contra parte con la vida cotidiana en la que ésta debe ser guardada para la vida en matrimonio y principalmente con fines reproductivos.

Para este momento, la afinidad y apego entre la pareja es algo importante para ambos: él al comprometerse a llegar al mejor arreglo para que puedan realizar el *raptó*, y la comunidad y sus padres se sientan satisfechos y a su vez, accedan al matrimonio. Ella, al estar en espera y con la probabilidad de ser señalada por romper una norma. Como mencioné, no es posible delimitar con exactitud las fases del ritual, pero en las aproximaciones y análisis esta fase continúa hasta el día siguiente, hasta que los familiares de ella envíen a sus integrantes y amistades a conocer a la nueva familia de su hija, el espacio ritual y con su presencia concreten la aceptación del compromiso.

Ya estuve ahí se hizo toda la bulla cuando roban mujer, mi mamá sí se enojó cuando fueron a avisarle la noche, y éste ya que llegaron mi papá se acercó dicen y preguntó -¿Y que salió, salió bien? Sino tirenla a la calle-, dicen, y no, dicen las señoras que fueron a avisar, salió bien. (Na Clara, 40 años).

Pues en la noche me llevó a su casa, luego mandaron a traer a su familia y luego ya fueron a dar parte de que ya me habían robado. Pues bien feo, no sabía nada, como una pesadilla,

y ya fue que me casé por el civil luego porque mi mamá estaba enojada. (Na Elizabeth, 19 años)

Las acciones de ajuste se dan entre pares; es decir, entre adultos quienes tienen la posición de sancionar y a su vez de negociar. Los sujetos rituales son experiencia sin formas de ordenar o clasificar, sólo guiar: bulla y calentura. Turner (1974: 16) menciona que se debe tener especial atención en esta fase del drama social pues las técnicas pragmáticas y la acción simbólica alcanzan su máxima expresión, y propone preguntarse para este análisis “si la maquinaria de compensación es capaz de manipular las crisis como para restaurar, más o menos, el *statu quo* ante, o, por lo menos, restaurar la paz entre los contendientes”. En este caso las formas simbólicas se debaten entre el estigma de una mujer no virgen fuera y dentro del matrimonio. Las familias de ambos se incluyen en este debate: si la familia de ella rechaza el aviso que envía la familia de él, su hija quedaría fuera del matrimonio sin acceso de forma normada a otro en un futuro con otro hombre, para la familia de él está en juego su ofrecimiento de entablar relaciones de parentesco, que de antemano saben está normado no rechazarlas.

AGREGACIÓN Y REINTEGRACIÓN: “ALGUIEN YA ROBÓ MUJER”

La fase de la agregación de acuerdo con Victor Turner se caracteriza principalmente por el retorno de los sujetos rituales a la estructura, es decir al orden de las normas de la comunidad, pero con un nuevo estatus que se construye con su paso por este ritual. En el ideal para el caso del *rapto*, las acciones transcurren para lograr el reconocimiento de la pareja ya no como novios sino como comprometidos matrimonialmente y a su vez este nuevo estado es correlacional con los nuevos roles que comienzan a realizar: adultos con acceso a prácticas sexuales, en especial el coito.

La reintegración a la estructura se puede dar de dos formas: 1) con el reconocimiento de un cambio progresivo de estatus en torno al orden que norma el ciclo de vida de los sujetos rituales, en este caso: de comprometidas matrimoniales, y 2) con el reconocimiento de un *cisma*, es decir un daño social que no fue posible solucionar durante las etapas anteriores del ritual y en consecuencia se da un rechazo y sanción a la acción y el ámbito en torno al que se relaciona la falta. En este caso el señalamiento se daría a una mujer que perdió la virginidad antes del matrimonio y como sanción no podría acceder de forma aceptada por la comunidad al matrimonio. A partir de ello, los siguientes cambios que se debían registrar en su vida, como ser madre, quedan filtrados por la norma que rompió. Tendría que continuar sus roles dentro de la liminalidad de una mujer que dejó de ser niña y no logró ser adulta.

En el caso de Juchitán durante mi estancia y de acuerdo con las personas que conviví no pude conocer un caso de *cisma* en la comunidad. Me hablaron de casos en un municipio cercano, a una hora de camino aproximadamente, en donde esta sanción se concretaba en una olla sin el fondo que al finalizar el ritual se colgaba en la puerta de la novia, como una forma de representar que ahí vive una mujer “desfondada” y para que la comunidad pudiera enterarse y tomara medidas (de exclusión) en posibles intentos de entablar noviazgos o un matrimonio futuro. Por las dificultades de seguridad y tiempo no pude visitar esa comunidad; sin embargo, me sirvió como un referente de *cisma* posible sobre este ritual, aunque con posibles características locales del proceso ritual que seguramente no coinciden con el caso de Juchitán.

A pesar de que en su mayoría, los raptos a los que asistí las mujeres habían dejado de ser vírgenes este *cisma* nunca se hizo presente o no de la forma mencionada por Turner. El *rapto* como rito matrimonial no sólo se delimita a los sujetos rituales: los

novios, sino a un cambio de estatus que incluye a los familiares y parentesco ritual que se establecen como parte de esta nueva alianza. En el caso de que la madre de un novio decidiera rechazar a la novia por no ser virgen y la regresara a su casa, habría una sanción para ella con un señalamiento público y a su vez, de su familia. Ante el rechazo a un integrante, la familia de ella pondría en movimiento sus redes de reciprocidad para rechazar posibles apoyos a la familia de él y el conflicto se reflejaría en el alcance de sus redes de intercambio. Por lo que aunque al día siguiente, cuando el ritual ha terminado, es posible conocer o hacer más pública la noticia de que la novia que un día anterior se comprometió ya no era virgen, las redes de intercambio y alianzas parentales ya se han realizado.

Con relación a lo anterior, las relaciones afectivas y las posibilidades de cambio han contribuido en la gestión de esta transformación. Los padres conocen que existe un mayor acceso a información sobre su sexualidad para sus hij@s solter@s, lo que ha influido en que las mujeres conozcan y sus hijos se guíen más por la afinidad de un noviazgo que por la virginidad o no, ante la idea de una sexualidad que se limita a la pareja y la intimidad, algunas madres han comenzado a cuestionar esta práctica y a repensar si lo que ellas vivieron espera que vivan sus hijas, la interacción con más casos de compromisos que no se dan por medio del rapto y en los que la virginidad ha pasado a un segundo plano; han influido para que la madre de los novios accedan a realizar el ritual aun cuando ella ha dejado de ser virgen.

Finalmente, la tensión que en generaciones anteriores existía ante el rechazo a las mujeres por haber dejado de ser vírgenes antes del matrimonio se ha trasladado a los embarazos fuera del matrimonio. Los padres de mujeres y hombres solteros se preocupan de que sus hijos *cometan el error* de embarazarse fuera de un compromiso, que continúa

siendo ampliamente rechazado, por lo que ante el temor de que esto ocurra acceden a fingir la virginidad durante el *rapto* y agilizar el cambio de estatus que les permita acceder a la maternidad-paternidad reconocida. Para el caso de las mujeres, al igual que la virginidad, el embarazo en soltería atenta contra su estatus y sus posibles planes de matrimonio a futuro.

El embarazo fuera del matrimonio, para las tres generaciones, al igual que el rechazo de una mujer que ha dejado de ser virgen, elimina las formas normadas de concretar relaciones de intercambio y ampliar sus redes de reciprocidad. El apoyo requerido para ser parte del grupo de edad de los adultos, en el caso de las mujeres, no sólo se resume a un apoyo económico y de representación por parte de un esposo; sino, los intercambios que realiza ella con la familia y conocidos de él y a la inversa, por lo que las madres solteras sólo se limitan a su grupo familiar. A su vez, la idea moral del matrimonio rechaza las uniones libres con hijos, ya que no pasaron por un ritual que movilizara las alianzas formales y su unión sólo se resumió a una decisión de pareja.

Los cuetes y las flores rojas

La virginidad como símbolo multívocal o como metáfora de raíz en torno a la que se desarrolla el *rapto*, se construye a partir de distintos símbolos que a partir de significaciones locales refuerzan las representaciones que esta condición de las mujeres tiene en la comunidad. Las metáforas vinculan por lo menos dos elementos de la realidad en una representación. En el *rapto*, el símbolo central de las representaciones de la virginidad se da con la ruptura del himen y la sangre en el pañuelo a través del que se comprueba y celebra. A su vez, existen dos símbolos centrales que la apoyan y abordo en este apartado: los cuetes son una forma de señalar el curso del ritual (proceso) y una

manera de hacer pública la condición de la virginidad de la novia y virilidad masculina. Las flores rojas son elementos para festejar de forma colectiva la virginidad: como adorno y prueba de su comprobación. A su vez, con ambos símbolos se va tejiendo, construyendo el compromiso matrimonial y nuevo estatus.

Los cuetes

El tránsito y sentidos del ritual se da en acciones con distintos niveles y formas: entre la pareja, entre familiares y entre la comunidad. La forma de integrar a esta última se da por medio de anuncios. En Juchitán en la mayoría de las celebraciones existen los cuetes y estos con el sonido que producen al encender la pólvora que contienen hacen posible que el mensaje para la comunidad sea escuchado por más personas. Los cuetes son los puntos y comas del proceso de las pachangas, cada una de las acciones centrales en los eventos están acompañadas de un cuete que anuncia el momento en que se encuentra su desarrollo: al inicio de una pachanga se lanza un cuete para que los vecinos conozcan que la fiesta ha iniciado y pueden comenzar a llegar, cuando una quinceañera baila el vals se encienden cuetes que anuncian el momento, cuando un muerto es llevado al cementerio se prenden cuetes informando el momento. Así mismo, estas reglas de puntuación tienen ciertas características con el fin de que se entiendan y no exista confusión.

Para el caso de los rituales matrimoniales, en específico el inicio o compromiso son la forma colectiva principal para distinguir entre la pedida de mano y el *rapto*. La pedida de mano se da comúnmente los sábados por la noche, aproximadamente antes de las veintiún horas se realiza la petición y arreglo entre los padres y con esta acción se prenden tres cuetes que cuando los vecinos los ven o escuchan saben que se trata de una pedida. En el caso del *rapto*, cuando el novio sale del cuarto con el pañuelo y las señoras

evalúan que la novia sí era virgen, los amigos del novio salen a la calle y frente a la casa prenden más de tres cuetes y al final la cámara, que está formada por varios casquillos pequeños de pólvora que se prende en el suelo sin elevarse y produce un fuerte sonido. La distinción de esto dos eventos de acuerdo a la puntuación de los cuetes es en número y sonido.

En el *rapto*, la trama de simbolización de los cuetes se relaciona con el vínculo necesario entre los sujetos rituales y la comunidad, un enlace entre las prácticas privadas de una familia que requieren del consenso público de la comunidad. A través de ellos se representa el tiempo, acciones y el orden normado. Los cuetes son binoculares para conocer a la distancia y con ello estar presente, son una vía material para normar el desarrollo del ritual y, calificar y organizar las acciones de los que son parte.

En la pedida de mano y el *rapto*, los cuetes no sólo cumplen la tarea neutral de anunciar un momento específico, dan detalles emotivos sobre los sujetos del ritual: los novios. Desde la segunda generación, la calidad y cantidad de los cuetes se ha ido volviendo trascendental, como una forma de añadir al mensaje que anuncia la pérdida de la virginidad la intensidad de afecto que el novio tiene por la novia. En la generación de las abuelas, a diferencia sobre todo de la de las nietas, los noviazgos eran más escasos y con pocas posibilidades de compartir más tiempo y actividades que les dieran la oportunidad de conocerse y entablar relaciones más estrechas. Esto, aunado a una marcada división en la que los hombres debían tratar de evitar las muestras afectivas que correspondían a las mujeres y *muxe's*; propiciaba que no buscaran anunciar con los cuetes algo más que la elección que habían hecho de una mujer virgen.

Este muchacho el de la 10 de mayo bonitos los cuetes que le prendió, barrendero el muchacho, pero como se ve que sí la quería puro pavorreal, bastante eh. (*Na Aurea*, 45 años).

Pues algunos dicen que de alegría, prenden los cuates de luces, y algunos los pavorreales, y algunos el cuete nada más. (*Na Lidia*, 15 años).

Como mencionan *na Aurea* y *na Lidia*, para el caso de la generación de las madres y aún más para las nietas, las muestras afectivas en los cuetes son un elemento central. Entre mayor sea la cantidad de cuetes que se prende y a su vez, si el novio tiene la capacidad de comprar y prender cuetes que no son los comunes y más económicos, en específico los llamados pavorreales: un cuete de mayores dimensiones que al elevarse se expande en forma circular con distintos destellos de colores. Estas dos características representan lo siguiente: que el novio hizo un mayor esfuerzo en ahorrar y planear el *rapto*, lo que implica un mayor compromiso y cariño por la novia y a su vez, una forma de pronosticar un mejor futuro para esta pareja en el matrimonio, como mencionan las señoras con quienes conviví.

Las flores rojas

Al igual que los cuetes, otra forma de significar y organizar el ritual son las flores rojas. En el análisis de los símbolos rituales Turner (1980:3) retoma a Robert A. Nisbet y menciona que de acuerdo con este autor las metáforas “son una forma de ir de lo conocido a lo desconocido”, de lo literal de las características de los actos a los sentidos de las relaciones que implican. Este proceso se da a partir de transferir cualidades que identificamos como: palabras, movimientos, formas de organizar, a cosas que por su

lejanía o complejidad son desconocidas. Por las características de los símbolos, el acercamiento a ellos no sólo se basa en su clasificación y descripción detallada, sino, la posición y vínculo que tienen con quienes los significan: los sujetos. Es así que algunos objetos o palabras se guían por su funcionalidad y otros por la representación y apoyo de sentidos que van más allá del uso práctico.

Las tonalidad roja de las flores y elementos que se incluyen en el *rapto*, son una manera de representar de forma literal, es decir icónica, la sangre de la virginidad. Una metáfora no contiene relaciones de semejanza formal con su referente, por lo que los símbolos van más allá de las similitudes de color. Los signos no son entes separados, en este caso la relación literal sirve como guía en el acercamiento a los símbolos: (en términos ideales) el rojo de las flores se refiere al rojo de la sangre que el novio produjo al romper el himen de la novia. Los símbolos están en la trascendencia de que las mujeres deben llegar a este ritual con el himen y la sangre roja que se produce al romperlo es una manera de conocer su vida sexual, su cuidado familiar, su relación con los hombres y sobre todo, su capacidad de respetar una norma matrimonial local. Estos símbolos los producen y son interpretados por sujetos: en este caso el hombre que es el encargado de valorar a la mujer con la que desea casarse, la familia de él y el espacio familiar masculino que es el reconocido para realizar este ritual, en el que de ser aceptada vivirá después del casamiento y por otra parte la mujer, que es un sujeto que espera ser evaluada, lejos de su espacio y familia. El rojo engloba la serie de relaciones que se simbolizan en la sangre y se representan a su vez en objetos indispensables para el proceso ritual: las flores.

Las flores rojas, como una metáfora de su contraste con el blanco de la sábana que cubre a la novia, señala la transición entre la pureza del estado virgen al tono rojo de la

sangre y la desfloración. Están presentes a partir de la liminalidad, cuando acuestan a la novia y la cubren con la sábana, encima se le adorna con estas flores que la madre del novio debió comprar con anticipación para la ocasión. Como los cuetes, son una forma funcional de mostrar que la novia aún era virgen y a su vez, en este caso la intensidad afectiva de la relación entre la novia y futura nuera con la madre del novio y futura suegra. En este plano, la lectura que se puede hacer de su relevancia es el tamaño y lo agradable que son, tanto para la novia como para las invitadas de su madre que al día siguiente las verán cuando pasen al cuarto donde ella está acostada. Es así como se puede conocer el empeño, afinidad y acuerdo o desacuerdo que la madre del novio tiene con la realización del ritual y del compromiso de su hijo con la novia. El principal cambio de esto se ha dado en la generación de las nietas, en la que además de las flores la madre del novio por sentir empatía con la novia y futura nuera añade al adorno confeti rojo y paletas que demuestran la importancia del compromiso de su hijo con ella.

La 'pa'guie'

Las flores rojas en el *rapto* son una forma de adornar y significar la relación entre la madre del novio y la nuera, y a su vez, un espacio para las relaciones de género y las relaciones de intercambio y retribución, que señalo a continuación. En la mañana del día de la pachanga, comienzan a llegar las mujeres invitadas de la madre del novio con el apoyo (*guendaliza'a*) para este ritual: una docena de flores rojas (comúnmente rosas) y un ramo de albahaca. La madre del novio las recibe y las va apilando sobre una mesa. Antes del mediodía llegan los amigos y conocidos del novio a quienes invitó durante la noche anterior para ayudar en una labor que está destinada únicamente a los hombres,

principalmente solteros: elaborar *la 'pa'guié'* o coronas de flores, nombre que se le asigna únicamente a las coronas que son utilizadas en los rituales matrimoniales.

FIGURA 14: Realización de *La 'pa'guié'*



Fotografía de Nahima Dávalos, 2014

La mesa en donde se apilaron las flores y la albahaca comúnmente se ubica afuera de la casa, sobre la calle, o en un extremo del solar lejano a las mesas donde las mujeres preparan la botana para la pachanga, que más adelante describiré. Conforme van llegando se unen al grupo que se reparte alrededor de la mesa y van tejiendo flores con ramas de albahaca en forma de círculo o corona. En este espacio, el novio convive apoyando o en un ir y venir entre otras labores de los preparativos y acompañar a sus invitados de esta mesa. Durante las horas en que realizan las coronas, las principales pláticas son sobre el ritual, en su mayoría con temas sobre sexualidad.

Este momento es un espacio de convivencia del novio y futuro esposo con hombres de su generación, que comúnmente aún son solteros y a su vez para ellos, es una forma de conocer y participar en este ritual en un *dar* apoyo. Estos amigos, por su grupo

de edad se encuentra cercano a ser parte de los rituales matrimoniales, por lo que su ayuda se inserta en una serie de relaciones de retribución en las que se espera en un futuro pueda recibir apoyo a cambio. Conforme van tejiendo las flores de coronas con que se adornará como una forma de premio y celebración a las invitadas de la madre de la novia en la pachanga; entre risas y chistes, la plática se enfoca en felicitar el logro y prueba de virilidad del novio en este evento.

Los cuetes y las flores rojas son símbolos del proceso de agregación como elementos para reafirmar el compromiso. En el caso de los primero ante la comunidad y las flores en la alianza familiar. A través de esta representación material se va concretando el compromiso matrimonial y se van asignando los nuevos estatus y sugiriendo los roles esperados. La presencia de ambos se pueden consideran con mayor relación a símbolos de estructura, pues a través de ellos es como se va expresando, en una fase que aún es parte del ritual, el retorno de los sujetos a al reconocimiento colectivo de acatar las normas locales.

La pachanga del *rapto*

La manera común de nombrar una celebración para l@s juchitec@s es: pachanga²⁶. Esta palabra es más amplia que fiesta y se caracteriza por ser un evento que tiene el fin de celebrar algo. La pachanga es el espacio y relación principal en la que se presentan y regulan las redes de apoyo. El *guendaliza* como la institución de retribución se concreta principalmente en su ausencia, presencia y su forma de: *dar, recibir y devolver* por parte de los participantes durante las distintas celebraciones locales. Las pachangas se agrupan en dos: las de la comunidad y las familiares o individuales. Para el primer caso, se

²⁶ El tema sobre la pachanga lo abordo en el capítulo dos.

incluyen sobre todo las velas y fiestas patronales en las que los integrantes de la comunidad e invitados celebran un hecho o personaje central en la vida social del grupo. Para el caso de las familiares e individuales, los cambios ritualizados en el ciclo de vida son las pachangas con mayor relevancia y entre ellas el matrimonio es relevante por las implicaciones que su realización tiene en la comunidad, la creación de una nueva familia y espacio normado para la llegada de nuevos integrantes del grupo. Es por ello que el proceso de esta unión se extiende a lo largo de varios rituales que paulatinamente van concretando esta alianza: como el *rapto*.

Las madres son las principales representantes del prestigio y relaciones de intercambio y retribución familiares de sus integrantes con la comunidad, por lo que los principales acuerdos y la capacidad más amplia de acción en torno a la organización de los rituales matrimoniales la tienen las madres de los futuros casados. En este ritual, la realización de los preparativos y anfitriona principal es la madre del novio, ella es la representante del grupo familiar que tiene la intención de integrar a la novia de su hijo. A partir de esto es posible conocer cómo la posición masculina en este ritual es quien marca su partitura. Al igual que en la pedida de mano, la familia del novio es quien da inicio con la petición, aunque a diferencia de este otro tipo de compromiso la familia del novio es quien inicia el compromiso y después avisa a la familia de la novia, desplazando sus acciones hasta después de haber comprobado la virginidad de la novia.

En las circunstancias espontáneas de esta celebración y sus preparativos hay dos formas que atraviesan las tres generaciones: el grupo de hombres, principalmente en el caso de los abuelos y padres, que le anunciaron con anticipación a su madre y comúnmente las mujeres que eligieron aún son vírgenes y en el grupo de hombres, principalmente de la generación de los nietos, que eligieron a una mujer que había dejado

de ser virgen y decidieron avisar o no a su madre con anticipación. Para el primer grupo, la madre del novio hace los preparativos con mayor detalle y el anuncio a sus amistades y familiares más cercanas que serán las futuras invitadas para que la apoyen en la organización de la pachanga. Para el segundo grupo, los casos en que los hombres avisan con anterioridad a sus madres, ellas también planean con mayor detenimiento la organización de la pachanga, incluyendo el plan para que se dé por real la virginidad de la novia. Para el segundo caso, las madres tienden a improvisar con rapidez la manera en que se fingirá la sangre y en conseguir lo necesario para la pachanga comúnmente optan por pedir apoyo, ya sea en préstamos o regalos en forma de retribución con personas cercanas. Las madres al ser las principales organizadoras del prestigio familiar y a su vez, al ser la pachanga y la participación en ella la principal forma de su construcción, el ahorro toma relevancia, aunque comúnmente no es suficiente.

