

T.
1278

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

129289



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
ÁREA MUJER Y RELACIONES DE GÉNERO

Conyugalidad y migración en San Andrés Tuxtla, Ver.

1995 - 2010

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES CON ESPECIALIDAD
EN MUJER Y RELACIONES DE GÉNERO

Presenta:

MARÍA DEL ROCÍO OCHOA GARCÍA

Directora de tesis:

Dra. Mary Rosaria Goldsmith Connely

México, D.F., julio de 2011

Agradecimientos

Quiero expresar mi sincera gratitud a todas las personas que, de una manera u otra, intervinieron en la realización de este trabajo.

En primer lugar, a la doctora Mary Goldsmith, quien dirigió la investigación de mi tesis, por lo cual debió leer y releer los borradores de cada capítulo, para sugerirme lecturas y señalar pistas que guiaran el análisis de los datos y la redacción del documento. Fueron igualmente importantes las opiniones y recomendaciones de la doctora Rosío Córdova; sus consejos iluminaron mi camino a través de la investigación innumerables veces. Asimismo, la doctora Rosalía Winocur me orientó repetida y pacientemente en lo relativo al aspecto metodológico, y la doctora Victoria Chenaut siguió paso a paso la elaboración de este trabajo, desde que sólo era un proyecto, y me asesoró siempre que fue necesario. Fueron valiosos también los puntos de vista y críticas de las doctoras Ángeles Sánchez y Ana Lau; sus comentarios fueron invaluable para la concreción de lo que hoy presento.

Va mi agradecimiento, asimismo, a las personas que conocí y traté en Chuniapan; especialmente a las mujeres, quienes, sin importar el día ni la hora, permitieron que interrumpiera su cotidianeidad con mis innumerables dudas y preguntas. Un agradecimiento especial para Micaela, por la hospitalidad que me brindó durante todo el tiempo que conviví con los(as) *serranos(as)* de su pueblo.

Siempre estaré en deuda con la UAM-Xochimilco por acogerme en su Programa de Doctorado IX Generación (2007-2009). Tengo un grato recuerdo de esta institución, donde nació mi amistad con Rocío Pérez, Susana Sánchez, Dalia Cortés, Laurentino Lucas, Joel Oropeza y Héctor Unzueta.

Al Conacyt le debo ver terminada hoy una fase de mi vida profesional. Le estoy muy agradecida por la beca que me otorgó durante cuatro años (del 2007 al 2010), así como al Programa de Becas Ecoes-Santander por financiar la etapa final de la investigación y su redacción (agosto-diciembre de 2010).

A José Luis Rodríguez le agradezco el tiempo que invirtió para orientarme en una parte de la redacción de este documento, y a Silverio Sánchez por corregir el estilo de buena parte del mismo.

Xalapa, Ver., a 28 de julio del 2011

ÍNDICE

Introducción	1
1 Conyugalidad y migración	35
1.1 Conyugalidad en el área rural	37
1.1.2 Conyugalidad en el contexto migratorio	40
1.2 El desfase entre el deber ser y las acciones	43
1.3 La sexualidad conyugal en el contexto rural	47
1.3.1 La sexualidad conyugal en el marco de la migración internacional	53
1.4 Género y dominación	55
1.5 Autonomía y empoderamiento	63
2 El contexto geográfico y socioeconómico de Los Tuxtlas	71
2.1 El sur de Veracruz y la región Los Tuxtlas	73
2.2 Historia agraria de San Andrés Tuxtla y el ejido de Chuniapan de Arriba	76
2.3 La localidad de estudio: Chuniapan de Arriba	83
2.4 La migración en Chuniapan de Arriba	86
2.5 Quiénes, cuántos, por qué y hacia dónde se van	87
2.6 Los grupos domésticos y el sistema local de parentesco	96
3 Autonomía femenina	124
3.1 Sobre los roles genéricos	125
3.2 ¿Autonomía o mayor dependencia?	128
3.3 Autonomía de las mujeres de Chuniapan	141
3.4 Espacios de mayor presencia femenina	156

4 Sexualidad y conyugalidad	172
4.1 Los intentos patriarcales por controlar la sexualidad femenina	183
4.2 El matrimonio	186
4.3 En el contexto de la migración (como mujeres solas)	197
4.4. El trato que reciben las “traicioneras”	202
5 La experiencia femenina de conyugalidad con migrantes	209
5.1 La premigración de los varones	212
5.2 “La conyugalidad a distancia”	223
5.4 El regreso de los migrantes: encuentros y desencuentros	249
Conclusiones	262
Bibliografía	274
Anexos	295

INTRODUCCIÓN

“Muchas familias fracasaron. Ellos allá se casaron. Otros aquí dejaron a las esposas y la infidelidad empezó a salir. Son los cambios por la migración” (Erasmus, 38 años, migrante de retorno).

Los antecedentes

En Veracruz la emigración a Estados Unidos es muy reciente. En la región de Los Tuxtlas, del sur veracruzano, tal suceso se tornó intensivo en los últimos quince años. Para cientos de campesinos migrar se convirtió en una estrategia para la reproducción de sus unidades domésticas (Quesnel, 2003; Del Ángel y Mendoza, 2007; Córdova, Núñez y Skerritt, 2008). Muchos hombres y mujeres partieron y dejaron a sus familias en su lugar de origen con la promesa de enviarles dinero para su manutención.¹ En Chuniapan de Arriba, mi comunidad de estudio, la migración se inició en 1997, hace tan sólo catorce años. En el 2008, de un total de 2,468 habitantes 318 eran migrantes. De ellos(as) 200 se hallaban repartidos(as) en varias partes de la nación americana y 118 habían migrado al interior de nuestro país. En el 2010 muchos(as) continuaban allá pero otros(as) habían iniciado el camino de retorno.

En este contexto, en Chuniapan, como en otros pueblos del estado de Veracruz en los que está presente la migración internacional, las mujeres unidas en conyugalidad con migrantes son las protagonistas de innumerables historias (falsas y verdaderas) que recorren el pueblo.² También están permanentemente vigiladas por sus parientes políticos, los

¹ La familia sigue siendo la principal razón que los(as) impulsa a abandonar sus hogares y aventurarse en busca de trabajo en otro país (Ojeda, Kroshus y Millard, 2007).

² Chuniapan de Arriba es una localidad agrícola del municipio de San Andrés Tuxtla, Ver., sus habitantes viven de lo que se produce en el ejido y las pequeñas propiedades: maíz y pasto para el ganado, cuyo número aumenta cada año gracias a la compra de bovinos que permiten los dólares que envían los migrantes, por lo que hoy se puede hablar de la ganaderización del ejido. Sus pobladores son descendientes de los antiguos nahuas que vivieron en la zona siglos atrás. Aunque no se conserva el idioma indígena aún mantienen las tradiciones que les heredaron sus antepasados, como el modelo de familia mesoamericano caracterizado por la residencia post-marital virilocal y la distribución de la herencia por línea paterna o patrilineal (Robichaux, 2002), entre otros elementos.

vecinos y las demás personas del lugar. Aquellas cuyos esposos migraron a Estados Unidos hace tres, cinco, siete, diez años o más presencian como, día a día, su comportamiento (real, imaginado o inventado), anda de boca en boca, es parte de su cotidianidad. Situación que les ocasiona conflictos y malestar físico y emocional. Se ven obligadas a cuidar muy bien lo que dicen y hacen, dentro y fuera del pueblo, para “no dar de qué hablar”.

No obstante, basta hacer alguna pregunta maliciosa o bien encaminada, según quiera verse, para que los lugareños estén dispuestos a narrar todo lo que se dice y se sabe de ésta o aquella. Frases como: “no todas se portan bien”, “hay las que se deben valorar [por su conducta] y a las que hasta les da gusto que su marido se vaya”, “a ésa su marido la dejó en su casa y ya vive por acá con el querido”, “no pasan más de tres meses sin que se busque[n] un amante”, “aquella ya anda de canijilla”, “se gasta el dinero del esposo en porquerías”, “esas mujeres se vuelven flojas, viven esperando el dinero del otro lado”, “ya todo compran hecho y nada quieren hacer porque ahora tienen con que comprar”, entre otras. La lista es larga. Lo cierto es que su conducta, en todos los ámbitos (incluido el sexual), siempre es el centro de atención de los lugareños. Todos y todas están pendientes de sus entradas y salidas del pueblo, de saber con quién hablan o se relacionan, qué hacen, qué dicen, cómo se visten, a qué hora se levantan, a qué hora se acuestan, cómo se entretienen y divierten, en qué gastan y cómo administran el dinero que les llega “del otro lado”, entre otras cuestiones.

De tal situación es muestra la siguiente historia, que tiene su origen en un rumor, y que también contribuyó a mi interés por investigar la relación entre conyugalidad y migración en Chuniapan de Arriba. En el 2006 la escuché, por primera vez, de boca de dos mujeres que conversaban frente a mí, sin ningún inconveniente con mi presencia. Actuaban como si yo fuera invisible, al menos así me sentí. Aseguraban que a Pinita, una joven señora de 37 años, cuyo esposo estaba entonces trabajando en los Estados Unidos, su cuñado la descubrió con el amante. Decían que en su propia casa le tendieron la trampa sus parientes políticos -su cuñado y su suegra-. Según ellas, la familia ya sospechaba algo, así que una noche el cuñado se hizo el borracho y se tendió en la puerta de la entrada de la casa de Pinita, lo demás fue esperar. En la madrugada, cuando “el otro” llegó y empujó la puerta, que convenientemente estaba entreabierta, el supuesto ebrio sujetó del tobillo al hombre que pretendía entrar a casa ajena y disfrutar una mujer también ajena. Agregaron

que, al verse descubierta, Pinita fue a pedirle perdón de rodillas a su suegra para que no la acusara con su esposo y la corrieran de la casa, que comparte con sus tres hijas, y ubicada en el mismo solar que la de la madre de su cónyuge. Después, en las distintas ocasiones en que visité el pueblo, cada vez que pregunté por Pinita, las mismas señoras, u otras, me contaron más del drama que vivió por ese rumor. Me enteré que el esposo regresó al pueblo y, aunque no la abandonó, los rumores sobre su conducta sexual provocaron que las relaciones entre la pareja fueran muy violentas.

Planteamiento del problema

En 1997, inicié mis recorridos de investigación en el sur del estado de Veracruz, en la región de Acayucan. El motivo fue hacer trabajo de campo para mi tesis de licenciatura en Antropología Social (Ochoa, 2000b). Desde ese año registré como fenómeno social importante la migración al norte del país. En aquel tiempo sólo observé y me interesé por la migración masculina. Nueve años después, en el 2006, regresé al Sur Veracruzano, a la región de Los Tuxtlas, el objetivo fue indagar sobre la relación entre la ONG Decotux y el Programa Oportunidades, en el marco del proyecto general “Sinergias con oportunidades”.³ Ése fue mi primer acercamiento a Chuniapan, localidad en la cual se centra la investigación de esta tesis. Tres situaciones atrajeron mi atención: el gran número de mujeres cuyos maridos estaban en Estados Unidos, la frecuencia con que una podía escuchar los rumores sobre la conducta sexual femenina y la libertad de movimiento de que hacían gala algunas cónyuges de migrantes.

En esta etapa aún no se me había ocurrido que la ausencia de los varones podía ser valorada positivamente, desde la perspectiva de algunas mujeres, aunque eso les representara encabezar sus familias y “cargar” solas con “el peso” de “sacar adelante a los(as) hijos(as)”, como ellas mismas decían. Lo que sí percibí desde entonces fue que la ausencia de los varones alteraba el ritmo de vida de sus parejas. Supuse que la libertad que mostraban esas mujeres, para salir del pueblo y decidir sobre el uso de su tiempo, eran expresiones de autonomía y que probablemente se debían a la migración masculina. No obstante, los resultados del estudio sobre la sinergia entre la ONG y Oportunidades,

³ Dicho programa fue financiado por la Sedesol -Secretaría de Desarrollo Social- y coordinado por el CIESAS -Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social- (Torres, 2006).

mostraban que la relación entre los dos organismos había sido clave para que las mujeres del lugar conocieran sus derechos y situación de género, razón por la que algunas no estaban completamente subordinadas al dominio masculino que caracterizaba a ese lugar (Godínez y Ochoa, 2006). Aun teniendo en cuenta este dato, no me podía explicar a qué se debía el que otras mujeres, cuyos esposos no eran migrantes, fueran independientes en sus decisiones y acciones. La pregunta que me formulé entonces fue ¿qué elementos o circunstancias explicaban la autonomía de esas mujeres? Cabe señalar que habrían de transcurrir alrededor de cuatro años, mismos que dediqué a la investigación de esta tesis doctoral, para que conociera la respuesta.

En el 2006 también escuché a algunas mujeres decir que preferían que sus esposos se quedaran un tiempo más en Estados Unidos, los cuales tenían allá alrededor de cinco años, parecía que no los extrañaban ni necesitaban mientras recibieran, mes a mes, el dinero de las remesas. Así ellas podrían hacer varias actividades que su presencia en el pueblo les impediría. Específicamente mencionaron que deseaban ir a una boda a la que ya habían sido invitadas. Tampoco entendí inmediatamente tal actitud. Me pregunté ¿Por qué esas mujeres preferían que sus parejas continuaran viviendo y trabajando tan lejos de ellas? ¿Cómo eran las relaciones entre los cónyuges separados por el tiempo y la distancia? Y ¿cómo eran cuando ellos volvían al pueblo?

A partir de esa experiencia surgieron las inquietudes que quería desarrollar en un proyecto de investigación. Por ello, tres años después, en el 2009, regresé a Chuniapan con miras a desarrollar ahí la investigación para mi tesis de doctorado. Consideré que era el momento para recoger algunos hilos que quedaron pendientes años atrás. Mis preguntas iniciales fueron ¿cómo impacta la migración masculina la vida cotidiana de las mujeres, las relaciones conyugales y prácticas sexuales?⁴ Y ¿la migración posibilita la autonomía de las mujeres? ¿Qué pasaba con sus vidas cuando los hombres migraban. Aun no me quedaba claro cómo traducir estas inquietudes en un proyecto de investigación, ni cuáles categorías

⁴ Aclaro que cuando me refiero a cónyuges incluyo a parejas que formalizaron su unión a través del matrimonio en la iglesia o en el registro civil y también a aquellas que no lo hicieron. Tanto los enlaces matrimoniales como las uniones libres caben en el rubro de la conyugalidad. Las primeras se consideran uniones legítimas; las segundas, uniones libres (Jáuregui, 1982) o formales e informales (Chant y Moreno, s/f). En nuestro país las formas de conyugalidad más comunes continúan siendo el matrimonio civil y el religioso (Ponce, 2006). En la región de estudio también es así.

me podían ayudar a comprenderlas.

No obstante, cuatro cuestiones relacionadas entre sí saltaban a la vista: la conyugalidad, la migración, la sexualidad y la autonomía. De ahí que una de mis primeras inquietudes fuera saber qué sentido le daban las mujeres a la experiencia de conyugalidad con migrantes. Tenía claro que la ausencia de sus esposos les había impuesto situaciones extraordinarias que no esperaban y para las que no estaban preparadas, no obstante, salían adelante.⁵ Observé que tal situación afectaba su cotidianeidad plagada de sucesos, pensamientos, emociones y sentimientos respecto a sus papeles de esposas y madres. No pude sustraerme al elemento emotivo que, por lo general, en mayor o menor medida, estuvo presente en los relatos y pláticas de las mujeres con quienes me relacioné. El dolor, la tristeza, la angustia, la preocupación, el temor, los celos, el enojo, la desesperanza, la impotencia, la soledad y la desolación, entre otros, poblaban, día a día, su imaginario subjetivo y social, en las tres etapas de la migración de los varones, lo cual me llevó a incluir las emociones y los sentimientos como parte imprescindible para entender su experiencia como cónyuges de migrantes. Me di cuenta que experimentar constantemente esas emociones y sentimientos las afectaba física y emocionalmente.⁶

Cabe señalar que si bien me centré en las historias de las mujeres procuré entenderlas en el contexto de sus vínculos sociales con sus parejas, grupos domésticos y la comunidad rural ordenada de acuerdo al género.⁷ Me interesaba rescatar sus experiencias desde su propio punto de vista, y conceptualizar sus acciones, como una expresión del contexto social (Reinharz, 1992), acorde a las significaciones y resignificaciones del vínculo conyugal, con las características que actualmente éste presenta para la mayoría de ellas. Desde la teoría de la estructuración, Giddens (1987) afirma que la acción tiene significado en el contexto en que se realiza; por ello la conducta social humana se analiza e interpreta en un marco de significados que tiene que ver con la cultura, el tiempo y el espacio.

A medida que avanzaba en el trabajo de campo me di cuenta que para entender la

⁵ Sus estrategias para conseguirlo incluían valerse de redes sociales de parentesco, amistad y compadrazgo, de las que los(as) serranos(as) han echado mano siempre (Flores, 2000b), pero que en tiempos difíciles, como los actuales, cobran mayor importancia y eficacia.

⁶ Cabe señalar que algunos hombres también expresaron sus sentimientos por la migración propia o de sus parientes cercanos.

⁷ No olvidemos que la experiencia es un proceso que se desarrolla en el marco de subjetividades complejas, que se conforman con las de los sujetos afectados y su grupo familiar (Barragán, 2005).

autonomía de las mujeres tenía que considerar otros elementos, además de la migración masculina y la presencia de Decotux y el programa Oportunidades en el pueblo. Al escuchar sus historias de vida me enteré que algunas habían migrado antes de unirse en conyugalidad, entonces comprendí que su propia experiencia migratoria era un elemento que permitía explicar, en parte, sus prácticas de autonomía e insumisión, pero también tenía que considerar los estudios que hubieran realizado.

Por otra parte, llegué a pensar que la autonomía, de que algunas hacían gala, se extendía a su sexualidad. Me di cuenta que necesitaba un elemento intermedio entre autonomía y sexualidad que me permitiera explicar esa situación y, en un primer momento, el concepto de “apropiación corporal” me fue muy útil, después me di cuenta que tal “apropiación” no era más que una expresión de la autonomía femenina, y que, a su vez, la autonomía era lo que explicaba que las mujeres negociaran las relaciones conyugales con sus esposos, fueran migrantes o no. Encontré una enorme diferencia entre estas mujeres y sus hermanas mayores, sus madres y sus abuelas en relación a la apropiación de sus cuerpos, la autonomía y vínculos con los cónyuges.

Investigar la conyugalidad, teniendo como ejes de análisis la migración y el género (dos grandes temas de investigación en las ciencias sociales), implicó desentrañar los discursos que rigen la vida sexual de los hombres y las mujeres del lugar; conocer sus concepciones del honor; la relación entre las prácticas sexuales y el parentesco; su particular construcción social del género, permeados por las herencias socioculturales de sus antepasados nahuas, las cuales actualmente están enlazadas a la ideología y prácticas de otros lugares, muy distintos y distantes de la comunidad de origen (algo que no ha sido muy estudiado hasta ahora).⁸ De ahí que, considerando la historia de Pinita y de las demás cónyuges de migrantes, me preguntara ¿cómo vivían su sexualidad, tomando en cuenta que sus esposos estaban, desde hacía varios años, en Estados Unidos? Puesto que las transgresiones femeninas a la norma de fidelidad de que me enteré, ocurrían en el marco de

⁸ Un sistema sexo/ género es, en palabras de Rubín (1998:17): “un conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y satisface esas necesidades humanas transformadas”. De Barbieri (1992:51) lo concibe como un: “conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anátomo-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general al relacionamiento entre las personas”.

la conyugalidad supuse que indagando sobre ella conocería a qué se debían, cómo la veían las personas del pueblo, qué significaban para las mujeres que las protagonizaban y cuáles eran las consecuencias por ese comportamiento, lo que, de hecho, ocurrió.

Por otra parte, tales actos infringían también las normas del sistema de parentesco, entendido éste como reproductor de “formas concretas de sexualidad socialmente organizadas” (Rubin, 1996:47), por ejemplo, me enteré que algunas de estas mujeres daban regalos y dinero a los jóvenes a cambio de sexo, aunque no siempre el beneficio material estaba de por medio en las relaciones extraconyugales, otras eran amantes de hombres casados y no faltaban las que se relacionaban sexualmente con sus cuñados y con cuñados. ¿A qué obedecían estos comportamientos? ¿Únicamente la migración los explicaba o había algo más?

Me propuse encontrar el nexo entre lo que piensan, dicen y hacen (la ideología, el discurso y las acciones) respecto a las relaciones conyugales, la sexualidad y la autodeterminación, sobre la base del orden de género, así como las innegables transformaciones y adecuaciones que sus prácticas, pensamientos y sentimientos presentan en el marco de la migración internacional. Esto porque, a pesar de que la cultura tiene una base sólida y con cierta estabilidad, su dinamismo es incuestionable y se manifiesta en cambios incesantes y persistentes (Herskovits, 1952). Hoy, en el contexto de la migración internacional y en el ámbito de la conyugalidad, es posible hablar de un proceso de cambio cultural y social respecto a las relaciones entre los género y las generaciones, el cual se manifiesta en la división sexual del trabajo, los roles y los límites entre lo femenino y lo masculino y la negociación de las relaciones conyugales, entre otras situaciones.⁹

Cabargar entre dos culturas, oscilar entre visiones del mundo diametralmente opuestas y adaptar o adoptar ideas y costumbres de aquí y de allá, no ha sido una situación fácil para los(as) serranos(as) de Chuniapan, lo interesante fue conocer el resultado de esas experiencias compartidas al interior de las relaciones de pareja. El contacto con formas de ver la vida y conductas alejadas de las propias, el tener que decidir y actuar con inmediatez ante los tiempos que impone la migración, se hace evidente en las prácticas inéditas de los

⁹ El cambio implica cierta modificación de elementos al interior de un sistema social específico, aunque también transformación del modelo en su totalidad (Moore, 1989). La idea del cambio social debido a la migración, y sus manifestaciones en los diferentes ámbitos de la vida de las personas, en las áreas rurales, es una situación que ha sido reportada hace algunas décadas (González, 1987; Guidi, 1994; Chenaut, 1999).

patrones de residencia, las relaciones de noviazgo y conyugalidad y en los roles de género, entre otras.

Ahora ocurren situaciones que antes no existían, como los noviazgos a distancia, que se caracterizan por iniciar y mantener las relaciones vía telefónica. Algunas prácticas no hace más de una década era impensable que fueran aprobadas por los padres de los(as) jóvenes, pero que hoy, ante los hechos consumados, no les queda más que aceptarlas. Me refiero a los casos en los que los migrantes de retorno se “roban” a sus novias a los tres días de que regresan al pueblo, y a las uniones conyugales que los(as) jóvenes de Chuniapan establecen en Estados Unidos con personas de su región y país de origen o con extranjeras, y de las cuales sólo avisan a través del teléfono. De esta manera sus parientes en el rancho se enteran que: el joven “ya tiene mujer”, que la muchachita “se hizo de marido” o que “viene un(a) hijo(a) en camino”, entre otras noticias, lo cual puede verse como una muestra de independencia de los jóvenes.

Me di cuenta que el elemento temporal era un factor clave para entender la experiencia de conyugalidad en el marco de la migración. Lo cual me llevó a ver a esta situación como un largo proceso dividido en tres etapas: la primera es el periodo previo a la partida de los varones, la segunda comprende el tiempo en que los migrantes permanecen en Estados Unidos y la tercera implica el retorno de los que se fueron. Pensé que probablemente no eran iguales las relaciones conyugales antes de la migración, que en transcurso de ésta, o al retorno de los esposos de Estados Unidos. Durante el trabajo de campo pude comprobar que ciertos migrantes y sus cónyuges eran de una manera antes de la migración y eran otros(as) después de ella. A un buen número de mujeres permanecer en su pueblo, sin sus esposos, “hacerle de hombre y de mujer”, les ha representado adoptar roles que correspondían a los varones, los límites entre los terrenos de lo masculino y lo femenino están trastocados. Tal situación también les ha otorgado una visión distinta de sí mismas, su autopercepción cambió. En parte, enfrentarse a situaciones difíciles, muy diferentes a las que estaban acostumbradas, les benefició. Pero ¿también les representó autonomía? Algunas han sabido aprovechar la situación que les impuso la vida, la crisis, la globalización, dios o el destino. Esta experiencia las hizo más fuertes, creativas, seguras... A otras, les implicó el abandono, el desencuentro y la separación respecto a sus parejas.

Conocer cómo afecta a los familiares de los migrantes su ausencia, temporal o

permanente y el retorno (especialmente a las cónyuges y sus hijos e hijas), me llevó a analizar los cambios en la estructura de los grupos domésticos; a escudriñar sentimientos y pensamientos de quienes los(as) esperan y a conocer las funciones que los demás miembros de los grupos tienen que cumplir para “salir adelante”, aun sin los ausentes, por un tiempo o indefinidamente. Así, encontré a las madres que “también son padres”; a los(as) abuelos(as) que hacen las veces de padres y madres; a las tías que casi de un día para otro se convierten en mamás de sus sobrinos(as), y a los(as) hijos(as) parentales.

También, en relación con los grupos domésticos, observé que algunas mujeres quedaron bajo el resguardo y vigilancia de sus suegros mientras durara la migración de sus cónyuges, otras más compartían incluso el techo con ellos, situación con la que no todas estaban de acuerdo pues les causaba muchos problemas. Eran frecuentes los problemas y enfrentamientos entre suegras y nueras por la autoridad, la forma de educar a los(as) pequeños(as) y el manejo y administración de las remesas. No faltaban las que también tenían conflictos y desacuerdos con los suegros.

Cabe señalar que “el interés por los impactos específicos de la migración sobre las mujeres y los grupos domésticos es un tópico [...] reciente en la academia” (Córdova, 2007:220). Por lo cual registrar y analizar mis observaciones, respecto a las transformaciones y adaptaciones en las formas de nupcialidad y en los patrones de residencia y herencia, signo de que la migración también afectaba las reglas del parentesco, era prioritario para contribuir al conocimiento sobre el tema en el sur de Veracruz.

Para cerrar este apartado quiero ubicar mi trabajo en el contexto de algunos estudios que existen sobre este tema a nivel nacional. Un buen número de investigaciones tratan sobre las repercusiones de la migración internacional en las relaciones familiares, entre los que se van y las que se quedan.¹⁰ La mayoría incluye en su análisis la perspectiva de género, pero son pocas las investigaciones de este tipo realizadas en el estado de Veracruz. El surgimiento de la perspectiva de género en los asuntos de la migración “permit[e] el abordaje novedoso de viejos problemas y la aparición de vías inéditas de investigación sobre los fenómenos sociales, desde un enfoque que considere a las mujeres como sujetos activos de la dinámica social” (Córdova, 2007:220); lo cual me propuse hacer aquí.

¹⁰ Hirsch, 2003; Huacuz y Barragán, 2003; D’Aubeterre, 2000a, 2000b y 2005; Marroni, 2000 y Fagetti, 2000; por mencionar sólo unas cuantas). Otras giran en torno a la migración femenina (Páris, 2006; Marroni, 2006; Rodríguez, 2005; Azakura, 2005 y Ariza, 2000, entre otras.

Por otra parte, quizás por el carácter emergente de la migración veracruzana, se ha producido, en muy poco tiempo, una variedad de indagaciones al respecto. No obstante, la migración del centro de Veracruz ha sido más estudiada en relación a las otras dos áreas que integran el estado (norte y sur).¹¹ Además, muy pocos de los contados estudios que versan de la migración y sus repercusiones en el sur, abordan la problemática tomando en consideración al género o a la conyugalidad. Por ello, mi investigación contribuye al conocimiento de las experiencias de las cónyuges de migrantes del sur veracruzano, partiendo del género como eje de análisis.¹² Otra razón para indagar sobre el proceso de migración internacional veracruzano, que a la vez le agrega valor a mi trabajo, consiste en que, por su “carácter reciente”, probablemente presenta particularidades que lo distinga de otros más antiguos e investigados (Rosas, 2008).

La experiencia femenina de conyugalidad con migrantes

La experiencia es subjetiva e individual. Condensa el modo de pensar, sentir y actuar de las personas, se construye día a día, es parte de la cotidianidad de lo que viven en determinadas situaciones en varios ámbitos de sus vidas. De acuerdo con Nahmad (2009:6) la subjetividad “constituye la manera en que cada uno actúa, de acuerdo con su experiencia, en la relación con los otros”. Las experiencias de las cónyuges de migrantes duran varios años. Se inician desde el momento en que los varones les avisan que se van (las más de las veces sin pedir su opinión al respecto y por encima del casi general desacuerdo femenino por su partida), concluyen con el regreso definitivo y el consecuente reencuentro o desencuentro de los que se fueron con sus esposas e hijos e hijas. En el transcurso de esta

¹¹ Algunas de las investigaciones sobre migración en el centro de Veracruz son: Mestries, 2003; Rosas, 2008; Córdova, Núñez y Skerritt, 2008; Ruiz, 2008; Skerrit, 2008; Pérez, 2008; Del Ángel y Rebolledo, 2009; Sangabriel, 2009; por hablar únicamente de algunas. Por su parte, hasta ahora, entre las pocas que se centran en el sur veracruzano están: Léonard, Quesnel y Del Rey, 2004; Quesnel y Del Rey, 2004; Quesnel, 2003.

¹² La categoría género “señala que es la simbolización cultural, y no la biología, la que establece las prescripciones relativas a lo que es «propio» de cada sexo” (Lamas, 2000a). También que es la división sexual del trabajo y la separación entre los espacios público y privado la que permite la desigualdad basadas en las diferencias sexuales biológicas; la jerarquización de los géneros; la opresión femenina (Rubin, 1996) y el consecuente dominio masculino. Un sistema sexo/género indica que la opresión no es inevitable, “es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan” (Rubin, 1996:46). En pocas palabras, el género es la construcción cultural de la diferencia social basada en la diferencia sexual.

experiencia una serie de eventos, situaciones, pensamientos, imaginaciones y sentimientos rodea a las que se quedan.

Una forma de acercarse a sus experiencias de vida es a través de la subjetividad entendida como “aquella trama de percepciones, aspiraciones, memorias, saberes y sentimientos que nos impulsa y nos da una orientación para actuar en el mundo” (Well, 2001:1-2).¹³ Por una parte, accedemos a la subjetividad femenina a través de la narrativa que integra sus relatos. Por la otra, existe una relación estrecha entre lo que se piensa, imagina y siente y lo que se decide y hace en la vida cotidiana.¹⁴ El imaginario de las cónyuges de migrantes está poblado de pensamientos en los que sus parejas tienen amantes en Estados Unidos, las cuales los pueden separar de sus familias. También el desierto, “la migra” y los delincuentes los pueden alejar para siempre. La idea del abandono y el temor por la muerte de sus esposos siempre está presente. De ahí que no falten las que piensan que ellos nunca volverán, viven días llenos de tristeza, angustia y esperanza. Ante el temor al abandono, algunas planean su futuro en base a sus propias fuerzas y capacidades y a los apoyos de sus parientes más cercanos. Se convierten en “padres y madres” para sus hijos, y proveedoras únicas. Saben que el rumbo que tomen sus vidas depende, en buena medida, de lo que ocurra con sus esposos al otro lado de la frontera.