El *rapto*, al igual que la mayoría de las pachangas comienza sus preparativos desde la noche en que se comprueba la virginidad: con los cuetes que se prenden también se les anuncia a las señoras que tienen una relación cercana con la madre del novio que al día siguiente vayan a su casa a ayudarla. A la mañana siguiente, varias señoras llegan desde temprano, aproximadamente antes de las siete de la mañana, con un cuchillo afilado, una tabla para picar y un babero o mandil para empezar con la labores. Las que no tienen oportunidad de apoyar o cercanía con la madre del novio, envían o llevan la docena de rosas rojas y el ramo de albahaca con el que las invitadas por parte del novio apoyan a la pachanga. Las señoras que llegaron con la intención de realizar alguna labor deben tomar en cuenta la hora en que llegan, pues es el orden en cómo se irán. Al llegar se reparten por las mesas que los hombres de la casa o invitados han colocado en el solar, en ellas se acomodan las distintas cosas que hay que picar y cocinar para las botanas que

se repartirán en la pachanga de esa tarde. Al igual que en la mesa donde los hombres hacen la *la'pa'*, las mujeres cocinan y platican principalmente temas sexuales. A diferencia de los hombres, la idea recurrente es hablar sobre el disfrute y necesidad de la novia por comenzar su vida sexual, es decir, su debilidad ante la posición masculina. A diferencia de la mesa de los amigos del novio, en el caso de las señoras, su grupo de edad: 1@s adult@s, les permite tener valoraciones sobre los futuros esposo que permiten conocer las normas que regulan el ritual. La preparación de las botanas es un espacio propicio para conocer cuál es la condición de los sujetos rituales (los novios) de acuerdo con los familiares y conocidos y a su vez, tener un acercamiento al que tiene la comunidad pues ellas son quienes más tarde y durante los días posteriores se encargarán de socializar esta plática con sus vecinas, creando una red de comunicación sobre el ritual y sus participantes.

A través de las pláticas entre las señoras es posible conocer que con este ritual los novios inician una vida sexual de acuerdo a la norma y aunque no exista duda de que pueden iniciarla de forma reconocida, no siempre se piensa que estén preparados. A este reconocimiento se le añaden las evaluaciones particulares hacía cada pareja, sobre todo con comentarios a favor o en contra del momento en que decidieron realizar el ritual, es decir iniciar con la unión conyugal. Esta evaluación se da a partir de los roles y estatus que los novios tenían previamente: si los novios, principalmente él, ya ejercía un oficio remunerado los comentarios se encaminan en felicitar y prever un buen futuro para el matrimonio; para el caso de los que son desempleados, estudiantes y no conocen o tienen un oficio remunerado, los comentarios más comunes son de rechazo y un mal futuro para el matrimonio. En este espacio se puede conocer que la realización de este ritual no sólo se da a partir de fases que al cumplirse de acuerdo a la tradición la comunidad acepta,

sino de procesos que incluyen el ciclo de vida de los futuros esposos, la condición de los familiares ante ésta y de la comunidad en un tiempo y espacio específico.

En los *raptos* que había más cercanía entre la anfitriona y la señora con quien viví, tuve la oportunidad de colaborar con estas actividades. Mi apoyo en los preparativos era casi una excepción, porque comúnmente esto lo realizan mujeres casadas, pero la ayuda siempre fue bien recibida y mi participación al igual que la de las demás fue rotativa entre mesas y con una jerarquía en torno a la generación y experiencia que se le asocia a cada una. Al considerarme joven debí agruparme en las mesas en que se realizaban las actividades menos agradables, por ejemplo, en un *rapto* me tocó estar en la mesa en que se picaba todo lo indispensable para preparar una parte de las botanas, piqué un costal de cebollas, otro tanto de chiles y jitomates; al final estuve en la comitiva que lavó una parte de los trastes. Para la preparación final de las botanas, la generación de las madres era quienes realizaban en su mayoría las labores como freír, añadir todos los ingredientes, batir, dorar; todo esto lideradas y siguiendo las indicaciones de las señoras más grandes de la generación de las abuelas.

Esta organización, se traslada a la pachanga en general. La abuela del novio es quien tiene el deber y derecho de dar indicaciones, a su hija y a las invitadas más cercanas de apoyo, de cómo deben organizarse los horarios, la forma en que se debe recibir a las invitadas de la madre de la novia, dónde y cómo se debe arreglar y adornar el lugar, entre otros detalles, sin quitarle el papel de anfitriona a su hija. Las decisiones normadas en el *rapto* se valoran con respecto a la experiencia, por lo que los niños o jóvenes que no son parte del grupo de los adultos sólo son apoyo, obediencia, preparación y los que intentan integrarse proponiendo o realizando cambios, son contradiscursos que a través del conflicto y negociación median su activa participación.

Durante la mañana, mientras transcurre la realización de las botanas por parte de las mujeres en el solar de la casa y afuera, los hombres son quienes se encargan de llamar y esperar el camión de la cervecera con: las sillas y el toldo (lona y estructura) que por la compra de los cartones de cerveza a consumo patrocinan para el evento. Ellos barren la calle, acomodan las sillas que serán ocupadas por los hombres y apilan los cartones de cerveza en la que será la entrada de la pachanga, comúnmente a un costado de la puerta de la casa. Al finalizar la preparación de las botanas, las señoras van desocupando el solar y los hombres comienzan a limpiar el área y acomodar las sillas que serán ocupadas por las mujeres invitadas de la casa.

FIGURA 14: Realización de la botana en el solar



Fotografía de Nahima Dávalos, 2015

Después del mediodía, se prenden los cuetes que anuncian el inicio de la pachanga, para que los invitados e invitadas de la madre del novio lleguen a su casa. Al igual que en otras celebraciones al entrar al evento se entrega la parte que completa su *guendaliza*: para las mujeres es la entrega de la limosna (cooperación), que actualmente

es una cuota de no menos de cincuenta pesos y si es una amistad o familiar cercana de la anfitriona lleva una botana preparada para que la reparta. Al entregar discretamente la limosna, saludan a las mujeres que ya han llegado, en su mayoría se conocen entre todas por ser familiares o vecinas cercanas y se sientan cerca de quien tienen mayor confianza. Enseguida una mujer que está apoyando a la anfitriona en repartir las botanas y bebidas pasa a darles una rosa roja y una horquilla para que se la pongan en el cabello y les pone un puño de conferí rojo sobre la cabeza, esta muestra de festejo se acompaña de una sonrisa por la alegría que implica para la familia de esa casa este momento. En una segunda vuelta les reparten el primero de comúnmente dos platos de botana que dan a cada invitado durante toda la pachanga y constantemente pasan a repartirles cerveza o refresco. Para el caso de los hombres, su cooperación es un cartón de cerveza que al llegar se lo deben dar al novio si a este se le considera preparado para acceder a la adultez o si no hay dudas sobre su tránsito a este nuevo estatus se le entrega a su padre, después saluda a sus conocidos y parientes y al igual que las mujeres se siente cerca de quien tiene mayor confianza.

Para este evento la calle se cierra y con esto la casa se amplía. Al inicio de la pachanga el espacio masculino es afuera, sobre la calle, ahí comúnmente es donde está la mesa donde se realizó la *la'pa*, se van acomodando los hombres que van llegando, se ubica a la banda de música que amenizará con sones tradicionales y es donde se apilan los cartones de cerveza que los invitados van comprando a su llegada.

Dentro de la casa, cruzando la puerta que da a la calle el espacio es femenino, en el solar es donde por la mañana las señoras prepararon las botanas y al comenzar la pachanga se van sentando las invitadas de la madre del novio, al fondo del lugar están las tinajas que contienen la botana que se prepararon esa mañana y las tinajas con las coronas de

flores rojas que hicieron los amigos del novio. En un cuarto de la casa se encuentra la novia acostada en espera de la llegada de sus familiares y conocidas. El orden del espacio físico se vincula con las relaciones género y los roles de los participantes y a partir de esta organización es como se da la convivencia.

FIGURA 15: Mujeres invitadas de la madre del novio en el corredor de la casa



Fotografía de Nahima Dávalos, 2013

Los niños se consideran neutrales en el espacio sexual, pues aún no han realizado ritos de paso que indiquen su capacidad reproductiva, por lo que en este ritual, sus roles sólo son de apoyo y pueden transitar tanto por el espacio físico de toda la casa como por el simbólico que organiza las relaciones de género. Para los adultos es distinto, los hombres deben ubicarse de acuerdo a estos lineamientos y tienen prohibida la entrada al espacio donde se encuentra la novia y su estancia en el espacio femenino, como es el solar, debe ser transitorio y por tareas específicas como llevar o ir por algo indispensable

o entrar al baño. En este momento se les considera ajenos a la virginidad por no tener o haber tenido himen y no conocer sobre todo el estado anímico de la novia en el ritual.

En ocasiones, sobre todo en la actual generación de las nietas, el novio entra a ver a la novia para saber cómo está, esto como una muestra del afecto que tiene por ella, lo cual no ocurría en generaciones anteriores pues las muestras emotivas estaban relacionadas con lo femenino. Otro cambio es la participación de los *muxe's*, que desde la generación de las madres comenzaron a incluirse en las tareas de apoyo destinadas para las mujeres durante el ritual. Ellos pueden entrar al cuarto en donde se encuentra la novia pero sólo para repartir la cerveza y comida, o visitar a la novia cuando son amigos o conocidos cercanos, pero no deben ver o hacer evidente que ven el pañuelo de la virginidad, al igual que los hombres se les considera ajenos, principalmente a las circunstancias de salud por no tener himen, pero cercanos a las emocionales lo cual favorece su presencia.

Para el caso de las mujeres, no pueden sentarse en el espacio masculino que es sobre la calle, a menos que sean quienes cumplen la tarea de vender los cartones de cerveza a los invitados que van llegando. De igual forma, su estancia en este espacio debe ser transitoria y se da principalmente si tienen que repartir algún plato de botanas. Sentarse junto a un hombre es una muestra de *vergüenza* para su familia, a menos que sea su esposo, pues esto indica que quiere y con esta acción le pide alguna relación al hombre junto al que se sienta (aun cuando sea su familiar).

FIGURA 16: Repartición de la botana en el espacio masculino



Fotografía de Nahima Dávalos, 2015

A partir de la cooperación de los invitados a los anfitriones es posible conocer la organización del prestigio familiar en un evento central como es la pachanga y a su vez, la manera en que se van transformando y adaptando los roles de los sujetos rituales en la fase de la agregación. En cuanto al prestigio, la madre del novio es quien representa a la anfitriona de la familia y junto con la novia quien recibe las principales muestras de atención durante el evento. La mañana de este día, antes de que se comiencen a preparar las botanas, el novio o algún familiar de él va a la casa de los conocidos más cercanos con la invitación para el evento, ésta es verbal y las ocasiones que pude escucharlas, fue: *"Buenos días Na Aurea, vengo de parte de Na (X) a invitarla para que la acompañe hoy porque su hijo robó mujer"*. Desde el inicio es a la madre del novio a quien se le reconoce como la anfitriona de la celebración y con quien se va a cumplir con la asistencia. En su mayoría, las mujeres casadas y con hijos son quienes ocupan el papel principal en las pachangas, por lo que son quienes tienen mayor reconocimiento y a su vez obligación con otras familias.

FIGURA 17: Llegada de una familia al rpto con su cooperación



Fotografía de Nahima Dávalos, 2015

En cuanto a la adaptación por parte de los novio a los roles relacionales con el nuevo estatus al que se integran, siguiendo la jerarquía de las relaciones de género se inicia con el novio. Durante el inicio de la pachanga los familiares (principalmente su madre) e invitados evalúan el estatus que él cumplía antes del ritual y a partir de ello es cómo se decide a quién se le dará el cartón de la cooperación. Si el novio se considera que cumple con los roles preparativos para entrar a la adultez es a quien se le da el cartón, como una forma de reconocer su nuevo estatus, a través de algo central para este grado de edad: una muestra de integrarlo a un rol central para la comunidad, la creación de redes de reciprocidad. En este momento, los novios que aún son estudiantes o desempleados y cumplen con roles asociados a la niñez, no se les considera preparados para el inicio del matrimonio y la realización del ritual, por lo que su integración a la etapa de agregación se da con una marca por parte de la comunidad en la que aun cuando se les reconoce su inicio en el matrimonio, hay una sanción simbolizada por los invitados al darle el cartón

de cerveza a su padre, pues el novio aún se encuentra a prueba para ser considerado en el inicio de la adultez y las redes de reciprocidad. La posición y roles de los invitados es relacional con la del anfitrión que ofrece la pachanga: el cartón de cerveza es la cooperación con la que los hombres apoyan al anfitrión de la celebración. Durante mi participación en distintas pachangas pude conocer que lo que se consideraba para saber si debía o aún no comprar un cartón son los roles y el estatus del invitado ante la comunidad: si es un hombre soltero pero tiene un oficio o apoya a su familia económicamente y tiene una posición de autoridad ante sus hermanos pequeños y algunas tareas en su casa, comúnmente aunque aún no esté casado se le considera en una fase con mayor cercanía a la adultez por lo que tiene mayor reconocimiento para tomar y a su vez tiene la responsabilidad de comprar un cartón para apoyar al anfitrión. Aunadas a estas características, al iniciar con las colaboraciones en las pachangas también se comienza a tejer la red de reciprocidad de cada individuo con sus familiares y conocidos, en espera de que cuando él necesite apoyo pueda tenerlo.

Aproximadamente a las tres de la tarde llegan las invitadas que la madre de la novia envió para conocer a la familia y el estado de su hija. Al llegar, la banda toca un son de la región y se prenden los cuetes que anuncian este momento. Entran en fila a la casa y atraviesan el espacio donde se encuentran las invitadas de parte del novio hasta llegar al cuarto en donde está la novia. Al frente llega la madrina de bautizo de la novia, quien es la invitada representante de este grupo y la principal encargada de llevar el mensaje a la madre de la novia sobre el trato de la familia que quiere integrar a su hija. Junto al catre donde está acostada la novia, está la madre del novio con la charola que tiene el pañuelo con la sangre adornado con flores y conferí, conforme van entrando repite al igual que la noche anterior el resultado de la evaluación que hicieron: *¡Salió*

niña, salió bien! y con esta frase va invitando a las señoras que llegaron para que observen el pañuelo y lo confirme, ellas lo miran y enseguida pasan a ver a la novia quien comúnmente por las circunstancias tensas del momento llora.

La saludan y pasan a sentarse. Durante aproximadamente media hora entran y salen comitivas de señoras (y *muxe's* en algunos casos en la última generación) a repartirles constantemente cerveza, vino y botanas, pues es la forma en que la madre del novio simboliza lo buena o mala suegra que será para la novia. Cumplido este plazo, las mujeres pasan a despedirse de la novia y es el momento central en el que se le incluye en su nuevo rol. Cada una se acerca o sienta en el catre y acaricia la cabeza de la novia y le da recomendaciones para este nuevo estatus al que entra. A partir de las palabras que le dicen a la novia es posible conocer las impresiones de las invitadas y tener un acercamiento del que tiene la comunidad sobre la relación entre los roles que ella cumplía antes del *rapto* y lo óptimo o no de su inicio en el matrimonio. Es así que si la novia aún es estudiante y no desempeña un oficio, los mensajes principales que le dan son que aplase la llegada de la boda y que tenga mucho cuidado con no embarazarse. Para el caso en que se le considera preparada para desempeñar un oficio y conocer el manejo económico y la organización familiar, se le recomienda que haga caso a su suegra y la apoye en las tareas que le pida para que la integren con mayor rapidez y condiciones a la nueva familia, se les recomienda paciencia y se les desea éxito en el proceso matrimonial que han iniciado. En ambos casos, con estas palabras la finalidad del *rapto* está por concretarse y así el nuevo estatus de los sujetos rituales, pues es la primera parte de la reconciliación familiar necesaria para lograr la reintegración y consenso del drama social.

Para saber que el plazo de la visita de este grupo de señoras se ha cumplido la banda de música comienza a tocar y se les pasan a repartir las coronas de flores, una cerveza sin destapar y un pedazo de pan bollo. Al recibirlos las mujeres encajan el pan en la boca de la botella, simbolizando que la novia era virgen y en ese lugar se rompió su himen.

FIGURA 18: Repartición de las coronas a las invitadas de la mamá de la novia



Fotografía de Nahima Dávalos, 2015

Después de ponerse la corona, entre risas y gritos de celebración provocados por el alcohol que tomaron salen a bailar a la calle (el espacio masculino) el son con el que se despiden y se van de regreso a la casa de la novia. La madre de ella también preparó botanas y compró cartones de cerveza para sus invitadas, pero en menor cantidad que en la casa del novio. En este día las invitadas protagónicas y centrales son las familiares y amistades de la novia, la pachanga es para ellas y como una forma de demostrar el interés que esta familia tiene por unirse con la familia de la novia a partir del matrimonio de su hijo.

Para saber que el plazo de la visita de este grupo de señoras se ha cumplido la banda de música comienza a tocar y se les pasan a repartir las coronas de flores, una cerveza sin destapar y un pedazo de pan bollo. Al recibirlos las mujeres encajan el pan en la boca de la botella, simbolizando que la novia era virgen y en ese lugar se rompió su himen. Después de ponerse la corona, entre risas y gritos de celebración provocados por el alcohol que tomaron salen a bailar a la calle (el espacio masculino) el son con el que se despiden y se van de regreso a la casa de la novia. La madre de ella también preparó botanas y compró cartones de cerveza para sus invitadas, pero en menor cantidad que en la casa del novio. En este día las invitadas protagónicas y centrales son las familiares y amistades de la novia, la pachanga es para ellas y como una forma de demostrar el interés que esta familia tiene por unirse con la familia de la novia a partir del matrimonio de su hijo.

La pachanga finaliza y con ella una parte del pago por la virginidad que la familia del novio ha recibido; es decir, por una mujer preparada y capaz de respetar las normas de la comunidad. El inicio de los intercambios de esta alianza se ha comenzado a tejer.

La primera vez y el acuerdo

Victor Turner (1974:17) menciona que “la cuarta fase -un climax provisional, una solución, un resultado- es la oportunidad para hacer inventario” del ritual, a través de este momentáneo retorno al orden es posible conocer el *continuum*, en este caso de la virginidad y su relación con la sexualidad. Una forma central de conocer el camino de la simbolización de la sexualidad en el *rapto* son los *símbolos de estructura* que se presentan en la etapa de esta fase. A través de ellos es posible conocer el proceso local para normar las prácticas sexuales en el ciclo de vida de las mujeres: el matrimonio.

La presentación y primera vez

Después de que el grupo de invitadas de la mamá de la novia se va, la novia puede levantarse del catre. Se considera que su estado de salud es mejor y además, la etapa de mayor tensión-liminal del ritual para ella ha terminado. Aún se piensa que está un poco débil, pero puede caminar sin dificultad. Le sirven un plato grande del caldo de gallina que se preparó para repartir al final de la pachanga, debe comérselo todo porque se espera que no haya comido nada desde el día anterior. Ahora todos pueden transitar por la casa, generalmente el pañuelo lo guarda la novia como un recuerdo, pero esta práctica ha dejado de ser tan común como lo era para la generación de las abuelas.

La pachanga termina aproximadamente a las ocho de la noche, los invitados se comen o llevan a su casa el plato o cubeta con caldo de gallina que les sirven para ayudar a calmar los efectos de la cerveza. Se comienzan a recoger las sillas, a levantar la basura de los platos desechables de la botana y los envases vacíos de cerveza que quedaron regados por el piso. Los invitados se van despidiendo, hasta que sólo quedan en la casa la familia que ahí vive. Se reúnen en la sala, el solar o el cuarto donde estaba la novia y hablan los padres del novio, generalmente lo hace primero el padre, como representante del espacio familiar y después lo acompaña la madre, presentan a los integrantes a la prometida de su hijo y nueva familia. No hay un discurso establecido por lo que varía dependiendo de los casos, pero en general giran en torno a una bienvenida (material) a la casa y (simbólica) a la familia y sus roles.

Al terminar la presentación, los padres e integrantes de la familia se despiden para ir a dormir y dejar a los novios solos. Es común que en Cheguigo tanto en la generación actual de las nietas como en las dos anteriores, la construcción de la casa sea un cuarto amplio en el que convivan y duerman todos los integrantes de la casa, aunque por el

clima cálido algunos prefieran dormir en el solar. Para esta noche, a los novios se les asigna este cuarto y los demás duermen afuera. En los casos en que la casa se compone de dos o más habitaciones se deja dormir a los novios en la habitación del novio o en donde estuvo acostada la novia para el ritual. En esta noche la novia tiene su primer relación sexual y la organización de la noche se cambia para agregar a la nueva integrante y para reconocer los nuevos roles de ambos: el compromiso matrimonial, la adultez y con ello el inicio normado de su vida sexual en pareja.

El reconocimiento de su vida sexual en esta práctica está acompañado de la recreación de las normas sexuales locales. La primera relación sexual coital de ella se convierte en la primera de la pareja, con el reconocimiento en principio del padre de él quien la presenta e integra y la organización del espacio familiar para que esta práctica se concrete. La virginidad es un elemento necesario para comenzar el compromiso y a su vez, posibilitar el acceso al coito y camino para la maternidad. Finalmente, el *raptó* expresa en el cruce de relaciones de género-generacionales, los sentidos locales de la virginidad y en ello de la sexualidad de las mujeres y de los hombres, en este rito se comprueban y accede al coito como forma de concretar el término de las acciones principales de los sujetos rituales.

Esta experiencia es la acción con la que la pareja culminan la fase de agregación de un proceso que iniciaron juntos, transcurrieron una fase liminal de manera separada (física y roles) y nuevamente se juntan en acciones de agregación.