Es parte de lo que representa la conyugalidad con migrantes internacionales. Para las mujeres de Chuniapan esa experiencia es inédita y relativamente nueva. Aunque muchas ya habían vivido la separación de sus cónyuges por migración nacional, no implica lo mismo que ellos vivan y trabajen en otro país o que los dejen de ver varios años. Ahora,

¹³ La subjetividad social es la misma trama pero compartida por un colectivo (Well, 2001). También es parte de la cultura y una parte inseparable de las personas concretas; por lo mismo es la más cambiante y frágil de ella, incluye los deseos de hombres y mujeres, sus identidades, sueños, lenguajes, temores y memorias (*Ibidem*). Otros “registros” de la subjetividad son las fantasías, expectativas, frustraciones, creencias, valores y mandatos culturales (Rivas y Amuchástegui, 1999).

¹⁴ Woodward afirma que “significamos a partir de la forma en que representamos”. Cuando hablamos de representaciones hacemos referencia al lenguaje y la cultura de un grupo social. Las representaciones son el vínculo entre los conceptos y el lenguaje que nos permite referirnos al “mundo real” de personas, objetos y situaciones como el “imaginario”. Las formas de representación abarcan las palabras que utilizamos, las imágenes que originamos, los mitos a que se refieren, las emociones que vinculamos, los valores que le otorgamos y la forma en que catalogamos el mundo (en Gingold y Winocur, 2000:154). El “significado de las representaciones nunca es fijo o estático” (Gingold y Winocur, 2000:155). Tanto aquí como allá hombres y mujeres viven experiencias diferentes tras las cuales es poco probable que sigan pensando, imaginando, sintiendo y actuando como lo hacían antes de migración masculina nacional e internacional.

estar rodeada de rumores, trabajar el doble o más que antes de que ellos se fueran, tener múltiples responsabilidades, pero también más libertad de movimiento y autonomía en sus decisiones y acciones, entre otras circunstancias, son parte de sus experiencias en el marco de una sociedad rural ordenada genéricamente.¹⁵

Investigar una problemática social como la conyugalidad atravesada por la migración internacional, desde un “enfoque de género”, implica analizar los diferentes niveles (cultural, social, psicológico, económico, político), en los que operan y se construyen las diferencias entre los sexos que colocan a las mujeres en situaciones de desventaja y subordinación (Lamas, 1986). Por ello fue particularmente interesante descubrir que, no obstante vivir en una sociedad ordenada genéricamente, no todas las mujeres de Chuniapan se hallaban completamente subordinadas, ni siempre obedecían sumisamente a sus esposos. ¿A qué se debía eso? Y ¿qué explicaba tal situación? Fue parte de lo que me propuse indagar.

Algunas de estas mujeres se otorgaban un valor a sí mismas y a su trabajo (doméstico y extradoméstico), aún antes de casarse. La migración de sus cónyuges contribuyó a mejorar “su autoimagen y a valora[r aún más] sus actividades” (González, 2005:25), ya que se vieron obligadas, por las circunstancias, a relevar a sus esposos en varios papeles, hasta entonces considerados exclusivamente masculinos. En el proceso han aprendido mucho de ese otro espacio, que hasta hace algunos años, les había estaba vedado. Por supuesto, no carecen de poder, tienen cierta autonomía sobre sus personas y cuerpos. Han conseguido adaptarse a determinadas situaciones y adoptan las actitudes necesarias para “salir adelante” en las múltiples tareas que implica ser cónyuge de migrante.

Es por esto que el hilo conductor de mi investigación es la experiencia femenina. Ésta constituyó el elemento que me permitió acceder a la cotidianidad de las mujeres que entrevisté, como esposas, madres y miembros de una comunidad rural patriarcal; conocer sus pensamientos, sentimientos y acciones en el ámbito de la sexualidad, así como sus

¹⁵ El orden de género organiza las relaciones sociales, los procesos que subyacen en la base de la división del trabajo y las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Tal estructura determina las prácticas sociales pero, a la vez, se origina en ellas; tiene su razón de ser en un sistema de representaciones sobre lo masculino y lo femenino que, al eliminar las semejanzas naturales entre las personas producen la diferencia sexual y más particularmente, la desigualdad social. Es una unidad que promueve la desigualdad entre hombres y mujeres, está siempre en permanente construcción, de ahí su carácter histórico (Connell, 1987:98 y ss).

prácticas de autonomía, en diferentes esferas de sus vidas, desde su subjetividad e individualidad, lo cual da origen a experiencias múltiples y diferentes en este contexto. Éste es, a mi parecer, uno de los aportes importantes de mi investigación.

La importancia del contexto: género y migración

La conyugalidad en el marco de la migración internacional es una experiencia compartida, desde distintos espacios, aunque no significa lo mismo para los que se van, que para las que se quedan. A los dos miembros de la pareja les cambia la vida, pero de diferente manera. Por ello, muchas veces me pregunté ¿qué representa para las mujeres que los hombres emigren?

Partí del supuesto que la migración de los varones probablemente impactaba las relaciones conyugales y la construcción social del género. Procuré siempre tener en cuenta que por ser el género una categoría y situación relacional se debía considerar también la participación, papel y experiencia de los hombres en ello (Scott, 2000; De Barbieri, 1992); razón por la cual mi investigación no se centró únicamente en las voces femeninas. Siempre tuve presente que, en las relaciones de conyugalidad con migrantes, el éxito de las negociaciones de las mujeres tiene mucho que ver con cambios en la masculinidad de los varones (Hirsch, 1999) y con las implicaciones sociales de su ausencia.¹⁶ De ahí que, en algunos casos, la capacidad de las mujeres para negociar relaciones conyugales más equitativas y que respeten su libertad de decisión y acción, es una muestra de los cambios en las relaciones de género.

Incluir el género en los estudios de migración permite saber cómo se construyen socialmente las diferencias entre hombres y mujeres. Migración y relaciones de género están interconectadas. Conuerdo con Szasz (1999) para quien la migración influye en la construcción social de lo femenino y masculino y altera las relaciones de género. Por mi parte, agrego que la migración también altera la construcción social de otros elementos importantes de su sociocultura, como la sexualidad. De ahí la importancia de investigar cómo eran las relaciones conyugales en Chuniapan en el contexto de la migración, tomando en cuenta que las mujeres también desempeñaban roles masculinos, sin abandonar los

¹⁶ No pretendo que este sea un estudio de masculinidad por lo que sólo tocaré el tema cuando sea necesario para explicar lo que aquí interesa en relación a las mujeres.

femeninos. ¿Era una situación de desigualdad o de mayor armonía genérica?

Tradicionalmente uno de los objetivos de los estudios feministas consistía en identificar las relaciones de poder basadas en las diferencias de género (Walter, 1995). Al hacerlo se ponían al descubierto la inequidad y desigualdad entre hombres y mujeres (Mascia-Lees y Johnson Black, 2000), pero cuando los varones emigran también es posible desentrañar lo contrario. En ciertos casos, poner tierra y tiempo de por medio relaja las tensiones en las parejas y los varones valoran más a esposas e hijos(as). Estar en contacto con otras culturas y diferentes costumbres familiares, ayuda a que sean más equilibradas las relaciones conyugales. Además, debido a la ausencia de los varones, algunas mujeres tienen más presencia en el espacio público y en los asuntos políticos del pueblo; resuelven situaciones difíciles que se les presentan cotidianamente y que requieren decisiones rápidas y acertadas. Así es como, poco a poco, van adquiriendo experiencia, conocimientos, seguridad, fortaleza y destrezas. Su autopercepción cambia y ven el mundo y las relaciones sociales, incluso las conyugales, de diferente manera.

En este contexto, los mandatos de la feminidad y la masculinidad experimentan transformaciones inusitadas, por ejemplo, las cónyuges de migrantes tienen que hacer tareas y tomar responsabilidades, que hasta hace algunos años correspondían a los varones, lo cual las ha llevado a tomar el relevo como proveedoras únicas por un buen tiempo (de uno a dos años) o, en caso de abandono, indefinidamente. A su vez, mientras los varones permanecen en Estados Unidos, dejan de cumplir con una de sus funciones principales como padres y esposos: la protección a su familia; asimismo realizan las labores domésticas que, en Chuniapan, son consideradas “cosas de mujeres”.

La ideología del género se expresa en normas sobre lo que “debe ser” lo femenino (en oposición a lo masculino) y organiza las primeras relaciones de poder (Molina, s/f). Esta organización genérica se traduce en la jerarquía de los varones y la desigualdad de las mujeres en relación a ellos, pero la migración también puede operar en sentido diferente y contribuir a que las mujeres tengan más poder (Córdova, *et. al.*, 2007; Hirsch, 1999). No es mi intención afirmar que las mujeres carecen de poder y que sólo nos damos cuenta de la inequidad de género cuando los varones se van, sino que, desde el feminismo, la migración masculina permite analizar la complejidad del poder, como en cualquier otro fenómeno

social.¹⁷ El poder en las relaciones de género implica que existen procesos de diferenciación, dominación y subordinación entre los hombres y las mujeres (Lamas, 2000a), en los que uno de los dos miembros del género domina, somete y controla al otro, generalmente lo hacen los hombres respecto a las mujeres. Aunque esto no significa que sea así siempre y en todas partes. Porque cuando, en el marco de la migración internacional, las mujeres incrementan sus fuentes de poder, las relaciones conyugales se pueden renegociar, como veremos que ocurrió en Chuniapan.

Grupos domésticos y parentesco

Como ya señalé, esta investigación se centró en la observación de los grupos domésticos lo cual me permitió explicar cómo se construyen las relaciones de género y conyugalidad en el marco de la migración, así como los papeles diferentes asumidos por las mujeres (y los demás miembros que se quedan) para su producción y reproducción.¹⁸ Partir de tales grupos posibilita el estudio de los ámbitos doméstico, económico y jurídico de las familias campesinas; así como las funciones de producción y consumo; el sistema de normas, derechos e intereses; la dinámica de su ciclo de desarrollo -nacimientos, casamientos, migraciones, divorcios, separaciones y muertes, entre otros sucesos-, y las prácticas de matrimonio, residencia y herencia ligadas a las relaciones de parentesco (Chayanov, 1974;

¹⁷ Córdova, *et. al.* (2007a) consideran que para conocer los logros de las mujeres en cuestiones de poder debemos tomar en cuenta dos cuestiones; por un lado, los datos respecto a su posición en el grupo doméstico, el grado de formación o capital humano con que cuentan y su experiencia en diversas organizaciones. Por otro, el análisis de los cambios en cuatro diferentes dimensiones de empoderamiento: la económica, la política, la social y la de género.

¹⁸ Oliveira, Eternod y López (1999) especifican el grupo doméstico como: “las unidades conformadas por un conjunto de personas –ligadas o no por lazos de parentesco- que comparten una vivienda y un gasto, principalmente destinado a la alimentación”, con la migración el hombre de la casa ya no comparte el techo con la familia, aunque mande dinero, poco o suficiente, algunos se van y se desentienden de sus promesas y obligaciones, pero después regresan a reclamar un hogar y una familia (Fagetti, 2000). Hay un problema conceptual con estos grupos domésticos tan diversos, por eso D’Aubeterre (2000b:41-42) define el grupo doméstico de los migrantes transnacionales, tomando en cuenta su residencia a cientos de kilómetros del lugar donde se encuentra su familia: “unidad de registro, concebido como una formación integrada por un conjunto de individuos, generalmente unidos por lazos de parentesco, que comparten diversas tareas ligadas a su reproducción, identificados como integrantes del mismo, independientemente de que residan o no bajo un mismo techo en la localidad”. En tal conceptualización el parentesco es el elemento más importante que liga a las personas que componen el grupo, aunque no vivan bajo el mismo techo.

Yaganisako, 1979).¹⁹ Aludir al parentesco implica centrarnos en la experiencia cotidiana, en los significados y representaciones del género, del poder y la diferencia (Olavarria, 2002).²⁰ Es en este sentido que Collier y Rosaldo (1981) señalan que el género es una dimensión clave del sistema de desigualdades del parentesco que podemos observar en los grupos domésticos.

El parentesco también regula los intercambios sexuales. Una de sus normas indica que el marco conyugal es el espacio reconocido socialmente para el apareamiento. Como Morgan señala: “el matrimonio es la institución central del parentesco” (Schneider, 2004:2). Para Rubin (1996:47) “los sistemas de parentesco son y hacen muchas cosas, pero están formados por, y reproducen, formas concretas de sexualidad socialmente organizada. Los sistemas de parentesco son formas empíricas observables de sistemas de sexo/género”. El parentesco delinea genéricamente lo que está permitido sexualmente a los miembros de cada sexo. De ahí la heterosexualidad obligatoria y el imperativo socio-cultural de la unión de hombres y mujeres a través del matrimonio.

La necesidad de controlar los relacionamientos sexuales extraconyugales se fundamenta en que ponen en peligro la continuidad y armonía de los grupos establecidos. Por ello fue muy interesante observar que en Chuniapan: a) los rumores señalan que algunas cónyuges de migrantes tienen “queridos”, con lo que estarían transgrediendo una de las normas del parentesco y de la conyugalidad, y b) la función de los rumores es

¹⁹ Para Lévi-Strauss el parentesco es un sistema de relaciones sociales específicas (Jáuregui, 1982). En base a él determinamos quienes son nuestros parientes y quienes no. Aunado a la prohibición del incesto sabemos con quienes sí y con quienes no podemos aparearnos, casarnos y/o procrear.

²⁰ El parentesco organiza la vida social de las comunidades rurales e indígenas. Engloba un conjunto variado de actividades para la permanencia e interrelación de las unidades familiares, tanto en su interior como en su relación con otros grupos a través del intercambio matrimonial (Córdova, Núñez y Skerritt, 2008). Regula las actividades domésticas internas de cada unidad -a través de reglas estructurantes-, y las relaciones de articulación entre grupos diferentes a través de las normas de intercambio matrimonial, de residencia y sucesión. En ambos casos se establecen derechos y obligaciones y relaciones de género y entre generaciones (Córdova, Núñez y Skerritt, 2008). El sistema de género está en la base de todo orden de parentesco y la unidad doméstica como institución primaria para la formación de los individuos, es un espacio privilegiado desde donde es posible observar cómo se construyen las relaciones entre hombres y mujeres (Córdova, 1997). Género y parentesco “se construyen mutuamente”, deben analizarse juntos y simultáneamente, las ideas sobre el género son importantes para el parentesco y viceversa, pero no en todas “las sociedades el parentesco crea género o el género crea parentesco”, no están unidos de la misma forma en todas las sociedades (Yaganisako y Collier, 1994:4, 6).

controlar la actividad sexual femenina para evitar la transgresión.²¹ En este sentido, los rumores representan una especie de mecanismo instrumental del parentesco que se activa, cuando es necesario, para mantener el orden social-sexual, sin embargo, no siempre funciona. Existen casos que evidencian la transgresión a la norma de conyugalidad, tanto por parte de las mujeres que se quedan en su pueblo como por los hombres que migran, por lo que la migración internacional también se presenta como un elemento que altera la vida sexual de los(as) involucrados(as). En este contexto, se puede hablar de cambios “en los protocolos culturales que cimientan las concepciones acerca del deseo y la sexualidad correcta” (Córdova, 2007b:221). Desde mi punto de vista, agrego que la migración en Chuniapan hace evidentes prácticas sexuales que, dentro del contexto cultural y la construcción social de la sexualidad de sus habitantes, son transgresoras.

Centrarme en los grupos domésticos me permitió entender cómo son las relaciones de género y conyugalidad en el marco de la migración. Respecto a los patrones de residencia, algunas cónyuges de migrantes viven en la casa de los suegros -responsables de ver por ellas y sus descendientes y vigilar su buen comportamiento- (D'Aubeterre, 2000a; Pauli, 2007), pero no todas soportan tal convivencia y regresan al grupo de origen por decisión propia (D'Aubeterre, 2000a) o porque las corren (Huacuz y Barragán, 2003). En Chuniapan encontré que también vuelven con sus familias originales las abandonadas por los migrantes. Las causas del abandono son tres, ya sea que los migrantes formen otras familias en Estados Unidos, porque las mujeres son acusadas de faltar a la norma conyugal de exclusividad sexual, o debido a que compartir el techo con los suegros les resulta insoportable.²² Estos retornos imprevistos modifican la estructura y ciclo de desarrollo de los grupos domésticos, tanto de los que salen como aquellos a los que regresan.

Cuando el grupo original había dejado atrás la etapa de dispersión, la llegada de hijas y nietos(as), abandonados(as) por migrantes, reinicia la expansión, -la familia nuclear se transforma en extensa- y el reemplazo será efectuado por descendientes, tanto masculinos como femeninos, ya sean hijos(as) y nietos(as). Lo que, en ocasiones, causa

²¹ De acuerdo con Viquiera y Palerm (1954:34): “cuando la cultura y las formas sociales de un grupo homogéneo o heterogéneo están en rápido proceso de cambio, hay necesidad [...] de recurrir a los conceptos de norma y transgresión”. En este caso, el contexto cambiante se debe a la migración.

²² Fagetti (2006) y Szasz (1998) señalan que las dos normas de la conyugalidad son la pureza y exclusividad sexual.

conflictos por la herencia del solar y la casa paterna. Cuando los(as) ancianos(as) creían haber cumplido con procrear, educar y sacar adelante a su familia, este arribo de parientes les plantea otra situación en su vejez. Cansados(as) y demasiado viejos(as) para trabajar como antes, se encargan del cuidado de los pequeños y las pequeñas en la medida de sus posibilidades.

Algunas de las abandonadas por sus cónyuges (sean éstos migrantes o no) se ven obligadas a desplazarse, en busca de trabajo, a lugares cercanos y distantes en el país y en el extranjero. Su primera opción son las ciudades de Coatzacoalcos y Veracruz y, en menor medida, el Distrito Federal. La segunda opción que tienen es irse a Estados Unidos. Esta situación representa para los(as) hijos(as) de migrantes un segundo abandono. En ciertos casos la migración provoca más migración y el abandono genera más abandono. Para los niños y niñas no es lo mismo estar al cuidado de sus padres que de sus abuelos. En esta situación no es conveniente adoptar la perspectiva transnacional en el estudio de la migración, ya que ésta consiste en enfatizar la intensidad de la conexión entre las comunidades que expulsan migrantes y las que los reciben (Hirsch, 1999) porque no siempre ocurre así, el caso de Chuniapan es una muestra de ello.

La migración también ha cambiado y trastornado el sentido del matrimonio, y las relaciones conyugales y familiares en las comunidades rurales. Ahora el papel de los padre-esposos se reduce a proveer de dólares, recomendaciones y amonestaciones, vía telefónica, a sus familias en México. De acuerdo con Fagetti (2000) el matrimonio tiene dos facetas inseparables: una económica y otra emocional-sexual. La primera incluye la suma del trabajo de la pareja para la supervivencia de la familia. La segunda, el aspecto afectivo y sexual, es la pulsión que induce a la unión y procreación entre hombres y mujeres. Pero cuando la migración separa a los cónyuges en tiempo y distancia, las mujeres se enfrentan a: la falta de afecto y compañía de sus cónyuges; problemas y preocupaciones por el dinero y los(as) hijos(as); al asedio de los varones que permanecen en el pueblo, y al temor al abandono que a veces se concreta efectivamente (Fagetti, 2000; 2006), tal como he podido constatar en Chuniapan.

Por último, incorporar el género al estudio de los grupos domésticos permite hacer una crítica a la percepción tradicional del parentesco, que concebía una esfera doméstica, organizada por elementos afectivos y morales de la maternidad y el maternaje -un espacio

en que “reinaban” las mujeres-; y una esfera política-jural, económica e ideológica, que dominaban los hombres. Lo cual implicaba que las actividades de ellas eran muy poco valoradas y las de ellos se sobrevaluaban (Fortes, 1978). Tal perspectiva no otorgaba ningún poder a las mujeres y daba demasiados privilegios a los hombres. Se suponía que ellos se ocupaban de la producción y ellas de la reproducción, por lo que a unos correspondía el ámbito público y a otras el privado.

Personalmente he podido constatar que en el campo no siempre ha existido, ni existe, tan rígida división de roles y espacios de acuerdo al género. Aunque, como afirman algunas autoras, la desigualdad genérica es una realidad (Yanagisako y Collier, 1994). Numerosas investigaciones atestiguan que las mujeres también participan en la producción para la reproducción del grupo doméstico (González, 1987b; Vázquez, 1997; Chávez, 1998; Núñez, 2002, y Córdova, 2003, entre otras), están desde hace mucho tiempo en el espacio público y no carecen de poder (Casados, 2003; Ladeira, 2005; Ponce, 2006). Teniendo esto en cuenta me propuse investigar qué tipo de poderes ejercían las mujeres de Chuniapan y cuáles eran sus fuentes, también la movilidad de los límites entre los espacios público y privado que, en el marco de la migración, se relaciona con el cambio de roles y lo que es propio de hombres y mujeres, lo que me llevó a profundizar en la autonomía femenina y a considerar, como elemento importante de la misma, el trabajo doméstico y extradoméstico que realizan las mujeres.

Autonomía femenina y ausencia masculina

Para muchas mujeres de Chuniapan la migración de sus esposos ha contribuido a acentuar su presencia fuera del ámbito doméstico y las ha colocado en situación de decidir por sí mismas respecto a ciertos asuntos y actuar acorde a ello, lo cual implica cierto margen de autonomía. Entre las cónyuges de migrantes encontré a quienes participan más en actividades, proyectos y talleres que les llegan vía instituciones de gobierno y organismos no gubernamentales. Van y vienen dentro y fuera del pueblo (a pesar de los rumores), son muy desenvueltas y les encanta “eso de aprender” (Godínez y Ochoa, 2006). En los talleres y pláticas a que asisten han aprendido sobre su situación de género y valor como mujeres.²³

²³ Aunque, como señalan algunas autoras, no basta con tener acceso a la información sino estar convencidas y ser conscientes de la inequidad de género (González y Rodríguez, 2008).

Supuse que su movilidad y aparente libertad para disponer de su tiempo como mejor les pareciera, eran situaciones diferentes y novedosas que antes de la partida de sus cónyuges no tenían. Pensé que tales prácticas se acercaban mucho a la autonomía, entendiendo ésta como autogobierno, como la capacidad de las mujeres para decidir y actuar por sí mismas, sin necesidad de la aprobación de nadie (Asakura, 2005; Neira, 2005). Partí de esta concepción para iniciar mi análisis de la autodeterminación, la cual, a medida que avanzaba en el trabajo de campo, tuve que admitir que presentaba matices. Es decir, ninguna mujer en Chuniapan es completamente autónoma pero tampoco están estrictamente sometidas al dominio masculino. Lo cual me llevó a hablar de las estrategias a que recurren algunas mujeres para, de alguna manera, hacer lo que consideran conveniente y finalmente conseguir lo que quieren.

Es importante aclarar que antes de que la migración masculina internacional tuviera lugar, otras situaciones y elementos intervinieron en las concepciones y experiencias de conyugalidad de estas mujeres, lo cual repercutió en sus vidas y relaciones, me refiero a: 1- sus tratos con instancias gubernamentales y de la sociedad civil, que han estado presentes desde 1995 en el pueblo y la región, asesorándolas sobre cuestiones de género, salud y alimentación, entre otros temas; 2- la mayor parte de las mujeres que entrevisté, migraron para trabajar fuera del pueblo antes de casarse y estudiaron más que sus madres y abuelas, lo cual puede ser motivo de cambio, tanto de identidad como de roles genéricos (Chenaut, 1999), de lo que se deduce que ambos aspectos del género no son inamovibles y estáticos, sino flexibles y dinámicos, y 3- otro elemento de cambio es el de los medios masivos de comunicación que contribuye a la transformación de las prácticas de noviazgo y conyugalidad y de las pautas culturales (González, 2006; Sánchez, 2003; Rodríguez, 2001; D'Aubeterre, 2000b; Weeks, 2000; Córdova, 1997; Chant y Moreno, s/f, por señalar sólo algunos(as) autores(as)).²⁴

²⁴ Además del cambio que puede ser positivo para las mujeres que aquí interesan, Chant y Moreno (s/f:8) reportan, en su estudio sobre la desintegración familiar en Costa Rica, que la tecnología y los medios de comunicación, específicamente la televisión e internet, son factores trascendentes en el deterioro de los valores familiares y la comunicación intergeneracional por el tiempo que se les dedica y porque expone a niños y jóvenes a influencias perjudiciales (individualismo, violencia, consumismo, entre otras). Las telenovelas, por ejemplo, promueven “la conducta libertina” y el “lenguaje ofensivo”. Hirsch (1999) encontró en un pueblo del occidente mexicano que, aunado a la migración y mayores posibilidades económicas y sociales de los hombres y mujeres de esos lugares, las telenovelas articulan una visión de la intimidad marital de acuerdo al “amor verdadero” que se

Si bien la migración deja sus huellas en las relaciones de género y posee potencial de cambio, no siempre genera modificaciones sustanciales (Azakura, 2000). En la autonomía femenina y en las relaciones de género hay cambios y continuidades en los que esta situación puede ser determinante, pero es necesario considerar también otros factores como el contexto sociocultural pre y post migratorio, la situación conyugal y las experiencias a que da lugar, entre otros elementos (D'Aubeterre, 2000a), para no caer en generalizaciones precipitadas. No debemos presuponer el cambio sino evaluarlo (Ariza, 2000). De ahí mi interés por saber qué era realmente lo que explicaba la supuesta autonomía de las mujeres. ¿Se debía únicamente a la migración de sus cónyuges? o ¿habría que considerar otros elementos? Cabe señalar que tomé en cuenta todos los factores y situaciones que ya mencioné y que pudieron, de alguna manera, influir en la autodeterminación femenina. No me centré únicamente en la migración de los varones, también consideré la migración nacional de las mujeres, especialmente la que tuvo lugar antes que ellas se iniciaran en la conyugalidad pues tenían una historia y experiencia migratoria propia.

Tampoco caí en el error de creer que las mujeres que entrevisté estaban completamente subyugadas, que no podían decidir y hacer nada por ellas mismas, porque esto hubiera equivalido a aceptar que no tenían ningún poder ni capacidad para resistir a la opresión masculina o de otro tipo. Consideré que la migración se sumó a las experiencias citadas y muy probablemente a otras (como su mayor presencia en los espacios públicos, la administración y control de remesas y dinero propio), y contribuyó a transformar sus comportamientos, ideas, concepciones y relaciones con las demás personas, cercanas o distantes, en los espacios familiares, conyugales y de la comunidad. En ese contexto, me interesaba saber si tal situación podría beneficiar su posiciones al interior de los grupos domésticos y posibilitar un cambio en las relaciones de género.

Es un hecho que los cambios sociales y estructurales, como la migración, implican transformaciones en las relaciones entre hombres y mujeres, expresados en la redefinición de roles de género (Mummert, 1994; Fagetti, 2006) y nuevos ideales de matrimonio y conyugalidad, con equilibrio en las relaciones de género (Hirsch, 1999). En Chuniapan

difunde en esas series televisivas; además se percibe en las y los investigadas(os) una sensación de insatisfacción matrimonial.

algunas mujeres han aprendido a defenderse de los hombres en situaciones injustas (Godínez y Ochoa, 2006). Otras deciden por sí mismas sin pedir opinión a sus parejas y actúan de acuerdo a su propia voluntad. También están las que se han apropiado a tal grado de sus cuerpos que deciden cuando y como tener relaciones sexuales y el número de hijos(as) que desean parir.

No obstante, existen casos en los que la violencia está presente en las relaciones conyugales y el dominio masculino, sobre los cuerpos de las mujeres y el uso de su tiempo, pesa demasiado a la hora de decidir y actuar por sí mismas, por lo que no es posible generalizar respecto al comportamiento, más o menos independiente, de las mujeres en general, ni el de las cónyuges de migrantes, en particular. Continuamente me pregunté de qué dependía su coraje y valor para decidir y actuar, por sí mismas, en cada caso individual.

Hirsch (1999, 2003) asegura que las historias de conyugalidad con migrantes tienen finales felices o tristes y que éstos dependen de un número de factores como estatus legal, red de trabajo, el momento del ciclo familiar en que la migración tiene lugar y las personalidades de hombres y mujeres, lo que hace a las mujeres más o menos capaces de tomar ventajas de las oportunidades sociales y económicas que ofrece la vida en Estados Unidos. Yo agregó que algo muy similar se puede decir respecto a las mujeres que se quedan esperando a los migrantes en sus comunidades de origen en México. Por supuesto, los factores que intervienen en estos casos son diferentes pero las oportunidades también son sociales y económicas y algunas las aprovechan para consolidar relaciones más armónicas con sus parejas y reforzar su libertad de movimiento, decisión y acción; en otras palabras, para hacer una construcción social diferente de género.

Algunas mujeres de Chuniapan muestran su capacidad de liderazgo (Godínez y Ochoa, 2006) y manejan su propio dinero.²⁵ Por una parte, y considerando que, en ciertos casos, la independencia económica puede contribuir a generar empoderamiento (Allais, 2007; Córdova, *et. al.*, 2007a) y negociación de los roles de género (Chenaut, 1999, Hirsch, 1999), sin pretender caer en generalizaciones simplistas, me cuestioné: qué implicaba esa situación para las mujeres que entrevisté, ¿les confería cierta autonomía? ¿Cómo se expresaba o en qué consistía?

²⁵ En parte con el dinero que les envían sus maridos y con el de los microcréditos (Fonmur y Compartamos), algunas han establecido pequeños negocios.

El diseño de la investigación

Los objetivos generales de esta investigación consistieron en: 1) conocer las diferentes experiencias femeninas de conyugalidad con migrantes, en las tres etapas de la migración masculina; 2) investigar qué elementos o recursos posibilitaban la renegociación de la conyugalidad, de acuerdo con la etapa del ciclo doméstico y el proceso migratorio, 3) indagar sobre el proceso de autonomía de las cónyuges de migrantes y los elementos o circunstancias que lo facilitan; 4) estudiar las repercusiones de la migración masculina en las prácticas sexuales de las mujeres; 5) desentrañar el impacto de la migración de los varones, en la estructura y conformación de los grupos domésticos, y 6) investigar cómo afecta la vida cotidiana de las mujeres la migración masculina.