El acuerdo

Como mencioné al inicio, los rituales matrimoniales no incluyen sólo a la pareja de futuros esposos, sino también a ambas familias que se unen, por lo que la etapa de

agregación se completa con el acuerdo entre ambas familias de las fechas para realizar las bodas. Comúnmente, para la generación de los abuelos y padres, al día siguiente del ritual salen rumbo a la casa de la novia: los novios, los padres del novio, algunos familiares cercanos del novio y un *Chagoola'*. En la casa de la novia anticipan su llegada y sus padres los reciben. Los novios son los más vulnerables en la reunión, pues van a concretar la reconciliación que les permita retornar a la estructura a través de pedir disculpas y ofrecer un arreglo para solucionar lo que sucedió en las fases anteriores del *rapto*: con el acuerdo de las fechas en que se realizarán las bodas.

El primero en entrar es el *Chagoola'* y principal mediador, después los padres, los novios y los familiares. Saludan, se presentan si aún no se conocen y se sientan en un espacio común de la casa (el solar o sala). El *Chagoola'* es quien habla, da unas palabras de disculpas y petición de la novia en matrimonio, la plática fluye y se va destensando hasta finalizar con el acuerdo de las fechas. En la generación de las abuelas y madres, la boda por el civil de un *rapto* se daba el sábado siguiente, la premura era una muestra de compromiso por parte de la familia del novio y a su vez, una forma de procurar el prestigio de la novia y su familia, sin aplazar el período únicamente de compromiso, en el que la virginidad ya no existe pero no se ha realizado la boda. En la generación actual de las nietas el plazo se ha ido alargando hasta un año, dependiendo del enojo de los padres de la novia ante las circunstancias o hasta la llegada de un embarazo para el que se necesita el reconocimiento de un matrimonio legal y a su vez, para que la comunidad reconozca a la pareja y al futuro integrante. Con ambos eventos, los novios y sus familias completan la fase de agregación, el proceso del *rapto* y con ello, se dan por inaugurados otros nuevos: el ahorro y espera de la dote y el pago de la novia.

A partir de este ritual las mujeres pasan de ser *binni dxaapa'* o señorita a dos posibilidades de acuerdo con la consecuencia o no de los siguientes rituales: *xheela'* o esposa, si el *rpto* es compromiso y matrimonio a su vez, o *xhaapa'* o novia con compromiso. En el sistema matrimonial en su conjunto, el *rpto* es un ritual de separación del estatus de los sujetos rituales y después de éste, sigue la fase de liminalidad que va de este evento que marca el inicio hasta la realización de la boda por el civil y religiosa, con el nuevo estatus que se fue construyendo a partir de los múltiples rituales matrimoniales: esposa y esposo.

En este capítulo desarrollé las diferencias y similitudes en las acciones que se han dado a lo largo de los *rptos* para cada una de las generaciones. En esta serie de semejanzas y transformaciones se puede conocer que la organización que estructura a la comunidad *binniza'* juchiteca, es decir sus normas, son construidas e interpretadas en la vida social por las acciones de las personas que son parte. Ell@s se diferencian a través de condiciones que se construyen en estatus y roles, a partir de los cuales ejercen una posición durante sus interacciones. Estas condiciones y posturas diversas no se caracterizan por la armonía de la diferencia sino, el común conflicto. En este caso, las jerarquías de las normas y relaciones de poder son posibles conocerse en el actuar cotidiano y a su vez, su puesta en escena durante los rituales como el *rpto*. En este proceso la virginidad aparece como elemento necesario para acceder al matrimonio normado, y entretiene las condiciones de género y generación de la mujer evaluada y de manera relacional de los otros con quienes interactúa.

El *rpto* es un proceso que se incluye en uno más amplio: el ciclo de vida de los novios, por lo que el ritual no es una estructura cerrada con repeticiones cíclicas en un

grupo, sino, como menciona Renato Rosaldo una *encruzijada* que se construye socioculturalmente, se crea y recrea a partir de las prácticas y significaciones de los novios, sus familiares, los invitados y las personas de la comunidad.

El ritual del *rpto* se da en principio como un conflicto: la necesidad de una pareja o noviazgo, inicialmente del hombre, de casarse; con la certeza de que los padres de ella no aceptarían si él opta por pedir su mano, por lo que para evadir este filtro y lograr su deseo opta por *robar* a su novia y comprobar la virginidad, una acción irreversible tanto material como simbólicamente. Romper el himen es la manera central para valorar a una mujer antes del matrimonio, por lo que esta evaluación proviene de las normas de género que regulan a la comunidad y les da a los sujetos que viven el proceso de matrimonio y no de las normas que un grupo familiar da a uno de sus integrantes para esta unión. La virginidad es un elemento evaluado y legitimado por la comunidad, con la participación de los padres de ella como familiares. Pero a su vez, como parte de este grupo, lo cual permite que hasta la etapa *liminal* el *rpto* se realice sin la participación activa de ellos, pues otros integrantes de la comunidad pueden comenzar con esta evaluación, pero sin dejar de lado la tensión que esto implica.

Finalmente, la virginidad es un elemento que se reconoce en la comunidad, pero el matrimonio es una práctica que requiere de los dos grupos familiares para dar inicio, por lo que la omisión de los padres de ella en esta decisión es un conflicto que el ritual propone destensar y reintegrar a sus participantes como comprometidos matrimoniales y sujetos reconocidos para acceder a las relaciones sexuales.

La valoración de la sexualidad de las mujeres en este ritual, al comprobar su virginidad y con ello valorar si pueden acceder al matrimonio y espacio reconocido para las relaciones sexuales, no sólo se limita a las acciones y sentidos que ocurren en este

ritual; esta práctica toma forma en las ideas y los roles que subyacen y se reproducen en la vida cotidiana y no sólo se resume a los sujetos rituales, sino, a las valoraciones de la comunidad a través de saberes con los que construyen y significan la sexualidad, los cuales analizo y desarrollo en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 4: SABERES DE LA SEXUALIDAD: CAMBIOS Y PERMANENCIAS EN TRES GENERACIONES

Los saberes de la sexualidad

Gayle Rubin menciona que “El «intercambio de mujeres» es el paso inicial hacia la construcción de un arsenal de conceptos que permitan describir los sistemas sexuales” (1986:113); con ello, lo que he descrito a lo largo del capítulo tres y su contextualización en los capítulos anteriores, los vinculo y desarrollo a través de la construcción de saberes locales sobre la sexualidad, en este cuarto apartado.

La sexualidad es definida como “una construcción sociocultural e histórica que cambia según la época, la región del mundo, la cultura, el género, la etnia, la clase social y la generación de pertenencia” (Weeks, 1998: 14). Como mencioné en el capítulo 1, las sexualidades son condiciones de un individuo que van más allá de las funciones biológicas de su parte orgánica: su sexo (s) y la reproducción. Desde sus funciones, prácticas delimitadas, sensaciones e interacción; se construyen y significan en relación con otros, con los integrantes de su grupo, cultura; y otra serie de condiciones, como el género y la generación, que se vinculan y apoyan su definición. Es por ello que la sexualidad no sólo es objeto, sino acción y una diversidad de representaciones que se posicionan en una situación precisa, espacializada e historizada.

La sexualidad como construcción sociocultural se puede pensar desde los aportes de Berger y Luckmann (1968/2003: 11), de acuerdo con los autores los elementos que constituyen y guían este proceso son *la realidad*: entendida como “los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos "hacerlos desaparecer")”, y *el conocimiento*: que se entiende “como la certidumbre de que los

fenómenos son reales y de que poseen características específicas”. La certeza de que la vida real, lo que se vive, aparenta un orden establecido y coherente es justo el camino por el que las ideas, reglamentos y definiciones sobre la sexualidad: lo que es y su alcance en la práctica, aparecen como moral y funcionalmente lógicas. Los autores mencionan que este proceso de legitimación se da mediante la *subjetivación*, es decir la reflexión o simple interiorización de lo que se presenta y dice, que en un momento relacional se expresa en *objetivaciones*, acciones que recrean ese discurso interiorizado o reflexionado durante las interacciones con los otros. Ambos eventos se vinculan a un referente, una realidad empírica que es un continuo de acciones, la realidad social no es predecible o uniforme sino un constante ir en el que la *subjetivación* y *objetivación* tiene la capacidad de repetir, recrear o transformar. Es así que las ideas morales y explicaciones sobre lo que es la sexualidad para las abuelas, las madres y las nietas han tenido referentes espacio-temporales diferentes, en los que ellas han ido adaptando en su subjetivación discursos de generaciones anteriores a su realidad o se han percatado de sus inconsistencias o poca relación con las características de su vida y han decidido o incidido en cambiarlos, renovarlos o desecharlos: en la forma e ideas en torno a un ritual como el *raptó* y en los sentidos y maneras de dimensionar su vida cotidiana.

En la construcción de la realidad social y cultural Berger y Luckmann (1968/2003:50) mencionan que un hilo que la teje y sirve como guía para quienes buscan estudiarla es el lenguaje. Éste va más allá de la palabra, aunque esta forma material es una vía accesible para la investigación etnográfica, razón de las entrevistas y conversaciones. El lenguaje como abstracción de la conciencia (conocimiento y realidad) que se hace presente durante las interacciones no sólo enuncia en una frase, movimiento o mueca una idea que busca comunicar; al decir, las personas hacen uso de una capacidad,

se expresan y en ello nombran, definen, determinan, excluyen o diferencian. Michel Foucault (1970/1992) plantea que el lenguaje sí es un elemento social, pero acentúa que al ser social no es neutro, el lenguaje es una relación social y ante la diversidad de quienes interactúan a través y con él estas relaciones son conflictivas; es decir, relaciones de poder. El devenir de la vida social se da en la diferencia de los múltiples sujetos y sus condiciones y con ello, las interacciones se dan desde posiciones distintas, desiguales. Las relaciones sociales y de poder en las que han interactuado y se han construido las mujeres juchitecas de las tres generaciones se han transformado, a su vez, acompañadas de las distintas posiciones relacionales a su época que han ocupado, vinculadas a los otros géneros y generaciones. Es en ello que han tenido la capacidad de cambiar su sexualidad y sus espacios de expresión como la virginidad en el *rapto*.

El lenguaje se materializa en discursos que enuncian y al decir actúan sobre la realidad y el conocimiento con que las personas la significan. Estos discursos como las situaciones en las que se dicen y hacen no son neutrales, se construyen en un debate entre los saberes individuales que se comparan y funden con los colectivos. Los saberes: opiniones, creencias o certezas de cada persona se expresan, se ponen en interacción, y en este proceso se apoyan, se olvidan o se rechazan de acuerdo con las circunstancias en que se dan. Los saberes de mujeres y hombres, de adultos y niños, de juchitec@s *binniza* o foráneos, de madres e hijas, de novios y novias; se enuncian, comparan, rechazan o buscan consenso. Estos saberes están insertos en relaciones de poder, por lo que hay discursos que se imponen o están acompañados de una posición dominante; hay otros que se desechan o se ignoran. Sin embargo, como menciona Foucault, en donde existe dominación (poder) cabe la resistencia a someterse, por lo que el cambio siempre puede estar latente. Reinaldo Giraldo (2006:105) menciona que se debe pensar la resistencia no

como reactiva o negativa al poder sino “un proceso de creación y de transformación permanente”, una alternativa que siempre está presente y muestra la agentividad de los sujetos que se relacionan. Con ello, aun cuando la norma ideal de la comunidad se materializa en saberes a través de los que se enuncia que las mujeres deben llegar vírgenes al matrimonio, hay algunas mujeres, actualmente una mayoría, que han decidido no seguir el camino de estas reglas acoplando nuevos saberes y optando por dejar de planear ser parte de un *rapto*.

Ivonne Szasz (1998: 14) retoma a Carole Vance y menciona que en los grupos culturales “se originan categorías, esquemas, etiquetas para lo sexual, que organizan y le dan sentido a las experiencias subjetivas y colectivas de la sexualidad”; los cuales planteo como saberes locales a través de los que las y los juchitecos construyen la realidad de sus sexualidades y los agrupo en torno a dos perspectivas generales: los *saberes de creencia* que plantean su función y sentido en la experiencia (sobre todo emotivo-sensorial) y la herencia compartida de ella, en los que se agrupan las ideas consideradas tradicionales; y, los *saberes de certeza* que se basan y legitiman a través de discursos comprobados por la ciencia e instituciones modernas occidentales, en los que se agrupan las ideas surgidas en la reflexión racional de un grupo legitimado como por ejemplo la biología y se socializan en la escuela formal, los medios de comunicación o los discursos de foráneos.

En este constante hacer y rehacer en que se construyen los saberes y roles para cada género y generación se incluye la dimensión de la experiencia subjetivada y puesta en escena, por lo que cuerpo y mente no se repelen como tampoco razón y emoción. La realidad se vive en un continuo sentir, justificar y buscar explicación. Silvia Citro (2009) menciona que la corporalidad no está separada del mundo abstracto de las ideas, sino que es relacional y complementaria, por lo que la experiencia es el espacio propicio para

conocer la manera en que espacializa y simboliza. La construcción relacional del género, generación y sexualidad se manifiesta y es posible conocerse en los discursos (saberes) dados por la palabra, pero también el movimiento y expresión de los cuerpos; ambos se apoyan al ocupar, limitar o cuestionar espacios y momentos, por lo que los saberes de cada generación los escuché, observé y sentí durante las pláticas, las entrevistas y la convivencia de trabajo de campo.

A partir de este análisis y clasificación, en este capítulo desarrollo algunos de los saberes de cada una de las tres generaciones con el fin de dar un panorama en el que se han ubicado y significado las sexualidades, y en las que se han construido y transformado los sentidos de la virginidad en la comunidad. Para cerrar el panorama de la generación actual y con ello la realidad que se vive ahora, planteo los resultados de una serie de encuestas abiertas y un grupo focal con jóvenes solteros de una secundaria técnica, con la intención de mostrar posibles escenarios para los próximos actores o desertores del *rapto*, sus expectativas como un ejemplo y trozo de los planes y cambios actuales. Finalmente, desarrollo una breve historia de vida de una mujer que fue violada, con el fin de hacer más palpable cómo en la excepción a una norma, ésta se expresa.

Las generaciones

Las relaciones que co-construyen a las sexualidades: de género y generación, son centrales para el proceso del *rapto* que abordé en el capítulo tres; sin embargo, su relevancia y construcción van más allá de este ritual y se extienden a lo largo de la vida y sus cortes, de las mujeres y otros géneros en la comunidad. Noemí Quezada (1996) menciona que la sexualidad se institucionaliza a partir del matrimonio, esto se vincula con la relevancia de la virginidad que en este contexto se materializa en el ritual

matrimonial del *rpto*, pero este proceso se da desde el momento de los preparativos que comienzan en la niñez y juventud, su reconocimiento con el casamiento y a partir de éste, la continua regulación hasta el final del ciclo de vida de cada persona. En esta institucionalización se expresa la heteronormatividad del matrimonio y del reconocimiento de las sexualidades en Juchitán, en la que la pareja ideal es el hombre y la mujer, quienes tienen la capacidad biológica de la reproducción, elemento base del matrimonio y la familia. Esta organización a su vez es androcéntrica, pues sólo los hombres tienen mayor oportunidad de tener relaciones sexuales previamente al matrimonio; sin embargo no con el mismo reconocimiento. El matrimonio se da a partir de una base biológica y reproductiva, por ello los *muxe's* no aspiran a casarse, además, la poligamia no es socialmente aceptada entre l@s juchitec@s, por lo que las relaciones sexuales que se dan fuera del matrimonio no tienen la misma oportunidad de tener hijos y ser valoradas por la comunidad como una familia. Para las mujeres el inicio de su vida sexual es por lo general en el matrimonio, en ello la relevancia de la comprobación de la virginidad.

El género en Juchitán se construye a partir del sistema sexo-género que de acuerdo con (Rubin, 1996: 44) es "un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas", es decir, que aun cuando existe un reconocimiento de los *muxe's*²⁷, la base biológica es la que desde el nacimiento

²⁷ Los *muxe's* son un género institucionalizado, como menciona Marinella Miano (2002) y su institucionalización se da a partir de sus roles. El reconocimiento e inclusión de un *muxe'* comúnmente llega con su participación en un oficio u oficios remunerados con los que apoya económicamente a su familia. Los *muxe's* que se reconocen en este género desde pequeños y antes de su vida productiva, es común que sufran rechazo y violencia por parte de sus familiares, compañeros y vecinos. Los padres los rechazan pero admiten y esperan que en un futuro serán quienes los cuidará y mantendrá, por lo que con el paso del tiempo los admiten. Los *muxe's* son el género con más oficios y horas dedicadas a al trabajo y

delimita los roles para cada persona. El sentido y forma de las tareas asignadas para cada género se construyen a su vez de manera generacional: mientras l@s abuel@s, madres y padres son reconocid@s como encargad@s de transmitir y regular las normas sociales con la experiencia de su camino por varias etapas hasta llegar a su adultez, las nuevas generaciones de jóvenes y niñ@s las van adaptando a sus expectativas y las particularidades de otro tiempo y espacio, integrando cambios.

LAS ABUELAS

Para esta generación, en el caso de los hombres desde los primeros años se les comenzaba a socializar con los roles masculinos y las muestras de virilidad, la fuerza física y emocional eran valoradas ampliamente. Los espacios para construir su masculinidad iban desde la casa familiar, el lugar de trabajo de su padre o abuelo y la calle y espacio de recreación. Los hombres debían dedicarse a todo lo ajeno a las labores doméstica, salvo la reparación o construcción de alguna parte de la casa. Estaba vetado para ellos cocinar, lavar su ropa o limpiar algún área de la casa, salvo el solar y comúnmente espacio de trabajo de los hombres. Sus primeras actividades eran apoyar a su padre en las labores de su oficio y a su madre o hermanas en llevar avisos o hacer algunas comprar. A diferencia de las mujeres, a más temprana edad tenían libertad de salir a la calle, con mayor flexibilidad para el horario de llegada y para participar en actividades que van desde jugar, hasta ya más grandes, ir a las pachangas o cantinas.

La sexualidad y sus prácticas eran vistas como algo necesario pero sin asesoría.

Las relaciones premaritales eran una prueba de virilidad y comúnmente las tenían con un

ahorro, por lo que son bienvenidos en la comunidad por su facilidad económica para participar en las retribuciones de las pachangas, ellos comúnmente dan limosna y compran el cartón de cooperación, ofrecen fiestas y son muy solicitados para ser padrinos. El reconocimiento de una persona de este género se vincula a su capacidad productiva familiar y para la comunidad.

muxe' o si contaban con ahorros o acceso al monto estimado de una trabajadora sexual optaban por esa opción. El sentido de la primera vez era una evaluación, por lo que comúnmente la vivieron con temor. Estas primeras experiencias continuaron construyendo una idea de la mujer como espacio para demostrar su virilidad a partir de su satisfacción, como le habían hecho ver las actitudes y consejos de los hombres adultos; nociones que acoplarían para reproducir en su vida de casados. Los matrimonios se daban a corta edad y el lapso para experimentar era breve, por lo que había un gran grupo de ellos que tenían su primera relación sexual hasta el *rapto*.

En Juchitán el matrimonio era el principal espacio para la vida sexual activa, aunado a una serie de tareas y preparativos que desde temprana edad los encaminaba a esta unión. Las relaciones conyugales eran vistas como una forma de apropiarse de una mujer a favor del patrimonio patrilineal: su esposa y fuente de su descendencia era el espacio para la reproducción y tener una familia con la cual ser reconocido ante la comunidad y la organización de la vida adulta. La esposa como reproductora no tenía la capacidad de satisfacción más que la de tener y ampliar su familia, el hombre en cambio, tenía acceso a otras mujeres con fines de satisfacción siempre y cuando no tuviera hijos, aunque los casos en los que esto ocurría comúnmente no los reconocían social y jurídicamente. Las relaciones sexuales eran entendidas como prácticas de satisfacción para el género masculino, por lo que en su papel activo podía acceder tanto a mujeres como *muxe's*.

Para el caso de las mujeres el espacio femenino era la casa, desde pequeñas se les enseñaba a ser las encargadas de las labores domésticas. Las madres y abuelas las presionaban para que aprendieran a corta edad y rapidez comúnmente el oficio al que se

dedicaban y así, recibir apoyo y prepararlas para ser solventes económicamente y tener conocimiento de las actividades que debía realizar en su matrimonio.

Ya sabía como era, de que pues a esa hora ya nadamas iba a estar sólo con él, nada de andar ahí. Pues sí ya sabía cómo es que se casa uno, que le tienes que lavar la ropa, hacerle la comida, y ya luego se venían los hijos pues. (*Na Alma, 62 años*)

Como menciona *na Alma*, el matrimonio para ellas era fidelidad a un proceso planeado para su adultez: procurar a su esposo y darle hij@s. Para las abuelas la capacidad de cambiar estos roles era ampliamente cuestionado, por lo que los cuidados previos a esta unión fueron más rigurosos que para las siguientes generaciones. Optar por otro camino era difícil pues esta planeación también se daba para que los hombres *eligieran bien*.

La vida de casados no sólo se limitaba a estas actividades, también eran necesarias sus habilidades en un oficio y el ahorro. Tanto para ésta como las otras dos generaciones, la participación activa de las mujeres en la economía de la comunidad, generalmente como vendedoras, es relacional con su papel central en la organización del prestigio familiar. Ellas al ser esposas y madres, tienen la necesidad y obligación de cumplir con su presencia y cooperación en las celebraciones que son invitadas, al igual que los esposos, por lo que ser parte de un oficio y tener solvencia económica les facilita cumplir con el sistema de retribuciones que las regula a ellas y su grupo familiar.