Tales objetivos responden a un interés mayor por indagar acerca de la relación entre conyugalidad, migración y relaciones de género. Particularmente me movía la inquietud por saber si era posible hablar de una construcción social diferente del género, a raíz de la migración internacional, y si ésta se manifestaba en relaciones más equilibradas entre los(as) cónyuges y en la renegociación entre ellos(as). Tomando como punto de partida tal suposición, me planteé dos preguntas principales que guiaron mi investigación: ¿influye la migración internacional masculina en la transformación de las relaciones de género, la renegociación conyugal y la autonomía de las mujeres? Y ¿qué sentido tiene, en la vida cotidiana de las mujeres, la experiencia de conyugalidad con migrantes?

Las preguntas secundarias fueron seis, tomando en consideración los objetivos generales: a) ¿cómo son las diferentes experiencias femeninas de conyugalidad con migrantes, en las tres etapas de la migración?; b) ¿qué elementos o recursos posibilitan la renegociación de la conyugalidad, de acuerdo con la etapa del ciclo doméstico y el proceso migratorio?; c) ¿qué elementos o circunstancias inciden en la autonomía de las mujeres?; d) ¿cómo viven su sexualidad las cónyuges de migrantes?; e) ¿de qué manera impacta la migración masculina la estructura y conformación de los grupos domésticos?; f) ¿cómo afecta la vida cotidiana de las mujeres la migración de sus cónyuges?

El recuento de los métodos y las técnicas

Ya expliqué que, en parte, elegí Chuniapan de Arriba para esta investigación porque realicé

ahí la investigación de la sinergia entre una ONG y el Programa Oportunidades, en el 2006. Uno de los temas que interesaba conocer entonces era la autonomía femenina y debido a que la mayoría de las titulares de tal programa eran mujeres adultas, inicié la investigación con treinta de ellas.²⁶ Esas mujeres fueron en 2009 mis principales informantes e intermediarias para que otras personas del pueblo aceptaran “platicar” conmigo. Además del conocimiento previo del lugar y la región, el rapport establecido con el grupo que trabajó con la asociación civil y el programa gubernamental y el buen número de migrantes que hay en el pueblo (318 de una población total de 2,468 habitantes), influyó en la elección de ese espacio para mi investigación.²⁷

Debo admitir que iniciar mi trabajo de campo en una comunidad en la que tenía nexos y no era una extraña, fue una ventaja para mí. Buena parte de las personas, especialmente las mujeres, estuvieron siempre dispuestas a abrirme las puertas de sus casas y sus vidas para hablar de todo lo que yo quisiera. Probablemente por existir ese precedente me tenían la confianza suficiente para hablar conmigo de sus asuntos personales, e incluso los más íntimos, como lo relacionado con su sexualidad.²⁸ De esta manera, el rapport establecido tiempo atrás me permitió, en el 2009, recoger frutos de una relación establecida con anterioridad.

Por un lado, y aun con el conocimiento previo del lugar y de sus habitantes, no fue tarea fácil conseguir que ciertas personas, principalmente, los hombres hablaran de sus sentimientos, deseos y sueños, por ello dejé para lo último las entrevistas dirigidas, concretándome al principio a pláticas y encuentros casuales. No obstante, al final conseguí que lo hicieran, incluso, teniendo de por medio una grabadora. Por el otro, estaban las mujeres a quienes les agradaba saber que, de cierta forma, dejaban de ser anónimas. Si bien

²⁶ pero también entrevisté a algunos hombres, especialmente a las autoridades civiles y ejidales, tanto a las que actualmente están en funciones como a las que lo estuvieron años atrás.

²⁷ De ambos organismos y de todo lo que se relacione con ellos, los hombres y las mujeres están muy dispuestos(as) a hablar y a colaborar por varias razones: su relación con ellos son muy recientes (con los miembros de la ONG hace tan sólo ocho años aún colaboraban y con los del programa gubernamental aún lo hacen). Al programa Oportunidades lo consideran muy bueno para las familias, porque dicen: “Lo que nos da el gobierno es bueno”, desde su percepción el dinero que reciben por ese medio es una especie de regalo que les ayuda aunque, por supuesto, están conscientes que no resuelve todos sus problemas económicos. En general, todos los apoyos del gobierno que involucren dinero bien recibido, Procampo, es otro ejemplo.

²⁸ Desde la antropología, conocer sobre el tema requiere crear “lazos de empatía y confianza que permitan alcanzar el buen rapport entre las partes” (Córdova, 2003).

sus nombres no se conocerían, parte de sus vidas y experiencias como esposa de migrantes sí. Algunas bromeaban conmigo y entre ellas durante las entrevistas. Por ejemplo, Lola me dijo que aceptaba “platicar” conmigo y que se grabara nuestra “plática”: “con una condición, que cuando salga su libro me regale una copia [risas], para leerlo bien y decir aquí estoy yo [risas] (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Noté que les causaba cierta satisfacción ser las protagonistas de las historias que narraban. Saber que todo lo que decían se centraba en ellas. Que sus pensamientos, sentimientos, acciones y decisiones eran importantes para explicar una problemática que las rebasaba, pero de la cual, a la vez, eran parte. Reservaban un tiempo en medio de sus múltiples actividades cotidianas para recibirme en sus casas y “platicar” conmigo, como ellas decían. Para algunas la “plática”, era todo un acontecimiento en sus casas y para sus familias. Después invitarme a compartir sus alimentos era algo común. Yo correspondía a sus atenciones llevándoles café a las personas adultas y golosinas a los(as) niños(as), cada vez que regresaba de Xalapa, Ver., ciudad donde vivía.

Contrario a lo que pudiera pensarse no inicié esta indagación en el campo sino en los archivos, desempolvando todos los viejos documentos y expedientes que sobre la propiedad privada y ejidal de la tierra existieran. Buscaba tener un panorama general sobre la región y localidad de estudio. Me pareció oportuno empezar por adentrarme en su historia agraria, ya que Chuniapan es una comunidad campesina y ejidal. Dedicué incontables horas de trabajo en los archivos del estado ubicados en la ciudad de Xalapa, Ver. Aquellos en los que realicé investigación documental fueron: 1.- el Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV), que guarda entre sus acervos los datos históricos de la Comisión Agraria Mixta (ACAM), que también consulté; 2.- el del Registro Público de la Propiedad (RPP); 3.- el Registro Agrario Nacional (RAN) y 4.- el Archivo General de Notarías de Veracruz.²⁹

Por otra parte, cuando me pregunté como me veían ellas y ellos a mí o con qué o quién me identificaban encontré que mis preguntas sobre los y las migrantes los(as) llevaban a preguntarme si yo era “coyotita”, si les podía ayudar a tramitar su pasaporte

²⁹ Aclaro que aunque el AGEV tiene un fondo documental del RPP bastante completo, consideré imprescindible complementar mi información en el archivo del RPP que existe fuera del edificio del AGEV, en la misma ciudad, pero dedicado exclusivamente a conservar y catalogar documentos históricos de propiedades públicas y privadas del estado de Veracruz.

norteamericano o, al menos, a averiguar cómo “iban sus trámites” de titulación de parcelas y solares en la delegación estatal del Registro Agrario Nacional (RAN) de Veracruz. Ciertas personas aún me consideran parte de Decotux o, incluso, personal del programa Oportunidades.³⁰ Creo que, de alguna manera, me relacionan con esos dos organismos, aunque les aclaré que no tenía nexos laborales, u de otra índole, con ninguno.

Una de las mujeres que entrevisté me preguntó, una de las innumerables veces que estuve por allá, “¿qué programa nos traes ahora?”. Especialmente los niños y las niñas me preguntaban, cuando me encontraban por las calles caminando, bajo el inclemente sol del medio día o el fresco atardecer, “¿es usted maestra?”. En ocasiones, las personas adultas, me decían “ingeniera” o “bióloga”. No obstante, tras explicarles en que consistía mi profesión y el motivo real de mi estancia ahí, encontré la misma disposición de antes a colaborar conmigo en casi todo lo que les solicité.

Por mi parte, apoyé, a quienes lo pidieron, averiguando en qué etapa estaban sus trámites agrarios y cuándo podían recoger sus documentos. También hospedé en mi casa de Xalapa, Ver., a algunas mujeres y las acompañé a hacer sus diligencias agrarias, y de otro tipo, situación que me permitió saber más del pueblo y sus gentes, de sus prácticas, ideologías, valores, normas e imaginarios.

Entre abril y mayo del 2009, dediqué quince días de estancia en el pueblo a ver, oír y preguntar (en pláticas informales), acerca de la vida cotidiana de hombres y mujeres.³¹ Noche a noche escribía en mi diario de campo todo lo que me decían, y en los días siguientes preguntaba lo que no entendía de las situaciones, actividades y comportamientos de las personas del lugar, especialmente lo relacionado con la migración, la conyugalidad, la sexualidad, los grupos domésticos y lo que, supuse entonces, eran indicios de autonomía femenina. Esto me permitió darme a conocer por un número mayor de serranos(as) y tener

³⁰ De ambos organismos, y de todo lo que se relacione con ellos, los hombres y mujeres están muy dispuestos a hablar y a colaborar por varias razones: su relación con ellos son muy recientes (con los miembros de la ONG hace tan sólo ocho años aún colaboraban y con los del programa gubernamental aún continúan en tratos). Al programa Oportunidades lo consideran muy bueno para las familias, porque dicen: “Lo que nos da el gobierno es bueno”. Desde su percepción, el dinero que les dan es una especie de regalo que les ayuda, pero están conscientes que no resuelve todos sus problemas económicos. En general todos los apoyos del gobierno que involucren dinero es bien recibido (Procampo, es otro ejemplo).

³¹ Dos meses después, entre julio y octubre hice cuatro estancias más de campo. Posteriormente, en el mes de abril de 2010 reanudé el trabajo de campo y lo concluí en octubre del mismo año.

un panorama general de los temas de mi interés.

En este contexto consideré que la estrategia más adecuada para responder a mis interrogantes de investigación era la etnografía, la cual como método cualitativo de investigación social posibilita: 1- la descripción de la cultura, 2- la comprensión de los significados de las acciones y sucesos de las mismas, y 3- acceder al punto de vista de hombres y mujeres que investigamos (Ameigeiras, 2006; Reinharz, 1992).³² Como ya señalé, esta investigación está planteada desde la teoría del feminismo y la categoría de género es uno de los ejes de investigación y análisis (además de las de autonomía, conyugalidad, migración y experiencia). Puesto que el género es una categoría que relaciona hombres y mujeres consideré también a los varones en la investigación, aunque en menor proporción, en relación a las mujeres; razón por la cual entrevisté a los migrantes de retorno que se encontraban en el pueblo y a algunos de los que planeaban irse en un futuro cercano.

Como parte de la estrategia metodológica para conocer qué elementos componían la cotidianidad de las cónyuges de migrantes y para saber cómo la impactaba la migración, fue necesario vivir entre los habitantes de Chuniapan algún tiempo. Sin la etnografía como herramienta de investigación no hubiera podido tener acceso a todo su mundo de experiencias, emociones, ideas y sentimientos. Pude observar el desarrollo de su diario vivir y presenciar muchas situaciones que se les presentaban a todas horas del día. Desayunar, comer, cenar y dormir en sus casas, y asistir a sus reuniones (escolares y ejidales y de Oportunidades, Compartamos y Procampo, entre otras), festividades (bodas, bautizos, graduaciones) y celebraciones varias (día de las madres, del niño, de la cruz, de la virgen, de Todo Santos), me permitió comprender cabalmente todo lo que representa ser cónyuge de migrante, “padre y madre”, “hombre y mujer”. Después de algún tiempo se acostumbraron a mi presencia, llegaron a considerarme como una de las suyas, una persona confiable con quien podían platicar, expresar sus temores, reflexiones, dudas, alguien que nunca los iba a delatar. (Siempre les aclaré que su confidencialidad y anonimato estaban

³² La etnografía es una mezcla de observación participante (que incluye la interacción del investigador y sus informantes) y entrevista. Participar implica asistir a los espacios en que interactúan las mujeres entre sí y éstas con los hombres; por ejemplo, en las asambleas ejidales, reuniones públicas, juntas escolares y de mejoras, fiestas del pueblo y familiares, entre otras, en las que ver y oír es la clave.

seguros conmigo).

Para algunas personas relatar sus vidas detalladamente implicó un proceso doloroso y triste. Tratar de responder a las preguntas que yo les hacía, algunas de las cuales nunca se habían hecho ellas mismas, implicó autoreflexiones profundas sobre etapas y situaciones pasadas que procuraban explicarme y explicarse, al momento de las entrevistas. A mí, no sólo al escucharles, sino también por lo que observé durante los días en que conviví con ellas, algunas situaciones me indignaron, entristecieron y enfurecieron. Conocer las condiciones en que se desarrollaban la conyugalidad y sexualidad, para ciertas mujeres, varias veces me hizo reflexionar sobre mis propias experiencias al respecto.

Cabe señalar que el trato continuo entre ellas y yo, y el compartir conmigo algunas partes de sus vidas, generó entre nosotras lazos de amistad y compañerismo. A veces mis preguntas de aspectos íntimos de sus experiencias, como mujeres y cónyuges, del terreno de lo sexual, las llevaban a preguntarme a mí lo mismo. Situación que me resultaba un poco confusa e inesperada, pero entendí que les causaba curiosidad saber, por ejemplo, por qué después de quince años de casada no tenía hijos, cómo me “cuidaba” para no tenerlos, por qué mi esposo aceptaba esa situación y, sobre todo, les inquietaba la “libertad” que yo mostraba para andar por allá, tan lejos de mi casa y de mi pareja. A todas estas preguntas, y otras que me hicieron, contesté, y a veces eso daba pie a que me contaran más de lo que les había preguntado originalmente.

Centré mi observación y análisis en los grupos domésticos. El objetivo era desentrañar lo que hacían las mujeres que se quedaban al frente de ellos. Me enteré que además del trabajo doméstico, organizaban la producción de las parcelas, trabajaban fuera de casa, se insertaban en el espacio público, completaban el gasto, educaban a los hijos y hacían en y por sus pueblos lo que antes hacían sus cónyuges. Lo cual implicaba, por una parte, una nueva división sexual del trabajo que las mujeres tienen muy presente, por eso dicen “mientras ellos trabajan allá, nosotras lo hacemos acá”, y por otra parte, que la “ayuda” femenina está en el pueblo y el trabajo masculino en “el norte”.³³ Al describir cómo funcionaban esos grupos salió a la luz el trabajo femenino, las acciones y decisiones de las mujeres encaminadas a la reproducción de los mismos, respecto a sus familias y sus vidas personales. Partí del supuesto de que en ese proceso se reflejaban los roles, tareas y

³³ La palabra “ayuda” tiene para algunas el valor de trabajo que también genera ingresos, y necesarios para el sostenimiento familiar y el ahorro femenino, para casos de emergencias médicas o de otra índole.

responsabilidades que entonces desempeñaban y que antes sólo eran “asuntos de hombres”. Procuraré tener siempre en cuenta las diferentes etapas de desarrollo de los grupos domésticos (expansión, dispersión y reemplazo) en que se inserta la migración de algunos de sus miembros porque, probablemente, eso implicaba situaciones diferentes en cada una de ellas.

Las personas que entrevisté fueron, en primer lugar, las cónyuges de migrantes, tanto las que desempeñan el papel de cabezas de familia, al frente del grupo doméstico, como las que viven con sus suegros y padres. No obstante, juzgué conveniente contrastar sus acciones y experiencias con las de mujeres cuyos maridos no han migrado; además de indagar entre parejas en las que los varones regresaron al hogar después de un periodo de estancia fuera del país y aquellas cuyos cónyuges planeaban irse, porque “se trata[ba] de multiplicar los estudios de caso individuales variando en todo lo posible las características de los casos observados” (Bertaux, 2006:33). Por ello, tuve especial cuidado en elegir a las mujeres que estuvieran viviendo diferentes etapas de su ciclo de vida; es decir, recién unidas en conyugalidad, las que tenían varios años de casadas, aquellas con hijos pequeños, algunas con hijos adolescentes y adultos; también las que eran suegras, nueras o hijas, porque la posición de cada una de ellas en el grupo doméstico era diferente, al igual que sus experiencias sobre la conyugalidad con migrantes.

Tomé en consideración, por su importancia, el tiempo de duración de la migración, y el tipo (nacional o internacional). Supuse que era muy probable que la migración de sus cónyuges no repercutiera de la misma manera, en la vida cotidiana de las mujeres y en sus experiencias, si éstos se iban al Distrito Federal y regresaban al pueblo cada cuatro, seis u ocho semanas, que si partían a Estados Unidos y los dejaban de ver tres, seis o hasta catorce años.³⁴ De esa manera mi muestra se amplió con las variables locales de la migración masculina.

Pensé que era necesario conocer el punto de vista de los hombres y las mujeres que permanecían en el pueblo y se convirtieron en vigilantes del honor masculino y femenino. Me interesaba saber qué opinaban esas personas del comportamiento de aquellas que

³⁴ Además siempre tuve presente que cuando los esposos migran al D. F. sus cónyuges, y en ocasiones sus hijos(as) también, los pueden visitar algún fin de semana o quedarse con ellos varios días (en vacaciones escolares o de fin de año). Por lo cual la separación no es tan prolongada entre las parejas, como ocurre con la migración internacional.

investigaba. Por lo cual mi indagación incluyó a algunas otras personas del pueblo y a los dos miembros del género, de distintas edades.

Empecé entrevistando a las autoridades (civiles y ejidales) para conocer su punto de vista y todo lo que sabían respecto a la migración en ese pueblo. Después de establecer contactos e identificar a los(as) informantes clave abordé los otros temas. Partí de la entrevista no dirigida,³⁵ procurando que el tema central fuera su experiencia en torno a la migración, ésta me sirvió de base para centrarme posteriormente, a través de los relatos biográficos y la entrevista estructurada, en sus experiencias sobre la conyugalidad, las prácticas de autonomía y el comportamiento sexual masculino y femenino.³⁶

Lo importante fue determinar quienes eran las candidatas idóneas para narrar su experiencia como pareja de un migrante, miembro de una comunidad y género, ya que la biografía de la persona que se investiga, que habla desde su particular punto de vista de género, raza, clase, etnia y cultura tiene que ser considerada en un proceso de investigación cualitativa (Creswell, 1994; Páris, 2006). Crespi (citado en Lindón, 1999) señala que esto significa que al elegir y estructurar las vivencias que relata, de forma tal que sean comprensibles a los otros, quien narra se apoya en su memoria y también en un contexto sociocultural (que forma parte de su conocimiento del sentido común) en el que tales experiencias toman sentido, así enlaza situaciones cotidianas y acontecimientos.³⁷

En una indagación de este tipo, los relatos de vida “temáticos” permiten reducir el tiempo dedicado a recolectar el material de campo. Por mi parte, sólo recabé lo que tuviera relación con la planeación y partida de los varones al vecino país del norte, el periodo a partir del cual la migración llegó a sus vidas y las mujeres se quedaron solas (y, de acuerdo

³⁵ Para Guber (1991), este tipo de entrevista, llamada también antropológica, posibilita que el informante nos introduzca en su universo cultural. Así identifiqué a las mujeres cuyas situaciones eran representativas, aquellas en las que se concentraban los elementos que me interesaba investigar respecto a la conyugalidad, autonomía y sexualidad.

³⁶ Mis preguntas iniciales, planeadas para la primera etapa de campo, fueron de apertura y descriptivas; posteriormente, éstas allanaron el camino para las de focalización y profundización (Guber, 1991). De hecho, en esta etapa de la investigación la observación (escuchar y ver), la táctica de “dejar hablar a los informantes”, fue la que marcó la pauta para las preguntas que profundizaron en los temas de mi interés, “se trat[ó] de abrir el canal para que expres[aran] sus concepciones” al respecto a través de preguntas estructurales y de contraste (Guber, *op. cit.*:226, 233-234).

³⁷ La relación entre la experiencia y su narración es dialógica y dialéctica; la experiencia estructura expresiones; y las expresiones, a su vez, estructuran experiencias (Bruner, 1986:6, la traducción es mía).

al caso, se reencontraron o desencontraron con sus esposos migrantes).³⁸ Esos episodios de sus vidas que me interesaron, son nombrados por Bertaux (2006) categorías de situación, son los elementos o situaciones comunes y sociales que comparten varias personas en un mismo tiempo-espacio, y que les originan presiones y lógicas de acción similares.³⁹ La manera apropiada de abordar la acción social, o acción en situación, es el relato de vida (Bertaux, 2006) porque permite desentrañar la norma general, a partir de casos particulares. Así como acceder a la percepción subjetiva de aquellos(as) que investigamos (Quezada, 2007).

Por una parte, los relatos biográficos posibilitan “recuperar la centralidad del actor desde la carga subjetiva que imprime a su acción, como una forma de rescatar su voz sobre los significados que atribuye al mundo, a su trayectoria y a sí mismo” (Quezada, 2007:36). Por la otra, al narrar sus experiencias, las mujeres construyen significados, materia prima elemental, en la producción de los procesos subjetivos y culturales (Rivas y Amuchástegui, 1999). Cabe señalar que era imposible trabajar con todas las cónyuges de migrantes, por lo que sólo elegí diecinueve para que relataran su vida en pareja a partir de que se enteraron que sus cónyuges migrarían o, según fuera el caso, regresaron de Estados Unidos. Asimismo entrevisté a veintisiete personas más, casi todas relacionadas con la migración (seis migrantes de retorno; ocho padres, siete madres, cuatro hermanas, un hijo de migrante y una persona sin parentesco con migrantes).⁴⁰ En total realicé cuarenta y seis entrevistas y grabé cincuenta y cinco horas de conversación.

En todas las fases de la investigación, la observación participante fue indispensable para registrar todo lo que no decían, pero hacían, o lo que hacían diferente a lo que verbalizaban. Por ejemplo, algunas veces me percaté que durante las entrevistas afirmaban algo que se contradecía con lo que yo observaba que hacían en sus vidas cotidianas. En

³⁸ Aceves Lozano (1997) usa esta palabra para designar así a las historias de vida focales, considero que también es válido usar el término en el caso de los relatos de vida o relatos biográficos.

³⁹ De acuerdo con Giddens (1987) las acciones de las personas ocurren dentro de la estructura (social) a la que corresponde un tiempo y espacio específicos.

⁴⁰ Cabe señalar a que a muchas de ellas las entrevisté mientras hacían las tortillas, la comida, lavaban o hacían su mandados, iban a misa, de visita con su parientes y vecinas, a las juntas de Oportunidades y del ahorro Compartamos, entre otras actividades. Pero con otras tantas platicué tranquilamente mientras compartíamos la comida, caminábamos rumbo a la parcela, íbamos a San Andrés Tuxtla o simplemente disfrutábamos el fresco atardecer de la Sierra Tuxtleca, sentadas en cómodas sillas en los patios de los solares, observando el ir y venir de las personas del pueblo.

otras ocasiones, lo que no me contestaban cuando estaba de por medio una grabadora, me lo contaban en pláticas informales, mientras comíamos o caminábamos juntas. Sobre el particular, Godelier (2000) señala que el trabajo de los antropólogos y las antropólogas consiste en recoger en el terreno, por medio de la observación participante, los datos relativos a las formas en que los individuos y los grupos que forman una socio cultura determinada se representan; una investigación de este tipo debe conducirlos a observar de manera más amplia el conjunto de las relaciones sociales que existen entre los sexos “entendidos como géneros más allá de las relaciones sexuales, sus relaciones frente al poder, a las riquezas, en la división material del trabajo, en los ritos, etc.” (Godelier, 2000:15).

En un principio planeé hacer una encuesta de migrantes y de hecho la empecé pero me di cuenta que, además de necesitarse mucho tiempo para hacerla, era mejor dejarla para la etapa final de la investigación, porque algunas personas desconfiaban de mis preguntas al respecto, especialmente las que tenían relación directa o indirecta con la periodicidad y monto de las remesas. Afortunadamente no fue necesario realizarla completamente pues conseguí en la clínica de la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA), de El Salto de Eyipantla, un poblado cercano, y en Chuniapan de Arriba (gracias a las dos asistentes rurales de la SSA y del programa Oportunidades), un censo de casi la totalidad de migrantes y de la población amparada por Oportunidades lo cual me permitió conocer los datos generales del poblado, del patrón de residencia y de la estructura y composición de los grupos domésticos, en las etapas previas y posteriores a la migración de los hombres y las mujeres.⁴¹ De esta manera, me fue relativamente fácil con tales documentos en mano y con la ayuda de varias personas, principalmente de las dos asistentes rurales de salud, siempre dispuestas a contestar mis interminables preguntas, para saber acerca de quiénes, cuántos y hacia dónde se iban. Varias noches, mientras este proceso duró, revisé y anote todas las dudas y preguntas que me surgían tras la relectura de esos documentos. Y cada día volvía con quienes me podían contestar hasta que quedaron satisfechas casi todas mis inquietudes.

En este sentido, el censo no fue un simple papel que representara números relativos

⁴¹ Digo la casi totalidad del censo porque una de las asistentes rurales sólo hizo y entregó lo referente a los migrantes, y dejó fuera a las familias que no estaban en el padrón del programa de Oportunidades, por lo cual, en una de mis estancias de campo concluí lo que faltaba.

a los habitantes de Chuniapan, tanto de los que se fueron para el norte y otros lugares y han vuelto, como de los que permanecen en él; para mí fue, además, una importante herramienta de investigación en el campo. Cuando lo tuve por primera vez en mis manos me di cuenta que en él estaba el mapa socio-poblacional de Chuniapan.

Por último, en la etapa final de la investigación, en septiembre y octubre del 2010, hice algunas entrevistas estructuradas sólo con personas claves para corroborar, completar o concluir algún dato. Por esta razón las programé para el final del trabajo de campo y la última fase de redacción de la tesis. No obstante, regresé una semana más en marzo de 2011 para recolectar algunos datos importantes y necesarios para concluir esta investigación.

A continuación presento la estructura de la tesis. En el capítulo uno me ocupo del aspecto teórico conceptual de mi tema de investigación. Me acerco a algunas(os) autoras(es) que han escrito sobre conyugalidad, en general, y conyugalidad en el marco de la migración, en particular. Por ser la sexualidad parte importante de la conyugalidad procuré incluirla en el debate siempre que fue necesario, de ahí mi insistencia por abordar el orden sexual-social y el pensamiento dual que, en el terreno del género, explica el dominio masculino y la subordinación femenina. La autonomía femenina es uno de los temas importantes en esta tesis por esta razón la abordo en ese espacio, procuro distinguirla del empoderamiento y establecer su nexo con el poder. Asimismo, la caracterización de las familias campesinas está ahí, al igual que las cuestiones del parentesco.

En el capítulo dos ubico, en su contexto socio-económico, la localidad de estudio en la región de Los Tuxtlas y en el Sur Veracruzano. Señalo las causas macroestructurales de la migración de hombres y mujeres de Chuniapan de Arriba, los motivos particulares de los(as) que migran, así como su número, las características y el destino de esa población. Procuo resaltar la relación entre migración, escasez de tierra ejidal y medios de sobrevivencia en este país. También hablo de los grupos domésticos, sus características en el contexto del sistema de parentesco mesoamericano y los cambios que presentan en su estructura a raíz de la migración internacional. El asunto del honor y la sexualidad también está presente en este apartado.

La autonomía femenina es el tema medular del capítulo tres. En él expongo los nuevos y diferentes roles que desempeñan las mujeres cuando los varones emigran y la actual división genérica del trabajo. Asimismo, establezco la relación entre las prácticas de

autonomía de las mujeres y la ausencia de los hombres. Profundizo en los elementos y circunstancias que hoy hacen posible hablar de cierta independencia femenina, abarco algunos espacios en que es mayor la presencia de las mujeres, destaco la importancia que algunas de las personas que entrevisté otorgan al trabajo femenino, como elemento para defender sus derechos de esposas, y describo las transformaciones que se presentan en las relaciones de género.

En el capítulo cuatro explico cómo es la sexualidad de los habitantes de Chuniapan. Si bien hablo de las prácticas de hombres y mujeres en general, procuré enfatizar las de las cónyuges de migrantes en particular. Analizo la sexualidad como construcción social y con base genérica que, como tal, establece diferencias en las apreciaciones de los comportamientos femeninos y masculinos. Explico asuntos como el deseo y el temperamento sexual, los intentos patriarcales por controlar la conducta sexual de las mujeres (lo cual no siempre consiguen), y la relación entre sexualidad, parentesco y honor, entre otros.

La experiencia de las cónyuges de migrantes integra el capítulo cinco y último. De acuerdo a la temporalidad de la experiencia femenina, muy en relación con la migración de los esposos, ésta está dividida en tres partes: la primera es la etapa previa a la partida de los varones; la segunda, es la de la que D'Aubeterre (2000b) denomina "conyugalidad a distancia"; y la tercera, es la del retorno de los migrantes a su pueblo, aunque no siempre a su casa. En cada una de las etapas me propuse resaltar las emociones, el imaginario y los problemas y situaciones que supone la migración, tanto para los que se van como de las que se quedan; tema del que actualmente existe un vacío de información. Aquí resalto el papel protagónico de las mujeres en una empresa de hombres en la que su participación y cooperación es invaluable.

Por último, además de la bibliografía utilizada anexo algunos datos importantes, imprescindibles para entender buena parte de lo que presento a lo largo de esta tesis: a) un concentrado de migrantes por edad, sexo y destino de la migración; b) las características de las(os) entrevistada(os), tanto de las cónyuges de migrantes como de las demás personas que me permitieron, con sus testimonios y cediéndome buena parte de su valioso tiempo, investigar y escribir lo que aquí presento; y c) un glosario de términos coloquiales.

Capítulo 1

CONYUGALIDAD Y MIGRACIÓN

La antropología tiene una larga trayectoria en investigaciones sobre organización social y familiar, también respecto a las formas en cómo se unen hombres y mujeres en matrimonio o conyugalidad en diferentes tiempos y lugares.¹ Desde su rama feminista se ha preocupado por la sexualidad, el parentesco y las expresiones simbólicas de lo masculino y femenino en diversas culturas (González, 2005). Entre los trabajos que han abordado la conyugalidad y el matrimonio es posible distinguir dos perspectivas diferentes. Por un lado, están los estudios que analizan el modelo occidental, se centran en las uniones que tienen lugar en las ciudades y lo conforman parejas blancas y mestizas, de diferente orientación sexual y se rigen por una lógica diferente a las uniones de otros espacios (Ponce, 2006; Sánchez, 2003; Chávez, 1998; Leroy, 1996, por señalar sólo algunos). Por otro lado, tenemos las uniones conyugales de campesinos e indígenas (Franco, 2003; Goloubinoff, 2003; D'Aubeterre, 2000b; Chenaut, 1999; Vázquez, 1997; González, 1987b, entre otras), estas uniones tienen como base el sistema familiar mesoamericano.

Entre éstas últimas existe una clara relación entre enlace matrimonial o unión conyugal, grupos domésticos y parentesco. Si vemos tal conexión desde la perspectiva de la novia, ésta pasa de su grupo doméstico de origen al del marido. Su posición no es la misma en el primero que en el segundo, no es lo mismo ser hija que nuera. Muchas mujeres resaltan que perdieron la libertad que tenían en la casa de sus padres, donde si querían hacían sus deberes o los dejaban para más tarde. Cuando se casaron debían obedecer a la suegra, siempre recibirán mejor trato de sus progenitores que de los suegros. Hay un principio básico que rige las reglas del intercambio matrimonial: el que se incorpora al grupo familiar es ajeno(a) a él y no puede mandar (Fagetti, 2006).

Al parecer, a las mujeres sólo les toca obedecer las órdenes de los maridos y de los suegros (González, 1999), sobre todo de las suegras quienes establecen su dominio sobre las cónyuges de sus hijos, de esta manera, sus casas constituyen su espacio de

¹ En nuestro país podemos distinguir entre matrimonio y conyugalidad. La conyugalidad incluye cualquier tipo de unión en pareja, formalizada o no ante la iglesia o el Estado, tanto los enlaces matrimoniales como las uniones libres caben en este rubro. Se pueden distinguir como uniones legítimas y uniones libres (Jáuregui, 1982) o formales e informales (Chant y Moreno, s/f).¹

poder (Pauli, 2007; Chenaut, 1999). De ahí que se diga que la mujer “se va a servir a casa de sus suegros” o “quedó bajo el poder del suegro” (González, 2006:347). Por eso las suegras prefieren que sus nueras sean muy jóvenes, de entre quince y dieciocho años, pues así pueden gobernarlas más fácilmente (D'Aubeterre, 2000b). En algunas localidades del centro y sur de Veracruz las jóvenes se unen en conyugalidad desde los trece y catorce años de edad.²

Este sistema familiar expulsa hijas y retiene hijos (Fagetti, 2006). Las mujeres que pierde un grupo doméstico las gana otro (González, 1987b; 2006). Se trata del intercambio de mujeres que describe Gayle Rubin (1998), apoyándose en Levi-Strauss.³ En el área rural del centro de Veracruz comúnmente se refieren al cambio de familia, que implica el matrimonio, como “se fue de nuera” (Córdova, 2003). En el Estado de México también los hombres “se van de yernos”, aunque en menor proporción (González, 1995). En el primer caso se trata de la residencia patrilocal y en el segundo de la uxóvilocal. En general, en las sociedades contemporáneas asentadas en el extenso territorio conocido como Mesoamérica, el matrimonio se considera una disposición divina: hombres y mujeres están en el mundo para casarse (Fagetti, 2006), convertirse en adultos con vida sexual y responsabilidades paternas (D'Aubeterre, 2000b; Córdova, 2003).⁴

² Información obtenida durante el trabajo de campo realizado entre el 2007 y 2008, en Úrsulo Galván del municipio de Xico, y en Pacho y La Laguna, del de Coatepec. Así como el del 2006 y 2009, en Chuniapan de Arriba y Chuniapan de Abajo del municipio de San Andrés Tuxtla, Ver.

³ Cabe señalar que para Lévi-Strauss (1969) la prohibición del incesto se reduce a una regla de reciprocidad: se da una mujer y se recibe otra. Lo cual implica una alianza entre grupos, o bien puede verse como un intercambio entre hombres o incluso de relaciones sociales (Lévi-Strauss, 1991). Al respecto, Devereux (1975: 191-192) opina que tal intercambio de dones por mujeres no se reduce a un acuerdo entre los contrayentes, más bien es “una transacción de hombres a propósito de mujeres”. Para este autor el objetivo de dar y recibir es una forma de compensar la pérdida que representa para la familia renunciar a una hija, la cual pasará a formar parte de otro grupo familiar (Devereux, 1975). Después de todo, las jóvenes contribuyen de manera importante a la reproducción del grupo doméstico de origen, tanto con trabajo remunerado (cuando lo realizan), como con trabajo agrícola, en la parcela familiar, y trabajo doméstico. Al unirse en conyugalidad y seguir el patrón de residencia patrivirilocal, su trabajo servirá para la reproducción del grupo extenso del cónyuge. Cuando se afirma, en el marco de la conyugalidad y el parentesco, que el grupo doméstico de la novia pierde una mujer mientras que el del novio la gana, ocurre así efectivamente: ganar una mujer implica ganar también su fuerza de trabajo y capacidad reproductora.

⁴ Robichaux (2003b: 14) se refiere a ellas como “sociedades mesoamericanas contemporáneas”, lo cual implica que aún conservan rasgos culturales de las antiguas sociedades mesoamericanas. El nombre de Mesoamérica fue usado por primera vez por Paul Kirchhoff, para referirse específicamente a la parte de América que comprende desde Copan, en Honduras, hasta La Quemada, en el norte de México.

1.1 Conyugalidad en el área rural

En el sistema familiar mesoamericano de parentesco las uniones conyugales de los grupos étnicos y de campesinos con raíz indígena, se caracterizan por: a) la temprana edad de los contrayentes, dependiendo de la situación económica del grupo doméstico, b) la residencia patrivirilocal de los nuevos consortes, determinada por, c) el patrón de herencia de la tierra por línea paterna (últimogenitura), d) la endogamia como elemento rector en la elección del cónyuge, e) la constitución de patrilíneas limitadas localizadas, y f) el proceso ritual de formalización de la unión -el matrimonio-, es muy costoso y prolongado (González, 1999; Robichaux, 2003a, 2007b). Por esta razón algunas parejas recurren al “robo de la novia” o fuga concertada, bien para evitar el oneroso gasto (Viquiera y Palerm, 1954; Flores, 2000a) o para tener más tiempo y reunir el dinero necesario para la fastuosa celebración (Goloubinoff, 2003). Otras recurren a esta estrategia ante la imposibilidad de ocultar un embarazo, o por oposición de los padres de las novias a la unión, por múltiples razones (Córdova, 2003).

Mientras haya mujeres en edad reproductiva en un grupo doméstico, éste está en expansión (González, 1987b). Por ello, la fertilidad femenina es muy valorada en estos grupos, porque es parte del papel de reproductoras-madres de las desposadas. Tales formas de organización doméstica y de residencia, que afectan la posición de las mujeres, dependen de los recursos materiales y humanos, con que cuentan las familias (González, 1987b). Las que se casan se integran al grupo doméstico del marido, llevan a él su capacidad reproductiva y productiva como potenciales trabajadoras, que reemplazarán a las suegras en los trabajos domésticos y otros (D'Aubeterre, 2000b). Por eso, algunas mujeres piden a sus maridos “apartarse” pronto de la casa de los suegros, pero si no hay otra persona del sexo femenino en el grupo que se haga cargo de preparar la comida, planchar y lavar, casi siempre para toda la familia, la separación del hogar paterno se retrasa hasta que esta situación se resuelva de otra manera, comúnmente con la llegada de una nuera más (Ruiz, 2006).

En las sociedades campesinas tradicionales e indígenas la unión conyugal es una vía para construir relaciones de complementariedad y cooperación, para incorporar individuos al grupo doméstico y para establecer derechos y obligaciones entre géneros y generaciones que garanticen la reproducción de la unidad familiar (Córdova, 2002b). Asimismo, género, generación y parentesco son formas elementales que posibilitan la conformación de relaciones de poder, evidentes en la autoridad que ciertos miembros del grupo doméstico ejercen sobre los demás, vinculada directamente con la división sexual

del trabajo y con sus posiciones intergeneracionales (Córdova, 1997). Es lo que explica la situación de dominio de hombres sobre mujeres, mujeres sobre mujeres más jóvenes y de adultos sobre niños, entre otras relaciones de poder. En Chuniapan observé que las nueras son tratadas como las sirvientas de la familia, situación que genera muchos conflictos entre éstas y las suegras mientras compartan el techo o el solar. Porque vivir en “casa aparte” no siempre les garantiza que las madres de sus esposos no seguirán metiéndose en sus vidas. Algunas suegras están convencidas de que sus nueras les deben gratitud eterna y obediencia incondicional, porque gracias a que ellas parieron varones sus nueras tienen maridos. De ahí que algunas mujeres del centro de Veracruz afirmen: “Gracias a mí tienen esposos”.

En las áreas rurales, contraer nupcias o unirse en conyugalidad implica establecer ciertos acuerdos que se rigen por las normas culturales de la comunidad de pertenencia. El matrimonio requiere de un compromiso, por parte de los cónyuges, de cuidarse, respetarse y “soportarse”, pero también se funda en la atracción, en el “vínculo afectivo”, que algunos lugareños definen como amor y en la comprensión recíproca (Fagetti, 2006; D’Aubeterre, 2000b).⁵ Tal vez por esto Héritier (1996) afirma que el individuo se siente realizado en y por el matrimonio. Considero que tal afirmación debe ser matizada, no es posible generalizarla a todos los individuos -hombres y mujeres- de cualquier tiempo y lugar.

El acuerdo matrimonial implica derechos y obligaciones para los involucrados (Pateman, 1995; González, 1999; Chenaut, 1999, 2007; Córdova, 2003). No siempre es justa la repartición de unos y otras, según se trate del sexo masculino o femenino, por lo que las relaciones genéricas no son muy equitativas.⁶ De los futuros cónyuges se espera

⁵ Para Octavio Paz (1994) es posible distinguir entre el sentimiento amoroso y la idea de amor. El primero pertenece a todos los tiempos y lugares, es la atracción que se siente por una persona entre muchas. La idea de amor pertenece a una época histórica y a una sociedad, y surge cuando confluyen determinadas circunstancias sociales, intelectuales y morales.

⁶ De acuerdo con Carole Pateman (1995) el contrato de matrimonio es también un contrato de trabajo conyugal sobre el trabajo de las mujeres. Es “un remanente del orden doméstico premoderno” en el que la ama de casa permanece, la mayoría de las veces, en el espacio privado doméstico, pero las relaciones en su interior son “naturalmente” desiguales. Parece muy “natural” que ser ama de casa es igual a ser esposa o viceversa, que por el simple hecho de casarse la mujer adquiere el compromiso de servir al marido y a los hijos, en todo lo que se les ofrezca. El contrato es un medio moderno para crear relaciones de subordinación, aparentemente libres. El contrato matrimonial que se establece entre un hombre y una mujer, refleja el orden patriarcal de la naturaleza. A través de él se constituye la división sexual del trabajo y el varón adquiere derechos sexuales sobre su esposa, por lo que el contrato sexual subyace al contrato social, o está implícito en él (Pateman, *op. cit.*). Por su parte, Lucy Mair (1971) señala que en casi todo el mundo contraer nupcias es costoso. Los gastos forman parte de las relaciones económicas de cualquier

que sean responsables, trabajadores, moderados para beber alcohol, cautos en el juego de azar, sino fieles al menos recatados y buenos proveedores del hogar (Chávez, 1998). No obstante, algunos no cumplen con este papel. Los padre-esposos que no proveen a sus familias no se preocupan mucho, saben que sus cónyuges buscarán la forma de conseguir dinero para darles de comer a sus hijos e hijas y también a ellos (Córdova, 2003 y 2007; Ponce, 2006). De esta manera, dejan de cumplir uno de sus roles principales como hombres, cónyuges y padres

De las mujeres se espera que sean fieles, cuiden a sus pequeños y pequeñas y a las propiedades de los maridos y los atiendan a ellos (D'Aubeterre, 2000b). La atención se deberá extender a la sexualidad.⁷ Para las mujeres el matrimonio significa no sólo formar una pareja, sino adaptarse a la familia del cónyuge. A muchas también les implica golpes y convertirse en una casi eterna servidora para los otros: suegros, esposos e hijos e hijas (González, 2006). No son pocos los autores y autoras que señalan que aprender, acostumbrarse y cumplir las reglas de la convivencia generan conflictos entre las parejas.

Para resolver los problemas maritales en las áreas rurales se acude a los padres y padrinos (González, 2006). Aunque no todos se someten al arbitraje de terceros para restaurar una relación deteriorada, en ocasiones los involucrados no buscan una reconciliación sino terminar la relación que los une. Estos casos son excepcionales ya que “el vínculo debe ser preservado a toda costa” (D'Aubeterre, 2000b:363). Sólo en situaciones extremas se ventilan querellas conyugales ante autoridades civiles, ya que conciliar es una manera indígena de hacer justicia (Chenaut, 1997), es probable que ocurra lo mismo entre campesinos y mestizos de las áreas rurales.⁸ Collier (1995) señala que, en ocasiones, los procesos conciliatorios consiguen aminorar el conflicto, pero frecuentemente refuerzan la posición de subordinación de las mujeres indígenas.

Chávez (1998) menciona conflictos conyugales y uniones que fracasan porque el hombre o la mujer no cumplen con lo que se espera sea un buen esposo -un buen

conyugalidad, y es inevitable incluir a la prostitución en relación con ella. De Beauvoir (1995) agrega que es innegable que, para algunos miembros del sexo masculino, el matrimonio representa ciertas comodidades eróticas pues así “tiene[n] el burdel en casa”. Por décadas, muchas mujeres admitieron que el acto sexual era un servicio para sus hombres, éstos obtenían de ellas placer y a cambio les otorgaban una compensación; a eso se reducía, en pocas palabras, el contrato matrimonial (De Beauvoir, 1995).

⁷ En el capítulo 4 abordo la sexualidad de los habitantes de Chuniapan.

⁸ Viqueira y Palerm (1954) se percataron, en los años cincuenta del siglo pasado, que entre los totonacos de El Tajín la práctica de las autoridades políticas consistía en “dejar hacer”. Cuando tenían que intervenir apelaban a la discusión para el entendimiento, o hacían acto de presencia

proveedor-, o una excelente esposa, que trabaje a la par del marido y que acepte seguirlo a donde él decida, incluso vivir en la unidad doméstica de sus suegros, lo cual no todas están dispuestas a hacer. Chenaut (1997) afirma que la esencia de la disputa conyugal, tanto entre indígenas como en mestizos, radica en el incumplimiento de las obligaciones que establece el contrato matrimonial, entre las que sobresalen la infidelidad de ambas partes y la negativa de la esposa a tener sexo con su cónyuge. Cabe mencionar que los varones esperan que sus esposas cumplan con el débito conyugal, aun cuando ellos falten a algunos de sus deberes. Así mientras socialmente se les exige mucho a ellas, a ellos se les tolera demasiado. Esta situación se comprende únicamente en el marco de las sociedades ordenadas genéricamente, en las cuales los varones tienen más derechos y libertades sexuales que las mujeres.

No quiero dar la impresión de que las mujeres siempre serán objeto de violencia y malos tratos, y que las uniones conyugales son eternas e irrompibles. Existen varios ejemplos de lo contrario (Vázquez, 1997; Chenaut, 1999; Córdova, 2003; González, 2006, entre otros), mi propia investigación es muestra de ello. Ahora, es posible afirmar que las mujeres luchan por tener relaciones conyugales más armónicas y felices que las que vivieron las mujeres de sus familias de generaciones pasadas. Mucho ha tenido que ver en esta situación la migración (masculina y femenina), la cual les permite conocer otras formas de organización familiar y de relaciones conyugales, también cuentan las que transmiten los diferentes medios de comunicación.

Los valores que los jóvenes de hoy asocian con las relaciones familiares “modernas” o deseables son la comunicación entre padres e hijos y entre cónyuges (González, 2006). Igualmente importante es para las mujeres el acceso al conocimiento de sus derechos y de su situación de género, así como la posibilidad de estudiar más que sus madres y abuelas. Todos estos elementos son síntomas del cambio social que altera las “normas tradicionales” de la vida familiar indígena (Chenaut, 1999) y campesina de raíz indígena. A mi parecer, el cambio social ocurre de forma más acelerada en tiempos de migración, como veremos más adelante.

1.1.2 Conyugalidad en el contexto migratorio

La conyugalidad con migrantes incluye parejas recién formadas y algunas que tienen muchos años de integradas, separadas por el tiempo y la distancia. Para las mujeres ser

para presionar a la autoridad superior no indígena de Papantla.

cónyuges de migrantes implica ser fieles, cuidar y atender los(as) hijos(as) y las propiedades o pertenencias de los maridos. De los hombres se espera que sigan cumpliendo su papel de proveedores. Es lo que les otorga reconocimiento como figuras de autoridad legítima del grupo (D'Aubeterre, 2000a).

A pesar de ser muy valorada la unión conyugal se dan casos de abandono de familias por parte de los migrantes. Las mujeres abandonadas, tanto en el aspecto emocional como en el económico, deben hacerse cargo de sus hijos y de ellas mismas: “resignarse al desafecto y al abandono” (D'Aubeterre, 2000a:76). La necesidad las hace adoptar roles que antes desempeñaban los señores, como jefas de familia y proveedoras del sustento diario (Fagetti, 2000). Estas mujeres están en la indefinición conyugal, no son viudas, son casadas sin maridos, no saben si ellos volverán o si ya murieron, viven esperándolos, lo cual no les permite vivir su propia vida, tienen que estar en su casa como “buenas mujeres”. Se sienten observadas, juzgadas, avergonzadas y atadas a una situación que las enferma y confina a la soledad. Las ausencias prolongadas de los esposos las obligan a redoblar sus esfuerzos para mantener una imagen de respetabilidad, basada en la castidad, ante los ojos de la familia y la comunidad. Incumplir la norma del recato sexual es sancionado con el rumor (D'Aubeterre, 2000a).⁹

El vínculo de los que se van y las que se quedan se expresa a través de cartas, llamadas telefónicas, regalos, recados y remesas. La comunidad y las cónyuges valoran este vínculo como muestras de interés y unión. Tal vínculo implica negociaciones constantes entre los cónyuges. Si el hombre deja de atender a su familia, de esta manera, es fuertemente criticado, pero tal desatención no exonera a la mujer de cumplir con sus obligaciones de casada (D'Aubeterre, 2000b). Esta situación está muy relacionada con los deberes y obligaciones que confiere el lazo conyugal formal o informal, el cual se rige genéricamente.

Hoy es pertinente preguntarse ¿qué tan sólidos son los matrimonios que se realizan cada vez que se celebra la fiesta grande?, la del santo patrón, cuando llegan los migrantes y aprovechan para elegir novias, establecer compromisos formales, robarse a las muchachas o casarse (D'Aubeterre, 2000b).¹⁰ Hombres y mujeres se inician en la vida

⁹ El exagente municipal de Almolonga, municipio de Naolinco, Ver. (un pueblo del que de 781 habitantes en total, 75 están en algún lugar de la Unión Americana) asegura: “lo que pasa hoy en el pueblo mañana seguro lo saben allá”, vía telefónica, las noticias corren rápido, después los interesados, implicados o no en el asunto, llaman para confirmar la noticia (Entrevista con el Prof. Agustín López, 17 de mayo de 2008).

¹⁰ En el sur de Veracruz la época del año en que un número mayor de migrantes regresa al pueblo

conyugal con muy pocos días de haberse conocido, por eso al poco tiempo se separan. Es un hecho que los principios y costumbres que gobiernan los cortejos, noviazgos y elección del consorte han cambiado debido a la migración (D'Aubeterre, 2000b). No obstante, los que tienen que ver con el ejercicio de la sexualidad femenina, en el ámbito de la conyugalidad, han variado muy poco.

Entre los cambios más notables de las formas de conyugalidad y residencia por la migración tenemos que la edad para contraer matrimonio o unirse en conyugalidad se incrementa, y se debilita la orientación a la endogamia (González, 1999). En términos generales se presenta la evolución de los patrones de nupcialidad y residencia. Por ejemplo, se ha reducido la patrilocalidad. No obstante, muchas mujeres aún comparten el techo con los parientes de sus parejas. Esta situación es muy conflictiva para las mujeres pues les implica adaptarse a una nueva cultura familiar (Huacuz y Barragán, 2003; Córdova, Núñez y Skerritt, 2008). No obstante, el lugar de “la estancia de las mujeres está relacionada con la regulación de su sexualidad” (Huacuz y Barragán, 2003:71). Los varones confían en que sus parientes las vigilarán más que los de ellas, con lo cual procuran asegurar la fidelidad femenina.

También se buscan, renegocian y definen nuevas formas de convivencia conyugal, algunas de las cuales implican tomar distancia frente al arquetipo de “mujer-esposa” que encarnaron mujeres de generaciones anteriores (D'Aubeterre, 2000a). Por otra parte, la sexualidad y los conflictos no forman parte de las experiencias cotidianas de las parejas separadas a través de la distancia por la migración (Estrada, 2008), lo cual para muchas mujeres, cuyas relaciones conyugales no eran muy armónicas, representa un verdadero alivio.

Otra situación que se presenta en este contexto es el mayor desempeño de roles y tareas para las cónyuges de migrantes. Las prescripciones de la sociocultura respecto a los roles adecuados, son rebasados por las experiencias particulares de las mujeres que se quedan al frente de las familias. Ahora, “la mujerada” se ocupa de tareas propias de los hombres: “de las actividades de los comités, de la clínica, la escuela, el agua potable y varios más” (Fagetti, 2000:123). Lo cual es una muestra de la modificación de los roles en el contexto migratorio. Por ello es común escucharles decir: “ahora yo soy hombre y soy mujer” (Fagetti, 2000:123) frase que he escuchado en repetidas ocasiones en los diferentes pueblos del sur y centro de Veracruz; si bien con sus variantes locales, aunque

es en la navidad.

en esencia se refieren a un mismo hecho: la ausencia de los varones les implica más trabajo y responsabilidades. Lo cual podría verse como algo negativo en sus vidas; no obstante, algunas han sabido aprovecharlo muy bien. A mi parecer, esa situación también representa mayor presencia en el espacio público, capacidad de decisión y libertad de movimiento.¹¹ Pero ¿qué implica tal situación para las mujeres en el terreno de las relaciones conyugales y sociales?

Hasta aquí las diferentes autoras han resaltado los cambios que ocurren en las relaciones de pareja y al interior de los grupos domésticos, en base a la migración masculina internacional, explican el cambio social considerando un único elemento. Desde mi perspectiva, es necesario considerar también la migración nacional de los varones y la migración femenina previa a la unión conyugal, entre otros elementos. Los cuales ya dejaban entrever las modificaciones en las relaciones de género al interior de las parejas, al menos dos décadas atrás, desde los años noventa del siglo pasado.

1.2 El desfase entre el deber ser y las acciones

En el ámbito de la sexualidad “no siempre hay una correspondencia estrecha entre el mundo simbólico y normativo y el de las prácticas efectivas [...] entre los símbolos, la ideología y los comportamientos” (González, 2005:42-43). Esta afirmación se puede extender a otros espacios de las vidas de los individuos. De acuerdo con Sarti (2005:55), en su estudio sobre familia y género en los barrios pobres de Brasil, existen principios que organizan las relaciones entre hombres y mujeres, que tienen como base la moralidad familiar, entendida como el conjunto de normas que “actúan en el nivel individual e intersubjetivo y que da forma y atribuye un sentido a las relaciones familiares”. Es la dimensión simbólica la que permite entender los mecanismos no verbalizados ni manifiestos que orientan sus conductas, las reglas y valores que subyacen a su manera de organizar y concebir la vida familiar. Lo que fundamenta la moralidad familiar son las ideas de autoridad, de reciprocidad y de jerarquía (Sarti, 2005).

Existe un modelo de referencia para los patrones morales respecto a las reglas y a las transgresiones, es un modelo con doble sentido: de representación y de norma. Como representación simbólica de la realidad permite concebir la familia y la honestidad, entre otros(as) valores e instituciones. Como modelo ordenador de la realidad orienta la conducta. Este modelo de familia patriarcal, con su sentido doble de norma y

¹¹ Cabe señalar, que en algunos lugares del Istmo de Oaxaca esto no representa una mejor posición para las mujeres en el grupo doméstico (Guidi, 1994).

representación, expresa jerarquías: el hombre tiene primacía sobre la mujer y los padres sobre los hijos. En tal esquema ideal todo debería funcionar muy bien, al existir normas que rigen las acciones y que todos tendrían que acatar, sin embargo, no ocurre así, al parecer toda norma puede ser transgredida e, incluso, justificar la falta de acuerdo quien emita el juicio. En este caso de moral flexible resulta que quien juzga está en el lugar del bien, y la persona a quien se critica o califica en el del mal, ése es su referente negativo; pero si la persona que cometió la falta es de la familia de quien habla, el discurso se vuelve maleable, lo que no sucede cuando se habla de los otros, no cercanos a nosotros.

Por otra parte, es indispensable distinguir entre dos niveles de percepciones en relación al sistema de género local: el normativo y el de la experiencia. El primero establece los tipos de conducta ideales, de acuerdo con las características “propias de la naturaleza” de cada uno de los géneros. Con el segundo se hacen ajustes a la normatividad, en relación a las rupturas y contradicciones que el orden práctico presenta (Córdova, 2003). La contradicción entre el nivel normativo y el de las prácticas no siempre es muy clara (Córdova, 2003).¹² Pero al analizar las acciones cotidianas de los actores en relación con las normas ideales, es posible ver su aceptación, rechazo, manipulación o transgresión; es decir, el desfase entre el discurso -el deber ser- y lo que realmente hacen (Ponce, 2006).

En relación a la sexualidad, de acuerdo con Fagetti (2006) el discurso que rige los usos del cuerpo y la sexualidad femenina se basa en dos ordenamientos: pureza y exclusividad sexual y matrimonio para la procreación. Lo cual implica: llegar virgen al matrimonio, ser fiel al esposo y tener sexo únicamente motivadas por el deseo de ser madres, sin que el placer sea considerado, especialmente el femenino. Se supone que a través del coito las mujeres calman dos deseos: el sexual y el de la maternidad. Estas normas están respaldadas por las creencias de que las mujeres, solteras o casadas, no tienen derecho al placer sexual, y que su sexualidad está encaminada y centrada en la

¹² En el diseño metodológico de esta tesis señalé que hice etnografía, pues uno sus principales valores es que ésta “es capaz de explorar cómo se viven las contradicciones y las diferencias entre el discurso y la práctica” (Skeggs, 1997:32, la traducción es mía). El desfase entre la norma y la práctica también se presenta en el ámbito de la sexualidad. Por ejemplo, aunque existe la norma que prohíbe las relaciones sexuales premaritales, es común en algunos lugares del centro del estado de Veracruz (Xalapa, Xico y Coatepec), que las parejas de jóvenes se unan conyugalmente por dos razones fundamentales: para tener relaciones sexuales y porque ya las han tenido; en ambos casos existe el mandato social de legitimar esas prácticas de manera formal (religiosa o civil) e informal (consensual o libre), aun cuando los(as) involucrados(as) sean menores de edad y no deseen unirse en conyugalidad. Por lo que algunos y algunas terminan viviendo bajo el mismo techo a pesar de no estar muy convencidos(as) de que es lo mejor para ellos(as).

maternidad y la de los varones al placer erótico. De ahí que la sexualidad femenina quede al servicio de la de los varones, sin considerar la consecución de su propio placer. Pero tal vez algunas ni siquiera se lo plantean. Señalo esto porque no siempre es “el amor”, la atracción física o el deseo sexual lo que lleva a las jóvenes a unir sus vidas a las de los hombres (Chávez, 1998). Detrás de todo está el imperativo social de controlar la sexualidad femenina.¹³ Las mujeres están obligadas a reprimir sus deseos porque si no lo hacen caen en la anomalía. Son las “fracasadas” que tuvieron relaciones prematrimoniales, las esposas infieles, las solteras y las madres solteras, entre otras. A través del rechazo, el señalamiento y la reprobación, la comunidad castiga la transgresión y el incumplimiento de las normas (Fagetti, 2006).¹⁴

La función de los discursos morales sexuales, plasmados en las normas no escritas del “deber ser”, es el control de la sexualidad femenina; si bien no siempre lo

¹³ La sexualidad es el conjunto de experiencias humanas encaminadas al sexo y relacionadas con él. Incluye a los seres individuales y los obliga a unirse a grupos socioculturales genéricos y a aceptar sus condiciones de vida. Abarca las distintas formas de actuar de los individuos, de pensar y de sentir. Así como sus capacidades intelectuales, afectivas y vitales asociadas al sexo. En nuestra cultura es identificada y confundida con el erotismo, al grado de usarse indiscriminadamente ambos términos. Pero debemos tener claro que aunque la sexualidad incluye al erotismo, no lo agota. El erotismo es una experiencia histórica y humana, de carácter social y cultural, y no está determinada por la biología. Las conductas, las necesidades y los comportamientos sexuales eróticos, dejan de ser apremiantes y no tienen como fin único la reproducción (Lagarde, 1993). El erotismo se caracteriza por la actividad sexual encaminada a la búsqueda del placer como único objetivo, consiste en la exaltación de los impulsos libidinales. Sus protagonistas son los sujetos individuales y los grupos sociales, su espacio es el cuerpo vivido. Incluye acciones y experiencias físicas; intelectuales y emocionales subjetivas y simbólicas, conscientes e inconscientes; así como formas de sentir y percibir. Por ejemplo, la excitación, la necesidad y el deseo, que pueden provocar por sí mismas goce, alegría, dolor o agresión; pueden también generar placer, frustración o malestar de forma directa o indirecta. Lo erótico y el erotismo se circunscriben a la libido y a lo libidinal (Lagarde, 1993).

¹⁴ Chenaut (1997) afirma que otras formas de sancionar socialmente la tensión u oposición entre la ley y las costumbres, entre el discurso (legal, moral o jurídico) y la práctica real (los hechos) entre los totonacos, en la segunda mitad del siglo XIX y la primera década del XX, eran la vergüenza y el honor, dos formas de control social que regían las relaciones entre los sexos. Pero, dejando fuera la Ley del Estado, también al interior del grupo totonaco existía la sanción a la inobservancia de su moral indígena en relación a la sexualidad y que, por supuesto, tenía un sustrato genérico. La virginidad y fidelidad son “los valores básicos de la conducta femenina”, tanto indígena como mestiza. Pero mientras los totonacos ejercían la poliginia y los mestizos se circunscribían a la monogamia (aunque, de hecho, también eran infieles); para unos y otros, de acuerdo a la ley o la costumbre, el control de los cuerpos de las mujeres era evidente. Las jóvenes debían conservar su castidad hasta celebrar la boda y las casadas guardar exclusividad sexual a sus esposos, no cumplir esto suponía vergüenza para los hombres de su familia y un daño moral irreparable. Ser castas era condición necesaria para una boda tradicional, las jóvenes que dejaban de serlo sólo podían aspirar a la unión libre y las adúlteras eran víctimas de la venganza de sus cónyuges (Chenaut, 1997). No obstante, aunque la moral de la época era muy rígida, las mujeres no guardaban estricta fidelidad a sus maridos, por lo que es posible aseverar que las relaciones extraconyugales no eran privilegio exclusivo de los varones.

logran. Cada sociedad reacciona de diferente manera a las transgresiones de hombres y mujeres. Cabe preguntarse si el desfase entre el nivel normativo y el de la práctica implica que el deseo sexual es incontrolable. El incumplimiento de las normas por muchas y muchos, en diferentes tiempos y espacios, puede ser muestra de ello. También es válido cuestionarse si quienes cumplen con “el deber ser” lo hacen porque realmente están convencidos de ello o porque no quieren ser criticados, repudiados o rechazados. Señalo lo anterior porque si consideramos que tanto hombres como mujeres son sujetos de deseo, satisfacerlo no debería causarles tantos problemas, sobre todo a las mujeres, sin embargo, se los causa.