Si viviera yo en Cancún *arto* dinero tendría (risas), pero ya ves que aquí todo es de dar y si no luego la gente se enoja, ahí andan hablando cosas, pues no. También es que uno va ir a cooperar pues, sí, sino cómo cuando uno ay necesite, pues no, uno tiene que guardar (*Na Julia, 46 años*).

A diferencia de los hombres, ellas no tenían permitido salir con tanta facilidad y si lo hacían comúnmente era para realizar algún encargo de su madre o familia. Si su madre era vendedora o artesana ella comenzaba a participar activamente desde pequeña y a su vez aprendía a administrar económicamente el dinero de la casa. En las ocasiones que salían a vender o hacer algún entrego, las más arriesgadas, tenían oportunidad de conocer algún novio o amigo pero con discreción y poca convivencia. Sus salidas eran muy cuestionadas y las debían pedir con días de anticipación con el fin de que se les asignaran una serie de tareas de limpieza y encargos extras para valorar si tendrían o no permiso de salir. En su mayoría iban grupos de amigas que se conocían por bordar juntas, ser vecinas o familiares. Los lugares más comunes eran el parque y las pachangas. En el trabajo de campo cuando pregunté si había algún periodo en el que se realizaran más *raptos* me dijeron que la costumbre era que fueran durante el mes de las fiestas patronales (mayo), pero que desde hace varios años eso se había ido perdiendo y ahora se daban en el mes de diciembre con la llegada de los aguinaldos y mayor solvencia económica. Para esa generación las salidas para las mujeres a las pachangas eran muy cuestionadas por sus padres por el riesgo que implicaba, eran los espacios en donde podían conocer a un novio o pareja que se las *robara*.

El clima de Juchitán se caracteriza por sus altas temperaturas y fuertes vientos, por su cercanía con el mar, pero las mujeres de esa generación adaptaban su forma de vestir a los requisitos para el cuerpo femenino. En su mayoría, para la vida diaria usaban faldas largas de una tela delgada similar a un velo con un fondo o enredo abajo que no permitía que se vieran sus piernas: la rabona, que se ajusta a la cintura con listones y es común que roce el suelo o los tobillos. Arriba vestían con huipil, una blusa cuadrada descubierta de los brazos y con poco escote. La vestimenta es una forma de combatir los

fuertes vientos sin mostrar las piernas y cuando no hay norte, una forma para cubrir el cuerpo. De las mismas dimensiones es el traje que aún se continúa usando para las pachangas, aunque con mayores detalles y telas de mayor costo. Por lo que las mujeres procuraban estar cubiertas siempre. El arreglo del cabello con flores naturales era común y una forma de resaltar la belleza, el maquillaje era para las pachangas y se guardaban flores de *guiechachi* (flor de mayo) o *guieshuba* (jazmín) en el huipil para perfumarse.

A pesar de que la sensibilidad emotiva se consideraba femenina, existen varios artistas de la época que hablan sobre la belleza y los sentimientos. En ellos se puede ver que los hombres y mujeres de esa época tenían que planear con detalle los posibles noviazgos, si había oportunidad, por el cuidado que había sobre la mujer principalmente por su virginidad; se habla sobre la constancia y esfuerzo de los hombres para conquistar a las mujeres que les gustaban. Para esta generación esa distancia es la mejor muestra de cortesía e interés para el cortejo y las relaciones amorosas, la cual está basada principalmente en la protección de la mujer por sus padres y por la comunidad y una lejanía de ella por temor a posibles sanciones.

Su preparación para el matrimonio con labores domésticas, iba de la mano al de la maternidad, con el cuidado de los hermanos menores. Comúnmente la única información que conocían sobre su sexualidad es que en un futuro serían madres. El placer y posible erotismo se restringía a las tabernas, señoras que comenzaron con la venta de cerveza en pequeñas cantinas y comúnmente se les asociaba con ser sexoservidoras.

La verdad mi mamá no nos dejaba salir, no dejaba que saliéramos, a veces queríamos ir a una fiesta no nos dejaba, mi papá tampoco no nos dejaba salir, íbamos con nuestras tías porque no les gustaba, pero mi hermano el mayor él si salía, se iba y como él tomaba se iba a tomar aunque lo regañaran se iba a la fiesta, pero nosotras no (*Na Silvia*, 58 años).

Las normas con discursos que en la comunidad se valoran como tradicionales, *saberes de creencia*, para el lado sur de la ciudad eran y aparentaban ser la única forma de comprender y actuar. El conocimiento y en ello coherencia de que era el único camino, se justificaba en la dicha de ser esposa, madre y formar una familia y en las acciones para quienes optaban por alterar este proceso: el estigma de las taberneras, trabajadoras sexuales, madres solteras y mujeres en una edad considerada como adulta sin haber pasado por el matrimonio. Las relaciones de poder de l@s adult@s se imponían a través del orden de las experiencias favorables y como ejemplo las consideradas problemáticas.

“Ni sabía de esas cosas”

Para esta generación, en especial para las mujeres, la llegada al *rapto* estaba acompañada de un desconocimiento de su sexualidad. Ana Amuchástegui (1998:133) menciona que “hablar de sexo parece considerarse una manera de llevarlo a cabo, y su prohibición puede relacionarse con la posibilidad de que el hablar produzca algún tipo de placer que anticipe o incluso inicie el coito”, para las abuelas la prohibición de su sexualidad no sólo era en el orden y uso del discurso, como menciona Foucault, sino en la búsqueda de que las mujeres al llegar al matrimonio debían corresponder su estado físico vírgen con un desconocimiento de información sobre su futura vida sexual. Desde pequeñas se les alejaba de las pláticas de l@s adult@s, su acercamiento sólo era a través de los chistes o bromas, los seudónimos para los órganos sexuales o los placeres. Entre amigas o familiares de su grupo de edad platicaban y se compartían información relacionada con sensaciones o formas que comúnmente no correspondían con la realidad y eran síntesis de las pláticas y bromas que oían.

Para los hombres el lugar propicio para esos temas eran las pláticas entre amigos, sobre todo encaminadas a demostrar la virilidad con el uso del cuerpo femenino. Los más habidos en información y práctica eran los *muxe's*, que a corta edad tenían relaciones sexuales, pero en esa época eran pocos y estas prácticas las tenían comúnmente con personas mayores o casados, por lo que con su generación, tanto con hombres como mujeres, compartían sólo sus experiencias.

En la mayoría de pláticas que tuve con personas de esta generación sobre sus vivencias acerca del *rapto* me dijeron: "*ni sabía de esas cosas*". Comenzaban su vida sexual porque los roles que vivían tanto en la casa como en la comunidad los consideraba preparados para el matrimonio.

Antes no había visto nada, no había ido ahí de los robos nada, ya que fue cuando me robaron es que vi, pero nada no sabía nada. (*Na Juana*, 66 años)

Antes había obedientes los hijos pues, nada de andar en la calles, nada. Desde catorce años éramos novios, dice él ya vamos a casarnos, le digo no, ¿Qué es pues que vas a esperar? Dice, y ya pasaron días después y no quería no quería y hasta que un día ahí de la vela de los pescadores fue, me llevó a chingadazos, me llevo, vamos porque vamos dice, dije bueno pues ya le dije, ya vine y pues ya se hizo la bulla y ya me casé. (*Na Aurelia*, 68 años)

Como mencionan *na Aurelia* y *na Juana*, su conocimiento sobre la práctica más cercana en la que conocerían una parte de su sexualidad, aún de manera ritualizada: la comprobación de su virginidad en el *rapto*, era algo desconocido, la centralidad del discurso estaba en la dimensión simbólica del himen; la postura moral restringía, censuraba, desde la información de dónde se encontraba o cómo sería evaluado. El conocimiento socializado era en torno a los roles necesarios al llegar el matrimonio, como las habilidades para procurar a su esposo y la maternidad.

Para las mujeres, su sexualidad se delimitaba a su capacidad reproductiva y tener hijos dentro del matrimonio. Para el caso de los hombres la sexualidad era un terreno más amplio, aunque al igual que para ellas, con los límites de la reproducción en la sanción de los hijos fuera del matrimonio. Su virilidad permitía y requería espacios para ser reafirmada.

Actualmente, la generación de las abuelas es el referente más claro de los *saberes de creencia*. El conocimiento con el que guían sus interacciones privilegia sus experiencias vividas, en este caso, a lo largo de los rituales de los que han sido parte y traducen como el ideal de la norma. El mensaje entre las personas de esta generación, no sólo las mujeres, es su inconformidad con las transformaciones que viven, sobre todo, la generación actual de las nietas. El disgusto es comúnmente en términos morales: aunque aceptan y son parte de los nuevos compromisos, no reconocen la forma en que se dan, sobre todo en mujeres que ya no son vírgenes.

Esta generación es un referente para la comunidad del deber ser tradicional, ell@s conocen las características y procesos de las costumbres locales, por ello son quienes se encargan de guiar las prácticas rituales. Sin embargo, los espacios de decisión están organizados para que sean l@s adult@s de la generación de las madres quienes organicen a la comunidad. Las abuelas son reconocidas con amplio respeto, y actualmente, sobre todo como las indicadas para recordar, aunque no siempre revivir, pues los cambios continúan dándose.

LAS MADRES

Para esta generación los roles continuaban siendo similares, enfocados a exaltar la virilidad para los hombres y la sensatez y sensibilidad de las mujeres, pero a estas

características se le incluyen algunos cambios que acompañaron nuevas formas de dimensionar su sexualidad. Para los hombres, los roles se tuvieron que comenzar a adaptar a la llegada de nuevos oficios a la comunidad y las consecuencias de la decaída del campo. En esta época la migración a la ciudad de personas de localidades cercanas con la idea de buscar una oportunidad laboral, contribuyó en ampliar la diversidad; nuevas maneras de pensar lo sexual y matrimonios de locales con migrantes propició que prácticas como el *rapto* y el requisito de la virginidad fueran desplazados.

Para esta generación, uno de los principales cambios fue la organización de los días en su vida cotidiana. Con el crecimiento de la población, vías de comunicación y la conformación de la ciudad como el centro comercial de la región surgieron nuevos empleos y con ellos, horarios y actividades que comenzaron a descartar la necesidad de practicar y aprender el oficio familiar. Al igual que los hombres, las mujeres se incluyeron en puestos laborales ajenos a lo aprendido en casa y de las actividades que habían realizado su madre y abuela. Juchitán se convirtió en un centro urbano y espacio propicio para el comercio y la interacción constante con otras formas de organizar la vida.

Las relaciones de parentesco y reciprocidad se fueron adaptando e incluyendo a l@s forane@s que llegaron y las que migraron a otros espacios. La relevancia de las redes de intercambios se fue combinando con otras prácticas que generaban prestigio, como los puestos en los nuevos empleos, el acceso a mayores grados de educación para los hij@s, el acceso a productos (como electrodomésticos, autos, muebles) que con anterioridad no eran tan relevantes y nuevas maneras de planear el futuro que se conocían de los migrantes que llegaban a vivir, de los programas de televisión y de las llamadas y visitas de quienes vivían en otro lugar.

Estos cambios se incluyeron en los procesos que marcaban los cortes entre los grados de edad, los ritos de paso. La adultez se comenzó a acoplar a los nuevos requisitos de edad de los contratistas y a su vez, a una baja en los oficios familiares y el acceso a mayores grados de escolaridad; se comenzó a dar un lapso entre la niñez y la llegada a la etapa adulta en la que el matrimonio comenzó a ser más cuestionado. Tenían cada vez menos posibilidades de ahorro o acceso a recursos en comparación con sus padres, lo que los alejaba de considerarse aptos para casarse.

Los que optaban por estudiar, comúnmente tenían padres con ingresos suficientes para solventar esos gastos por lo que a cambio les pedían constancia y los alejaba también del ahorro y acceso al matrimonio. Había un grupo amplio que estudiaba sólo los primeros grados de primaria y a la vez apoyaban a su padre con su oficio. Con las necesidades de numerosas familias de más de cinco integrantes generalmente era más necesario el apoyo de los hijos para tener los ingresos necesarios, que sus estudios.

Aunque comúnmente la mayoría conocía la ubicación de las casas o zonas por familias que organizaban la ciudad, la población creció y con la expansión del comercio hubo mayor migración de personas de las localidades cercanas. Los comercios y servicios comenzaron a diversificarse, había más cantinas y lugares de recreación para la sexualidad masculina. En esta época, había más espacios y horarios para las relaciones sexuales prematrimoniales, por lo que comenzó a haber más presión para los que estaban cerca del matrimonio y aún continuaban siendo vírgenes.

En las casas comenzaron a diversificarse los horarios y las mujeres, tanto madres como hermanas, se fueron acoplando a las nuevas rutinas. Debían cumplir con las labores domésticas y la atención de los hombres de la casa a la par que realizar su oficio. El tiempo de ocio se comenzó a acortar, ante la demanda de mayor tiempo para el trabajo.

Las mujeres más jóvenes cuidaban de los hermanos pequeños, mientras sus hermanas salían a vender lo que sus madres preparaban, organizaban las compras y lo necesario para el siguiente día.

En el lado sur, esto se complementaba con los bajos ingresos de l@s proveedor@s. Los nuevos empleos tenían como requisito haber concluido la primaria como una manera de comprobar que sabían leer y escribir, puestos que eran ocupados por personas del lado norte que desde la generación anterior habían tenido mayores capacidades de ingresar a la escuela. Los empleos con menores salarios eran una oportunidad, sin embargo, en ocasiones no coincidían con las labores del hogar que una mujer debía cumplir por lo que en esta generación la escolaridad aún continuaba sólo en el o primeros grados de primaria. Los oficios familiares continuaban siendo el espacio laboral común, sin embargo, los bajos ingresos y las nuevas competencias de productos que llegaban a comercializarse comenzó a repensar lo viable de incentivar a los hij@s para que estudiaran, lo cual era el discurso de éxito en el lado norte, como menciona *na Soraida*:

Para sexto ya no fui a la escuela pues porque tenía que ayudar a mi mamá, ya iba yo ahí a vender taco, quesadilla y refresco. Yo ya estaba ahí haciendo la comida, cuando mi mamá se aliviaba la que tenía que hacerlo era yo y ya estaba yo con un lavadero en el suelo lavando la ropa de mi hermanita, ponía mi tío dos *block* para que yo alcanzara a hacer el desayuno o comida y pues siempre para ganarme ir a la escuela antes tenía yo que lavar su ropa, ir a los mandados todos para que fuera. Ya no fui una porque mi mamá ya no tenía para darme de mis gastos de la escuela y porque mi papá no le daba dinero, pues yo tenía que ayudarle para el gasto y si ella se enfermaba pues la que iba a buscar el dinero era yo y mi papá pues nada, como es mi mamá nimodo que voy a dejar ahí (*Na Soraida*, 41 años).

Para el caso de las mujeres que cambiaron el oficio familiar y alternaron sus labores domésticas con un nuevo empleo remunerado, tenían mayor oportunidad de

conocer hombres sin ser señaladas y estas nuevas rutinas llegaron al espacio público y los horarios de descanso, con la diversificación de actividades había mayor cabida para la interacción entre géneros. Las regulaciones de los espacios públicos que normaba la relación entre solter@s se fue acoplando a las dinámicas de la ciudad. Los noviazgos aumentaron y algunas mujeres decidieron tener relaciones sexuales premaritales. Su participación en nuevos espacios, el acceso a mayores grados de escolaridad y nuevas ideas de migrantes y los programas de televisión o el cine, plantearon un panorama diferente al de sus madres. El uso de la rabona y hupil comenzó a aplazarse para la edad adulta y de casada, y las mujeres cercanas al matrimonio la cambiaron por vestidos, blusas y faldas más cortas y con diseños diferentes. Las oportunidades para salir y ser parte de actividades de ocio fueron más permisivas que para la generación anterior en tiempo y posibilidades de con quien salir.

En la fiesta lo conocí, esa misma noche me vino a dejar a la casa y con el tiempo salíamos temprano pues, le dije a mi mamá que ya tenía novio pues, no dijo nada *namás* que no fuera ya hacer tonterías pues, como ya me veían grandecita, mi mamá se casó a los quince años, pues ya me dejaban pues, luego a este muchacho ya nos dejamos ahí quedó, luego ya salí yo con otro de aquí cerca (risa). (*Na Paula*, 41 años)

Como menciona *na Paula* los noviazgos comenzaron a ocupar un espacio independiente del matrimonio. Había más posibilidades de interacción entre solteros y solteras, por lo que este periodo, comenzó ser un espacio para experimentar, que se reconociendo, sobre todo por la generación adulta de la época, como un periodo de preparación para sus hijos e hijas, por lo que para las mujeres cada vez hubo mayores posibilidades para que tuvieran más de una pareja y con ello, ejercer la capacidad de elección de su futuro esposo.

Para esta generación había mayor conocimiento acerca de las relaciones sexuales y la oportunidad de sentir placer comenzó a ser más cercano para las mujeres. Había más lugares para tener información como la escuela o las consultas médicas, pero generalmente las amigas, eran el grupo común para resolver dudas o compartir experiencias filtradas por su condición de género: la demostración de la virilidad masculina y la sumisión y sensibilidad femenina.

“Sí, me decían pues de que mi abuelita me decía, si vas a tener novio que te jalen la boca a dos metros, me decía, menos abajo, sino pues ya te chingaste pues y más si no se casa contigo (*Na Yolanda*, 39 años).

Como menciona *na Yolanda*, en esta apertura, sus madres o abuelas comenzaron a participar en una orientación, basada en su experiencia, que buscaba reafirmar las normas para el matrimonio, en especial la necesaria virginidad; sin embargo, aun cuando en su mayoría la información no profundizaba en los temas, transformó y adaptó los cambios de la época, al incluir una interacción con relación a la sexualidad. Los adultos de la época conocían y eran parte de una mayor apertura sexual, por un lado de información dada por instituciones como la medicina occidental o la educación formal y en el hecho de que existían formas de relacionarse que permitían relaciones prematrimoniales con mujeres que no se reconocían como trabajadoras sexuales, sino, empleadas, estudiantes, familiares, vecinas o hijas.

“Ahora suena cuete, mañana puñete”

Entre las señoras de esta generación con la que conviví me dijeron una frase que les provocaba risa y resume la elección del *rapto* por las personas de esta generación: “*ahora suena cuete, mañana puñete*”. La explicación es el día del *rapto* suenan los cuetes que

anuncian que una mujer virgen fue robada, lo cual es una muestra de alegría y dicha, y mañana puñete (golpe), es porque durante el matrimonio es común la violencia hacia las mujeres por parte de los esposos. La risa de ellas es por la paradoja que implica el matrimonio: su llegada es celebrada con alegría y con el tiempo se convierte en su contrario, el sufrimiento.

En la ironía de esta frase es posible conocer la conciencia por parte de las mujeres de la violencia y el matrimonio como una fase que debe aplazarse, en comparación con la generación de sus padres. Es común que las mujeres de esta época optaran por acceder o algunas pedirle a sus novios que se las robara como una forma de salir de la violencia que vivían en sus casas, por los constantes golpes o regaños de sus padres hacía sus hermanos y su madre y por las múltiples actividades domésticas y laborales que debía cumplir.

La diferencia de la generación de las madres con las anteriores, es que las mujeres de esta época comenzaron a tener un plan y aspiración a futuro. Las transformaciones de la vida diaria se vincularon con las expectativas a futuro y los modelos ideales que se socializaban en los medios y discursos foráneos, en algunas se relacionó a su vez con su independencia económico al ser parte de los nuevos empleos o la migración. En estos planes, el matrimonio era una práctica cercana para cambiar su realidad; sin embargo, la llegada al matrimonio iba acompañada de la llegada a la adultez y la posición de poder de su esposo que permitía, aunque con reproches, la violencia en casa como él lo había vivido en la casa de sus padres.

Cuando ya él es que me dijo que ya me iba llevar, bueno pues le dije ya me cansé de vivir aquí en la casa le digo, ¿Para qué?, me iba yo a salir de mi casa por los golpes, las discusiones, los problemas, que todo era yo, todo yo, ya me harté. Yo pensaba de que

casándome era lo mejor para mi pues, que ya no iba yo a ver los pleitos de mi casa con mis papás. Pero no, me tocó un borracho también. (Na Clara, 40 años).

Luego ya grosero borracho, para que me case digo, pero lo aguanté, luego decía agarro mis hijos y me voy, pero no para qué luego ahí regreso, no. Un día sí me fui con mi prima, ya de ahí él fue y me pegó, al otro día me pegó, y dije ay dios mio ya qué. (Na Paula, 41 años).

Tenía 18 años cuando me casé, no quería, pero le digo a él ya bueno pues vamos ya me cansé de trabajar, de cuidar a mi papá de borracho, ya no y ya me llevó, ya me trajo a su casa y mi mamá pues contenta, porque la gente hablaba, porque la gente no podía ver que tu estés esperando el muchacho. (Na Sofía, 46 años).

Las nuevas posibilidades de participación y opinión propiciaron que las mujeres de esta generación se permitieran cuestionar las acciones de los adultos y a su vez, de sus padres, como la violencia o alcoholismo de ellos y la sumisión de ellas. Como mencionan las entrevistadas, el matrimonio se presentó como la opción más viable de un cambio, el cual por sus ingresos y apoyo en el hogar sería rechazado por sus padres, por lo que el *raptó* fue la mejor posibilidad. El alcoholismo y la violencia son prácticas que relacionadas y comunes hasta la actualidad. Las constantes pachangas y el guendaliza de los hombres en cartones de cerveza, el interés y promoción de sus productos por parte de las cerveceras, varias cantinas y bares por la ciudad o la práctica reconocida y justificada en las altas temperaturas de tomar en casa, ha propiciado que este problema continúe y se incremente. Por lo que ya en su vida como casada debían mediar con un rol reconocido, la imposibilidad del divorcio y el consenso necesario.