Resulta contradictorio que, por un lado, se acepte que las mujeres son sujetos de deseo (Córdova, 2003; Fagetti, 2006) y, por otro, se recalque que reprimirlo es una prueba de fortaleza para jóvenes y adultas, porque pueden y deben “aguantarse” para no ser catalogadas como “locas”, con la connotación sexual que implica esta palabra. En relación con la locura erótica se clasifica a las mujeres que “anda[n] con varios chavos al mismo tiempo, la[s] que han tenido muchos novios o amantes, [y] la[s] que abiertamente seducen a los hombres [...] la transgresión de estas mujeres se da frente a las normas de fidelidad, monogamia y permanencia de la conyugalidad exclusiva de las mujeres sanas [y] buenas” (Lagarde, 1993:719). Al respecto, Beltrán (2005) señala que a las mujeres les es muy difícil entregarse apasionadamente a algo, porque son tachadas de “locas”, “raras” o “zorras”; en el campo sexual son “putas” y en el profesional “advenedizas”. Incluso son clasificadas así por las demás mujeres.

En síntesis, aunque los distintos grupos y sociedades establecen normas para regular el comportamiento “ideal” de sus miembros, en la práctica no siempre se cumplen. En relación a las reglas sexuales son los hombres quienes las violan más frecuentemente, viven con gran libertad su sexualidad y tienen “permiso social para hacerlo”. A las mujeres, por lo general, no se les permite lo mismo, a ellas se les exige no sólo controlar sus cuerpos, sino también los impulsos sexuales de los varones, ¡menuda tarea doble! De acuerdo con el dicho popular veracruzano: “El hombre llega hasta donde la mujer quiere”, ella es quien tiene que “cuidarse de la cintura para abajo”, lo cual significa que tiene toda la responsabilidad del “cuidado de sí” (Foucault, 1999).

Las valoraciones sociales sobre los comportamientos sexuales “descansan de manera importante en la diferenciación de las conductas en función del género, pues lo que puede ser apropiado o deseable para los varones, bien puede no serlo para las mujeres y viceversa” (Córdova, 2003:204). Los discursos que rigen el uso de los

cuerpos en el ámbito de la sexualidad no son equitativos. Por una parte, existe tolerancia social desmedida para los varones, pero, por la otra, se observan demasiadas restricciones para las mujeres. De ahí que el orden de sexualidad se encuentre inserto en las mismas jerarquías que gobiernan las relaciones entre los géneros, y reproduzca los modelos “globales de dominación y subordinación” que existen en las culturas locales (Córdova, 2003:291). Pero en Chuniapan también encontré a las mujeres que transgreden este orden; mujeres que defienden y ejercen su derecho al placer sexual, aun cuando éste esté fuera del marco de la conyugalidad.

1.3 La sexualidad conyugal en el contexto rural

La sexualidad es parte de la conyugalidad por lo que no puedo dejar de abordarla. La información sobre los comportamientos sexuales de la población casada es muy escasa (Szasz, 1998). Igualmente lo es el de las parejas unidas en conyugalidad y separadas por la migración internacional. Muchos y muchas aún creen que el objetivo de las relaciones de pareja es solamente satisfacer las necesidades sexuales de los hombres y la reproducción de la especie (Córdova, 2003; Ponce, 2006). De ahí que algunas casadas tengan relaciones sexuales por obligación, como parte del débito conyugal (Rivas y Amuchástegui, 1999; Córdova, 2003).¹⁵ Cabe preguntarse qué ocurre con la sexualidad de las mujeres que se quedan sin cónyuges por varios años debido a la migración.

Los dos tópicos que predominan en relación a la sexualidad conyugal en el área rural son dos, la insistencia en controlar la sexualidad femenina y su carácter obligatorio e insatisfactorio para las mujeres. Por lo general, entre los pobladores de las áreas rurales existe un fuerte control de la sexualidad femenina para garantizar la legitimidad de los hijos de la pareja (Sánchez, 2000).¹⁶ Se necesita tener la seguridad de que los bienes que se hereden patrilínealmente queden en la familia. A esto se debe que se mantenga el culto

¹⁵ El débito conyugal implican que los maridos tienen derecho a tener relaciones sexuales cuando ellos las deseen y las esposas deben estar siempre dispuestas a tenerlas, de no ser así son sospechosas de infidelidad.

¹⁶ La sexualidad es “algo muy importante socialmente para ser dejada al azar de las improvisaciones individuales, propone e impone una definición oficial de los usos del cuerpo” (Bourdieu, 2000). Por eso, las reglas sociales y culturales señalan con quién sí y con quien no se pueden intercambiar fluidos, establecer alianzas y procrear. Lo cual implica que un individuo por sí mismo no decide con quien relacionarse sexualmente, decide el grupo al que pertenece; teniendo siempre presente el capital social y simbólico que le reportan las alianzas matrimoniales de sus miembros (Bourdieu, 2000). De hecho, “hay muy poco sexo en un acto sexual” (Godelier, 2000:28). Tal vez sea el acto más social que cobijan las culturas. Para los Baruya, por ejemplo, “hacer el amor es un acto que compromete el orden de la sociedad al igual que el del cosmos” (Godelier, 2000:28).

a la virginidad y se castigue la infidelidad de las mujeres (Szasz, 1998; Chávez, 1998). En las sociedades campesinas el control de la reproducción no se puede separar del control de su sexualidad (Szasz, 1998); aunque existen contadas excepciones (Córdova, 2003). De hecho, a lo largo de la historia, todas las culturas han procurado reglamentar y organizar de diversas formas las prácticas sexuales masculinas y femeninas (Solé, 1977; Weeks, 2000).

El control de la sexualidad de las mujeres también es muestra de subordinación de género (Young, 1997).¹⁷ Fagetti (2006) señala que “la fracasada” es la mujer que tuvo relaciones con un hombre antes de casarse o de ser robada, a menudo se convierte en madre soltera. Existe un precepto moral que obliga a las mujeres a conservar su virginidad hasta que se casen. Desobedecer el mandato social implica sufrir el hostigamiento y el rechazo de la familia y la comunidad.¹⁸ Ocurre que en las sociedades patrilineales o en las que prevalece el derecho masculino, la virginidad se retribuye ya que simbólicamente se compra una esposa (Fagetti, 2006).¹⁹ Es imprescindible tener en cuenta que la virginidad es una construcción cultural (Amuchástegui, 2001), fue “creada para inducir y propiciar en las mujeres el estado de pureza e integridad sexual, no funciona sola, tiene que ser combinada con la exclusividad sexual, pues sólo ésta puede asegurarle al hombre la fidelidad de la mujer y la paternidad de los hijos que ella procrea” (Fagetti, 2006: 45).²⁰

¹⁷ Otros aspectos de la misma son: “el control masculino de[el] trabajo [... femenino...] el acceso restringido de las mujeres a los recursos económicos y sociales valiosos y al poder político, cuyo resultado es una distribución muy desigual de los recursos entre los géneros [... y ...] la violencia masculina” sobre las mujeres (Young, 1997: 103). Por ello, cuando las mujeres de Chuniapan se rebelan a la violencia de que son objeto por parte de sus cónyuges, muestran autodeterminación. Algunas dicen a sus esposos que si les pegan, ahora pueden llamar por teléfono a los policías para que se los lleven a la cárcel de San Andrés Tuxtla. Antes no podían hacerlo porque no tenían teléfono, y sus madres y hermanas mayores no tenían esa posibilidad, además creían que la violencia de género era inherente al matrimonio.

¹⁸ Los hombres sólo se le acercan para pasar el rato, para tener sexo sin compromiso. La fracasada sólo puede aspirar a casarse con un viudo, ya no con un joven de su edad. Al parecer, no poseer el himen intacto la devalúa ante los ojos de los posibles pretendientes. Hay una regla que señala que la virginidad sólo la puede quitar el que será su compañero para siempre (el marido o esposo), es la regla de la exclusividad sexual femenina, la cual “rige el intercambio sexual de mujeres y el principio a partir del cual se establece su valor” (Fagetti, 2006:124).

¹⁹ González (1999:98) señala que es muy difícil traducir el significado exacto de lo que los indígenas entienden por “pago”, probablemente éste se acerca más a la idea que los no indígenas tenemos de “reciprocidad” o “intercambio de dones”.

²⁰ La castidad sexual era muy valorada por los nahuas prehispánicos (López, 1984:345, t. I). Actualmente algunos grupos étnicos mantienen el culto a la virginidad femenina, por ejemplo, los juchitecos someten a la novia al escrutinio público de verificación de su himen intacto, el cual es

Por otra parte, la infidelidad femenina mancha la honra del marido y avergüenza a éste y a sus hijos(as) (Chenaut, 1997). No obstante, las relaciones ilícitas son parte substancial de las costumbres en materia sexual (Chenaut, 1997), aunque la mayoría de las veces se castiga más duramente a la parte femenina que a la masculina (Chávez, 1998). Esto es así porque los parámetros por los cuales se juzga moralmente a uno y otro sexo son distintos, porque los ejes de identificación también lo son para cada uno de ellos. Para la mujer las faltas más graves son las que se relacionan con el espacio familiar que tiene como parámetro a la buena ama de casa, la madre dedicada y la esposa fiel; para el hombre, la referencia es con el espacio del trabajo, en el sentido de que él debe ser responsable y trabajador (Sarti, 2005). En este contexto, la más fuerte acusación a una mujer es catalogarla de puta, en referencia a su comportamiento sexual. Al hombre lo que más lo denigra es ser señalado como jugador, tomador y “vagabundo”, lo cual hace mención a que no trabaja y no provee lo necesario a la familia.

Por su parte, los varones saben bien que tienen que ser fieles y que “socialmente” les está permitido no serlo (Ponce, 2001). A las mujeres no se les consiente “engañar” al marido, si descubren una conducta de este tipo el pueblo entero justifica el rechazo social y la violencia. Esta es una muestra de norma sexual desequilibrada para la parte femenina de la unión matrimonial en la que, paradójicamente, intervienen activamente las demás mujeres reprobando un acto de este tipo. Así, el control de la sexualidad y vigilancia del comportamiento femenino es también resguardado por las mujeres de la comunidad. Tal vez esto sea parte del acuerdo entre elementos femeninos y masculinos de la sociedad para resguardar el orden social-sexual que señala Godelier (2000). Situaciones de este tipo son las que llevan a Godelier (2000) y Bourdieu (2000) a afirmar que las mujeres participan de su propia subordinación, como veremos más adelante. Probablemente tal hecho se debe a que se considera que los cuerpos y almas de las mujeres son propiedad de los varones de la comunidad (Gall, 2004). En el fondo de esta situación están las

roto con el dedo para después mostrar a todos la sábana manchada de sangre, símbolo de su virtud. Por ello, las jóvenes del Istmo oaxaqueño reprimen su sexualidad, hasta el día del casamiento, porque saben que de no hacerlo serán enviadas de regreso a las casas de sus padres con el consecuente descrédito, tanto para ellas como para sus familias (Fuentes, 1994). A mediados del siglo XX, los totonacos de El Tajín también rechazaban a las esposas si éstas no resultaban vírgenes; los padres tenían que sustituirla con una hermana o devolver “el pago por la novia”. La pureza sexual de las novias-esposas se constataba mostrando las sábanas nupciales manchadas a los padrinos de los contrayentes. Además, se colocaba una olla o cazuela en lugar visible, a los presentes en la celebración, y se rompía con un palo en caso de no ser virgen la desposada, lo cual ocasionaba vergüenza y desprestigio a todos los afectados (Viqueira y Palerm, 1954).

relaciones patriarcales que sustentan el control tradicional de los hombres sobre los cuerpos, sexualidad y movilidad de las mujeres (Batliwala, 1997).

Fagetti (2006:268) afirma que “un estricto código moral gobierna el comportamiento sexual de las casadas”. La trasgresión es un estigma que señala a las mujeres por su falta ante la sociedad. Quienes la cometen se oponen al modelo ideal del papel que deben desempeñar en la vivencia y experiencia de sus cuerpos y sexualidad. Los condicionamientos sociales y culturales prescriben que tienen que ser madres abnegadas y esposas fieles, si no los cumplen son anómalas, violan los preceptos morales y la comunidad las denigra.

En las áreas rurales la conducta femenina siempre está en el centro de atención de la gente del pueblo que observa y habla. Al dejar correr chismes y rumores, palabras o frases mal intencionadas, la comunidad manifiesta su rechazo y, al mismo tiempo, ejerce una forma de control que tiene como fin evitar comportamientos considerados inmorales (Fagetti, 2006). Difundir mentiras infames puede acabar con la reputación de las personas.²¹ De aquí que:

La necesidad biológica tiene que ser reprimida y supeditada a una necesidad social: el control de la sexualidad femenina que debe ejercerse únicamente en el ámbito conyugal. Las aspiraciones, los afectos, las emociones, los deseos [...] siempre son moldeados por la cultura que los tiñe de significados morales que pretenden difundir e inculcar como valores femeninos la culpa, el sacrificio y la autocontención del deseo sexual (Fagetti, 2006:332).

Respecto a esta situación y en relación con el orden social, Godelier (2000:28) agrega:

Un hecho irreductible, lo que trae el sexo, y que permite a la sexualidad prestarse a todas las metamorfosis que le hacen sufrir las sociedades y las culturas. El sexo hace gozar. Con el sexo propio, uno puede gozarse a sí mismo y gozar de los demás y con los demás. Aquí están un dato y una fuerza, y dicha fuerza se encuentra al servicio de la sociedad o dirigida contra ella.

En estas palabras se resume una realidad social: la necesidad del control de la sexualidad. Su ejercicio puede servir al bien de la sociedad o puede perjudicarla, así que lo mejor es controlarla (Godelier, 2000), sobre todo la femenina. La conducta sexual de esposas, hijas y/o hermanas abrillanta u opaca el honor masculino (Pitt-Rivers, 1979; 1989). Aunque las casadas no sean infieles los chismes al respecto ponen en peligro la estabilidad familiar y social. Algunos hombres se matan por defender el honor de sus mujeres (Chávez, 1998),

²¹ En la narrativa literaria hay muchos de estos ejemplos, en *Testimonios sobre Mariana*, de Elena Garro (1982:143) es evidente que algunos varones saben que “para destruir a [una mujer], primero hay que destruir su imagen”.

ya que “el rango y prestigio social de [ellas] depende de un comportamiento sexual adecuado para la vida familiar que se expresa en normatividades divergentes para hombres y mujeres” (Szasz, 1998:77). Son ellas quienes cargan sobre sus hombros el honor masculino y de la familia.

Las casadas tienen que ser leales a sus maridos, a pesar de que éstos sean borrachos, desobligados o violentos, pues lo que más se aprecia de sus comportamientos es la fidelidad (Fagetti, 2006). Los celos y la violencia se presentan, casi siempre, acompañados de alcohol (Rodríguez, 2001). La actitud violenta puede deberse a que en las mujeres se deposita la honra familiar, y cualquier duda sobre su buen comportamiento aumenta la propensión de los hombres a golpear a sus esposas (González, 2006). También puede deberse a que los varones tengan una querida y con las esposas nada les parece; asimismo, suele originarse en un comportamiento aprendido: un marido que de niño vio a su padre maltratar a su madre seguirá ese ejemplo (Fagetti, 2006). Por esta razón, a muchas mujeres la conyugalidad les representa una vida plagada de violencia de todo tipo.

En el medio rural el rango y prestigio de las mujeres depende de su estatus de hijas de familia o de esposas (Szasz, 1998). En la escala de valores del sistema sexo/género el papel de las mujeres es el que se circunscribe al estado conyugal (Córdova, 2003). De ahí la importancia de conseguir y mantener la unión marital, aunque ésta relegue sus deseos y preferencias personales, al mismo tiempo que privilegia la satisfacción sexual de sus parejas (Szasz, 1998). Lo cual explica que, para muchas mujeres, las relaciones sexuales con sus cónyuges no son satisfactorias (Ponce, 2006).²² Hombres y mujeres tienen relaciones sexuales extramaritales porque las que tienen con sus parejas formales son insatisfactorias o inexistentes (Córdova, 2003; Ponce, 2006). Sobre el particular (López, 1985) opina que las mujeres necesitan hombres que las amen, o por lo menos las traten con cariño o afecto, personas con quienes la realización de lo erótico sea placentera. Yo agregó que también requieren a alguien de quien se sientan sexualmente atraídas.

No obstante, Ponce (2006) asegura que el lazo conyugal persiste aunque no está exento de conflictos. Aunado a la monotonía de la vida de casados, las mujeres atribuyen su desgane sexual a que sus maridos se volvieron borrachos, desobligados y “mujereros”.

²² En este sentido no varía mucho su situación de la de algunas mujeres norteamericanas, quienes en los años ochenta del siglo XX (alrededor de una década antes de la investigación de Patricia Ponce) seguían viendo el matrimonio como una fortaleza. Al elegir pareja buscaban a alguien que las dispensara de su responsabilidad. La sexualidad satisfactoria y el compañerismo vivificante eran cosas secundarias (Pietropinto y Simenauer, 1979:22).

La autora también habla de aquellos y aquellas a los que unió un embarazo no previsto y, por esa razón, a los pocos años se cansan de la vida en pareja y hasta de los hijos. Pese a esto, permanecen unidos porque quieren que sus vástagos crezcan dentro de una familia, aunque ello implique aceptar una vida conyugal poco afectiva e incluso violenta.

Probablemente las mujeres tienen relaciones sexuales más recíprocas con varones que no son sus maridos, en las que su placer es tan importante como el de ellos. Recalco esto porque entre algunos hombres existe la idea de que la esposa es una de sus propiedades y pueden hacer con ella lo que quieran; es decir, satisfacer su deseo sexual sin preocuparse por el de sus parejas.²³ Por mi parte, encontré que las mujeres de Chuniapan que tienen relaciones sexuales extraconyugales buscan, además de satisfacción erótica, el trato cariñoso y las atenciones que no tienen de sus esposos.

Tal vez ayude a explicar el desinterés femenino por el sexo conyugal considerar que algunas mujeres, que hoy son abuelas o madres, se regían por el patrón social que exigía que los hombres las tomaran y ellas simplemente se entregaran (Rodríguez, 2001). Ponían su cuerpo a disposición del cónyuge, no se esperaba que sintieran placer, lo pidieran o necesitaran, como sucede hoy. No obstante, cabe señalar, existe la postura opuesta a esta situación. Algunas abuelas de hoy admiten que se casaron para satisfacer el deseo sexual que genera “la calor” (Fagetti, 2006). Lo cual significa que, al menos durante el periodo inmediato al casamiento, buscaban, disfrutaban y gustaban de las relaciones sexuales con sus esposos o maridos, y que ellas también han sido sujetos de deseo. Por lo que no es posible generalizar respecto a la falta de interés sexual de las desposadas hacia sus cónyuges. Aquí es pertinente preguntarse qué factores intervienen para que las mujeres dejen de interesarse sexualmente en sus cónyuges.

En síntesis, cuando la sexualidad conyugal no es erótica, hombres y mujeres recurren a las relaciones extraconyugales, las cuales son más satisfactorias (Córdova, 2003; Ponce, 2006). Muchos varones aseguran que en esas experiencias obtienen mayor placer (Szasz, 1998). Estos casos ejemplifican el desfase entre norma y acto que antes

²³ El siguiente testimonio es parte de los resultados de la investigación de Gabriela Rodríguez (2001:47) y muestra lo que ya mencioné. Un recién casado dice a su cónyuge: “Ya eres mi esposa y como tal tengo que manosearte hasta donde yo quiera”. En las palabras y frase: “mi” (de mía), “tengo” y “hasta donde yo quiera”, respectivamente, está implícito el supuesto derecho de propiedad del varón sobre la mujer. Al respecto, Lagarde (1993) señala cómo suele funcionar la sociedad patriarcal, en la cual la opresión ejercida contra las mujeres se basa en sus cuerpos culturales, en sus cuerpos vividos. La autora afirma que existe un modelo sociocultural del matrimonio que rige las relaciones conyugales. De acuerdo con dicho modelo, el poder está del lado de los varones. La sexualidad es opresiva y se caracteriza por el desprecio, la inferiorización y la violencia institucionalizada hacia las mujeres.

señalé, también muestran que, al parecer, la conyugalidad no es el mejor espacio para el ejercicio y desarrollo de la sexualidad, encaminada a la búsqueda del placer de los dos miembros de la pareja.

Por otra parte, ciertas mujeres obtienen autonomía y autoridad a través de su trabajo productivo. Otras usan ese poder para ejercer su sexualidad con relativa libertad (Córdova, 2003). Lo cual muestra que, para algunas, la autonomía es importante para ejercer con libertad su sexualidad. Parafraseando a Lagarde (1993) es posible afirmar que quienes satisfacen su necesidad de erotismo, fuera del marco de la conyugalidad, se sustraen al cautiverio de sus matrimonios. Aquí cabe preguntarse, respecto a las cónyuges de migrantes, considerando que tienen varios años separadas de sus esposos, ¿a qué prácticas sexuales recurren? ¿Es importante y/o necesaria la satisfacción erótica para ellas?

1.3.1 La sexualidad conyugal en el marco de la migración internacional

En el ámbito de la sexualidad la doble moral (de que ya hablé) que acepta la infidelidad masculina pero no la femenina, se aplica también a los migrantes y sus parejas formales.²⁴ Ellas deben reprimir el deseo sexual hasta que los maridos regresen; mientras que ellos, por su supuesta energía sexual interminable y avasallante no pueden “estar sin mujer” (Fagetti, 2006).²⁵ En “el otro lado”, acuden con prostitutas, tienen amantes o hasta otras familias. En ciertos lugares, donde la sexualidad femenina está restringida al marco conyugal, aunque se reconoce la existencia del deseo femenino, no se permite que las mujeres lo satisfagan si no es con sus maridos o esposos; sin embargo, algunas mujeres lo hacen. D’Aubeterre (2000b) afirma que ciertas cónyuges de migrantes, del estado de

²⁴ Sobre el particular, Córdova (2003:188) señala que sólo en relación a las mujeres “está asociada la idea de que la conducta sexual pued[e] ser motivo de evaluación moral”. Chenaut (2007) nos proporciona otro ejemplo de esta situación plasmada en el Código Penal Veracruzano de 1896, cuyas leyes sancionaban de manera diferente el adulterio femenino en comparación con el masculino. A las mujeres casadas que cometieran el adulterio con hombre casado o libre, en la residencia conyugal o no, se les sancionaba con dos años de prisión; en contraste, los hombres casados solamente eran sancionados con un año (en caso de que lo ejecutaran fuera de la residencia conyugal con mujeres libres).

²⁵ De acuerdo con Fagetti (2006:207) supuestamente esto se debe a que los varones originan “calor al producir la sangre que se acumula en el cuerpo, por tanto este exceso [...] tiene que ser evacuado. Debido a su sobredotación de calor, el deseo y energía sexual en ellos son desbordantes e inacabables, más apremiantes e irrefrenables que los de las mujeres, ya que con la comida recuperan la sangre-esperma que pierden en una relación carnal”. Creencia que sirve para justificar su infidelidad y poliginia. En el mismo tenor, Hernández (2001) agrega que en la década de los años noventa del siglo pasado, entre los indígenas de los Altos de Chiapas, tanto la infidelidad masculina como la bigamia se justificaban culturalmente en nombre de la tradición.

Puebla, tienen amantes; cuando son descubiertas en su transgresión abandonan el pueblo llevándose a sus hijos. Es importante mencionar que éste es un hecho muy poco documentado, por lo que no se sabe mucho sobre el comportamiento sexual de las cónyuges de migrantes en otras partes del país. Por ello, mi investigación contribuye a llenar el vacío de información que existe respecto a este tema, entre campesinas de origen indígena, en el sur de Veracruz. Aquí presento las consecuencias de sus transgresiones, profundizo en las prácticas sexuales de las mujeres en general, y de las unidas a migrantes, en particular. En esta investigación caracterizo las diferentes situaciones al respecto y, para explicarlas, me apoyo en el concepto de apropiación del cuerpo como una expresión de la autonomía de estas mujeres.

Huacuz y Barragán (2003:74) señalan que los familiares políticos de las mujeres y los miembros de las comunidades de Queretaro, son los encargados de vigilar que las mujeres no transgredan la norma de fidelidad conyugal. La regulación de su comportamiento se realiza en el “vigilar y castigar” constantemente sus actividades, cuerpo y sexualidad; de ahí que la menor trasgresión justifique los actos de violencia intrafamiliar y conyugal. Las autoras no reportan algún caso de infidelidad femenina en este contexto. Cabe señalar que el no se registren no implica que no existan. En Chuniapan sí existen casos de infidelidad, algunos están registrados en este documento.

Entre los escasos estudios que abordan la sexualidad de las cónyuges de migrantes, está el de Córdova (2007:221). La autora señala los cambios en “las concepciones acerca del deseo y la sexualidad correcta”, que en el marco de la migración internacional, ocurren en Quimichtepic, una comunidad rural del centro de Veracruz. Aunque en algunos casos se insiste en controlar la sexualidad de las mujeres, en otros se presenta cierta permisividad para que la ejerzan, porque consideran que el sexo es una “necesidad”. Otra situación que existe en ese lugar es que las mujeres buscan su satisfacción erótica con los jóvenes, ofreciéndoles regalos o dinero a cambio de placer sexual. En Chuniapan no encontré algún tipo de permisividad social, por parte de los habitantes de la comunidad, a la actividad sexual femenina extraconyugal, pero sí hallé, en algunas mujeres, la idea de la autonomía en relación a sus cuerpos, de apropiación, de ahí que se permitieran disfrutar el placer sexual extraconyugalmente, lo cual me permite hablar de una construcción social diferente de sexualidad, la cual no tiene su explicación únicamente en la migración internacional.

En Landero y Coss, una localidad del centro del estado de Veracruz, Sangabriel (2009:105) halló que a ciertas cónyuges de migrantes las largas ausencias de los esposos

las han llevado a la abstinencia sexual: “Han tenido que aprender a controlar sus apetitos sexuales”. Otras ejercen con libertad su sexualidad y mantienen relaciones extraconyugales a pesar de las sanciones sociales incluyen ser tratadas de “putas” y de “mujeres malas”, y que las demás mujeres se rehúsen a ser sus amigas. Asimismo “hay quienes se masturban para autosatisfacerse” (Sangabriel, 2009:105). Si bien la autora no profundiza en los costos sociales que la transgresión a la norma de conyugalidad implica para las mujeres, su investigación nos permite saber que en ese pequeño espacio, existe una gran variedad de comportamientos sexuales femeninos; los cuales tienen, en parte, su razón de ser en la migración internacional de los varones.

En síntesis, el comportamiento sexual de las mujeres, unidas en conyugalidad con migrantes, es estrechamente vigilado por las personas que las rodean. Los hombres siempre tendrán dudas sobre su fidelidad, aunque ellos no cumplan la norma de exclusividad sexual esperan que las mujeres sí lo hagan. Ser proveedores les confiere socialmente el derecho a faltar a la norma sin detrimento del vínculo conyugal. No obstante, en Chuniapan encontré que ciertas mujeres han desarrollado estrategias que les posibilitan tener relaciones sexuales extraconyugales, sin ninguna consecuencia para ellas o sus matrimonios, lo cual representa una de sus prácticas de autonomía.

1.4 Género y dominación

Ya mencioné que la autonomía femenina es parte importante de mi investigación, por lo que no puedo dejar de considerar su contraparte, la subordinación de las mujeres; lo cual requiere explicar también la dominación masculina. ¿De dónde surge o cómo se construye? De acuerdo con Godelier (2000), Bourdieu (1991, 2000) y Heritier (1991, 1996) tal situación se entiende si consideramos, en primer lugar, que para conseguir el orden social es necesario el orden sexual, el cual incluye la relación entre los sexos. En segundo lugar, esta relación se basa en la diferencia sexual y tiene sus raíces más profundas en todo un universo mítico y simbólico que parte de un dato natural: los hombres tienen pene y las mujeres vagina. Tercero, nos guste o no, esas divergencias anatómicas se simbolizan en los mitos y ritos de muchas culturas que explican el orden cósmico, social y sexual. Y cuarto, la diferencia entre los sexos es la razón y justificación de la dominación masculina, basada en la supuesta superioridad “natural” de los varones, reforzada por el sistema simbólico que cada cultura atesora en sus mitos de origen y cosmogónicos, mismos que son vigorizados por los ritos correspondientes. Después de todo, parafraseando a Lévi-Strauss (2000), los mitos tienen como función esencial

Bourdieu (1991:119) menciona ciertas oposiciones entre lo masculino y femenino que se realizan en “la manera de mantenerse, de llevar el cuerpo, de comportarse, bajo la forma de oposición entre lo recto y curvo (o lo curvado), entre la firmeza, la rectitud, la franqueza [...] y la contención, la reserva, la flexibilidad”. La virtud femenina (pudor, discreción y reserva), orienta el cuerpo femenino hacia abajo, hacia la tierra, hacia el interior, hacia la casa, mientras que “la excelencia masculina se afirma en el movimiento hacia lo alto, hacia fuera, hacia los otros hombres” (1991:120).²⁹

Las relaciones sociales de dominio y explotación instituidas entre los sexos, así como en las mentes, se basan en los principios de división que clasifican todas las cosas y prácticas del mundo. De acuerdo a la distinción y a la oposición entre lo masculino y lo femenino, el sistema mítico-ritual es constantemente confirmado a través de las prácticas que legitima y determina (Bourdieu, 2000). De esta manera, el círculo mito-rito-prácticas, se reproduce a la vista de todos. ¿Será así eternamente? Simplemente por haber sido clasificadas del lado de lo interior, lo húmedo, lo bajo, lo curvo y lo continuo, a las mujeres se les atribuyen todas las tareas domésticas, privadas y ocultas, invisibles o vergonzosas: el cuidado de los niños y los animales, las que tienen que ver con el agua, la hierba, lo verde, la leche, la madera, y las tareas más sucias, penosas y humildes como el transporte del estiércol (Bourdieu, 2000).

¿En donde se origina esto? ¿Por qué niñas, jóvenes, adultas y ancianas lo aceptan? Existe un gran aparato simbólico e ideológico que refuerza y soporta el dominio de los miembros de un sexo sobre los del otro. El mensaje en los mitos-ritos asegura que la superioridad masculina es algo natural, inherente a los hombres y, en contraparte, la inferioridad, debilidad y sumisión de las mujeres es consecuente. Por ejemplo, los Baruya afirman que el semen es lo que da fuerza a las mujeres embarazadas o parturientas Godelier (2000). Mientras el órgano sexual masculino es dador de vida y energía, el femenino es una entidad negativa definida esencialmente por la carencia de las propiedades que tiene el miembro viril, y afectada de características peyorativas como lo viscoso. En este contexto no resulta extraño que Jean Paul Sartre se refiriera despectivamente a la vagina como el “agujero viscoso” (Bourdieu, 2000).

²⁹ Lo cual explica porque a las mujeres les está destinado el espacio privado y a los hombres el público, y porque en la división del trabajo entre los sexos -de acuerdo al sistema de oposiciones, de arbitrariedades naturalizadas- el hombre hace esto y la mujer aquello. Por ejemplo, en el Mediterráneo, durante la cosecha de aceitunas, se observa la oposición entre lo recto y lo curvo, lo rígido y lo flexible y la distinción entre el hombre, derecho y erguido, que armado de una vara hace caer las aceitunas que la mujer, encorvada, recoge (Bourdieu, 1991:120).

Aparentemente las mujeres aceptan su sometimiento convencidas de que los hombres son mejores y superiores. Pero si en verdad así fuera ¿cómo explicar los conflictos y tensiones al interior de las parejas, tanto en sociedades tradicionales como en occidentales, rurales y urbanas? Quizás porque “la relación entre los sexos jamás es simétrica” (Lévi-Strauss, 1969:158). O simplemente porque ellas no terminan por aceptar tal situación. Bourdieu (2000) afirma que existe una especie de complicidad de la parte femenina del género para que el orden social-sexual sea posible. Según él, hay un “acuerdo de todos los espíritus en los cuales se encuentran inscritos” los acontecimientos, ciclos biológicos y cósmicos que justifican la dominación masculina y la violencia simbólica. A mi parecer, aceptar esto significa admitir que, paradójicamente, ellas colaboran para que se reproduzca una situación en la que, a todas luces, están en desventaja.

La complicidad y sumisión de las mujeres se expresa, en palabras del autor, en el acto de dar u ofrendar su cuerpo, es la “forma de reconocimiento otorgado a la dominación masculina”. Por mi parte, considero que podría hablarse de tolerancia al dominio, sometándose al subyugamiento. Quizás haya algo de cierto en eso, pero no se puede generalizar. Ciertas mujeres se someten voluntariamente al orden masculino, otras son obligadas a hacerlo, pero muchas más no lo hacen.³⁰ En Chuniapan encontré situaciones diversas. Mujeres que no se someten dócilmente, cuestionan el orden de género establecido y luchan por conseguir relaciones genéricas más equitativas. Pero también existen realidades opuestas, mujeres que aceptan el dominio masculino como algo natural e intrínseco en sus vidas.

Godelier (2000) agrega que al compartir hombres y mujeres los mitos, ritos y representaciones del cuerpo, de la vida y del orden cósmico, el círculo del orden social-sexual se cierra. Por lo que la fuerza mayor de los hombres no se basa en la violencia (ni siquiera en la simbólica), aunque ésta exista de hecho en el plano real. Esta fuerza es la adhesión común, de formas diferentes, a universos fantasmáticos e imaginarios compartidos. En el compartir está la fuente de la mayor fortaleza del sexo masculino, la cual se basa en el consentimiento, incomprensiblemente contradictorio, de

³⁰ En la literatura tenemos muchos ejemplos de mujeres que se rebelan abierta o estratégicamente al dominio masculino. En ocasiones, su resistencia a él raya en la rebeldía, basta, por lo pronto, mencionar a Catalina de *Arráncame la vida*, de Ángeles Mastretta; a Magdalena, Isabel y Mariana, de *Mi hermanita Magdalena, Los recuerdos del porvenir y Testimonios sobre Mariana*, respectivamente, de Elena Garro. Así como a Carmen de *Nuestra Señora de la Soledad*, de Marcela Serrano, entre otras (Ochoa, 2006).

las mujeres a su propia subordinación. Sobre el tema, Córdova (2003:19) afirma que la subordinación femenina “descansa significativamente en la manera en que el género, entendido como la elaboración cultural de las diferencias sexuales, es concebido y operacionado; es decir, en el nivel epistemológico de su conceptualización”.

En buena medida, son los discursos sobre el cuerpo los que preparan el terreno para que muchas mujeres callen y consientan. ¿Podrían oponerse a ese orden social-sexual cuando han sido educadas en la creencia de que su valor es inferior y su fuerza menor, comparados con el de los varones, y que en eso radica su poco o nulo poder? Algunas son preparadas social y culturalmente para aceptar su subordinación, basada en la supuesta inferioridad que tiene origen en sus cuerpos.

La oposición de cualidades de lo masculino/femenino es la explicación de la jerarquización de unos sobre otras, y tiene su razón de ser en la naturaleza misma de los cuerpos. Es la herramienta simbólica que justifica la supremacía masculina a partir de un hecho natural: la diferencia sexual. Héritier (1996) opina que la explicación a tal situación ha de buscarse en la profundidad de los anclajes simbólicos que otorgan a los miembros del género un valor diferente y jerárquico. Para ella, las categorías cognitivas u operaciones de clasificación, oposición y jerarquización, son las estructuras que encierran lo masculino y femenino en un callejón sin salida.

Estas categorías son construcciones culturales transmitidas e inculcadas, a través de la socialización, a los miembros masculinos y femeninos del grupo. Es lo que explica la forma en que las sociedades conciben las relaciones entre los géneros (Young, 1997). Así se constituyen las relaciones desimétricas entre hombres y mujeres. De ahí que en muchas culturas las mujeres sean socializadas de tal manera que no cuentan con algún sentido que les permita reconocer que tienen necesidades o derechos, si no es en relación con los(as) hijos(as), esposos y la familia (Young, 1997).

Batliwala (1997:196-197) argumenta que la ideología patriarcal es la responsable de esta situación al promover valores y actitudes que la mayoría de las mujeres ha internalizado desde pequeñas:

Hay que tener en cuenta que las mujeres han sido llevadas a participar en su propia opresión a través de un tejido complejo de sanciones religiosas, tabúes sociales y culturales, supersticiones, jerarquías entre las mujeres al interior de la familia, condicionamientos, retraimientos, ocultamientos, limitaciones de la movilidad física, discriminación de alimentos y otros recursos familiares y control de su sexualidad (incluidos conceptos como “buena” y “mala” mujer). A muchas mujeres en condiciones de pobreza nunca se les ha permitido pensar por sí mismas o tomar sus propias decisiones, excepto en circunstancias inusuales

cuando el hombre que toma las decisiones ha estado ausente o ha renunciado a su rol. Así, como el cuestionamiento no es permitido, la mayoría de las mujeres ha crecido creyendo que esto es lo justo y lo natural.

A lo que yo agregó que no sólo las mujeres pobres han participado y participan de su propia opresión (es la “complicidad” y el “compartir” y la “adhesión común” de que hablan Bordieu y Godelier, respectivamente), a mi parecer, se trata del condicionamiento social y cultural para que lo hagan así, y a una complicidad femenina no consciente, pues al desconocer su condición real de género y las razones de su subordinación, crecen pensando que lo que viven como mujeres (hijas, esposas, madres) es “normal”, y es lo que vivimos todas las mujeres en cualquier parte del mundo, por ello no se imaginan que pueden vivir experiencias diferentes.

Aceptar tal situación como inamovible significa mantenerse dentro del orden social-sexual. Pensar que estamos en un callejón del que no se puede salir, implica admitir que la realidad de las mujeres es así porque así debe ser y no se puede cambiar. Probablemente se podría equilibrar la relación entre los sexos si empezáramos por cuestionar críticamente el supuesto valor mayor de los varones respecto a nosotras. Un primer paso podría ser el conocimiento de la realidad: que la diferencia biológica-sexual ha sido usada para instituir valores y derechos diferentes y desiguales entre los géneros, y aceptar el papel que los mitos-ritos y la socialización tienen en este juego simbólico.

El segundo paso debería ser -siguiendo a Young (1997), Batliwala (1997) y León (1997)-, el reconocimiento y desmantelamiento de estructuras tradicionales, como la ideología patriarcal, que perpetúan la dominación masculina y la subordinación femenina.³¹ Desde la teoría feminista para que esto sea posible es imprescindible la conscientización y el empoderamiento colectivo de las mujeres (Batliwala, 1997; Rowlands, 1997; Young, 1997). La concientización, según Young (1997), consiste en alcanzar colectivamente un mejor entendimiento de los mecanismos y procesos de subordinación para planificar las estrategias necesarias para el cambio. Las estrategias tienen que incluir modificaciones en la práctica y en la forma en que pensamos sobre el género y las relaciones de género. Batliwala (1997) argumenta que cambiar las

³¹ Molyneux (en Young, 1997) señala que los objetivos comunes de las mujeres, respecto a su posición frente a los hombres, es su capacidad de autonomía y de agencia social (lo cual implica desafiar las diversas formas de subordinación de género); así como una diversidad de preocupaciones que experimentan en los procesos cotidianos de sus vidas (tema que abordo en el capítulo tres de esta tesis).

conciencias de las mujeres implica modificar su autoimagen y creencias sobre sus derechos y capacidades, creando, al mismo tiempo, conciencia de la discriminación de género. Paradójicamente es lo que ocasiona, sin proponérselo, la migración de los hombres.

El tercer y último paso implica la transformación de otras estructuras e instituciones que prolongan y fortalecen “la discriminación de género y la desigualdad social (la familia, la raza, la clase, la religión, los procesos educativos y las instituciones, los sistemas y prácticas de salud, las leyes y los códigos civiles, los procesos políticos, los modelos de desarrollo y las instituciones gubernamentales” (Batliwala:193-194). Para las feministas el empoderamiento implica ir más allá de que la gente tome el control sobre sus vidas, también “comprende la alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género” (Young, 1997:104-105).

Esa subordinación se funda en la regulación y control de la sexualidad femenina, así como de la procreación; en la división sexual del trabajo que representa para las mujeres una enorme carga de responsabilidades y les niega el control de recursos de gran valor social (Young, 1997). En el contexto de la migración esta situación es paradójica porque, por un lado, se recrudece el control de la sexualidad femenina y las mujeres tienen más trabajo y responsabilidades, pero, por otro lado, administran el dinero de las remesas y el de los programas gubernamentales dirigidos al campo; lo cual, en parte, ha contribuido para que algunas sean más autónomas.

El empoderamiento incluye tanto el cambio individual como la acción colectiva (Young, 1997). Moser señala que es necesario abatir los elementos estructurales que perpetúan la opresión y explotación de las mujeres pobres (en Batliwala, 1997). Para ello se debe distinguir entre “condición” y “posición” de las mujeres, y ocuparse de ambas (Young, 1989; Batliwala, 1997). La primera es el estado material en que se encuentran las mujeres: bajo salario, mala nutrición, carencia de acceso a la atención de su salud, a la educación y a la capacitación. La segunda es su estatus social y económico, comparado con el de los varones (Batliwala, 1997).

En este contexto se entiende por qué muchas mujeres no se consideran a sí mismas como sujetos con igual valor a los hombres. Quizá una de las razones es que han sido tratadas como objetos a lo largo de la historia, en diferentes lugares del mundo.³² No

³² Por ejemplo, en algunas sociedades primitivas, eran vistas como algo de lo que se podía prescindir, por el “bien” del grupo. MacLennan explica que en ciertas partes del mundo el infanticidio femenino era justificado, porque si se tenía que reducir a la población era preferible

siempre han sido consideradas como seres que piensan y sienten. En la actualidad, en las sociedades occidentales, muchas mujeres continúan siendo tratadas como objetos en los que se afirma y exhibe el capital simbólico del grupo doméstico (hogar, descendencia, entre otros), a través de su apariencia física, su belleza, su arreglo personal y el de su casa (Bourdieu, 2000). En la literatura hay muchos de estos ejemplos.³³

Pero aunque existen ejemplos empíricos, en las investigaciones de Córdova (2003), Ponce (2006) y Fagetti (2006), de la “complicidad” entre hombres y mujeres y del acto de “compartir” universos míticos y prácticas que reproducen el orden social-sexual, basado en las diferencias de los sexos, de que hablan Bourdieu y Godelier respectivamente; no es posible generalizar y creer que la subordinación de ellas se debe en todas partes a las mismas causas y que será siempre así, porque implicaría aceptar que la dominación masculina será perpetua.³⁴ Significaría admitir que las mujeres no tienen ningún valor o poder frente a los todopoderosos y omnipotentes hombres, cuasi dioses, o que no pueden hacer nada por mejorar y cambiar su situación en relación a ellos; esto es, que no son capaces de objetar, cuestionar y oponerse a su subyugación.

Al respecto, Ponce (2006) argumenta que no se debe ver a las mujeres como las víctimas eternas de los hombres, como seres carentes de poder y pasivos que se someten y soportan la dominación masculina sin presentar resistencia. Los cuerpos femeninos son espacios de poder, instrumentos que posibilitan la vida y el placer. De ellos proceden parte de los poderes y misterios femeninos como la menstruación, la seducción, el embarazo, el parto, la maternidad, la práctica placentera de la sexualidad y los saberes

sacrificar a las niñas, ya que nunca serían guerreros como los niños (Kuper, 1989). La lógica masculina explica que cuando necesitaban mujeres, las robaban a otros grupos y las compartían entre ellos.

³³ La escritora inglesa Virginia Woolf (1982:128) relata que en las reuniones de intelectuales, presididas por su padre en la casa familiar, ella y su hermana “ejerc[ían] las funciones que las muchachas desempeñaban en el vivir de los hombres distinguidos; servir el té; ofrecerles platos de fresas con nata; escuchar con devoción y reverencia sus palabras de sabiduría y aceptar[las]”. Al parecer, para muchas mujeres, independientemente de su posición social y del lugar en que habiten, continúa siendo muy difícil escapar del orden social-sexual impuesto por la cultura y sociedad.

³⁴ A lo largo de la Historia y desde sus historias personales, algunas mujeres han tenido espacios de poder desde los cuáles han influido y contribuido para crear diferentes estructuras socioculturales como el patriarcado. También han establecido entre ellas relaciones asimétricas y de subordinación: entre madres e hijas, suegras y nueras, o entre cuñadas. Ciertas madres transmiten a sus hijas, a través del ejemplo y el discurso, el respeto y la obediencia que las casadas deben a sus maridos; las madres-suegras aprovechan la autoridad que tienen en el espacio doméstico para hacer respetar las desigualdades genéricas y generacionales, reproducen el orden dominante del que emana su autoridad, así se convierten en aliadas de los hombres (Ponce, 2006).

ligados a mitos, ritos y hechicerías.³⁵ Algunas de las mujeres que entrevistó, en una localidad costeña del centro de Veracruz, utilizan el cuerpo, vía genital, para tener al hombre “contento y en paz”, para negociar permisos, regalos, dinero, paseos o alianzas contra la suegra y la amante.

Otra fuente y forma de poder femenino es el que obtienen las mujeres timbira, a través del dominio de la esfera doméstica, marco en el que despliegan sus dones para procrear y alimentar (a hijos y maridos). De esa manera garantizan la importancia de su papel en la reproducción social de la aldea, hacen de las actividades reproductoras y domésticas la fuente de su fuerza; nada más alejado de lo que un feminismo mal entendido ve como causas de la opresión y debilidad femenina (Ladeira, 2005).

Al respecto, Córdova (2003) señala que los espacios de poder o autoridad de las mujeres deben ubicarse en el contexto histórico y social en que han surgido. En diferentes etapas de la historia, en las diversas sociedades, han existido varios tipos de relaciones entre los géneros que han oscilado entre una atroz dominación de unos sobre otras, en relación a la esfera de poder de que se trate y de la posición étnica o de clase. Actualmente presenciamos esfuerzos femeninos legitimados por conseguir mayor simetría entre los géneros. Las mujeres desarrollan espacios de poder a través de alianzas y resistencias a las funciones específicas que les delega la sociedad, por ser las encargadas de reproducir la especie y los esquemas culturales.

En las mujeres recae la mayor responsabilidad de la socialización de los infantes, conviven mucho tiempo con ellos y su educación es parte de los deberes maternos. Por ello tienen el poder de reproducir o no los esquemas culturales que justifican las relaciones inarmónicas entre los géneros y la inequidad entre hombres y mujeres. Pero también es necesario desentrañar el universo mítico y ritual, así como los discursos religiosos, médicos y de los medios masivos de comunicación, los cuales han respaldado, por siglos, la idea de que la diferencia sexual es la razón por la que los hombres son más poderosos que las mujeres y que, por ese hecho, ellas deben aceptar que otros decidan sobre sus cuerpos, ideas, sentimientos, acciones y prácticas sexuales.

1.5 Autonomía y empoderamiento

Parto de un hecho incuestionable: las relaciones de género son relaciones de poder asimétricas. En su estudio, análisis y explicación, los(as) investigadores(as) de las

³⁵ En este sentido, coincide con Lagarde (1993), para quien los cuerpos y su sexualidad constituyen el núcleo de poder de las mujeres.

ciencias sociales se han apoyado indistintamente en la autonomía o el empoderamiento. En algunas ocasiones estos términos son usados como sinónimos, lo cual se presta a confusión (García, 2003). Probablemente esta situación se deba a que poseen elementos comunes, pero también presentan diferencias. En parte, la confusión en su uso se debe a que ambos se relacionan con el poder. Los dos son procesos que tienen un mismo objetivo primordial: tener el control sobre la vida propia.

Autonomía es una palabra del idioma español y por eso estamos más familiarizados con ella.³⁶ “Empoderamiento” es de origen inglés y aunque se ha usado, desde los años setenta del siglo pasado, en el movimiento de mujeres en América Latina y en los programas de desarrollo, vinculados a la pobreza y organizaciones populares, “no tiene antecedentes claros y su uso no es recomendado por los lingüistas” (García, 2003).³⁷ No obstante, el término empoderamiento es usado frecuentemente en los estudios de la mujer y el género como uno de los ejes de investigación y análisis; aunque no existe consenso respecto a su significado. Por ejemplo, tal término se ha usado de muchas maneras y no siempre con un sentido emancipatorio (Azakura, 2005; Deere y León, 2002), pero se vincula socialmente con la noción de poder. Probablemente esto se debe a que el concepto poder ha sido debatido en demasía en las ciencias sociales, además es entendido y experimentado de formas diversas por diferentes personas (Rowlands, 1995).³⁸

El término empoderamiento hace posible el análisis del poder, la inequidad y opresión (Rowlands, 1995). También indica acción porque “el sujeto se convierte en

³⁶ La Real Academia Española define la autonomía desde el espacio de lo individual, como la “condición de quien, para ciertos casos, no depende de nadie”. La otra acepción para la misma palabra, más en relación con la política administrativa de los países, es la “potestad que dentro de un estado tienen los municipios, provincias, regiones y otras entidades para regirse mediante normas y órganos de gobierno propio” (en <http://buscon.rae.es/drae/>).

³⁷ En su lugar Vernier (1996) recomienda “apoderar” o “dar poder a”. El verbo “apoderar” tiene un uso muy antiguo y posee un buen número de variantes como: “hacer poderoso” y “hacerse poderoso”, ya que “empoderar” es un término del que varios diccionarios señalan su desuso y que es sinónimo de “apoderar” y “poderío”. Por otra parte, el término empowerment significa “dar poder” y “conceder a alguien el ejercicio del poder” (Vernier, 1996).

³⁸ Algunas definiciones se centran en la disponibilidad de una persona o grupo para influir en que otra persona o grupo haga algunas cosas contra su voluntad. Como poder está presente en los procesos de decisión, fuerza y conflicto y puede describirse como el mayor poder que una persona tiene sobre otra de menor poder. De ahí que convencionalmente el poder sea definido en relación a obediencia, como “poder sobre” o tener control o influencia sobre otro. Es un instrumento de dominación que puede percibirse en la vida de las personas, en sus relaciones cercanas, en sus comunidades y más allá de ellas. Existen diversos tipos de poder que siguen distintos propósitos y tienen diferentes efectos en la sociedad (Rowlands, 1995).

agente activo como resultado de un accionar, que varía de acuerdo con cada situación concreta". Su origen hace referencia a la emancipación (León, 1997:6). Implica un proceso de desafío a las relaciones de poder existentes, y la obtención de un mayor control sobre las fuentes de poder (Batliwala, 1997).³⁹ Pero para que esto ocurra es necesario que las mujeres comprendan las condiciones de su subordinación, y las causas de ésta, en los niveles micro y macro de la sociedad y vean que pueden tener otras opciones (Stromquist, 1997).

La intención de algunas autoras por recuperar y difundir el uso de la palabra empoderar en español, en diversas publicaciones y en el movimiento actual de mujeres, tiene como propósito promover cambios en la cultura, especialmente en los imaginarios sociales respecto de la relación de la mujer con el poder (León, 1997). Se trata de que las mujeres se apropien del término y lo que éste representa, hoy y a futuro, para promover cambios en sus vidas cotidianas.⁴⁰ (En el capítulo tres de esta tesis veremos que esto es lo que se propuso hacer en Chuniapan la sinergia entre el programa Oportunidades y la ONG Decotux).

Pero mientras las mujeres no cuestionen su posición social en relación a la de los hombres, no podrán alcanzar el pleno ejercicio del poder (Young, 1997).⁴¹ Hay dos tipos de empoderamiento: el primero modifica la condición de las mujeres en la estructura jerárquica entre los géneros, el fin es mejorar el entorno y su vida; pero aunque se consiga continúan en una posición inferior en la estructura social. El segundo modifica una

³⁹ Empoderarse lleva a cuestionar las relaciones familiares patriarcales, induce la pérdida de poder de los hombres y su posición privilegiada en el patriarcado, posibilita un cambio en la dominación masculina sobre las mujeres, "ya sea en relación al control de sus opciones de vida, sus bienes económicos, sus opiniones o su sexualidad" (Deere y León, 2002).

⁴⁰ Por ejemplo, desde los años ochenta del siglo pasado, se realizan talleres centrados en el empoderamiento de las mujeres de los países de Asia y América Latina, entre los que resalta Honduras. Tales talleres fueron diseñados para los pobres y después se incluyeron en ellos a las mujeres (Rowlands, 1997), por lo que está presente la idea del poder y la construcción del empoderamiento desde las bases, si bien con ambivalencias y contradicciones en el uso del concepto (León, 1997).

⁴¹ Rowlands (1995; 1997, el subrayado es mío) ve este horizonte amplio del empoderamiento en tres dimensiones: 1- la personal, consiste en desarrollar el sentido de ser, la capacidad individual, la confianza y la autoestima (que incluye la destrucción de los efectos debidos a la internalización de la opresión), 2- la de las relaciones cercanas, se centra en desarrollar la destreza para negociar e influenciar la naturaleza de la relación y las decisiones que se tomen en el interior de la misma; incluye cambios en el comportamiento y expectativas de las mujeres, lo mismo que en sus parejas y parientes cercanos, y 3- la colectiva, implica el trabajo conjunto de los individuos para conseguir un impacto mayor al que obtendrían individualmente. A mi parecer, la meta final de quienes promueven el empoderamiento es conseguir las dos primeras dimensiones para llegar a la última donde se concretarán sus objetivos como movimiento.

posición determinada, significa adquirir la capacidad para cuestionar la desigualdad de género existente y hacer lo necesario para cambiarla. Este proceso lleva al rompimiento con el poder patriarcal y a tomar decisiones propias (Young, 1997).⁴²

El término empoderamiento hace referencia a las relaciones de poder. De ahí que el poder pueda verse como relación social (Foucault, 1986a; León, 1997).⁴³ Radtke y Stam (en Rowlands, 1997) afirman que el poder es bilateral. Es fuente de opresión, cuando se abusa de él, y fuente de emancipación, cuando se hace uso de él. De ahí que represente subordinación o independencia al incluir los dos extremos de las relaciones de poder; por un lado el dominador y, por otro, el dominado. Las relaciones de poder significan dominación, pero también desafío y resistencia a las fuentes de poder existentes ya que pueden servir para obtener el control sobre ellas (León, 1997; Deere y León, 2002).

Rowlands (1997, 1995) distingue cuatro tipos de poder: el poder sobre, el poder para; el poder con y el poder desde dentro o del interior. En el primero, el aumento de poder de una persona implica que el de la otra disminuya o lo pierda. Este poder se impone a los deseos, intereses y toma de decisiones de los demás, es controlador y no

⁴² Por ejemplo, se puede expresar en el ejercicio de la sexualidad, en su capacidad de decidir cuándo tener una relación sexual y el uso de algún método anticonceptivo; lo cual apunta a la separación entre reproducción y placer (Azakura, 2005). También significa acabar con el control masculino de la sexualidad femenina.

⁴³ Foucault (1986a:112-113) comprende por poder “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de las otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales”. De lo anterior se desprende que en la base de las relaciones de poder está la tensión de fuerzas diferentes que se enfrentan continuamente. El mismo autor señala que el poder está permanentemente en todas partes; es el nombre que se le da a situaciones estratégicas complejas en una sociedad dada: “Se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias [...] Donde hay poder hay resistencia, y [...] ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault (1986a:114-116). Pero las relaciones de poder incluyen no sólo el dominio sino también las posibilidades de resistirlo y romperlo (Oliveira y Gómez, 1989; Foucault, 1986b). A su vez, el empoderamiento implica una mejor distribución del poder.

De acuerdo con Batliwala (1997) el poder también puede definirse como el control sobre los bienes materiales, la ideología y los recursos intelectuales. Los bienes materiales que se pueden controlar son físicos, humanos o financieros (el agua, la tierra, los bosques, los cuerpos de las personas, el trabajo, el dinero y el acceso a él). De ahí que el poder se acumule para quienes controlan o influyen en la distribución de recursos materiales, la ideología y el conocimiento que rige las relaciones sociales, en la vida pública y privada; y este control, a la vez les confiere el poder de decisión (Batliwala, 1997).

permite la negociación; ignora lo que no se considera importante para quien adopta el papel de controlador. (En algunos casos, y el marco de la conyugalidad, los esposos o las suegras pueden ejercer este papel en relación a sus esposas o nueras). Quien tiene el poder y control tiene la última palabra sobre qué se decide o queda al margen de las decisiones. El poder *sobre* es tan intenso que las personas que son objeto de él ni siquiera reconocen sus intereses, deseos o necesidades. Este tipo de poder es el más penetrante, evita que se exprese el conflicto, y no permite que se conciba una situación diferente; para él las relaciones de dominio se consideran naturales y no se plantea su cambio.

El poder *para* permite inducir cambios por medio de una persona o grupo líder que estimule la actividad en otros y aumente su ánimo. Es generativo o productivo, pero puede haber manipulación y resistencia. Favorece el apoyo recíproco y permite compartir el poder. Es un poder creativo que se abre a las posibilidades y acciones sin dominación, esto es, sin usar el poder sobre. El poder *con*: se percibe al presentar un grupo una sola solución compartida a sus problemas. Por último, el poder *desde dentro o poder del interior* radica en la habilidad para resistir el poder de otros a través del rechazo a las peticiones o solicitudes indeseadas. Es la base para construir a partir de sí mismo. Contiene el reconocimiento y análisis de los aspectos a través de los cuales se reproduce y mantiene la subordinación femenina, lo cual se obtiene con base en la experiencia. Es el poder que surge de las personas cuando los individuos o grupos se perciben a “sí mismos como aptos para ocupar los espacios de toma de decisiones y [...] usar dichos espacios de manera efectiva” (Rowlands, 1997:221).⁴⁴ Lo cual, a mi parecer, tiene mucho que ver con la autoconfianza y autoestima. Probablemente este último tipo de poder es el que más se relaciona con las mujeres y la autonomía.

Ahora hablaré de la autonomía. Siguiendo a García (2003) entiendo la autonomía femenina como la capacidad de ejercer control sobre la propia vida y la libertad de actuar de acuerdo a su elección personal y no en base a la voluntad de los demás. En este sentido, implica tener poder y libertad para decidir y actuar por sí misma sin la intervención de nadie más. El término también remite a emancipación (Terrazas, 1997) y busca modificar las relaciones con los otros (Concheiro, Cortés y León, en prensa). Pues es “la capacidad de actuar con independencia y según intereses propios” (García, 2003:228). Considero que existe una gran relación entre autonomía y empoderamiento y el nexo es el poder.

⁴⁴ De ahí que para Batliwala (1997) el empoderamiento debe generar una nueva concepción de poder. El poder ha de ser democrático y compartido. Debe basarse en la responsabilidad colectiva de la toma de decisiones y compromisos.

La esfera de la conyugalidad es uno de los espacios donde es posible analizar, en su concreción y complejidad, las relaciones de poder. Tanto hombres como mujeres poseen poder. El poder femenino puede presentarse como una especie de resistencia al masculino, pero existen otras expresiones del mismo.⁴⁵ La autonomía es una de ellas. La lucha por la autonomía conlleva acciones que van más allá de la resistencia pasiva (Terrazas, 1997). Al hablar de autonomía femenina se debe tener en cuenta la participación de las mujeres en “la toma de las decisiones importantes para ellas y sus familias y las posibilidades y restricciones que tienen con respecto a la libertad de movimiento” (González, 2005:10).

Lo opuesto a autonomía es la subordinación y la dependencia.⁴⁶ Kishor (2000) advierte sobre la necesidad de precisar si la autonomía será estudiada como un “proceso” o un “producto final”. Para fines de esta investigación me inclino por la primera opción. Como bien señala González (2005) la autonomía femenina se construye, yo añado que se trabaja por ella.