Las mujeres de esta generación se burlan de ellas y de sus compañeras por no haber planeado más su matrimonio y haber pensado que acceder a éste las libraría de la violencia. Sin embargo, esta experiencia y la continua apertura a temas sexuales y sobre

la vida conyugal en ocasiones ha dado pie a que la tercera generación, de las nietas, tenga acceso a más información, inclusive por medio de sus familias o de experiencias de los familiares de sus amigas o conocidas.

Nunca me dijo ella (su mamá) nada, nunca, sí platicábamos pero nada, mi hermana es que me decía que me cuidara. (Na Soraida, 41 años)

Como le digo a mi hija, que veo que ya está creciendo que se dé a respetar, que se valore más que nada y que es mujer pero que las mujeres valemos mucho, pero valemos lo que somos. (Na Julieta, 42 años)

Las mujeres de esta generación conocen y aceptan cada vez más los discursos que comparten sus hijos e hijas, aunque es común que la apertura a información sexual se piense como una amenaza o problema. En la cotidianidad, en los chistes, en las pláticas con jóvenes o niños presentes se hacen presentes palabras, formas o instrucciones sobre los placeres y las relaciones sexuales. La estructura de la educación formal, como *saberes de certeza*, se han interiorizado con un amplio reconocimiento por lo que las pláticas tienen la finalidad de una educación familiar similar, con las restricciones morales locales, hacia sus hijos e hijas.

A diferencia de sus madres, un cambio central son las relaciones extraconyugales. Anteriormente las mujeres toleraban la infidelidad de sus esposos, actualmente existen más casos de mujeres que a cambio del engaño de ellos buscan una vía similar. Aunque el rechazo a la infidelidad por parte de las mujeres continúa siendo amplio, existe mayor permisividad sobre todo si su esposo le ha sido infiel con anterioridad. Una de las justificaciones y fines principales de las relaciones extraconyugales son los recursos para el sustento familiar. Es recomendable para las mujeres que son parte de estas prácticas que a cambio accedan a beneficios ya sea monetarios o en productos. Los hombres que

tienen una *querida* comúnmente no destinan todo sus sueldo a los gastos de su casa, una parte se la asignan a ella en regalos, apoyos y salidas. Estas prácticas son comunes en las madres solteras que tienen mayor dificultad para acceder a un matrimonio con alguien que quiera hacerse cargo económica y moralmente de un hijo que no es suyo, por lo que sus amigas o vecinas las motivan a buscarse un *querido*, como menciona *na Clara*:

Yo le digo a ella (su vecina, madre soltera de 18 años), mira *mamá*, date cuenta *ña* (hija), si él quieres estar contigo pues sí pero de amor no se come, que te dé algo para el niño, para su leche, su comida o ¿Para qué estás ahí entonces? (*Na Clara*, 40 años).

Para el caso de las esposas, el manejo de los gastos de la casa comúnmente están filtrados por ellas, por lo que la baja en el salario de sus esposos se nota al poco tiempo. Ellas se quejan de que el dinero no alcanza y optan por la infidelidad, pidiendo apoyo a otros hombres a cambio de una relación informal.

En estas aventuras el elemento económico es importante pero también la satisfacción, tanto este grupo de mujeres como sus amigas y conocidas que las motivan a conseguir un *querido*, hablan de la satisfacción de sus placeres sexuales. Después de un matrimonio o un hijo, la virginidad ha sido evaluada, pero en esta generación sobre todo las madres solteras han buscado otras opciones que han negociado con las normas de la generación anterior. La resignificación de las prácticas sexuales, como la infidelidad, está asociada con la posición de las mujeres antes y después de ser vírgenes. Aunque el adulterio continúa siendo un evento sancionado en la comunidad, el paso de las mujeres por la maternidad, dentro o fuera de un compromiso, marca su entrada al terreno de las prácticas sexuales, lo cual les permite tener mayor acceso, aunque con señalamientos, a prácticas extra-conyugales.

Para las madres, la centralidad de la virginidad se ha ido desplazando a la peligrosidad de los embarazos fuera del matrimonio y las enfermedades de transmisión sexual. Ellas son la generación de los adultos que regula y media los múltiples saberes, *las creencias* con las que crecieron y deberían socializar a sus hijas, y *las certezas* que cada vez son más relevantes en la ciudad, las cuales conocieron ya durante su vida en matrimonio y continúan conociendo por parte de sus hijas. La generación de las madres es la base de las negociaciones e institucionalización del cambio de las normas.

LAS NIETAS

Para la generación actual, las nietas, como mencioné existen dos grupos en los que se pueden observar los cambios y las permanencias: l@s jóvenes que continúan los roles y expectativas similares a sus abuel@s, madres y padres, y los que han optado por nuevas formas. En esta generación noté más transformaciones y adaptaciones, principalmente por su lejanía con la generación de los abuelos y porque es con la que tuve oportunidad de convivir sincrónicamente en su vida cotidiana y vivencias sobre el *rapto*: antes, durante y después.

1) *Para el primer grupo*, los hombres optaron por continuar con las actividades y con ello expectativas de sus padres, en su mayoría aspiran a casarse por medio del *rapto*. Comúnmente se dedican al oficio de su padre, son de familias numerosas y tuvieron acceso sólo a los primeros grados de educación primaria. Los roles son relacionales con su estatus, a pesar de ser menores de quince años, el grupo de edad con el que se les relaciona los considera preparados para el matrimonio por su acceso a tener ingresos económicos y con ello la capacidad de tener una familia. Aunque no existe un ritual de paso tan delimitado, el inicio en el oficio familiar ya no sólo como un apoyo sino como

otro integrante más es un momento trascendental para el camino hacia la adultez. Tienen un horario de actividades similar al de los adultos y con ello acceden a un grado distinto a la niñez. Por ejemplo, en la casa de un pescador a donde fui a un *rpto* durante el trabajo de campo, cuando el novio comenzó a ir con su padre a pescar como un acompañante y no sólo como ayuda, cambiaron sus actividades de trabajo, ocio y estatus. Los días de pesca se levantaba en la madrugada, comenzó a conseguir las herramientas que el oficio requiere para dejar de utilizar las de su padre: tejió su propia red y tarraya. Al llegar a casa con el pescado, tenía derecho a descansar hasta tarde sin que se le asignara alguna otra tarea, sus ratos de ocio y su grupo de amistades cambiaron, comenzó a juntarse con compañeros de pesca y realizar actividades con ellos. Con la llegada de su oficio un momento importante fue su salario, aún cuando parte de sus ingresos eran administrados por sus padres para apoyo de la casa, él recibía una parte y su uso fue un paso central hacia la adultez: accedió a tomar cerveza o mezcal de manera reconocida porque ahora podía pagarlo.

Las mujeres de esa casa estaban atentas en preparar sus comidas y tener su ropa limpia. Antes de participar activamente en el oficio de su padre, sólo iba algunos días a pescar con él, principalmente para ayudarlo y aprender a pescar, en casa debía apoyar a su madre en ir a las comprar o llevar recados, por las tardes salía a jugar o realizaba las tareas escolares. En este caso es posible observar que la edad es una construcción sociocultural y es así que aun cuando él tenía los mismos años que un hombre que aún estudia, tiene afinidad por salir a jugar y no tiene ingresos económicos, sus experiencias lo prepararon para acceder al matrimonio con el reconocimiento de su familia y la comunidad. El rechazo y principal obstáculo al que se enfrenta, al igual que varios novios de esta generación, es no tener la misma capacidad de ahorro para su boda y solventar los

gastos de los preparativos en conjunto con su madre como lo tenían las generaciones anteriores, lo cual es el principal reproche: sí tiene un empleo, pero no con la capacidad suficiente para mantener a una familia con ese salario.

Para este grupo de hombres, aunque continúan con roles similares a los de sus padres y abuelos, las circunstancias son distintas, en el caso de la sexualidad tienen mayor acceso a información de forma práctica y en pláticas. Sus primeras experiencias en ocasiones también llegan con sus primeros sueldos con el pago de servicios sexuales o tienen mayor acceso a tenerlo con amigas o conocidas que no piden a cambio matrimonio. Este grupo aspira a casarse con una mujer virgen o que sea con él con quien tenga su primera experiencia sexual. Comúnmente apoyan la idea de que el papel de la mujer ante su sexualidad es con fines reproductivos y no de placer.

Pues para los hombres igual hay algunos que les importa que era virgen y para que cuando se case ya no anden ahí hablando mal de él, de que ya la había tocado otro, pues para ellos es importante. Y para algunos pues no, no importa. Como algunos tienen sus amigos que ya se habían casado y luego uno anda hablando mal, ya para que cuando uno se case no anden hablando igual que como uno pues. (Andrés, 16 años)

Como menciona Andrés, la relevancia de la virginidad para este grupo se relaciona con el reconocimiento colectivo de su experiencia, este elemento es necesario en cuanto demuestra mayores muestras de satisfacción social. Su contrario, casarse con una mujer que ha dejado de ser virgen es rechazado por medio de la burla y el cuestionamiento de la comprobación de su masculinidad en este ritual. La continuación de la norma de la virginidad se relaciona con los saberes de creencia no sólo de los adultos hacia los jóvenes; sino como una serie de conocimientos, relaciones y autorregulaciones que se recrean en las relaciones entre pares y futuro grupo de adultos.

Las mujeres de este grupo, al igual que sus madres y abuelas deben aprender un oficio antes de la llegada del matrimonio, por lo que desde pequeñas se les comienza a enseñar, principalmente: a ser artesanas o vendedoras, actividades que se practican en sus familias desde generaciones atrás. No tienen oportunidad de terminar la educación primaria porque el tiempo deben invertirlo en otras actividades como las labores domésticas.

Es más fácil para ellos mandarlos a trabajar y ya no mandarlos a la escuela, las escuelas son para los padres como unas guarderías para que los cuiden mientras ellas salen a vender y los papás a trabajar y ya para que cuando ellos estén preparados vayan a trabajar también y para las mujeres hasta que ya se casen o se embaracen. (Profesora de quinto grado de primaria en Cheguigo Gueté, 43 años).

Como menciona esta profesora de primaria, del lado sur, el acceso a mayores grados de educación continúa siendo menos relevante que aprender un oficio. Por una parte se da por el reconocimiento de la incapacidad económica para solventar estos gastos hasta el grado profesional y a su vez, porque comúnmente no tienen un referente familiar que guíe, sugiera o motive. Por otra parte, los roles que se apoyan en los *saberes de creencia* se continúan recreando, es indispensable para ellos prepararse para el matrimonio con un empleo y ellas con las habilidades para las labores domésticas, un oficio de apoyo y la maternidad.

En este grupo, las mujeres tienen dificultad para obtener un permiso e ir a una pachanga o salir con algunas amigas. Desean llegar al matrimonio antes de los veinte años y al compararse con las jóvenes de su edad que tienen mayores libertades, vecinas o familiares, al igual que sus madres anhelan la llegada del *rapto* como una forma de agilizar su cambio familiar.

Porque algunos que dicen, ay ya está grande no, que bonito que se casó ya grande, pero no saben hacer comida, no saben barrer, cuando le dice su suegra que limpie no sabe, no lo hace. Ahí cuidado es que, porque sino te va a apegar el hombre porque no hace nada o no buscan trabajo y para qué están ahí en la casa, para qué se casan. (Na Carmen, 68 años).

A este grupo de mujeres es a quienes la generación de sus madres les dicen "*Ahora suena cuete, mañana puñete*", pero en sus circunstancias es complicado que logren tomar un camino distinto. Como menciona na Carmen, al igual que gran parte de las mujeres de la generación de las abuelas y madres, hay un descontento justificado en la disparidad entre los roles a los que aspiran y con los que llegan al *rapto* y el estatus que previamente ocupaban y su preparación para desempeñar uno nuevo. Hay poca claridad en la generación de las nietas, pues hay a quienes se les considera jóvenes que se encuentran en una etapa apta para el matrimonio, pero comúnmente sólo biológica con la llegada de la menstruación, y continúan sin haber aprendido lo indispensable de las labores domésticas; sin embargo, ellas justifican su *rapto* como una práctica tradicional a la que tenían derecho.

Durante mi trabajo de campo conocí mujeres que fueron *raptadas* a los trece o catorce años, algunas ya habían tenido a su primer hijo. Para ellas, aunque sus roles domésticos y de un oficio remunerado marcan el momento propicio para la llegada del *rapto*, las nuevas aspiraciones que han aplazado el matrimonio para otras mujeres de su generación, propician que exista un panorama distinto para esta etapa y un rechazo por parte de la comunidad y de sus familias, aunque no puedan oponerse a su matrimonio.

Luego se casan chicos y ahí andan, luego ya que andan con otros que ya se separan, no pues, más grandecitos que ya tienen otra cosa en su cabeza. (Ta Juan, 43 años).

Cuando era chiquita pues iba a la escuela, iba a vender de mi mamá, y ya después ya no fui a la escuela porque supo mi mamá que yo tenía novio, ya después ya empecé a trabajar, y ya a los trece años me robaron a mi (risas) y ya pues a los catorce tenía a mi esposo (risas). (Diana, 16 años).

Yo le dije porque nos peleamos pues, ya él no me buscó, no nada pues, ya pasó pues ya. Luego es que él se casó y ya su esposa está esperando bebé, pero mi mamá pues ya no dijo nada, ya nadie dijo nada. (Laura, 15 años).

Como se lee en la entrevista de *ta* Juan, la relación entre el ciclo biológico occidental y el ciclo de vida cultural local se ha ido equiparando cada vez más, los saberes de certeza son cada vez más trascendentales y en ellos la niñez es un proceso amplio que abarca una edad más allá de la que tenían las mujeres de las generaciones anteriores cuando se casaron. La preparación para el matrimonio en las mujeres se negocia entre conocer las labores domésticas, estar preparadas para la maternidad y tener experiencias durante su soltería vinculadas con la nueva realidad: mayores grados escolares, un empleo o ser independiente en el oficio que aprendieron, tener mayor precisión para las decisiones de su vida e inclusive haber tenido varios noviazgos que le den un panorama más amplio; y le sirva como una forma de avalar que su matrimonio fue pensado y con ello será duradero. El divorcio es cada vez más común, aunque continúa un amplio rechazo a esta práctica.

Una forma de rechazo del *rapto*, que va en aumento, se vincula con los noviazgos que interactúan con grupos que explican su realidad desde los *saberes de certeza* y con ello, son parte de grupos de edad considerados lejanos al matrimonio y deciden dar un brinco a una vida de casados justificados en los *saberes de creencia* de la tradición del *rapto*. Es por ello, que los *raptos* se continúan dando de manera reconocida casi sólo en

el lado sur y en los barrios donde se continúan realizando los oficios tradicionales como artesanos y pescadores.

En estos espacios, como Cheguigo Gueté, la cotidianidad y organización familiar permite que exista concordancia entre estatus y roles antes del *raptó* y la creencia de que tendrán éxito en su paso a otros nuevos durante su vida matrimonial, y con ello, la seguridad de que el reconocimiento ritualizado de este nuevo matrimonio por la familia y comunidad, corresponda con una preparación para integrarse a las relaciones de reciprocidad.

2) *Para el segundo grupo de jóvenes* las condiciones son distintas por su constante negociación y transformación de las normas. Los hombres no están de acuerdo en dedicarse al oficio de su padre, quieren ser parte de otro tipo de empleo. Algunos les gustaría estudiar y obtener una profesión, otros piensan que la escuela no es su opción por las reglas y constancia que implica; comúnmente son desempleados, caricaturas o jugadores de fútbol que están de moda. Desde pequeños tienen mayor conocimiento de cómo son las relaciones sexuales y no las ubican sólo en la vida matrimonial.

Para el caso de las mujeres el cambio principal es para quienes aspiran a terminar una carrera profesional, los padres que están de acuerdo deben acoplar los ingresos familiares y comúnmente ellas apoyan realizando un oficio pero sin que éste sea su prioridad. En las familias donde sus madres piensan que un oficio no es más relevante que continuar sus estudios, las abuelas son las interesadas en que su nieta aprenda algo más, aunque en esos casos el oficio también pasa al plano de apoyo más que de tarea central. Durante mi trabajo de campo, una abuela llevaba un día a la semana a su nieta con *Na Aurea* para que le enseñara a costurar, le pidió a su padre que le comprara un bastidor y los hilos necesarios; su nieta no estaba muy interesada en dedicarse a ese

oficio, de grande quería ser abogada y lo que la motivaba a ir era terminar de bordar un huipil para su abuela, para que se sintiera satisfecha y pudiera dejar sus clases de bordado.

Este último grupo es el principal encargado de los cambios. Aplazan la llegada de los roles que se consideran propicios para encaminarse a la adultez y con ello el matrimonio; sin embargo, piden que las prácticas como las relaciones sexuales o encuentros en espacios públicos que sólo eran destinados para la vida de casados sean admitidos en la soltería, con ello cuestionan y transforman el valor de la mujer y su virginidad.

“La acostó y tapó su vergüenza”

La negociación principal del sentido de la virginidad está en continuar realizando los *raptos* pero con mujeres que han dejado de ser vírgenes. Por un lado esto es posible por distintas circunstancias: los novios o parejas de ellas ya no planean casarse sólo con una mujer virgen, sino, que la parte emotiva y de afinidad ha ido ganando terreno. Los padres de él tienen mayor certeza de que su hijo ha comenzado su vida sexual y acceden al *rapto* por temor a un embarazo fuera del matrimonio o que ellos busquen otra vía para unirse que no esté normada, como escaparse. Existe mayor información, curiosidad, horarios y espacios para que las mujeres tengan sus primeras experiencias sexuales antes del matrimonio.

Antes que era una boda por el civil o por la iglesia, iban muchas muchachas y muchachos y ya para la hora del baile ellos se paraban a pedir a bailar a ellas, bonito se veía, ¡Ahora no que! ya no se ve nada, ellas es que van para bailar con ellos. (Na Julieta, 42 años)

Como menciona *na* Julieta, las acciones de relacionarse entre solteros han cambiado, las formas de cortejo ya no sólo se realizan por iniciativa de los hombres. La transformación para este grupo va más allá del acceso al coito. Ellas se interesan por las relaciones eróticas y algunas aunque llegan vírgenes al *rapto* o matrimonio, previamente tuvieron distintas prácticas de besos o caricias que para las generaciones anteriores estaban prohibidas y tenían una sanción similar a la penetración; las mujeres no estaban destinadas al placer sino a la reproducción. Para esta generación la vestimenta es un cambio sustancial, las mujeres usan escotes, pantalones entallados, minifaldas o pequeños shorts; justificados en la moda y el calor del clima. La idea de belleza femenina con recato para las abuelas o madres ha cambiado por maquillaje en ocasiones de uso diario y algún arreglo en el cabello. Las *rabonas* y *huipiles* las usan diariamente la generación de sus abuelas.

En casa tienen más acceso a pedir permisos para acudir a fiestas o salir a pasear con amigas, en los espacios como parques o canchas conviven tanto mujeres como hombres, aunque los juegos y dinámicas continúen siendo separados: las mujeres son frágiles para el fútbol y el intercambio de información sobre cantantes o telenovelas muy afeminado para los hombres, los *muxe's* conviven en ambos espacios, aunque en el grupo de los hombres su presencia está vinculada con burlas constantes para reafirmar la virilidad.

El panorama para que una mujer deje de ser virgen antes de casarse es más permisivo; sin embargo, la serie de relaciones que se construyen con el *rapto* continúan vigente. La cadena de intercambios entre los que apoyan a las anfitrionas (madres de los novios) y los invitados, es necesaria para circular la serie de favores y pagos pendientes. Las mujeres de las generaciones de las madres o abuelas son las principales en la cadena

de reproches ante estas modificaciones por dos motivos: es un aparente engaño y en el pasado la virginidad era necesaria; pero no pueden negarse a una invitación a un *rapto* porque la serie de dar, recibir y devolver las incluye. Por otra parte, la sanción social a los siguientes días hacia la novia y la familia que realizó el *rapto* cada vez pierden trascendencia ante los constantes casos de esta circunstancia. Por otra parte, la resistencia y refuerzo de este ritual es un ejemplo de la moral que regula el ejercicio de la sexualidad femenina durante la soltería.

Ahorita ya casi no hay ya es poco que se hace el *rapto*, ya todo es que se va a pedir y ya se casan se van a la luna de miel, a la gente de aquí no dicen no ¿Por qué? Porque ya no es virgen, a no porque ya no, así hablan aquí. (Victor *muxe*´, 42 años).

Pues la verdad aquí la virginidad vale mucho, pues ese era el honor que ibas a dar a tu familia, porque si te roban y no sales virgen eres la comidilla de este pueblo, pero yo creo que toda esa costumbre ya se está muriendo, porque algunas ya que no son vírgenes ya las acuestan ahí, ya no es como antes. (Na Pilar, 21 años).

Como se menciona en las entrevistas, la transgresión y cambio de la norma ha ido más allá de la virginidad, existen casos en que las madres de las novias piden a las madres del novio que le realicen el ritual a su hija como una forma de resarcir el daño por un embarazo fuera del matrimonio con su hijo. Durante mi trabajo de campo conocí casos en que las mujeres ya no eran vírgenes y estaban embarazadas.

A los muchachos digo que ya no les importa, luego ya se entera uno de que se casan con otro que no era su novio y que ya a los siete meses ya tienen a un bebé, pues digo yo que ya no les importa la virginidad, ya es la costumbre nadamas (Na Liliana, 19 años).

Ahora las roban ya no hay nada pues, 5 ó 6 meses ya tienen a su bebé, ya no pues. (Na Yolanda. 39 años).

Ahora es muy poco que son los *raptos*, ya casi ya no hay *raptos* que sean pues de *veras* que sí había virginidad, ahora es que son más pedidas. Pues ellos que ya están abiertos no y aquí que están más cerrados pues, digo no. (Na Lorena, 42 años).