De acuerdo con la misma autora “autonomía” y “empoderamiento” son conceptos claves en relación a la situación social actual de las mujeres. Ambos conceptos junto con las ideas de “equidad de género” y “derechos” forman una tríada importante para las propuestas y reivindicaciones de las organizaciones de mujeres que se propongan conseguir una revolución cultural profunda (González, 2005). ¿Cómo consiguen autonomía las mujeres? Para el caso de México diversos estudios muestran que el incremento en los niveles educativos y una mayor participación económica de su parte les han permitido negociar, resistir o enfrentar la subordinación y discriminación femenina

⁴⁵ De acuerdo con Foucault (1984) en las relaciones de poder siempre hay enfrentamiento y resistencias, porque de no ser así no podríamos hablar de poder sino de obediencia. Si bien el autor centró sus discursos principalmente en el terreno de lo sexual (García, 2009), considero que éstos se pueden trasladar a otros espacios, como el de la conyugalidad. También es posible hablar de resistencia que adquiere rango de rebelión, por ejemplo, en el caso de los indígenas que luchan por su autonomía, entendida ésta como independencia del gobierno central, autodeterminación y autogobierno (Terrazas, 1997).

⁴⁶ La subordinación femenina “se vincula con el proceso de transformación de las diferencias biológicas en la desigualdad social y discriminación contra la mujer” (Mc Phail Fanger, 1997). Implica una relación asimétrica y jerárquica, en la que uno de los actores de la relación ejerce su dominio sobre el otro, por medio de la aceptación, pasiva o no del dominado, o la violencia física o psicológica. El significado de este concepto remite a la de sumisión, la dependencia, la obediencia, la sujeción y el sometimiento, términos que comúnmente se usan para caracterizar la situación de las mujeres en varias partes del mundo. Fernández (2000) argumenta que “el ejercicio de la maternidad, las relaciones de pareja y el desarrollo de las tareas domésticas asignadas a las mujeres en la vida cotidiana, son la base estructural de la discriminación de género” y de la subordinación femenina.

(Oliveira, 1989). La autora explica este proceso en relaciones de conyugalidad urbanas, yo retomo esta idea para aplicarla a una realidad diferente, un contexto rural signado por la migración internacional de los cónyuges varones.

Es probable que, en ciertos casos, a menor subordinación corresponda mayor autonomía. De ahí que la autonomía pueda definirse como “la capacidad que adquieren las mujeres de tomar decisiones sobre sí mismas y sus familias, el acceso y control sobre los ingresos que perciben, así como la libertad de movimiento sin solicitar permiso o tener que negociar” (Neira, 2005:58).⁴⁷ (Sin caer en tratar de controlar a otro(a) u otros(as), la autonomía también puede implicar el *poder sobre* que antes mencioné).

Después de este breve recorrido teórico puedo concluir que es difícil separar los términos autonomía y empoderamiento pues comparten elementos comunes, aunque para cuestiones de análisis es posible distinguirlos. De hecho, ciertas investigadoras como González (2005) lo hacen. En ocasiones su uso se presta a ambivalencias, por ejemplo, algunas autoras ven el empoderamiento como una etapa de la autonomía (Rowlands, 1997) ya que éste “conduce a lograr [la] autonomía individual” (León, 1997:20); o bien aseguran que la autonomía individual o grupal representa “manifestaciones concretas del empoderamiento individual o colectivo” (García, 2003:230); otras diferencian entre autonomía y poder (Batliwala, 1997), pero sí es digno de resaltar que entre quienes se inclinan por el uso del concepto autonomía no mencionan, de manera explícita, el empoderamiento como elemento imprescindible para que las personas sean autónomas; probablemente lo ven como algo implícito. No obstante, es necesaria la inclusión del poder para definir tanto la autonomía como el empoderamiento, de lo que se desprende que no se puede ser autónoma o estar empoderada si no se tiene cierto poder.

En cuanto a los alcances de la autonomía o el empoderamiento, se considera que la autonomía es más individual, pues la acción se limita a lo personal y familiar (González, 2005) y el empoderamiento, si bien puede iniciar como un asunto individual, aspira a tener carácter colectivo (Batliwala, 1997; Rowlands, 1997) ya que pretende abatir las estructuras responsables de la subordinación femenina (Young, 1997). Por mi parte, no veo la contradicción entre uno y otro proceso, no me parecen excluyentes sino complementarios. Probablemente en la medida en que las mujeres vivan la experiencia de hacer cambios en sus vidas, personales y familiares, estarán más dispuestas y preparadas

⁴⁷ García y de Oliverira (2006) opinan que pedir permiso indica que las mujeres no tienen un control pleno sobre sus vidas, además los permisos son una forma de control masculino sobre la libertad de movimiento de las esposas.

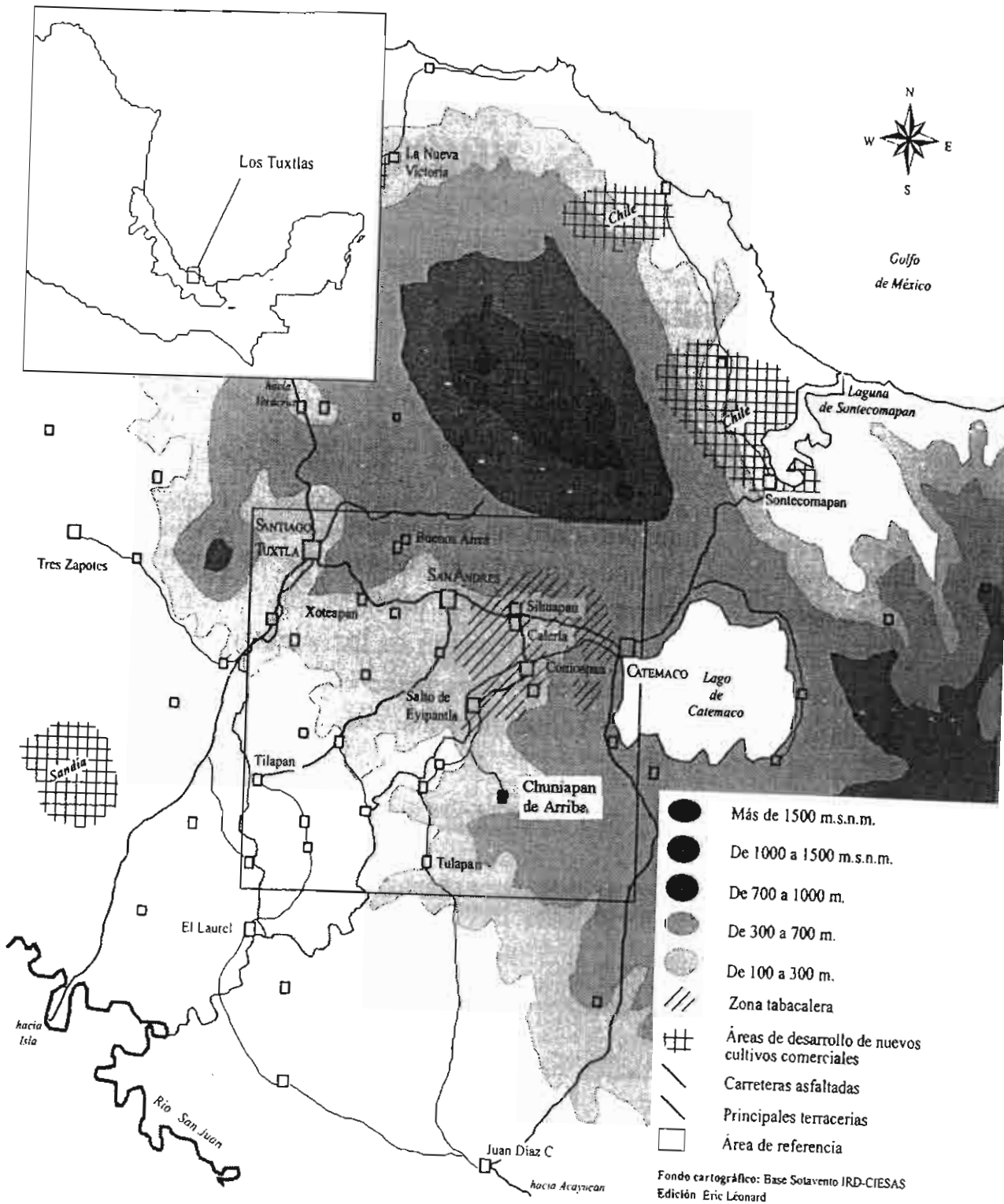
a hacerlo a mayor escala, recordemos que “lo personal es político” y que, después de todo, la razón de ser del feminismo es “contribuir a la transformación de las relaciones de género basadas en el ejercicio del poder” (León, 1997). Por otro lado, lo político no sólo se restringe a la esfera pública, abarca todos los espacios en los que existan relaciones de poder, como el doméstico (Lamphere, 1987).

Coincido con Rowlands, ya sea que se hable de autonomía o empoderamiento, en el fondo lo que importa es que ambos procesos implican libertad para decidir y actuar según el propio parecer y no el de los demás; controlar la vida propia; y, por ende, ejercer poder. No obstante, y para fines de esta investigación me inclino por la palabra que tiene su origen en el idioma español que hace referencia a tal proceso: la categoría de autonomía.

En conclusión, si bien existe solidaridad en las comunidades indígenas y campesinas con raíz indígena, también hay tensiones y violencia en las relaciones sociales, especialmente en las conyugales donde no todo es armonía; situación que es afectada por la migración de los varones. El sistema mesoamericano de familia, centrado en relaciones patriarcales sobre las que se erige el patrón de nupcialidad y residencia patrivirilocal, genera relaciones de jerarquía y asimetría basadas en la organización genérica y generacional, al interior de sus grupos domésticos en los que la violencia no está ausente y la dominación masculina es muy marcada.

No obstante, las mujeres siempre encuentran recursos para cambiar su situación. Las relaciones de género y conyugales no son estáticas sino dinámicas y en este dinamismo intervienen muchos factores (como ya señalé), que abordaré a lo largo de esta tesis. Por ahora sólo quiero recalcar que la dominación masculina no tiene que ser eterna e incorruptible, nos corresponde a las mujeres trabajar por ello. Probablemente un paso para minarla sea abatir la subordinación femenina y caminar hacia la autonomía de las mujeres en sus cuerpos y vidas.

Mapa de localización de Chuniapan de Arriba



- Más de 1500 m.s.n.m.
- De 1000 a 1500 m.s.n.m.
- De 700 a 1000 m.
- De 300 a 700 m.
- De 100 a 300 m.
- /// Zona tabacalera
- ⊞ Áreas de desarrollo de nuevos cultivos comerciales
- Carreteras asfaltadas
- Principales terracerías
- Área de referencia

Fondo cartográfico: Base Solavento IRD-CIESAS
Edición: Eric Léonard

Capítulo 2

EL CONTEXTO GEOGRÁFICO Y SOCIOECONÓMICO: LOS TUXTLAS, VER.

La década de los noventa del siglo pasado es señalada por ciertos autores y autoras como la que inauguró el éxodo, lento primero y acelerado pocos años después, de veracruzanos(as) a varias partes de Estados Unidos (Pérez, 2001 y 2008; Léonard, 2003; Quesnel, 2003; Córdova, Núñez y Skerrit, 2008). Las causas de la emigración internacional son básicamente determinadas políticas económicas neoliberales de tipo estructural (Léonard, 2000; Léonard, Quesnel y Del Rey, 2004): a) la reforma al artículo 27 constitucional, que dio paso al Procede (Programa de certificación de derechos ejidales y titulación de solares), les quitó a muchos campesinos sin título agrario la posibilidad de acceder a un pedazo de tierra ejidal; y b) la inclusión de México en el Tratado de Libre Comercio con los dos países vecinos del norte implicó, nuevamente, la aplicación de medidas económicas neoliberales en el campo como el retiro del Estado en asuntos relacionados con la producción y la comercialización de productos agrícolas y pecuarios, y el cierre, retrainamiento o privatización de varias paraestatales –Inmecafé, Conasupo, Tabamex, Fertimex, Anagsa, ANDSA, los ingenios azucareros y Banrural, entre otras– (Léonard, 2000).¹ Los cambios y efectos que el campo mexicano experimentó fueron graves y de múltiples dimensiones. Los pequeños productores y sus familias vieron afectada su subsistencia y optaron por medios alternos a la agricultura para salir adelante. Migrar se convirtió en una opción real y atractiva por los beneficios económicos que muchos consiguen.

La globalización de la economía ha ocasionado la falta de liquidez y el empobrecimiento de miles de campesinos(as), tanto de los(as) que se dedican a la siembra de productos básicos como el maíz (Léonard, 2000) como de los que cultivan productos

¹ Como muestra tenemos que en marzo de 1999 se anunció la desaparición de Conasupo (*Diario de Xalapa*, 4 de marzo de 1999), lo cual fue una sugerencia del Banco Mundial con el argumento de que mantener la paraestatal con el papel que desempeñaba era costoso e innecesario. El BM también sugirió a Labastida privatizar Conasupo y ANDSA (*La Jornada*, 23 de abril de 1999).

comerciales como el café (Ruiz, 2008). Al inicio de los años noventa los campesinos y ganaderos del sur veracruzano se dieron cuenta de que sus productos ya no valían como antes y que no se podía competir con los productores agrícolas y pecuarios de los países del primer mundo (Ochoa, 2000b).²

Ante esta situación muchos(as) pobladores(as) rurales han optado por emigrar al “norte” como una estrategia para mantener a sus familias y la producción de los campos. Porque en este país ya no resulta trabajar, casi no hay trabajo y el poco que se consigue apenas alcanza para “irla pasando” con carencias y dificultades para los(as) campesinos(as) y sus familias.³ En Chuniapan, una buena parte de los varones que emigraron se dedicaban al campo, sobre todo como jornaleros, lo cual es una muestra de la profunda crisis por la que atraviesa el campo mexicano en general y el de Veracruz en particular.⁴

Las mujeres, especialmente las separadas y las abandonadas, también migran. Entre sus objetivos por cumplir están: contribuir con el fruto de su trabajo a la reproducción de sus grupos domésticos (nucleares o extensos) y ayudar a “sacar adelante” a padres, hermanos(as) o hijos (as), según sea el caso, además de procurarse un patrimonio para su futuro.

² Hasta 1994 dedicarse a la cría de ganado y/o a su comercio era un negocio redondo para muchos. Después, la crisis económica por la que atravesó el país y la firma del TLC causaron estragos que se tradujeron en la reducción de las ventas de ganado, en pie o en canal, al principal mercado de los ganaderos del sur de Veracruz (el D. F. y el área metropolitana). El descenso fue de 40 a 49% a causa de las importaciones indiscriminadas que hicieron los ganaderos estadounidenses (Ochoa, 2000b). A los campesinos del centro de Veracruz la situación no se les presentó mejor. Desde 1982 el Inmecafé redujo su participación en el área; disminuyó sus compras del grano y el número de créditos a los pequeños productores y los dejó a merced de la crisis del café y de los grandes consorcios transnacionales (Ruiz, 2008).

³ Sobre el particular, el alcalde de Cosautlán de Carvajal –un municipio del centro de Veracruz–, José Félix Cortés Guzmán, asegura que 15% de la población de ese municipio emigró a Estados Unidos. Al menos 1 000 personas se fueron en los últimos tres años porque “en el campo no existe ningún futuro cuando no te dan apoyos para salir adelante” (*Diario de Xalapa*, domingo 7 de septiembre de 2008).

⁴ Un ejemplo reciente de esta situación es el ejido Buena Vista, del municipio de Emiliano Zapata, Ver., en el que la mayor parte de los terrenos dedicados a la siembra de chayote, papa, maíz y pepino están ociosos porque los campesinos del lugar, debido a los bajos precios de sus productos, prefieren dedicarse al comercio o irse a Estados Unidos. La mayor parte del ejido se ha convertido en “puro monte y maleza” (*Diario de Xalapa*, 12 de octubre de 2008).

2.1 El sur de Veracruz y la región de Los Tuxtlas

Alrededor de 1800 a. de J. C. el sur de Veracruz fue cuna de la cultura olmeca, la primera civilización en Mesoamérica (Cosío, 1983).⁵ En el posclásico (entre 900 y 1100 d. de J. C.) los señoríos que correspondían al área del sotavento histórico eran: Tlacotalpan, Cosamaloapan, Otatitlán, Tuxtepec, Chinantla y Tuxtla, los cuales dependían de la Triple Alianza (Delgado, 2000). Al momento de la conquista, además de los señoríos ya señalados, existían otros ocho.⁶ El área que hoy comprende los municipios de Santiago, San Andrés y Catemaco formaban el señorío de Tuxtla, el cual, desde el siglo XV, era tributario y dependiente del imperio mexica (Aguirre, 1992). En tal señorío el idioma indígena era el náhuatl o mexicano, como hasta la fecha es nombrado por los serranos de Chuniapan.

Los señoríos fueron la base para establecer las provincias coloniales en el siglo XVI. Durante la Colonia, lo que hoy es el sur de Veracruz estaba conformado por las provincias o alcaldías mayores de Coatzacoalco-Acayucan, Huaspaltepec-Cosamaloapan y Los Tuxtlas –que pertenecían al Marquesado del Valle de Oaxaca y del que dependía también Cotaxtla y Tlacotalpan– (Delgado, 2000).

Los terrenos de Los Tuxtlas no fueron repartidos en encomiendas, como otras provincias del sur. Su extensión formó parte de las posesiones del conquistador Hernán Cortés. Entre 1524 y 1529 éste libró duras batallas en la corte española hasta conseguir que el rey Carlos V le otorgara la merced del valle de Oaxaca, una extensión de tierra que se componía de 22 villas de México, Oaxaca, Morelos, Puebla y Veracruz y más de 23 000 vasallos (González, 1991). Los Tuxtlas y sus habitantes quedaron bajo el dominio señorial de Hernán Cortés, Marqués del Valle, y sus descendientes y herederos por más de tres siglos (García, 1969).

En esa época hubo cambios dramáticos en el sur del estado: a) se redujo la población nativa por: epidemias, el despojo de sus tierras comunales, el cobro alto de impuestos, trabajos forzados y la huida de las familias indígenas a los cerros para escapar

⁵ Los olmecas se desarrollaron como sociedad y cultura entre 1800 a. de J. C. y el 300 d. de J. C. (Delgado, 2000).

⁶ Que eran: Huaspaltepec, Coatzacoalcos, Solcuauhtla, Mixteca Tachixca, Xaltepec, Jáltipan-Oluta, Teshintecas y Ahualulcos (Delgado, 2000).

La triple alianza estaba compuesta por los nahuas de Tenochtitlan, Tlacopan y Texcoco, quienes se unieron para luchar contra los de Azcapotzalco (López y Lozano, 1985).

de los abusos de los conquistadores; b) los españoles concentraron las tierras e introdujeron nuevos cultivos como la caña de azúcar, y c) el uso de los terrenos agrícolas para la ganadería (González, 1991 y 1994). Por más de tres siglos los ranchos y las haciendas ganaderas, propiedad de españoles y criollos, dominaron la zona.

La región de Los Tuxtlas es parte del área montañosa de baja altura ubicada en la llanura costera del sur de Veracruz. El lago de Catemaco separa esta zona de la Sierra de Santa Marta o Sierra de Sotepan. Los Tuxtlas se conforman con los municipios de Santiago y San Andrés Tuxtla y Catemaco. Pese a su exuberancia y riqueza biológica es un espacio de gran deterioro económico y emigración acelerada en los últimos 15 años.⁷ Su clima es cálido y húmedo. La temperatura fluctúa entre los 24 y 26° C.

Desde el punto de vista histórico-social, sabemos que la zona tuxtleca –el Istmo veracruzano– fue cuna de una antigua agricultura campesina que se articuló, desde los inicios de la Colonia, al mercado internacional (González, 1994; García, 1969).⁸ Productos como el algodón, que se cultivaba en la región desde antes de la conquista española, se mantuvieron hasta la última década del siglo XIX, cuando el desplome algodonero casi lo hizo desaparecer de la amplia zona (también conocida como La Hoya del Papaloapan).⁹ No obstante, el tabaco, otro producto comercial, relevó en importancia al algodón y desde mediados del siglo XIX se afianzó como el primer producto agrícola de exportación de la zona, lugar que mantuvo hasta la tercera década del siglo XX. Por aquellos años, y gracias al tabaco, la economía local alcanzó su “época de oro” (González, 1989).¹⁰

⁷ Su heterogeneidad ecológica ha permitido la coexistencia de diversos ambientes y tipos de vegetación. Cuenta con una gran variedad de especies de plantas y animales, por ser el extremo más septentrional de la distribución de la selva tropical en el continente. También existen especies de origen tropical y templado y muchas son exclusivas de esta zona. Su riqueza natural se ha visto amenazada por el acelerado proceso de deforestación, especialmente por la apertura de nuevos espacios para actividades agropecuarias, por lo cual en 1979 fue decretada zona protectora forestal y refugio de la fauna silvestre. Años más tarde, la Sedue (hoy Semarnap) la designó reserva especial de la biosfera (Robles y Almeida, 1998).

⁸ Véase Hoffmann y Velázquez (1994) para conocer los intercambios económicos de Los Tuxtlas en aquella época.

⁹ Extensión al sur del estado, abarca el espacio que va desde la Barra de Alvarado hasta Acayucan y comprende el sistema fluvial integrado por los ríos Papaloapan, Tesechoacán y San Juan (Aguirre, 1992).

¹⁰ Al inicio del presente milenio, las cabeceras municipales de Santiago, San Andrés y Catemaco se hallaban rodeadas de una “importante agricultura comercial” (hortalizas, frutales, caña de azúcar, tabaco y maíz) (Palma, Quesnel y Delaunay, 2000: 97).

En siglo XX, entre 1950 y 1980, la región experimentó dos etapas de bonanza y crecimiento económico debido a la colonización de tierras nuevas y a la cría de ganado bovino. Entonces la región presentó un gran crecimiento demográfico endógeno y la consolidación de la economía campesina, tanto en el ámbito de los granos básicos como en el de los productos tropicales exportables (tabaco, caña de azúcar y plátano); pero a la vez también proveía de mano de obra no calificada para los mercados regional y nacional (Leonard, 2000).

Alrededor de 1990, la movilidad de los trabajadores tuxtlecos dejó de ser exclusivamente regional y se orientó hacia el norte mexicano primero (Ochoa, 2000a) y hacia Estados Unidos después. Tal suceso contribuye, por una parte, a la reproducción de la economía campesina pero, por otra, afecta de diversas formas la estructura y conformación de sus familias ya que emigrar implica alejarse del terruño y de la familia.¹¹ Palma, Quesnel y Delaunay (2000) aseguran que entre 1990 y 1995, en Los Tuxtlas y en Llanos de Acayucan disminuyó el ritmo de crecimiento poblacional, hecho ligado probablemente a una emigración de la entidad y a las primeras incursiones al norte de México y Estados Unidos. Para corroborar esta apreciación, Chávez, Rosas y Zamudio (s/a) reportaron que el aumento drástico de veracruzanos a Estados Unidos ocurrió entre 1995 y 2000.

Así, en la región del Golfo de México, que en los años ochenta era una de las más dinámicas del país (Munch, 1994), a mediados de los noventa reinaba el desempleo y la emigración. Por ejemplo, por aquellos años, la sección 11 del sindicato petrolero despidió a 20 000 obreros temporales y de planta (Pulido, 1998). Y en 1996, el Plan Veracruzano de Desarrollo (1999-2004: 4) señalaba que “más de un millón de personas no [contaban con] un empleo productivo ni remunerado”. Ya para fines de los noventa, la zona de Los Tuxtlas era considerada “una región rica con una población muy pobre” (Robles y Almeida, 1998: 24).

¹¹ Léonard, Quesnel y del Rey (2004) hablan de “ajustes importantes en la organización familiar” y “des-estructuración de la organización familiar”; Pérez (2008), de “recomposición de los grupos domésticos”; Córdova, Núñez y Skerritt (2007), de “las rupturas que experimentan los grupos domésticos”. Por mi parte he observado que en Chuniapan tal situación, generada por la ausencia o abandono del padre-esposo, básicamente consiste en el aumento de hogares con jefatura femenina e hijos(as) parentales. Tanto las esposas como los hijos procuran cubrir algunos de los roles que corresponden, o deberían corresponder, a los jefes de familia migrantes.

Por otra parte, en el sur de Veracruz, la puesta en marcha del Procede, el derrumbe de los precios de la agricultura milpera (Léonard, 2000), la reestructuración de la industria petrolera en la década de los noventa (Ochoa, 2000a) y el “desplome de la demanda regional del trabajo agrícola” (Léonard, Quesnel y del Rey, 2004) se combinaron para acelerar, como nunca antes, la migración masiva de sus habitantes fuera de la región.¹² A partir de 1980, la nueva geografía de México se caracterizó por la apertura hacia el exterior, sobre todo al mercado norteamericano (Palma, Quesnel y Delaunay, 2000). La migración internacional de los varones, de la región de Los Tuxtlas, se intensificó en la segunda mitad de la década de 1990.

2.2 Historia agraria de San Andrés Tuxtla y el ejido Chuniapan de Arriba

Como antes señalé, lo que hoy es la región de Los Tuxtlas formó parte de las propiedades que la Corona española cedió a Hernán Cortés en el siglo XVI, que fue llamada el Marquesado del Valle. Las tierras comunales de los indios de Los Tuxtlas eran consideradas propiedad del marqués del Valle. Alrededor de 1840, uno de los sucesores de Hernán Cortés, el duque italiano de Monteleone y Terranova, tenía la posesión de las tierras del marquesado, entre las que se incluían Los Tuxtlas (González, 1991). El duque delegó en Lucas Alamán la administración del marquesado y éste vendió cierta extensión del mismo al coronel Luis Ruiz, oriundo de Alvarado. Los ayuntamientos de Los Tuxtlas compraron al coronel Ruiz terrenos en calidad de tierras comunales, los cuales eran administrados por sus juntas agrícolas. Esto propició el acaparamiento por parte de los ricos comerciantes y

¹² Entre 1980-1995 podemos ubicar la redistribución de la población a través del reordenamiento territorial que caracteriza a estos años, provocado, en parte, por el repliegue del Estado en el sector agrícola (especialmente en los sectores cañero y cerealero que dan paso a la ganadería como actividad dominante y que utiliza poca de mano de obra) y por el estancamiento de las actividades petroleras (Palma, Quesnel y Delaunay, 2000). También la detención de proyectos de inversión en la petroquímica regional, a partir de la crisis de 1994, y el cierre de varias empresas del corredor industrial petroquímico afectaron a muchos pueblos del sur de Veracruz (Ochoa, 2000b). Por ejemplo, los complejos petroquímicos de Pajaritos y Morelos hicieron recorte de personal en 1998; la azufrera Panamericana de Jáltipan y la compañía exploradora del Istmo de Texistepec se cerraron por aquellos años y un buen número de empresas que producían alimentos para los trabajadores de la industria petroquímica e insumos para las mismas desaparecieron, lo cual generó desempleo y emigración (Ochoa, 2000b). Para finales de los años noventa, la región petrolera había dejado de ser una zona de inmigración y se convirtió en una zona expulsora de mano de obra.

terratenedores de la región, como años más adelante ocurrió a raíz de la creación de las juntas divisionistas.

Entre 1839 y 1850, el municipio de San Andrés Tuxtla adquirió del coronel Luis Ruiz la propiedad de un “común” de cerca de 29 000 hectáreas. En 1861, el estatuto jurídico de tales tierras se convirtió en sociedad agrícola para escapar de las leyes de desamortización recientemente promulgadas (Léonard, s/f). En 1885 se constituyó la Junta Divisionista de los terrenos municipales, cuya función fue fraccionar los terrenos comunales por pugnas entre sus integrantes más ricos y poderosos (expediente núm. 25 del ACAM). Ese mismo año, el gobernador de Veracruz, Juan de la Luz Enríquez, promovió en Los Tuxtlas la adquisición individual de las tierras y la desamortización de terrenos comunales (Flores, 2000a).

La división consistió en entregar “acciones” de 6.25 hectáreas a cada socio (especialmente a los que nada tenían o tenían muy poco). En 1885 había 2 827 “comuneros” que, por su origen local, tenían derecho a una “acción” de terreno. Pero la división también permitió que los que tenían mucho terreno lo conservaran (Léonard, s/f). Por ejemplo, entre los dueños de “aplicaciones” o acciones estaban Fernando y Octaviano Carreón, con 157 y 160 ha respectivamente; Manuel Palacio y Ángel Rodríguez, con 192.5 ha cada uno; Rafael Solana, con 150 ha; Zenón Figueroa, con 144.5 ha; Salvador W. Cabada con 106 ha; Manuel Turrent con 70 ha (Artigas, 1896). Todos eran integrantes de la elite tabacalera de San Andrés Tuxtla.

Otra forma que encontraron los ricos terratenientes y comerciantes criollos para acaparar más tierra fueron los contratos de venta con pacto de retroventa (Léonard, s/f). Éstos implicaban que los grandes empresarios de productos agrícolas de exportación como el tabaco (al igual que antes se hizo con el algodón) adelantaran dinero, insumos para la producción y mercancías manufacturadas a campesinos e indígenas a cambio de la promesa, previamente notariada, de venta en exclusividad de su producción a un precio establecido de antemano.

Lo que comúnmente ocurría con estos tratos era que los campesinos e indígenas no siempre podían cumplir el convenio, por no alcanzar a producir lo que se estipulaba en los documentos o por verse obligados a destinar el dinero recibido para solucionar imprevistos familiares, como la enfermedad de algún pariente, por lo cual perdían su parcela dada en

prenda. (Los archivos del Registro Público de la Propiedad de San Andrés Tuxtla están llenos de documentos de este tipo.) Por ejemplo, la “Negociación Agrícola de Comoapan”, propiedad de la familia Carreón y administrada por Octaviano Gumersindo, del mismo apellido, tenía entre sus “deudores por cuenta de tabaco” a 129 campesinos que en conjunto le debían 15 196 pesos, cantidad nada despreciable en aquellos años; contaba también con otros 65 campesinos a su disposición “para trabajos personales”.¹³

De esta manera, los ricos empresarios criollos de San Andrés –Celso Ortiz, Octaviano, Joaquín y Fernando Carrión, Manuel y Alberto Turrent, Pablo Morando y Antonio Solana, entre otros–, así como los grandes comerciantes del lugar –Rafael Escalera, Nicolás Villa, Sixto Domínguez, Rosendo Góndora o Juana Diez– también se vieron beneficiados con este tipo de contratos de habilitación y se hicieron de más tierras, mientras los campesinos minifundistas e indígenas las perdieron. En este contexto, cientos de campesinos e indígenas del municipio (incluidos los de Chuniapan de Arriba) llegaron a principios del siglo XX, principalmente en las tres primeras décadas, pidiendo tierras en dotación de ejidos por carecer de ellas.