La norma que regula la sexualidad se ha adaptado a los cambios y se ha desplazado de la virginidad a los más comunes embarazos fuera del matrimonio. La maternidad sin compromiso es una situación ampliamente rechazada; sin embargo, aunque se podría optar por la pedida de mano las familias que tienen (como ellos lo nombrado) la tradición familiar de matrimonios por *rapto*, prefieren adaptarse a las críticas en un futuro que optar por otro tipo de compromiso: el *rapto* es la forma de compromiso que incluye a la comunidad de manera activa, la pedida de mano es un arreglo familiar que se anuncia a la comunidad, por lo que las redes de reciprocidad para anticipar los gastos y apoyo necesarios para la realización de las bodas se dan en los *raptos*. Las muestras de rechazo ante la no virginidad en un *rapto* se han enfocado con más fuerza en las novias que llegan a éste embarazadas: la procreación fuera del matrimonio no sólo atenta contra las normas del *rapto* sino del proceso matrimonial que plantea un espacio reconocido para la llegada de los hijos.

Pues porque ir a pedir va a tardar más la boda, entonces pues robarla más rápido. También que va a revisar primero ahí su familia que si eres virgen pues, haber si puedes casarte con él o no. (Dalia *muxe'*, 38 años)

O la casas o te matan (risas) ya les da igual, el novio sabe que ya comió ya, no va a pedir la virginidad. Como estamos en una fiesta y de repente llegan y le dicen a la señora, apurate porque tu hijo ya llegó con la novia ¡Ay vamos, vamos dice la señora, vamos a la casa! Fuimos y ellos ya estaban adentro que sacando la virginidad, tenían 16 años los dos, estuvieron un buen rato los dos y luego ya salen y una señora ya grande dice ¡Ay sí bonito eh salió niña! A esa hora es que se hizo la bulla. Luego se casaron por el civil, a los seis

meses ya dio a luz, y cómo le hicieron para hacerlo y la gente ahí afuera y ellos adentro, se casaron se hizo su boda el día de la boda religiosa se hizo el bautizo de la niña, pero ahora ya nada, ya se separaron ahora cada quien vive con su querido. (Na Alma 62 años).

La inconformidad de la generación adulta se ha ampliado en los casos que han optado por el *rapto* sólo como una vía de apresurar el compromiso, pero sin respetar los *saberes de creencia* que lo componen. Este disgusto ha operado en aminorar el caso de raptos, y a su vez, aumentado los compromisos por pedida de mano. La relevancia de la virginidad y su transgresión imposibilita que los sentidos de esta práctica se difuminan.

Es por ello, que durante el *rapto*, para esta generación, se ha hecho adaptaciones como formas de mediar esta inconformidad, como la entrega del cartón de cerveza que se le entrega al padre del novio si a éste aún no se le considera preparado para ser parte del grupo de los adultos. En el caso de las mujeres, su capacidad para ser madre continúa siendo la primera validación, aunque como mencioné, su incapacidad en realizar las labores domésticas como *debería*, de acuerdo con las necesidades de su suegra, su evaluación continúa

“Ya nadie aguanta”

La idea generalizada de los abuelos y padres hacia esta generación es que *"ya nadie se aguanta"*. Para los abuelos la espera, sobre todo de las mujeres, era la muestra más viable para conocer el valor y cuidados de su familia. El romanticismo era la combinación entre la sensibilidad femenina, su recato y paciencia; la espera y anhelo de un premio: el matrimonio reconocido y la creación de una familia honrada. Los hombres ideales eran quienes en este juego del romance insistían como muestra aferrada de un verdadero deseo. En esta idea, en la espera de las abuelas estaba el temor y la oportunidad negada a

conocer, para el caso de los abuelos, su virilidad estaba en provocar con el fin de conocer a la mujer con quien quería casarse. El caso de los padres es similar aunque con la participación más activa de las mujeres, pero procurando el valor familiar de su virginidad. La generación actual ha cuestionado esa espera, si los lazos afectivos o de atracción existen no es necesario esperar al matrimonio, como menciona *na* Paula:

Se comen la torta antes de tiempo, espérate hasta que te toque, ya nadie aguanta. (*Na* Paula, 41 años).

Uno de los principales problemas de este cuestionamiento a las normas sexuales de la comunidad está en la asesoría, ésta es una de las tensiones y justificación por parte de las generaciones adultez para no admitir completamente estos cambios. Los jóvenes quieren experimentar pero no conocen los riesgos y cuidados necesarios que esto implica: desde el plano biológico, social y emocional. Para los adultos los jóvenes tienen impaciencia por vivir una etapa que no les corresponde y en esta apuración el problema principal son los embarazos no deseados o fuera del matrimonio y en menor grado las enfermedades de transmisión sexual. Para los jóvenes hay poco tiempo para experimentar, porque la edad comúnmente aceptada en la comunidad para el matrimonio no puede rebasar en ocasiones los veinte años.

Pues primero me encontré con unas amigas, ya de ahí tomé y luego de ahí ya me robó él pues, pero no era mi novio ni nada, sí lo conocía y ya de ahí me robó. (*Na* Lidia, 15 años, madre soltera).

Como el caso de *na* Lidia, conocí a otras mujeres que tenían interés en comenzar con su vida sexual y con este deseo accedieron a ser parte de un *rapto*, inclusive con hombres con los que no tenían alguna relación previa. El ser parte de un matrimonio, de acuerdo con las normas, debe incluir la llegada de los hijos, con lo que se justifica el coito

sin protección y finalmente, la incapacidad de realizar las labores domésticas como *debería*, de acuerdo con las necesidades de su suegra y en ocasiones, como en el caso de Lidia, su matrimonio se disuelve por los constantes rechazos y quedan madres solteras con dificultades a su corta edad de encontrar otra pareja reconocida.

“Esta niña ya está muy despierta le dije a su papá”

Los padres no están preparados para hablar sobre temas sexuales con sus hij@s, en su experiencia eso nunca ocurrió y no tuvieron acceso a un nivel escolar para conocer sobre ellos, prefieren evitarlo o prohibirlo en las conversaciones familiares. Pero ahora, aunque los padres lo eviten o no sepan cómo abordarlo, en la escuela estos temas son cada vez más comunes. Los niños de los primeros grados de primaria conocen por pláticas con compañeros de grados más altos que les enseñarán en la materia de ciencias naturales, lo ven en los programas de televisión o en los chistes más desinhibidos de los adultos.

Los padres están ante un proceso que les parece rápido pero fuera de su control, por la legitimación que tiene la educación escolar. Existen algunos que se quejan por los temas y piensan que deberían prohibirse o abordarse de manera distinta en los salones de clase, pero sus amigos o familiares en las pláticas de las tardes o mientras hacen las compras para la cena, intercambian otros puntos de vista y cada vez hay más apertura; sin embargo, en su mayoría no saben cómo manejar la situación: sus hijos aprenden algo que ellos sólo conocieron en la práctica y con menos información. Sus hijos llegan con nuevas preguntas y ellos no saben cómo responder: si se les prohíbe estarán en desventaja de los hijos de las vecinas o conocidas que aceptan que conozcan y además estarían más propensos a equivocarse ante los constantes riesgos de la época y embarazar a alguien; y

en el caso de aclarar su dudas y abonar con más información, podrían crearle un interés mayor en el tema que quieran resolver con la práctica.

Llega Bety (su hija) y me dice oye mamá sabes qué es un condón, yo estaba ahí (en el lavadero) y me quedo así, dice sí, es que en la escuela vimos qué era y ya pues le digo ay mira hija pues cuando yo estaba chica *ni* había eso, nada, ni se hablaba de eso pues, yo estaba nerviosa pues. (Na Sofía, 46 años).

Mi mamá me decía pues, me platicaba de que cómo es que se casa uno y que no nos haga nada un hombre pues, que no nos dejáramos, me decía que no tuviera novio tan chica y le daba miedo que me robaran pues. (Guadalupe, 15 años).

Pues ahora ya están muy avanzados no, para protegerse no, antes ni sabíamos no entendíamos qué cosa era, pues ahora ya todo es muy avanzado no, los condones. (Na Julieta, 42 años).

Como se lee en las entrevistas y lo que conocí durante la convivencia, es que cada vez hay más tensión ante la diversidad de espacios para ahondar en los temas sexuales, no sólo los discursos reconocidos como los saberes de certeza, sino, información de ocio o diversión que abonan a conocer más sobre la sexualidad, usos, forma, composición, restricción, peligro, entre otros. A diferencia de la época de las madres, es difícil que se escondan ante las preguntas relevantes, los comentarios y finalmente, las prácticas de sus hijos e hijas.

Por otra parte, uno de los puntos centrales en estas transformaciones de las prácticas previas al matrimonio son el acceso a métodos anticonceptivos y su propósito que contribuye evitar embarazos fuera y antes del matrimonio. La socialización del condón, principalmente, es una forma de conocer cómo las transformaciones morales en la organización familiar están relacionadas con otros elementos. El riesgo en épocas pasadas de embarazarse, *inclusive durante la primera relación sexual*, era una de las

justificaciones principales para normar la sexualidad de las mujeres; sin embargo, las actuales generaciones tienen acceso a otras posibilidades lo cual cuestiona las maneras de dimensionar la sexualidad en la soltería por parte de sus madres y abuelas. Sin embargo, el camino reconocido de la sexualidad de las mujeres continúa siendo la reproducción y elementos como estos se han ido integrando para beneficiar la norma. De esta forma, las madres solteras continúan siendo estigmatizadas, al igual que sus hij@s y familiares. Lo trascendental de los métodos anticonceptivos es que se utilizan como una medida individual o acordada por la pareja, las decisiones sobre el acceso a la sexualidad con un condón de por medio excluye la serie de regulaciones familiares o comunitarias pero continúa poniendo a la mujer en el centro de la decisión y riesgo.

Los niños y jóvenes de esta generación también viven con tensión esta apertura. En casa son temas de los que no se hablan y están catalogados como *malos*, pero en clase se debe hablar de ello y no sólo eso, se deben platicar entre los compañeros y varios géneros en su clase. La transformación no sólo está en dónde sino también en las circunstancias en que se abordan. Los salones de clase son espacios con diferencias de género y los temas sexuales deben mediar, discutir y adaptarse a ellas, como menciona *na Paula*:

Dice que vieron en la clase que el maestro éste que es muy bueno, lo quieren mucho los niños, también los papás, ah dice que vieron el aparato y que cómo funciona ¿no? y luego dice que pasaron un video que para que ellos supieran que era eso de la sexualidad. Ay *nana* dice mi hija, ay no mamá sentí mucha pena, me quería salir de ahí y mis compañeros que les daba risa, ay no yo me tapé la cara. (*Na Paula*, 45 años).

La sexualidad es un tema complejo, por la serie de restricciones que median el cómo y qué se debe hablar sobre el tema. Como el caso de la hija de *na Paula*, en la cotidianidad hay más casos de eventos, palabras, dudas que aunque avergüenzan es

posible conocer. La apertura cada vez más reconocida para hacerlo es en el espacio escolar, durante las consultas médicas, la información que conocen en los medios de comunicación y la socialización de esta información que se da en la comunidad. Estos espacios comúnmente están acompañados de *saberes de certeza*, con lenguajes y sentidos nuevos que se han ido acoplando: desde la traducción del español al zapoteco y de lo que se *creía* a lo que los nuevos discursos enuncian como comprobado, sobre todo derivado de la biología. Como menciona *na* Paula, les enseñan que es el aparato reproductor, como una nueva postura de algo que ocurría en la comunidad desde generaciones anteriores, coito: maternidad-paternidad; otros aspectos de la sexualidad, como los placeres, continúan sin abordarse.

El acceso a la información escolar, a su vez está filtrado por una distinción de género que divide quiénes tienen mayores posibilidades para continuar estudiando. Los hombres son a quienes se les convence o apoya para que continúen la escuela, aunque las mujeres en comparación con las generaciones anteriores han logrado convencer o recibir el apoyo de su familia para poder asistir. En la actualidad, existe un rechazo a los hij@s, y sus madres y padres que no permiten que estudie o termine el nivel primaria, ante la realidad laboral en la que es necesario haber estudiado la preparatoria o secundaria, no apoyar o incentivar a l@s hij@s para que logren llegar a este grado comienza a ser más común que el reconocimiento de los padres y jóvenes que optaron por dejar de estudiar, por lo menos la primaria, para comenzar un oficio. En el lado norte y centro de la ciudad es donde se encuentra la mayor parte de los profesionistas de la ciudad, ellos accedieron a la universidad desde la generación de las abuelas por lo que el ideal de los padres es que sus hij@s terminen una carrera, éste es un tipo de ejemplo que se ha ido popularizando y

aunque por los recursos y los numerosos integrantes de las familias, los gastos y bajos ingresos en el lado sur, aspiran a que sus hijos terminen por lo menos la secundaria.

Yo le digo a su papá pues ay no que ya no quiero yo que entre a la prepa, no le digo luego que va a saber, no, le digo a ella tienes que aprender a hacer algo, sale a vender conmigo pero no, quiero que aprenda así como *Na Aurea* a costurar o yo no sé qué cosa va a hacer ella. Pero ella quiere ir a la escuela, dice no mamá quiero estudiar. Deja eso dice su papá, deja que estudie ha salido bien, le hecha ganas, pues digo yo bueno pues que estudie. (*Na Yolanda*, 39 años).

Como *na Yolanda*, en las pláticas de las madres y padres con sus vecinos o conocidos y más aún con sus familiares, cuando van de visita, se encuentran en la tienda o una pachanga; la educación de los hijos comienza a ser relevante y un indicador de valor y preparación para la adultez que competir con el aprendizaje de un oficio. Durante mi estancia en Cheguigo, por las noches cuando las señoras iban a comprar lo necesario para la cena y se quedaban a platicar, entre los temas casi siempre estaba hablar sobre quién de sus hij@s hacía mejor y más rápido la tarea, a quién la maestra había felicitado y quién no tenía interés en estudiar. Las responsabilidades para sus hij@s son apoyan en las labores de sus padres y sobre todo cumplir con sus responsabilidades escolares. El aprendizaje de un oficio ha comenzado a aplazarse o a pasar a una segunda opción, principalmente porque en su etapa escolar para algunos padres se ve como un distractor.

Para el caso de l@s pocos niñ@s y jóvenes que han dejado de estudiar, la información sobre sexualidad que se enseña en la escuela en algún punto los alcanza, ante la novedad del tema cuando salen a jugar, van a una pachanga o con sus padres de visita a otra casa y se encuentran a sus amigos o familiares, etc., hay pláticas, chistes, comentarios que permiten que conozcan. Por otra parte, la televisión, el internet o los

videojuegos son mediadores notables en su aprendizaje. Sin embargo, los profesores no siempre tienen las mejores herramientas didácticas para enseñar estos temas y los alumnos por las circunstancias de su convivencia con compañeros en donde la virilidad también se demuestra con un amplio conocimiento de los temas sexuales, no se atreven a preguntar sus dudas. Para el caso de las mujeres, ver un esquema de los órganos reproductores o fotografías que sirven de ilustración con la presencia de sus compañeros las inhiben y tampoco aclaran sus dudas. Durante el trabajo de campo solicité en la secundaria más cercana a la colonia donde viví la posibilidad de dar una plática con algunos alumnos y realizar una encuesta, el director fue amable y accedió. Se me asignaron dos grupos con alumnos de segundo y tercer grado, de acuerdo con el director porque eran quienes estaban mejor preparados para hablar de temas sexuales, las conclusiones principales fueron las siguientes:

- La edad permitida para casarse son los 18 años, principalmente porque ya están preparados para eso.
- En su mayoría sabían que el *raptó* era una forma para poder acceder al matrimonio y en el que se comprobaba la virginidad, pero sólo la mitad de ellos, principalmente mujeres, sabían el procedimiento para romper el himen.
- La duda principal fue: si es posible un embarazo en la primera relación sexual.

En el grupo focal platiqué con algunos alumnos, acompañada de su profesor de la materia de Ética y hablamos de las preguntas del cuestionario y sus dudas sobre la sexualidad.

La idea de los 18 años para acceder al matrimonio es principalmente porque es el momento en que se adquieren los derechos y responsabilidades de un ciudadano, para

ellos la práctica de un oficio remunerado, como fue para sus padres, no es indicativo de adultez y posibilidad para poder casarse.

El *rapto* es una práctica que conocen pero no con claridad, sobre todo en el momento de romper el himen o los arreglos familiares. Su desconocimiento y poco interés se relaciona entre otras circunstancias a que accedieron a la mitad o último grado de la secundaria y les gustaría estudiar la preparatoria o comenzar a trabajar. El matrimonio piensan aplazarlo, se consideran pequeños para casarse y aunque tienen la misma edad de los hombres y mujeres de quienes fui a sus *raptos*, en esos casos es común que alguno de los dos: la novia o el novio, hayan dejado la escuela y sus expectativas fueran diferentes, más cercanas al matrimonio.

Para las encuestas y el grupo focal planeé tener una actitud relajada y amigable para que ellos se sintieran lo menos intimidados y me apoyé en mi juventud para lograr más confianza y empatía con ellos. En la pláticas con esos 10 alumnas y alumnos afortunadamente todas y todos querían hablar, decir sus experiencias y dudas: la mayoría conocían qué es un condón y función, pero no su uso, sabían que existían otros métodos anticonceptivos y de prevención pero no sabían cuáles eran y finalmente, las dudas eran sobre los riesgos de la primera vez, en especial el embarazo. Sus dudas, risas y declaraciones de algunos fueron por su curiosidad e interés de conocer cómo sería su primera vez; sin embargo, es complicado que este ambiente se cree durante una clase con las múltiples barreras entre el alumno y el profesor o entre los adultos y los más jóvenes.

LA EXCEPCIÓN A LA REGLA: UN CASO DE VIOLACIÓN

En mi estancia en Juchitán, desde el primer día que conocí a *Na Aurea* fue muy atenta conmigo, al segundo día me contó que se había separado de su esposo y nunca había

tenido hijos: *"todos mis sobrinos son como mis hijos, es como si tuviera muchos hijos, a todos los cuidé, los veo."* En la casa siempre había gente, en uno de los dos cuartos de la casa había una pequeña tienda de abarrotes y desde las seis de la mañana hasta las nueve de la noche había un constante ir y venir de vecinos y niños que iban a comprar y algunos se quedaban un momento a platicar, además, entre tres y cuatro vecinas iban a costurar en los bastidores que ponía en el solar o dentro del cuarto. Era un lugar donde comúnmente había gente, lo que me ayudó a relacionarme con más personas. A los pocos días los vecinos cercanos me ubicaban como la hija de *Na Aurea* que había llegado de Oaxaca, lo que me facilitó convivir con los niños y sus madres con mayor facilidad.

Durante los días que acompañé a *Na Aurea* para hacer algunas compras, me fui dando cuenta que tenía una amplia red de conocidos y familiares. En las calles varios la saludaban y algo central, por lo regular todas las semanas durante los meses que hice trabajo de campo llegaban invitaciones para diferentes pachangas, que seleccionaba de acuerdo a la cercanía y favores previos de los anfitriones con ella. Tiempo después, durante los meses de trabajo de campo para la maestría comprendí que el constante ahorro y deudas, así como horas invertidas en pachangas eran la manera central con la que *Na Aurea* hilaba su vida, inclusive desde antes de casarse: *"A mi mamá no le gustaba eso de la pachanga, nada, iba porque tenía que cumplir pues, pero no le gustaba el baile nada, yo es la que iba a llevar su limosna para que no hablaran de ella"*. Este esfuerzo constante lo notaba más en ella que en otras vecinas o familiares, los motivos son varios: estaba separada desde hace veinte años, su esposo había comenzado a vivir con otra señora. Por otra parte, nunca había tenido hij@s.

Para la vida cotidiana juchiteca el matrimonio y los hijos son un proceso compartido, que para la edad de 45 años de ella, ya debía haber pasado por varios rituales

centrales en el ciclo de vida convencional de una mujer. Vive sola porque no estuvo de acuerdo con el matrimonio que tenía y nunca tuvo hij@s, ambos elementos van en contra del ideal de las normas sobre la familia y el cómo debe ser la vida de una mujer. Dejó de participar en los festejos acompañada de su esposo, por lo que debe suplir esa falta ampliando en ocasiones su cooperación dando la limosna y también un cartón. Cuando las madres han celebrado las bodas de sus hij@s, se dice que han cumplido con ellos con el último compromiso de apoyo, ahora ellos comenzarán a crear sus redes de reciprocidad y la madre tiene mayor oportunidad para el ahorro e inversión en su prestigio individual. Es común que las señoras en esta fase de su vida celebren sus aniversarios (cumpleaños) con una pachanga similar en tamaño a unos quince años, con sus ahorros y el apoyo de sus hij@s que en retribución de los favores pasados colaboran para el festejo. *Na Aurea* nunca realizó la boda de algún hij@, por lo que adeuda en la red de reciprocidad haber ofrecido la celebración más amplia del ciclo de vida: una boda, y a cambio, ha ahorrado y pedido grandes préstamos (para su capacidad de solvencia económica) para celebrar en tres ocasiones su aniversario y abonar con estos compromisos.

Después de separarse no buscó a una nueva pareja, en esa época su madre tenía pocos años de fallecida y su padre estaba enfermo, ella al ser la última hija de un grupo de cuatro hijos y dos hijas, fue la encargada de ellos, tarea que comúnmente es realizada por las mujeres más pequeñas o el *muxe'* de la familia. Después de la muerte de su padre, debió invertir en un empleo para solventar los gastos que tuvo por los cuidados de su enfermedad²⁸ y ritual funerario.

²⁸ Su madre y padre murieron por complicaciones a causa de la diabetes, esta enfermedad es común en Juchitán y se ha incrementado en los últimos años por la alimentación. *Na Aurea* la padece desde que cumplió 30 años y debe invertir una parte sus gastos en comprar insulina, al igual que lo hacía con sus padres.

Como mencioné, el rol de madre es central en la vida de una mujer juchiteca y principal motivo de la separación de *Na Aurea*, su esposo nunca admitió ser estéril y al no poder cumplir con un requisito tan indispensable para un matrimonio, él optó por la infidelidad hasta que ella decidió separarse. Él se juntó con una señora que ya tenía una hija, a quien crió como una figura paterna. Para reemplazar la maternidad y abonar reconocimiento, *Na Aurea* siempre estuvo dispuesta a cuidar y apoyar a sus cuñadas y hermanos con el cuidado de sus sobrinos, inclusive cuidó a los hijos de vecinas. Esta circunstancia fue la que me facilitó su ayuda y adopción simbólica para mi trabajo de campo. Durante mi estancia, cumplí con los roles de una hija para ella, lo cual unió más nuestra relación.

La violación

Ella se casó a los 26 años, edad mayor a la media común de su generación (las madres). Las circunstancias de su matrimonio giran en torno a un evento que cuestiona las normas de la virginidad en la comunidad: una violación o abuso sexual. A la edad de 17 años viajó a la ciudad de Veracruz con su madre, una de las llamadas *viajeras*, y el hermano de la casera en donde vivieron por unos meses aprovechó un momento en que estaban solos para violarla. En principio, la familia de él estaba muy apenada y le pidieron a su madre que ella se casara para recompensar el daño hecho, ella no accedió. En los días siguientes su madre llamó por teléfono a otra de sus hijas que se encontraba en Juchitán, en esa época el teléfono era un servicio que sólo lo tenían las familias con mejores recursos económicos o rentar el servicio que se brindaba en las tiendas, que para esa época no pasaban de tres. Su hija recibió la llamada en el teléfono de la tienda más popular en la comunidad, cuando su madre le contó lo que había pasado con *Na Aurea* la dueña de la

tienda lo escuchó y en los días siguientes se lo comentó a sus vecinas, creando una red de comunicación sobre lo que había pasado.

La familia de *Na Aurea* se enteró de los rumores y el amplio conocimiento de las vecinas sobre lo que había pasado a varios kilómetros de distancia, el retraso de su llegada por su malestar emocional confirmó y complicaron la situación de su llegada a Juchitán.

Yo no quería regresar a Juchitán, tenía vergüenza, él quería casarse conmigo, pero yo no quería, ¡Cómo iba yo a querer si él había abusado de mí! Después esa familia (del violador) me llevó a terapia, estuve ahí más de seis meses y ya pude regresar a Juchitán, después de que ya sentía que valía (*Na Aurea*, 45 años).

Existen varios casos en que ocurren violaciones pero se procura que no se visibilicen en la comunidad, sobre todo cuando es por los mismos familiares; sin embargo, para *Na Aurea* la no presencia física en la ciudad y el silencio de sus familiares no lo hicieron posible. Al llegar, su adaptación fue difícil, sobre todo por un proceso encaminado a vivir al otro extremo de la norma, es decir, no aspirar al matrimonio.

Las circunstancias de su violación incluyen diversos niveles. Similar a la infancia y adolescencia de las mujeres de su generación, sus padres y familiares cercanos la mantuvieron lejos de los temas sexuales, como un sinónimo de su lejanía en la práctica. Para el momento de su violación no sabía que era una relación sexual o la función de sus órganos, sólo que no debía permitir que la tocaran. Aun cuando desde pequeña colaboró en las tareas domésticas y por la diabetes de su madre desde los diez años fue la principal encargada de la mayoría de las labores de la casa, el matrimonio era un evento lejano, que tuvo que asimilar con rapidez como algo de lo que no sería parte.

Yo no entendía nada, no sabía qué pasaba pues. Me sentía sola, tenía miedo, no sabía qué era mi virginidad pues, ni nada; yo nada más ayudaba a mi mamá, la cuidaba y luego iba yo a jugar con mis juguetes o por ahí en la casa, pero nunca supe nada de qué me podía pasar (*Na Aurea*, 45 años).

A través de este caso es posible conocer la forma de regular la sexualidad por la comunidad. Para el caso de la sanción familiar, los padres y hermanos de *Na Aurea* nunca hablaron del tema, el silencio operó como sanción. En cuanto a la comunidad, ella y su familia sabían que de acuerdo con las normas de Juchitán la pérdida de la virginidad debía ir acompañada de la unión matrimonial, que en este caso no podía realizarse por lo que tuvieron que adaptarse y admitir su segregación. La primera forma en que operó su sanción fue a través de las pláticas de las vecinas y conocidas aduhte, que para corroborar y ampliar el resultado, socializaron las noticias en pláticas con sus vecinas y esas vecinas con sus vecinas y familiares. Esta forma, aun cuando en ocasiones se considera chisme (eventos que pueden ponerse en duda) en su continua circulación va tomando credibilidad y es una de las formas básicas para comunicar algo con gran alcance y a su vez, regular las acciones de las personas de la comunidad con mayor incidencia, en este caso, en las relaciones y roles de género. La palabra es la manera a través de la cual se construye y denominar el estado de un integrante del grupo, en relación con las acciones de cada individuo. En este caso, el rezago a través de recomendaciones para que ella realizara sus tareas cotidianas sin noviazgos, aún informales, y en un aislamiento que la apartó inclusive de la convivencia común con mujeres de su generación.

Cuando llegó a Juchitán su estatus se modificó a uno estático y con el ideal de no admitir cambios: una mujer no virgen, que además fue a través de una violación debido a

que “*seguramente ella fue quién lo provocó*”, plantea las regulaciones locales del ejercicio de la sexualidad para las mujeres y las sanciones que produce la no virginidad antes del matrimonio, que comúnmente se asocia a una incitación por parte de ellas. La marca social de su condición delimitó los tipos de roles que debía cumplir: aprender un oficio para solventar sus gastos pues no accedería a los ingresos de un esposo, dedicarse al cuidado de sus padres, ya que al igual que los *muxe’s* a quienes en la comunidad no se les reconoce el acceso al matrimonio, estaría con ellos y sería quien realizaría su funeral. Su convivencia o ratos libres debían ser en casa o espacios alejados de donde comúnmente los jóvenes de esa generación se encontraban como la escuela, las salidas al parque o las pachangas.

El matrimonio

Este caso es una circunstancia para conocer la agentividad de los actores en torno a la transformación de las normas sociales, las cuales no son estructuras dadas sino construcciones a partir del diálogo entre las acciones de las personas y el discurso ideal. A pesar de que *Na Aurea* respetó la segregación que correspondía a su condición, a través de la convivencia con sus familiares pudo ser parte de los espacios negados, sin perder la “marca” que la apartó. Cuando cumplió 25 años sus hermanos y nueras la comenzaron a invitar a las pachangas, ésta era una forma viable para que ella participara, ya que había un filtro familiar y de parentesco de por medio. En sus pocas salidas a las velas de las fiestas patronales, conoció a un hombre cinco años menor que ella. Él insistió durante varios meses para que tuvieran un noviazgo, a pesar de saber que había sido violada, es decir, a pesar de que ya no era virgen. La comenzó a visitar en su casa, para platicar cuando ella costuraba. Le pidió permiso a su madre para tener una relación con su hija,

que por su condición fue una buena noticia para su familia y ampliamente rechazada por la madre y familiares de él, pues una mujer que ha dejado de ser virgen y además en las condiciones que eso ocurrió, sería una carga moral para su familia que tendría que enfrentar ante la comunidad, sobre todo durante la realización de la boda. Finalmente el noviazgo se concretó hasta llegar el matrimonio.

Después de un tiempo conocí a Juan, su mamá no me quería, decía de que yo era más grande y que ya no era señorita. Después de un baile, íbamos caminando ya para mi casa y yo me tropecé y el me cachó, me dio un beso y yo corrí. No quería ser su novia, tenía miedo. Después me buscó, yo le dije que no, que no podía estar con él que ya sabía mi historia. No le importó y ya fuimos novios. Su mamá le buscaba novias para que me dejara, pero no. Después de cinco años me pidió que nos casáramos (*Na Aurea*, 45 años).

El ritual de compromiso fue diferente a la común pedida de mano y el *rapto*, las normas matrimoniales se debieron modificar para admitir sus circunstancias e incluirla en la unión sin dejar la marca social que debe acompañarla en el resto de su ciclo de vida. La pedida de mano fue improvisada y la madre del novio no le prendió los cuetes que indican el inicio de este compromiso, es decir, en una acción de protesta y descontento no compartió este evento con la comunidad, sino lo dejó en un arreglo de la familia de la novia y su hijo. Entre los ahorros de *Na Aurea* y su esposo realizaron la boda religiosa y por el civil, la madre de él no aportó ninguna cooperación y al contrario, no les dio el dinero recabado en el son de cooperación *mediu xhiga*.

La comunidad es virilocal, por lo que al inicio del matrimonio ella se fue a vivir a la casa de los padres de él. La convivencia con su suegra nunca fue grata y tuvo que mediar con un rechazo de la mayoría de los integrantes de esa familia. Finalmente, se cambiaron a una casa que rentaron mientras juntaban ahorros suficientes para construir

algo propio, con el paso de los años el rechazo y estigma hacia ella se fue incrementando con la no llegada de los hijos. Ella se sometió a varios tratamientos para combatir una posible infertilidad, después de varios intentos el médico le dijo que su esposo era quien seguramente sufría de esterilidad, pero él nunca accedió a un diagnóstico, práctica que cuestionaría su virilidad. Él comenzó a tener varias parejas y *Na Aurea* le pidió que se separarían, ella estaba convencida de que el matrimonio no era una opción viable y decidió vivir sola, como hasta ahora.

La boda fue muy bonita, el primer año todo fue una maravilla, en las nubes, el segundo también, el tercero también, ya para el cuarto se acabó todo. Él siempre quería tener hijos, yo le decía pues vamos a hacernos estudios para ver qué podemos hacer, pero nada más yo iba. Después él empezó a tener más mujeres. Yo le decía, pues sí todos los hombres cuando se casan tiene un *extra*, pero de lejos, no se conoce quién es, pero no, él andaba con varias; después yo no lo veía más que dos días a la semana, me llegaba con la ropa llena de cochinadas y pues no, no. (*Na Aurea*, 45 años).

A partir de las circunstancias de *Na Aurea*, es posible conocer la manera en que se regula la sexualidad y el matrimonio a través de la virginidad. En esta serie de requisitos, las relaciones de género y generación van tejiendo el orden. El cuerpo femenino es un objeto a evaluar sin poder de participación. Los hombres tienen la capacidad y deber de acción: material, al romper el himen y simbólica, al reproducir el sentido de la práctica y el deseo de casarse con una mujer virgen. En estos eventos las generaciones de los adultos tienen un papel central: son las principales interventoras de la evaluación, sean estos hombres o mujeres.

En el espacio ritual del *rapto*, la novia es objeto y el hombre un sujeto con una acción limitada a cumplir con la desfloración, por lo que la madre del novio y señoras que

ella invita, son las principales reproductoras de las relaciones desiguales de poder. Es por ello que las sanciones y segregación de *Na Aurea* comenzó con las generaciones mayores (abuelas y madres) y para su generación este proceso se dio como una advertencia y delimitación del tipo de relaciones que tanto ella como los que la rodean debían tener. Aun cuando pudo acceder al matrimonio, la marca social en torno a su virginidad se adaptó a este evento y continúa vigente.

Él ha tenido muchas parejas, como nueve, pero no es un hombre estable vive unos dos, tres años y después se separa. Ahora con esta señora lleva seis años. Ahora me ve de lejos, me queda mirando y yo nunca lo veo, quien sabe que dirá pero me mira. Pero yo no, dije, uno me desgarró el cuerpo y otro me desgarró el alma y pues si dios quiso que yo estuviera sola, pues sola estoy (*Na Aurea*, 45 años).

El caso de *na Aurea* permite conocer la manera en que operan las normas locales de género, las ideologías de la sexualidad y su vínculo con el matrimonio. En su generación, la de las madres, la necesaria virginidad es ajena a la práctica en la que la perdió siempre y cuando haya estado presente algún tipo de coito. La sanción principal es la segregación de las expectativas, roles y espacios que ocupa. Como mencioné, durante mi estancia en campo no conocí un caso en el que hubieran regresado a alguna mujer por haber dejado de ser virgen; sin embargo, la virginidad como requisito para acceder al matrimonio tiene variadas formas de presentarse y regular las prácticas y relaciones prematrimoniales. La excepción a una norma por la que ella logró casarse, implicó una estricta vigilancia de su vida en matrimonio en la que no tuvo el éxito requerido, nunca llegó a ser madre y ha tenido que mediar el conflicto que esto implica para su grupo de edad con un constante trabajo, ahorro para ser parte activa y reconocida de las redes de dar, recibir y devolver. Con ello, aminorar el estigma de la virginidad y los demás que se

le ha añadido: su separación, deudas y el cierre de su descendencia que implica su exclusión de la serie de rituales e intercambios que son posibles como parte de un grupo familiar, principalmente los futuros cuidados para su vejez.

El momento en que decidí que incluiría este apartado en la investigación se dio por la confianza de *na* Aurea para contármelo como parte de sus experiencias sexuales y en torno al matrimonio, que siempre relacionó con actos locales de rechazo y estigmatización. Su postura ante la evaluación de la virginidad, a través de un evento violento como el que vivió, evidencia la profundidad de las relaciones desiguales de poder que envuelven esta práctica en la comunidad, y que además no se encierran sólo a ella, se extienden por la continuidad del ciclo de vida. Por otro lado, sus anécdotas o evidencias actuales de una marca social, también las acompañó de un esfuerzo constante por cambiar, desde las posibilidades de sus interacciones, lo que aparece como dado. Su capacidad de actuar y tratar de transformar, la llevó a ser parte de un matrimonio. Proceso en el que se refuerza la trascendencia de la maternidad, pues al pasar por esta alianza y la posibilidad de acceder a las prácticas sexuales es necesaria la llegada de l@s hij@s, debido a la esterilidad de su esposo.

Durante mi trabajo de campo, *Na* Aurea fue un ejemplo para comprender cómo se regula la sexualidad en la organización de la comunidad y a su vez, cuál es uno de los posibles caminos para quienes no son parte de estos ideales. Ella me ayudó en: la convivencia, en sus formas de relacionarse e integrarse con sus familiares y conocidos y maneras de planear y explicar la vida, cómo una mujer puede vivir al margen. Su experiencia fue una forma de conocer cómo, desde el lado opuesto de lo que se espera vivir, el optimismo y la capacidad que las personas tienen de intentar acoplarse a la adversidad y en ello, transformar lo que los otr@s planeaban para ella. Lo que *na* Aurea

me compartió en muestras de confianza como entrevistas, pláticas y días de convivencia para este trabajo, es difícil de abarcar sólo en un apartado.

En este capítulo, los sentidos de la virginidad tienen más elementos para su interpretación. Si bien, en los apartados anteriores hice énfasis en el proceso ritual, las descripciones e información que aquí retomo, tienen la intención de ampliar el contexto que envuelve y en el que se construye este ritual; y con ello, reforzar el proceso de análisis. Los saberes y prácticas que construyen la sexualidad y las acciones que se le vinculan, como el matrimonio, son un proceso en constante cambio, conflicto y negociación, entre épocas, generaciones y las condiciones de los actores que las componen. En retrospectiva y en comparación con la actualidad, las tres generaciones convergen en la vida cotidiana y los espacios rituales, como el *rapto*, partiendo de saberes diferenciados aunque relacionales y aún a veces comunes. Si bien, las abuelas son identificadas como las aún conocedoras de las *verdaderas* tradiciones locales (los saberes de creencias), esta idea se extiende a personas de la generación de las nietas que aún continúan construyendo su vida, por ejemplo, lejanas a experiencias sexuales previas al matrimonio con la finalidad de llegar vírgenes a esta etapa.

En el caso de las madres, su generación representa la adultez y una posición clave en la organización de la comunidad ante la relevancia de sus decisiones. Ellas regulan los resultados de las generaciones mayores y continúan reproduciendo y poniendo en circulación, las relaciones de reciprocidad familiares que heredaron de sus madres y padres. A su vez, son responsables del cuidado y crianza de la generación que en un futuro próximo se integrará a este grupo de adultos y continuará reproduciendo el orden de la comunidad. Las madres son quienes definen la inclusión o no de cambios a las

normas sexuales a través de la interacción con sus hijas, ahijadas, familiares, vecinas y conocidas.

Finalmente, la generación actual de las nietas, incluye en su proceso hacia la adultez, los cambios en la vida de la ciudad y las nuevas expectativas que se han formado en las que es cada vez más común que los saberes de certeza con los que se han relacionado desde su entrada al preescolar, la industria cultural, en especial el uso activo del internet, su información y redes sociales, así como los diversos discursos de foráneos; han implicado una constante confrontación y negociación de valores, normas y prácticas de género encaminadas a que las normas sexuales acepten prácticas sexuales prematrimoniales y con ello, los significados de la virginidad se transformen.

CONCLUSIONES GENERALES

El análisis presentado en los cuatro capítulos que componen esta tesis incluyen las definiciones que ayudaron a acotar el tema, las herramientas metodológicas, una reflexión de mis roles durante el trabajo de campo y las limitaciones para registrar algunos datos, descripciones, narraciones de entrevistas y análisis. Todo esto me permitió comprender los sentidos que tiene la virginidad para los zapotecos de Juchitán, en particular, en el rito del *rapto*; y con ello, plantear los resultados y respuestas a las preguntas que guiaron la investigación.

En principio, el hallazgo central y a partir del cual articulé el análisis de este trabajo es la organización local de la ciudad y en ella, las prácticas de los juchitecos. La principal división del espacio en norte y sur, plantea dinámicas diferentes para ambos lugares, en las que se insertan las regulaciones de género, generación y parentesco de la sexualidad-virginidad.

El lado norte, caracterizado desde hace varias décadas por el mejor acceso a los servicios, concentrar a las élites económicas, políticas e intelectuales de los grupos familiares con mayores ingresos y renombre; es un espacio, en su mayoría, con dinámicas urbanas que desde la generación de las abuelas ha ido desplazando la comprobación de la virginidad, por arreglos entre grupos familiares similares (dependiendo de sus intereses) como la pedida de mano. A la par, se han ido integrando modificaciones en las normas sexuales, que paulatinamente van identificando la comprobación de la virginidad como una violación a la intimidad de la pareja; para un compromiso que no lo requiere, sobre todo, si los futuros esposos se quieren y si los padres están de acuerdo. Las relaciones de intercambio se han ido adaptando a estos cambios sin desaparecer, sino, reorganizándose

en nuevas prácticas como: las despedidas de soltera y soltero o los padrinos de recuerdos y de salón. El inicio de la vida sexual para las mujeres durante la soltería es cada vez más común, en comparación con el lado sur de la ciudad, aunque con prejuicios y relaciones de género-generación que continúan siendo parte de relaciones desiguales de poder, en las que el modelo de la virginidad continúa siendo parte del discurso.

En la zona sur, el *rapto* continúa vigente. Con esta investigación fue posible conocer que la realidad de este espacio, en el barrio de Cheguigo Gueté, las dinámicas cotidianas tienen vigentes prácticas heredadas de generaciones anteriores que no han permitido la sustitución de este ritual, como ocurrió en el otro extremo de la ciudad. Como mencioné a lo largo de la tesis, el *rapto* es un rito de paso entre estatus y la configuración de viejos y nuevos roles; por lo que en el análisis fue posible comprender que los roles previos, tanto de los consortes como de sus grupos familiares, hacen posible la continua y necesaria reproducción del *rapto*, para algunas familias. En esta dinámica, la virginidad ha tenido cambios, el principal: la celebración de *raptos* a mujeres que previamente han dejado de ser vírgenes y para los que se efectúan trucos imitando la sangre que produce el rompimiento del himen; cambios y continuidades registrados en los siguientes resultados y respuestas que guiaron esta investigación.

Los sentidos de la virginidad de las mujeres en el proceso del rapto, vinculan esta condición con las regulaciones de la sexualidad de las mujeres, como un requisito para acceder al matrimonio reconocido. Por un lado, en cuanto al espacio en el que esta evaluación se realiza, un ritual matrimonial, la relevancia de la virginidad se relaciona con la organización patrilineal del parentesco, que requiere certeza de que sus descendientes serán parte de su consanguinidad. Por otra parte, la situación de su comprobación: la ruptura del himen por parte del futuro esposo, es una prueba de que ella

no ha tenido relaciones sexuales, en especial coitales. Las prácticas prematrimoniales, a través de las cuales es posible la pérdida de la virginidad, es una vía de acceso a los placeres que en la comunidad no se consideran femeninos. Por lo que la prueba de la virginidad es una manera de saber que la futura esposa conoce, reconoce y actualiza el ideal de los roles y acciones de una mujer en la comunidad: ser virgen y con ello, tener acceso a la oportunidad de ser esposa y madre.

Esta idea que estructura la práctica y definiciones de lo que ocurre en un *rapto*, no es uniforme y cerrada a posibles cambios, es en las experiencias, en la puesta en escena de lo que se ha trabajado a lo largo del ciclo de vida de los sujetos rituales, antes, durante y posibles planes para después de este ritual, que estos ideales de cómo debe ser un *rapto* se retoman de acuerdo a las circunstancias que han envuelto, en este caso, a tres generaciones.

Estos sentidos se relacionan con *la construcción de los saberes de la sexualidad de las mujeres*. Las relaciones desiguales de poder que configuran las regulaciones de lo que se dice y hace en el ámbito de la sexualidad, tiene un correlato con la posición masculina dominante con que se construyen estas condiciones. El acceso a una vida sexual prematrimonial se considera sólo para los hombres, con el fin de que estén preparados y sean parte de repetidas experiencias que enriquezcan su virilidad. En este campo, para el matrimonio se reconoce sólo a la pareja compuesta por hombre y mujer, orden en el que los *muxe's* son relevantes, pues son un espacio para las experiencias sexuales prematrimoniales sin compromiso. Ellos no tienen la capacidad de reproducción y a su vez, tampoco pueden acceder al matrimonio reconocido, pero sí de satisfacer los impulsos de los hombres y proteger a las mujeres vírgenes solteras de estas prácticas hasta el matrimonio.

Finalmente, la generación de l@s adult@s no sólo participan de este entramado que teje relaciones de poder centrales en la regulación de la sexualidad, sino que han sido agentes en la transformación de sus normas. Las madres y padres de quienes acceden al *rapto* y a su comprobación de la virginidad, son los responsable de que los ideales de la comunidad se cumplan, sobre todo justificados con el referente de su experiencia. La posición de este grupo de edad, permite que sus relaciones y decisiones se tomen como las más relevantes para el orden de la comunidad. Ell@s gestionan las redes de retribución que estructuran a los individuos y familias locales, y realizan una labor constante para que las relaciones de intercambio que entablen sean las más convenientes para su grupo y prestigio familiar; por ello, los cuidados notables que se dan en las alianzas matrimoniales incluyen un panorama riguroso de los rituales matrimoniales. La virginidad, aparece como elemento central para regular y reproducir estas relaciones.

La reflexión de la relevancia de la virginidad en la comunidad, estaría incompleta sin la presencia de los sujetos rituales. El *rapto* y la vida social y cultural son un proceso continuo que se transforma y lleva a las personas a retomar o asimilar ideas de otr@s. Esta reinvencción del ritual permite a las nuevas generaciones seguir siendo parte del grupo pero con nuevas modalidades. Como se discutió a lo largo de la tesis, la virginidad en tanto su significación y comprobación varía y ha cambiado. Es por ello, que la comparación de las transformaciones en el *rapto* y todo el ritual matrimonial en el análisis de las tres generaciones: abuelas, madres y nietas; constituyeron la base del análisis de la investigación y con ello se pudo explicar cómo las normas que regulan la virginidad en una práctica matrimonial se vinculan con la sexualidad de las mujeres y también de los hombres. A su vez, con ello fue posible conocer cómo la capacidad de

actuar, es decir, la agencia de los sujetos, es su posibilidad de asimilar, reproducir y también de transformar.

Las formas de pensar y ejercer su sexualidad, para las mujeres de cada generación, cruza o se posiciona principalmente en dos posturas generales que se expresa a través de diferentes discursos: *los saberes de creencia*, que incluye los sentidos tradicionales de las prácticas y sus significados, y *los saberes de certeza*, que se relacionan con la información y lógica derivada de instituciones occidentales como la ciencia, la educación formal o los productos de las industrias culturales que se socializan en la escuela, los medios de comunicación o las ideas de foráneos y migrantes.

Las abuelas, son las principales agentes para transmitir los saberes de creencia, basados en las experiencias propias y colectivas, de otras personas de la comunidad. Las explicaciones sobre lo que se debe sentir al momento de perder la virginidad, como la *calentura*, que expresa la vulnerabilidad de la mujer durante este proceso o la creencia de que las madres no deben hablar con sus hijas sobre temas sexuales porque provoca en ellas una necesidad de ser parte de éstas; son formas en las que se manifiesta el conocimiento local legitimado. Actualmente, los saberes de creencias continúan vigentes y tienen como referente la sabiduría y respeto con que se reconoce a los ancianos en la ciudad y como una forma de reafirmar su identidad *binnizá* y sus prácticas tradicionales.

Las madres, como mencioné, representan el grupo de edad con la posibilidad de construir mayores relaciones de poder, en comparación con los ancianos, jóvenes o niños. Ellas son quienes educan a la generación próxima en acceder al matrimonio, las prácticas sexuales y la adultez. Las madres reafirman sus *saberes de creencia*, recordando lo aprendido durante su soltería e incluyendo o rechazando los *saberes de certeza* que han

ido inhibiendo, cuestionando, compartiendo o negando a lo largo de su vida; proceso que han acompañado con mayor auge a la par del crecimiento de la ciudad y sus hij@s.

Las nietas, son la generación actual y con las que más interactué en la investigación. Ellas son las principales negociantes del cambio. Su posición de joven o niña, las ubica al otro lado del grupo de edad dominante: los adultos; sin embargo, en las acciones diarias y en la común confrontación han provocado que los *saberes de creencia* cada vez se desplacen y tomen relevancia sobre los *saberes de certeza*. La principal justificación es que los primeros comúnmente no tienen la capacidad de comprobación, método central que han aprendido en la escuela, su visita al médico, su consumo de información en sus ratos de ocio o en la convivencia con foráneos, para validar algo como real. La confrontación incluye el arriesgarse, por lo que a la par de los cambios del orden tradicional de las prácticas y sus significados, se incluyen problemas sociales como mujeres divorciadas -madres solteras -de corta edad.

La virginidad ha sido fuertemente cuestionada por la última generación y con ello, las normas morales matrimoniales; sin embargo, este elemento se extiende más allá de esta alianza. Implica la inclusión de las decisiones de un grupo de edad (jóvenes) que se consideraba subordinado por la adultez y a su vez, es parte de una crisis ante la rapidez con que la realidad cambia, el flujo constante de información y con ello, nuevos discursos y saberes para explicar la realidad.

En este contexto, a lo largo de las tres generaciones de estudio fue posible identificar regularidades y diferencias, con relación a los roles y estatus que se transforman a través del *rapto*, en torno a los sujetos que han sido parte de este ritual y las condiciones de quienes actualmente lo siguen realizando. A continuación, presento de

manera esquemática las características de estos cambios y continuidades, articuladas en torno a la virginidad o no de las mujeres antes y durante el ritual:

TABLA 3: Cambios y permanencias de estatus y roles en el *rapto*

Género	Ritual	Estatus		Roles	
		<i>Rapto de una mujer virgen</i>	<i>Rapto de una mujer no virgen</i>	<i>Vírgenes en el rapto</i>	<i>No vírgenes en el rapto</i>
Hombres	Antes	Soltero, comúnmente experimentado, con la aspiración de una mujer virgen para el matrimonio	Soltero y experimentado, con planes de mantener relaciones sexuales reconocidas y con un noviazgo	Iniciativa para raptar a su pareja o mujer elegida. Ejerce el oficio familiar, heredado por su padre, sin planes de migrar, con los primeros grados de primaria, apoyo económico y de organización familiar.	<i>Rapto</i> consensuado con su pareja. Estudiante, trabajador o desempleado. Dependiente económico de sus padres
	Durante	En proceso del reconocimiento de su entrada a la adultez	En espera de la continuación de los rituales para evaluar su entrada a la adultez. Señalamientos sobre su poca solvencia económica y deficiencias al asumir responsabilidades	<i>Robar</i> , desflorar a su pareja, avisar con tiempo a su madre, festejar su elección, recibir a los invitados y tener relaciones sexuales con su comprometida por primera vez	<i>Robar</i> , avisar a su madre que su novia ya no es virgen, fingir, apoyar a su padre en la recepción de los invitados y tener relaciones sexuales reconocidas con su novia
Mujeres	Antes	Soltera, virgen y con pocos conocimientos en torno a su cuerpo y relaciones sexuales.	Soltera, con experiencias coitales, con su novio o parejas anteriores; aunque procurando discreción en la comunidad	Ejerce el oficio heredado por su madre o abuela. Encargada de labores domésticas y el cuidado de su herman@s pequeños. Con aspiración al matrimonio a corta edad	Estudiante, desempleada o apoyo en el oficio de su madre. Con aspiración a ejercer su sexualidad de manera reconocida
	Durante	Virgen, desflorada, con calentura y en tránsito hacia el matrimonio y vida adulta.	En transe y espera de que los arreglos resulten y el compromiso se concrete y acceda al matrimonio normado	Virgen, vulnerable, celebrada y con acceso reconocido a tener relaciones sexuales con su pareja o futuro esposo	Vulnerable, con posible señalamiento ante la falta cometida y con acceso reconocido a tener relaciones sexuales con su pareja

Nahima Dávalos, 2017

En la tabla anterior es posible distinguir la relación entre estatus y roles previos y durante el *rapto*, en los que las mujeres y hombres que llegaron vírgenes y quienes las

raptaron, al igual que quienes decidieron dejar de ser vírgenes antes del ritual y los hombres que las *raptaron*, comparten espacios y relaciones familiares, educativas y laborales similares, al igual que aspiraciones que posibilitan que el *rapto* se concrete con o sin la virginidad de las mujeres, dependiendo el caso.

El *rapto*, es un ritual que se ha mantenido en Cheguigo Guete, como una forma de reforzar las relaciones de intercambio y retribución que organizan a la zona sur de la comunidad, y a su vez, como una vía para mantener las regulaciones sexuales. Esta permanencia se asocia con la virginidad. Esta condición, se organiza y define a partir de continuidades que marcan qué acciones deben ser parte de este ritual y se valoran como centrales para ser parte de la comunidad, como los sistemas de intercambio y reciprocidad que se construyen a partir de estas prácticas y las relaciones de parentesco que se crean de esta alianza. En estos cambios, las nietas han vivido uno central: aunque han dejado de ser vírgenes han negociado ser parte del ritual, como ellas mencionan, con trucos para imitar la tonalidad de la sangre y alteraciones en el orden de las actividades, para que esta condición no se conozca hasta haber pasado el ritual. Esto evidencia, por una parte, la trascendencia del ritual para la construcción de alianzas, pues a pesar de que es común que días después se conozca en la comunidad que la novia que *raptaron* ya no era virgen, estos acuerdos y compromisos ya se han concretado. Por otra parte, permite conocer que los rituales no son prácticas definidas en su totalidad para su reproducción, sino, que en la incertidumbre de cambios que van más allá de éste y se vinculan con cómo viven y han vivido su cotidianidad los sujetos rituales y participantes, se negocian cambios que hacen posible que se continúe esta práctica, aun con alteraciones, que se van integrando a la estructura con un paulatino reconocimiento.

Los sujetos no pueden actuar en su vida cultural olvidando su condición de *otr@s* en esa colectividad, es decir, olvidar que justo están sujeto@s al consenso de un grupo: la organización social que lo estructura; y a su vez, conviven, interactúan con *otr@s* en gran parte desde su singularidad, desde su condición de individuos y es en ello que existe la posibilidad no sólo de reproducir, sino, de añadir, cambiar e inclusive rechazar elementos de esta estructura y vivir al margen de sus normas.

Estas ideas, se refuerzan con la realidad cotidiana de la ciudad. En Juchitán, no sólo convive un grupo reducido y homogéneo de zapotecos, quienes viven en los barrios del sur y las secciones del norte, continuamente buscan diferenciarse. A su vez, en las calles es posible ver migrantes de localidades cercanas o de otros estados que llegaron por trabajo, educación o uniones familiares, centroamericanos que andan de paso en su tránsito al país vecino y españoles que se encuentran viviendo en este lugar y llegaron para administrar las empresas de energía eólica que se han y continúan creando. En ello, es difícil pensar el ritual del *rapto* como un evento particular y completamente delimitado a la vida zapoteca.

En esta diversidad de sujetos y relaciones, un ejemplo clave que se registró durante la investigación, fue que aun cuando la política local muestre la constante participación de *l@s juchitec@s*, estos no dejan de ser parte de un orden jurídico más amplio: el 31 de octubre de 2013 se aprobó la reforma al artículo 147 del código civil del estado de Oaxaca que establece que *para contraer matrimonio, tanto el hombre como la mujer necesitan haber cumplido dieciocho años*. Esta modificación se debió a los múltiples matrimonios considerados como infantiles y con ello, la aprobación de embarazos a temprana edad. Dicha reforma se basó en comunidades donde prolifera esa práctica, como la región del Istmo, por lo que su entrada en vigencia durante el 2014 dio

pie a varios cambios en la organización y presencia de los *raptos*, lo cuales, comúnmente se dan entre parejas menores de edad. Este cambio y las consecuentes acciones que ha originado, no tuve la oportunidad de registrarlas. En las transformaciones profundas de esta práctica, y con ello, de la relevancia de la virginidad y la regulación sexual de las prácticas pre-matrimoniales, las adaptaciones de la comunidad surgen de una acción externa al orden local, que se realizó con el plan estatal de homogeneizar con una acción jurídica, prácticas heterogéneas en forma y contexto.

Juchitán es un espacio diverso, la heterogeneidad de sus prácticas y pobladores se relaciona con cambios en la región desde épocas pasadas. El *rapto*, al igual que la economía local como el trueque, el solar familiar, la identificación de las personas por su parentesco y las redes de retribución, entre otros, se han ido adaptando y resistiendo a las transformaciones que han surgido de considerar viable a esta región para la industrialización, y de su participación en la realidad globalizada. Durante mi última visita a la ciudad, estuve un par de meses sin salir a otra localidad, a mi regreso, tuve la sorpresa de que a lo largo del camino que va de esta ciudad a la vecina ciudad de Tehuantepec, los llanos barridos por los nortes que atraviesa la carretera Panamericana estaban cubiertos de aerogeneradores por varios kilómetros. Los cambios locales no son ajenos de otros más amplios, como el plan nacional con miras a un desarrollo industrial y la inversión extranjera que tendrá implicaciones en las condiciones y roles que viven l@s juchitec@s, con nuevas ideas de migrantes, de nuevas formas de organizar la economía, marginación y clases sociales que plantean un panorama distinto para las relaciones sociales.

La sexualidad, es una condición que comparte estos cambios y es un campo abierto para nuevas y próximas investigaciones. En la organización de las prácticas

sexuales, las consideradas prematrimoniales, se presentan como un espacio clave de las transformaciones de la virginidad. Es por ello, que considero relevante el contexto y esta serie de relaciones que se dan o evitan, para investigaciones futuras, con la intención de complementar y continuar con este trabajo.

Bibliografía

Amuchástegui, Ana (1997) "Virginidad e iniciación sexual: la negociación dialógica de significados", *Tramas*, No. 18, México: UAM, PP. 169-193.

- (1998) "Virginidad e iniciación sexual en México: la sobrevivencia de saberes sexuales subyugados frente a la modernidad", *Debate Feminista*, Vol.18, México, pp. 131-151.
- (1998b), "El significado de la virginidad y la iniciación sexual un relato de investigación", en S. Lerner e I.Szanz (comps), *Para comprender la subjetividad*, México: Colegio de México.
- (2000), *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*, México: Edamex-Population Council.

Austin, John. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.

Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel. (1999). "Configuraciones Etnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías", *Col Científica*, 3 vols., México: INAH-INI.

Beller, Walter. (2012). "Teorías en tensión: Sujeto y subjetividad". *Reencuentro*, Diciembre-Sin mes, 30-37

Berruecos, Luis. (2009) "A., H. Max Gluckman, las teorías antropológicas sobre el conflicto y la escuela de Manchester", *El Cotidiano*, núm 153, pp. 97-113

Berger, Peter, & Luckmann, Thomas (2001), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

Bourdieu, Pierre (2003), *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.

Chiñas, Beverly (1973), *The Isthmus Zapotecs: A Matrifocal Culture of Mexico*, New York: Hotel, Rinehart and Winston.

Coronado, Marcela (2000) "Los apodos de la resistencia: estereotipos, gentilicios zapotecas en el Istmo de Tehuantepec. Procesos de identidad, movimiento social y producción discursiva", México: Alteridades, pp. 79-88.

Covarrubias, Miguel. (1946). *El Sur de México*. México: INI.

Dalton, Margarita (2010), *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*, México: CIESAS.

De Beauvoir, Simone .(1965). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX.

De la Cruz, Víctor (1983), "Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec", *Cuadernos políticos*, No. 36, México: Editorial Era, pp. 55-71.

Díaz, Rodrigo. (2014). *Lugares De Lo Político, Los Desplazamientos Del Símbolo, Poder Y Simbolismo En La Obra De Victor W. Turner*. Barcelona: Gedisa.

Díaz, Rodrigo. (1998) *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona: Anthropos/UAM.

Butler, Judith. (1990). *El género en disputa*. México: Paidós.

Foucault, Michel (1975), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México: Editorial Siglo XXI.

(1980) *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.

Fox, Robin (2004), *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid: Alianza Universidad.

Fuentes, Rocío (1995) *El Matrimonio en Juchitán-Oaxaca, Rituales, Símbolos e implicaciones sociales*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, México: ENAH.

Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Buenos Aires: Taurus.

Geertz, Clifford. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa

Gómez, Mariana (2009) “El género en el cuerpo”, *Avá. Revista de Antropología*, No. 15, Argentina: Universidad Nacional de Misiones

González, Alfredo. (2003). “Los paradigmas de investigación en las ciencias sociales”. *Islas*, 45 (138): 125-135.

Guber, Rosana. (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Héritier, Farnçoise. (2007). *Masculino-femenino, vol. ii, “Disolver la jerarquía”*, México D. F: Fondo de Cultura Económica.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2014). *Perspectiva estadística: Oaxaca*. México: INEGI.

Jiménez, Nora (2010), *Familia y tradición. Herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Juárez, Sergio; & León, Gabriel (2014). "Energía eólica en el istmo de Tehuantepec: desarrollo, actores y oposición social". *Revista Problemas del Desarrollo*.

Kropff, Laura. (2010) "Apuntes conceptuales para una antropología de la edad". Avá, Universidad Nacional de Misiones, núm. 16: 171-187.

Kuhn, Thomas. (1971). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México: FCE.

Lagarde, Marcela (1990), *Cautiverio de mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México: PUEG UNAM

Lamas, Marta (2002) *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México: Taurus.

Lara, Hilario & Díaz, Alberto (2014), "Sistema de cargos y organización social en Mesoamérica", *Diálogo Andino*, No. 43, Chile: UTA, pp. 3-7.

Lévi-Strauss, Claude. (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós

López, Gabriel (1960), *Vinnigulasa (Cuentos de Juchitán)*, México: Imprenta Universitaria.

López, Luis (2014). *¿Quién rompió tu mucurita? Sexualidad y ritualidad en chontales de Oaxaca*, tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social, COLSAN: México.

López, Manuel (2004) Tesina de la licenciatura en Ciencia Política: *Juchitán crisis de un proyecto político. COCEI: origen, consolidación y crisis 1974-1998*, México: UAM-IZT.

Malinowski, Bronislaw. (1975). *La vida sexual de los salvajes de Melanesia*. Madrid: Morata.

Manzo, Carlos (2008), "Asimilación y resistencia: raíces coloniales de la autonomía indígena en el sur del istmo de Tehuantepec", México: Estudios Sociales Nueva Época, pp. 107-124.

Martínez, Idunaxhíi (2011) "La historia fotográfica de la educación en Juchitán, Oaxaca: 1900-1950", XI Congreso Nacional de Investigación Educativa: México.

Martínez, Nora., Sánchez, María., & Casado, Jesús. (2002). Istmo de Tehuantepec: un espacio geoestratégico bajo la influencia de intereses nacionales y extranjeros. Éxitos y fracasos en la aplicación de políticas de desarrollo industrial (1820-2002). *Investigaciones Geográficas*, 118-135.

Martínez, Rufino (2007), *Juchitán, lugar de costumbres y tradiciones*, Oaxaca: H. Ayuntamiento Municipal de Juchitán de Zaragoza.

Mendoza, Martha (2010) "El compadrazgo desde la perspectiva antropológica" *Alteridades* vol. 20, No. 40, México: UAM-IZT, pp. 141-147.

Meneses, Jorge (2002). *Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca*, Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social, ENAH: México.

Miano, Marinella (2002), *Hombre, mujer y muxe*, México: Plaza y Valdés.

Michel, Aurélia (2006), "Treinta años de modernización en Juchitán velas, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social", México: Trace. Travaux et

Münch, Guido (1989), *Fiestas y mayordomías en la República Zapoteca de Tehuantepec*, México: Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, 1989.

Nutini, Hugo & Bell, Betty (1989) *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, Fondo de Cultura Económica, México.

Parrini, Rodrigo. (2012). *La formación de un campo de estudios Estado del Arte sobre Sexualidad en México 1996 - 2008*. México: CLAM/IMS/UERJ

Peterson, Anya (1975), *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*, México: Institut

Plan Municipal de Desarrollo de la Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza 2014-2016 (2014) Oaxaca: UABJO.

Quezada, Noemí (1996), *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, México: UNAM-IIA, Plaza y Valdés.

Reina, Leticia (1997), "Las zapotecas del Istmo de Tehuantepec en la reelaboración de la identidad étnica. Siglo XIX", XX Congreso Internacional LASA, INAH-Dirección de Estudios Históricos: Guadalajara, México.

Robichaux, David (2002) "El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas" *Papeles de Población*, vol. 8, No. 32, México: UAEM.

- (2003), *El matrimonio en Mesoamérica, ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México: Universidad Iberoamericana.

Rodríguez, Gabriela (2001) "Perdiendo los estribos. Emociones y relaciones de poder en el cortejo", *Desacatos*, No 6, Prim-Ver, México:CIESAS.

Rosaldo, Renato (1991). *Cultura y Verdad*. México: Editorial Grijalbo

Rosato, Ana & Boivin, Mauricio. (2013). "Los tipos de análisis: etnográfico, comparativo y procesual. Diferencias, semejanzas y cruces". *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras: UBA.

Rubin, Gayle (1996), "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo".
En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 35–98. México: PUEGUNAM.

Rueda, Magdalena & Rueda,Saynez (1982), *Un pueblo típico zapoteca*, Juchitán: Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación.

Rueda, Ursulino. (1987), *De Juchitán Oaxaca. Leyenda, Tradición y poesía*, México: Editorial del Magisterio "Benito Juárez", SNTE.

Turner, Victor (2002), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*,Madrid: Taurus.

(1974). *Dramas sociales y metáforas rituales* (traducción por Carlos Reynoso), Ithaca: Cornell University Press.

Van Gennep, Arnold (1986), *Los ritos de paso*, España: Táurus.

Vanee, Carole (1998), *La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico*, México: Colegio de México.

Weeks, Jeffrey (1998), *La invención de la sexualidad*, México: PUEG-UNAM/ Paidós

Weeks, Jeffrey (1998), "La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?", en S. Lerner e I.Szanz (comps), *Para comprender la subjetividad*, México: Colegio de México.