El ejido de Chuniapan de Arriba

El 13 de octubre de 1921, los varones, jefes de familia, del poblado de entre 18 y 43 años de edad solicitaron dotación de ejidos. Todos eran arrendatarios de Octaviano Carrión, un rico personaje de la elite regional. El 13 de agosto de 1923 recibieron en posesión provisional 1 265 hectáreas, y la resolución presidencial del 3 de diciembre de 1925 les otorgó la posesión definitiva (expediente núm. 185 del ACAM). Este poblado fue el primero del municipio de San Andrés Tuxtla en recibir la dotación ejidal. Actualmente hay 350 ejidatarios(as). Al menos 20 mujeres son beneficiarias directas o “derechosas”, como se designan localmente a los(as) ejidatarios(as). Cuentan con títulos que amparan su posesión, pues heredaron de sus padres o de sus esposos algunas hectáreas o las adquirieron a través de la compra gracias al fruto de su trabajo fuera del pueblo. 30 más están en la lista de Asamblea ejidal en representación de sus cónyuges migrantes.

¹³ Testamento del señor Luis G. Carreón, Notaría No. 1, San Andrés Tuxtla, Libro del año 1888, Archivo de Notarías, AGEV.

En 1991 el Procede parceló el ejido. Antes de eso el ejido era comunal. Tras la dotación, todos los jefes de familia del pueblo tuvieron acceso libre a la extensión de terreno que quisieran o pudieran abarcar con su trabajo, por lo que quienes trabajaron solos, o con uno o dos hijos, usufructuaron menos tierra y aquellos que se ayudaron con peones se hicieron de una considerable extensión. Años más adelante, esto les permitió repartir a todos los hijos varones que se casaron una porción de la misma para la manutención de su nueva familia. Los primeros ejidatarios y sus descendientes, quienes hoy son abuelos, tuvieron la oportunidad de elegir la tierra de mejor calidad del ejido pues entonces había mucho terreno y muy pocos campesinos. El hijo de uno de los primeros ejidatarios cuenta que cuando él era un joven recién casado, por el año de 1950, el terreno ejidal estaba escasamente explotado porque había pocos ejidatarios y mucho terreno por desmontar para su cultivo:

Estaba vacío. Pero muy poquitos ejidatarios agarraron de cuatro, cinco y ocho [hectáreas], podían agarrar más. Yo agarré cerca de veinte hectáreas. Y por ese motivo mis hijos tienen [hoy] cuatro o cinco hectáreas. A todos les tocó tierra de lo que yo me correspondían. Les quedó, porque ya cuando ellos crecieron el ejido estaba invadido. Ya no había tierra y como yo agarré bastante terreno pues les alcanzó (Don Miguel, padre y abuelo de migrantes, 81 años).

Para hacerse de grandes extensiones de tierras los primeros ejidatarios pagaban tantos mozos como su capacidad de liquidez se los permitiera, para ayudarse en los trabajos de desmonte, siembra, cosecha y acarreo de la producción del ejido al pueblo, donde la vendían a los grandes comerciantes de San Andrés Tuxtla, los cuales hacían llegar hasta ahí sus camiones de carga. Algunos campesinos me comentaron que quienes tenían más dinero pagaban hasta treinta peones, por lo que podían explotar alrededor de veinte hectáreas de tierras ejidales. Después, al crecer sus hijos, no necesitaron pagar peones para trabajar sus tierras. Los ejidatarios necesitaban de la fuerza de trabajo de sus hijos y la forma que encontraron para garantizarla fue costeándoles su fiesta de boda a cambio de su trabajo en la parcela por varios años (situación que explico más adelante).

En la repartición les fue mejor a los hijos mayores de los ejidatarios que se unieron en conyugalidad muchos años antes que sus hermanos menores, en los años ochenta del siglo pasado. Algunos recibieron entre dos y cuatro hectáreas para iniciar su independencia económica. Una década más adelante, quienes se casaron apenas alcanzaron media o una

hectárea para el mismo fin, extensión insuficiente para mantenerse ellos y sus familias, por lo que se vieron obligados a migrar para obtener el complemento que les permitiera cumplir con su papel de proveedores. Mientras los hombres trabajaron en la región, en el estado o en el D. F., regresaban al pueblo en las temporadas en que el campo más necesitaba de sus atenciones; pero cuando se fueron a Estados Unidos algunas parcelas fueron abandonadas. Actualmente algunas están empastadas o en reforestación (sembradas de árboles de cedro que tardan veinte años en crecer lo suficiente para ser cortados), pero otras continúan en el abandono.

Cuando el Procede parceló el ejido, respetó lo que cada quien tuviera encerrado o sembrado en el momento de hacer las listas de beneficiarios. Es la razón por la que ahora unos tienen más y otros menos. La extensión de las parcelas oscila entre 0.5 y 8 ha, pero el promedio es de 6 ha. El Procede también permitió que los avecindados se hicieran ejidatarios. La compra-venta de parcelas es mínima y cuando ocurre, el trato se hace entre personas del pueblo, vivan ahí o no.

En sus orígenes, casi la totalidad del ejido se dedicaba a la siembra de milpa y otros productos compatibles con ella como calabaza, chile, frijol y hortalizas, los cuales se destinaban al autoconsumo, por lo que su alimentación era más nutritiva y autosuficiente. Hoy, dos terceras partes del ejido se destinan a la ganadería, “cual más tiene sus dos o tres vaquitas”.¹⁴ Tal situación parece ir en aumento porque los que migran procuran comprar ganado para tenerlo en las parcelas que compran o en las de sus padres o parientes, o bien rentan el pasto. Consideran que teniendo ganado, aunque sea rentando pasto, “ganan más dinero”. Además, Procampo también apoya la siembra de pastos.¹⁵ Existe cierta relación entre ejido y migración:

a) Los jóvenes, las muchachas y los(as) adultos(as) que quieren “irse para el norte” les piden a sus familiares cercanos (casi siempre a los padres, pero no se descartan otros miembros de la familia como la esposa) que empeñen los títulos de propiedad de la parcela

¹⁴ Ya en 1992, de la superficie total del municipio (60 048 ha), 49 452 ha eran tierras parceladas, 28 328 se dedicaban a la agricultura, 20 328 se destinaban al uso granadero, 11 003 al uso forestal y 11 tenían otros usos (Universidad Veracruzana y Programa de Desarrollo Integral, 1992).

¹⁵ Por ejemplo, en el ciclo primavera-verano 2009 aprobó paquetes/remesas para 60.33 ha de pasto a 115 productores, de los cuales 42 son mujeres (algunas son ejidatarias y otras están inscritas en las listas en representación de los esposos migrantes y respaldadas por cartas poder firmadas por ellos para tal acción). En contraste la superficie apoyada para maíz es de 252.21 has (Sagarpa, 2009).

a agiotistas de los pueblos cercanos como El Salto, Huidero, Cuesta Amarilla y Soyata. Razón por la cual tienen que pagar 20% de interés sobre el dinero prestado. En promedio, el precio que pagan los migrantes por cruzar la frontera con Estados Unidos es de 18 a 30 000 pesos, por lo que alguien que pidió 20 000, termina pagando 30 000 pesos, incluidos los intereses que a veces son de 15 o 20%. Pero algunos han tenido que pagar hasta 80 000 pesos porque se tardan en encontrar trabajo y los prestamistas se niegan a recibir sólo el dinero del préstamo o el de los intereses: quieren todo junto. Mientras tanto los intereses corren. Algunos migrantes se tardan hasta dos años en reunir todo el dinero para pagar su deuda.

Cuando pregunté al papá de un adolescente que se fue en el 2009 a Estados Unidos por qué se van tan jóvenes, apenas saliendo de la secundaria o sin cursarla, me dijo: “Qué le hacemos, ya de que les entra la idea ni quien se las saque”. Agregó que como ahí no hay trabajo ni, al parecer, otra forma de hacerse de “sus cosas” (casa, camioneta, solar, parcela, ganado y un pequeño negocio que les dé para vivir de él), lo mejor es apoyarlos, aun a sabiendas de los peligros que implica “caminar y caminar”, en ocasiones noches enteras, en el desierto, huyendo de “la migra”.

También se empeñan los títulos de propiedad de los solares. Esto implica que los papás o los familiares cercanos que prestan sus títulos de propiedad tienen que estar de acuerdo con que sus parientes (de ambos sexos) crucen la frontera. Quizás la confianza que padres y familiares tienen en dar en prenda sus títulos de propiedad tenga que ver con que hasta hoy nadie ha perdido una parcela o un solar porque algún joven, señorita, señor o señora se desatienda del compromiso contraído al respecto. Generalmente en los primeros seis meses, después de haber cruzado la frontera, empiezan a enviar el dinero que sus parientes ahorran para liquidar la deuda y así los dueños y dueñas de los terrenos recuperan sus documentos y la tranquilidad.

b) Otra relación entre ejido y migración es que quienes más migran son los(as) jóvenes, hijos e hijas de ejidatarios(as). Los que tienen parcela no lo hacen porque la tierra les provee la forma de alimentar a su familia, aunque sea “pobrementemente”. Por otra parte, los ejidatarios que heredaron los derechos de sus padres o abuelos (“los meros ejidatarios”, quienes recibieron la dotación del ejido en 1923), no son muy “nuevos”, tienen entre 40 y

50 años y son muy pocos a quienes se les antoja arriesgarse en la frontera.¹⁶ Con lo que obtienen de su parcela, los apoyos gubernamentales para el campo (Procampo), para la familia (Oportunidades) y los microcréditos (Fonmur y Compartamos, entre otros) la van pasando. Aunque casi siempre necesitan de la colaboración, tanto en trabajo como monetario, de sus esposas para sacar adelante a la familia.

c) Una buena parte de los terrenos ejidales que poseen los migrantes (ya sea porque contaban con ellos antes de irse o porque lo adquirieron gracias al fruto de su trabajo en el vecino país del norte), permanecen ociosos hasta que ellos regresen. Al parecer no hay quien se haga cargo de limpiarlos de maleza, sembrar o atender a los animales, entre otras tareas. Por lo general, si algún hombre de la familia no lo hace es muy poco probable que lo hagan las esposas, pues éstas tienen mucho trabajo (limpiando sus casas y atendiendo a sus hijos, especialmente cuando éstos son pequeños y requieren de mucha atención de sus madres) y poco tiempo. Pero no faltan las que rodeadas de chiquillos se encaminan a “darle la vuelta” a la parcela y a los animales. Otras pagan a un peón para que les haga los trabajos “pesados” que se requieran, como sembrar y cosechar pasto o maíz o limpiar un terreno en reforestación, entre otros trabajos del campo.

d) Por último, se está dando una situación interesante en relación entre la propiedad y las mujeres migrantes, especialmente en el caso de las solteras. Resulta que como estas últimas no tienen el apremio de mantener hijos(as), envían la mayor parte de su paga para comprar parcelas o pedazos de solar a su nombre, por lo que se convierten en ejidatarias y propietarias. Esto no significa que no apoyen a sus padres para el sostenimiento del grupo familiar. Destinan una cantidad para este fin, que incluye apoyar con los gastos de la educación de sus hermanos(as) menores; e incluso pueden incrementar el monto del envío para este fin en casos de enfermedad de algún miembro de sus familias. El dinero que envían es ahorrado por sus padres para conseguir sus objetivos materiales, los cuales también contemplan el financiamiento de un negocio que será atendido por ellas cuando regresen del “otro lado”.

¹⁶ Léonard, Quesnel y del Rey (2004) observaron una notable diferencia entre las familias de ejidatarios y avecindados y la posición que ocupan en ellas los migrantes. En las primeras, quienes migran por una larga temporada son los hijos, mayormente los solteros; en las segundas son los jefes de familia quienes parten. Como vemos, la relación con la propiedad de la tierra es fundamental a la hora de decidir quién(es) migra(n) y quién(es) no lo hace(n).

2.3 La localidad de estudio: Chuniapan de Arriba

Chuniapan de arriba es un poblado situado aproximadamente a 20 kilómetros de la cabecera municipal San Andrés Tuxtla. El vocablo náhuatl que da origen a su nombre significa “lugar entre dos ríos”. Los ríos que enmarcan el asentamiento por el norte y el sur son el Xiluapan y el Chuniapan, respectivamente. Sus terrenos ejidales, antes exclusivamente dedicados a la agricultura milpera, hoy se dedican en buena parte a la ganadería. Para llegar ahí existe un camino de terracería en buen estado que conecta el pueblo con la ciudad cabecera del municipio, distrito judicial y electoral: San Andrés Tuxtla, principal centro comercial de la región. Hacia allá se dirigen las personas de Chuniapan y pueblos circunvecinos para hacer sus compras cotidianas cada siete, quince o treinta días; también para adquirir algún servicio médico o efectuar sus trámites legales (civiles, agrarios, religiosos o de otra índole).

Desde San Andrés, el camino nos lleva por diferentes poblados hasta conectarse con el lugar de mi interés. El primero es Sihuanpan; le sigue Calería y Comoapan —hasta ahí llegan los terrenos dedicados al cultivo del tabaco—. Poco a poco las bodegas de secado del tabaco dan paso, a ambos lados del camino, a un sinfín de árboles y sembradíos de maíz tapachole (que se siembra en otoño-invierno) o de temporal (se siembra en primavera-verano), de acuerdo a la época del año. Después del caserío de El Salto de Eyipantla, famoso por la cascada del mismo nombre, se sigue un trecho recto hasta encontrar la desviación que separa a Chuniapan de Arriba de Chuniapan de Abajo y otros ejidos como El Remolino, Los Naranjos, Cuesta Amarilla y Soyata, entre otros más retirados del camino de terracería El Salto de Eyipantla- Chuniapan de Arriba.

La población de Chuniapan es de origen nahua y actualmente asciende a 2 586 personas (1 294 hombres y 1 292 mujeres (Conapo, 2005). El pasado indígena de sus habitantes es innegable, aunque no todos lo admitan. La mayor parte de sus habitantes no se identifican como indígenas. Algunas personas se refieren a los habitantes de otros pueblos, como Hueyapan, un poblado cercano, diciendo que allá hablan un “dialecto”, el popoluca, por eso son indígenas. Al definir a los otros como indígenas, se autodistinguen de ellos como no indígenas. Las dos razones que argumentan es que no hablan ya el náhuatl ni visten a la usanza de sus antepasados.

Afirman que “los meros antiguos”, los(as) viejitos(as) de antes, quienes nacieron alrededor de 1900, fundaron el pueblo y hablaban el náhuatl, ya murieron, y con ellos(as) la lengua indígena. Tal idioma se perdió porque los papás, quienes hoy son abuelos, no lo enseñaron a sus hijos(as) pues creían que “los demás [los mestizos] no los iban a entender”. De ahí que sólo hablaran en náhuatl entre los adultos. Sus hijos(as) lo entendían un poco pero no lo hablaban. Cuando se casaron usaron únicamente el español para comunicarse con sus esposas(os) e hijos(as). Sus descendientes, los(as) abuelos(as) de hoy, ni lo entienden ni lo hablan; ha quedado como el recuerdo de un pasado muy remoto. Pero aún “predomina una cultura campesina con profundas raíces indígenas” (Robles y Almeida, 1998: 25), lo cual he podido constatar.

El siguiente testimonio ilustra las reminiscencias de su origen indígena que no todos(as) admiten:

Las viejitas, todas se acabaron. Ésas eran de refajo y naguas, ellas las hacían y las teñían, se las amarraban derecho con el refajo, andaban bien apretadas [...] Se peinaban de trenzas y se las amarraban arriba de la cabeza como piquitos, ésas eran las casadas. Las solteras podían andar con el cabello suelto si querían, las casadas no (Trinidad, 79 años, madre y abuela de migrantes).¹⁷

Las actividades de la población mayor de 12 años que continúa viviendo en el pueblo es la siguiente:

Actividades de la población de 12 años y más

<i>Peón</i>	<i>Peq. propietarios (de 5 y 10 ha)</i>	<i>Ejidatarios</i>	<i>Ganadería</i>	<i>Caza y pesca</i>	<i>Comercio</i>	<i>Otros</i>	<i>Total</i>
282	32	105	143	3	3	1 233	1 801

FUENTE: Censo Poblacional Integral (UMC, El Salto de Eyipantla, 2008).¹⁸

El pueblo de Chuniapan no tiene un centro en el que se encuentre la iglesia, el parque y la agencia municipal, como ocurre en muchos otros lugares de México. No cuenta con un parque ni una agencia municipal. Cada agente en turno atiende los asuntos relativos a su

¹⁷ Fagetti (2006) señala entre otros simbolismos asociados al arreglo y forma de portar el cabello, que éstos pueden indicar el estatus o estado civil de las personas. En Chuniapan llevarlo suelto, trenzado o sujeto con alguna cinta permitía saber la situación conyugal de las mujeres, costumbre que aún se mantiene.

¹⁸ Unidad médica comunitaria de la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA).

cargo en su casa. La iglesia católica está ubicada en una de las calles laterales al camino El Salto-Chuniapan. Un poco más retirados de la entrada al pueblo están los dos templos de la denominación evangélica pentecostal. La escuela primaria es el primer edificio que se ve cuando uno llega desde San Andrés Tuxtla. Es grande, de un solo piso y pintada de blanco.

De hecho, lo que está en el centro geográfico del pueblo es el campo de fútbol, frecuentado principalmente por hombres de todas las edades, y muy raras ocasiones por las mujeres. Las casadas sólo pueden ir a presenciar un juego si van acompañadas del esposo, por lo que este espacio les está casi vedado. Las solteras sí pueden asistir, pero se considera que quienes lo hacen sólo van a coquetear y a buscar novio. Por lo que las que ya “andan noviendo” poco lo frecuentan, pues sus visitas al lugar no tienen objetivo.¹⁹ Las que aún no tienen novio y son de las que “se portan bien” no van, porque no es bien visto que cualquiera “las ande parando en la calle” para platicar. Una señorita se debe “dar a respetar” y “no dar de que hablar”; por ello es más común que los noviazgos adolescentes se inicien en las aulas de las escuelas telesecundaria y telebachillerato, e incluso en las de los niveles terminales de la primaria (quinto y sexto grado). Muchos de esos noviazgos terminan en matrimonios o uniones libres.

El patrón de asentamiento es semidisperso en el centro y muy disperso en las orillas del pueblo, cerca del río. Predominan las casas de paredes de block, techos de dos aguas de lámina de zinc y pisos de mosaico o cemento. Aún existen algunas casas hechas con materiales de la región: con paredes de madera, techo de palma o zacate y piso de tierra, lo cual permite que sean muy frescas. A decir de los lugareños, ahora las casas no se hacen de madera porque tienen que ir muy lejos a cortar los árboles y luego se tiene que pagar a quien corte las tablas, además de obtener previamente el permiso para talar los árboles. Palma ya no hay, de ahí el uso de las láminas para los techos. Hoy es más fácil comprar los blocks porque “ésos los traen hasta [sus] casas” los empleados de las tiendas de materiales para construcción donde los compran (comúnmente en San Andrés Tuxtla).

Existen muy pocas casas de ladrillo y techo de losa, algunas de éstas de dos pisos. Éstas y las de lámina y block son las que han hecho o están haciendo los migrantes, tanto los que han migrado sólo al interior de México como quienes lo han hecho al extranjero. Aunque la gente no lo dice abiertamente, tales viviendas son símbolo de la prosperidad de

¹⁹ De los varones se dice que andan “chamaquiando” cuando empiezan a tener novias.

sus dueños y familias. Implica que quienes las costean tienen suficiente dinero o dólares para comprar un solar y/o construir una casa “aunque sea con techo de lámina”.

Los servicios públicos y sanitarios

En el pueblo no hay drenaje ni agua potable (sólo entubada), tampoco alumbrado público. Cuentan con una caseta telefónica que anuncia por un altavoz quién “tiene llamada”, quién la llama y, en ocasiones, el motivo de la llamada. Varias personas tienen teléfono domiciliario de Telmex, una extensión de las líneas rurales, a bajo costo; funciona con tarjetas de crédito telefónico. Tales aparatos se hicieron indispensables para que las personas, separadas por el tiempo y la distancia debido a la migración internacional, pudieran comunicarse. Por otra parte, los planteles educativos con los que cuenta son: un preescolar, una primaria, una telesecundaria y el telebachillerato.

Población mayor de 15 años de acuerdo a su escolaridad

<i>Analfabetas</i>	<i>Saben leer y escribir</i>	<i>Primaria completa</i>	<i>Secundaria completa</i>	<i>Bachillerato Completo</i>	<i>Profesional</i>	<i>Total</i>
482	658	295	235	34	3	1 707

FUENTE: Censo Poblacional Integral de la Unidad Médica Comunitaria El Salto de Eyipantla, 2008.

2.4 La migración en Chuniapan de Arriba

En este apartado voy a responder a las preguntas: quiénes, cuántos, por qué y hacia dónde migran. Para empezar, señalo algo que me pareció paradójico al iniciar esta investigación. En el año 2000, según datos de Coesp, el municipio de San Andrés Tuxtla tenía un índice de intensidad migratoria muy bajo (0.73533), y del total de hogares (31 714) sólo 1.13% de ellos recibían remesas, lo cual parecía indicar que no existía mucha población migrante en sus localidades. Pero al llegar a Chuniapan de Arriba, constaté lo contrario.²⁰

La mayor parte de los hombres y las mujeres que migran son de los pueblos más pobres de la región, de la zona que se ha dedicado desde hace siglos a la producción de maíz, aunque desde los años setenta del siglo pasado la ganadería ha ganado terreno a la

²⁰ Esto se debe a que el índice de intensidad migratoria que diseñó la CONAPO en 2000 fue pensado para aplicarlo en todo el país y, por ello, Veracruz está siendo comparado con estados de gran tradición migratoria (Chávez, Rosas y Zamudio, s/a) como Jalisco y Michoacán, entre otros.

agricultura. Tales poblados son: Pizapan, Soyata, Axochío, Tehuantepec, los dos Chuniapan (de Arriba y de Abajo), Los Remolinos, Los Naranjos y El Salto de Eyipantla, entre otros; aunque también se van algunos de los poblados de la zona tabacalera como Comoapan.

En 1997 se fue el primer varón casado de Chuniapan de Arriba “a probar suerte” a Estados Unidos.²¹ Cuando los demás vieron que “le fue bien” lo siguieron a Appleton, Illinois. Las edades del grueso de los migrantes oscilan entre 15 y 49 años. A decir de las autoridades civiles del lugar, “se van los más jóvenes”, los que no tienen tierra ni trabajo estable, muy pocos ejidatarios “andan por allá”.²² La mayoría de los hombres que migran están unidos en conyugalidad en el pueblo. Pero otros son solteros. Poco a poco también las mujeres empezaron a irse para allá. En relación a la de los varones es menor la cantidad de mujeres que emigran. Cuando lo hacen, casi siempre se van acompañadas de algún familiar masculino (un primo, un cuñado, un hermano).

Los hombres (y algunas mujeres) que se fueron son quienes sostienen el pueblo y, en buena parte, a la región. El dinero que han enviado ha permitido construir casas, abrir misceláneas y tiendas de ropa, dar trabajo a los albañiles del lugar y solvencia económica a las personas que se quedaron (y compran en las tiendas de Chuniapan o San Andrés Tuxtla).

2.5 Quiénes, cuántos, por qué y hacia dónde migran

En total hay 318 migrantes repartidos en Estados Unidos (principalmente en Illinois, Mississippi, y Nueva York), el Distrito Federal, el sur de Veracruz (Minatitlán, Coatzacoalcos, Santiago y San Andrés Tuxtla y Catemaco), el norte (Sonora, Coahuila y Monterrey) y el sur de nuestro país (Ciudad del Carmen y Acapulco). En Appleton, Illinois, es en donde se concentra la mayor parte de los(as) migrantes internacionales del pueblo y de la región de San Andrés Tuxtla.

²¹ Robles y Almeida (1998) afirman que tan sólo un año antes, en 1996, se intensificó la migración de los varones de la región a la frontera norte de México y a Estados Unidos.

²² Al menos algunos no lo eran cuando se fueron. Alcanzaron su condición de ejidatarios(as) cuando mandaron suficiente dinero para comprar una parcela.

Distribución de la población migrante hasta 2008 en Estados Unidos y México

Estados Unidos		D. F.		Sur de Veracruz		Veracruz (cd.)		Norte del país		Sur del país		No se sabe		Migrantes de retorno	
hs*	ms**	hs	ms	hs	ms	hs	Ms	hs	ms	hs	ms	hs	ms	hs	ms
178	16	14	7	13	15	7	15	7	8	2	5	3	4	21	3
<i>Subtotal hs y ms</i>		194		21		28		22		15		7		24	

* Hombres de 15 a 49 años de edad

** Mujeres de 15 a 49 años de edad

FUENTE: elaboración propia a partir del trabajo de campo y las listas proporcionadas por las dos asistentes rurales de la UMC El Salto de Eyipantla, en Chuniapan de Arriba.

El cuadro anterior muestra: 1. Que la migración a Estados Unidos es mayor que al interior del país, y 2. que la migración femenina a Estados Unidos es mucho menor que la masculina. Las mujeres se mueven más que los hombres en el espacio nacional; especialmente en su propio estado, donde, por lo regular, se emplean en el servicio doméstico, al igual que en el Distrito Federal. Pero ahí, como en el norte del país, sus opciones se amplían y también pueden laborar de obreras. En México, los hombres, además de contratarse como jornaleros agrícolas, comúnmente lo hacen como albañiles. En Estados Unidos, tanto unos como otras, trabajan principalmente en el sector de servicios, lo cual les representa cierta movilidad laboral. Algunos migrantes de retorno expresaron que no es lo mismo ser albañil que empleado en un restaurante, por ejemplo. Lo cual, en parte, explica que al volver al lugar de origen desdeñen emplearse en lo que hacían antes de migrar.

La diferencia más notoria entre los jóvenes que migran a Estados Unidos y quienes lo hacen dentro del país consiste en que los primeros, por su corta edad al migrar, son solteros y no pasan antes por un periodo de migración nacional, sino que lo hacen directamente a Estados Unidos. Además, como ya señalé, cuentan con el respaldo de sus familiares y éstos poseen alguna propiedad que es la que se da en prenda al solicitar el préstamo para pagar al “coyote”. Los parientes cercanos de los migrantes nacionales no cuentan con bienes, o no desean darlos en garantía del préstamo necesario para que estos varones puedan migrar fuera del país. Tampoco cuentan con redes sociales de amistades o parientes migrantes que costeen su viaje “al norte” como una forma de préstamo. Algunos se plantean el propósito de ahorrar buena parte de su salario para pagarse ellos mismos el cruce de la frontera. Así que contar o no con recursos monetarios, y no tanto las cuestiones

de edad o estado civil, es lo que determina las posibilidades de los hombres para migrar dentro o fuera del país. No obstante, cabe resaltar que la mayor parte de migrantes internacionales eran adultos, estaban unidos en conyugalidad, rondaban los treinta años al migrar y trabajaron antes algunos años en alguna parte de México. Esto permite definir cierta tipología entre los migrantes de los años noventa y los de 2000 en cuanto a edad y estado civil.

Por otra parte, el porcentaje de migrantes respecto a la población total (2 586), incluidos los de retorno, es de 12.29%. Pero si consideramos únicamente la población de 15 a 49 años de edad (1 317 = 651 hombres y 666 mujeres), que es en la que se concentra el grueso de la población, en relación a la misma población de ese rango de edad, del total de la de Chuniapan tenemos que 24.14% de la población (de 15 a 49 años) ha emigrado del pueblo al menos una vez en su vida (incluyo en estos números a los migrantes de retorno).

Sobre el número tan alto de migrantes en esta localidad, Long (1996: 55) explica que dentro del contexto de la globalización y los cambios en la reestructuración del trabajo, la industria y la vida económica, tienen lugar flujos acelerados de mercancías y gente: “últimamente algunas dimensiones no agrícolas se han vuelto cruciales para el futuro de las zonas rurales. Una de éstas es el incremento masivo de los flujos migratorios internacionales de los países más pobres a los más ricos”. Tal como ocurre en la región y localidad que estudio.

El principal destino de los migrantes de Chuniapan es Estados Unidos con 194 personas (hombres y mujeres); el segundo es el sur de Veracruz con 28; el tercero es la ciudad de Veracruz con 22; el cuarto es el Distrito Federal con 21; el quinto es el norte del país con 15; y el sexto es el sur del mismo con 7 personas. Por otra parte, migran más los hombres que las mujeres (véase el anexo 1).

En Estados Unidos, hombres y mujeres se dedican indistintamente al sector de servicios (ellas además al trabajo doméstico). En el Distrito Federal, el sur de Veracruz y la ciudad de Veracruz, los hombres, por lo general, se dedican a la albañilería y las mujeres al servicio doméstico; y en el norte del país ambos laboran en las maquiladoras o “fábricas”, como ellos(as) las nombran.

Los patrones migratorios que pude identificar entre 2008 y 2010 son: a) los hombres salen primero a emplearse en la región, sur de Veracruz y la ciudad-puerto de Veracruz;

después al Distrito Federal; más tarde se aventuran al norte del país y finalmente cruzan la frontera. Hasta hace pocos años, ir de su pueblo y país al país del norte había sido un proceso gradual. Muy pocos eran los que se iban directamente de Chuniapan a Estados Unidos; al menos no ocurría así cuando inició la migración. Pero ahora, cada vez más personas lo hacen directamente de San Andrés Tuxtla a Estados Unidos. b) Las mujeres también se emplean primero en la región, en el sur del estado de Veracruz y en la ciudad del mismo nombre; después se encaminan al norte del país y de ahí a Estados Unidos. La migración femenina es principalmente interna. Sus destinos son el interior del estado y del país, aunque algunas también se arriesgan a pasar “al otro lado”. Ellas empezaron a cruzar la frontera en la primera década de 2000.

La movilidad de los destinos migratorios tiene que ver con lo que ha pasado en la región, estado y país de los migrantes. En Los Tuxtlas, el reparto agrario se inició en la segunda mitad de los años veinte del siglo pasado. Cuando el terreno ejidal abundaba y alcanzaba para todos, la migración no era un asunto cotidiano entre sus habitantes como lo es hoy. De hecho, propició el incremento de la población. Por ejemplo, entre 1940 y 1980, algunas comunidades cercanas a la cabecera municipal, San Andrés Tuxtla, duplicaron su población en menos de una generación (Léonard, 2000).

El mismo autor señala que las consecuencias sociales del crecimiento poblacional se dejaron sentir al iniciarse los años setenta. En la mayoría de los ejidos del centro de la región de los Tuxtlas, entre los que se encuentra Chuniapan, se observó una fuerte presión sobre los recursos naturales: la tierra, las reservas de leña y el agua para uso doméstico (Léonard, 2000). La combinación entre “el aumento poblacional, la escasez de tierra cultivable, su bajo rendimiento productivo, la imposibilidad de experimentar con otro tipo de cultivos mejor pagados y el fin del reparto agrario [...] repercut[ieron] sobre las posibilidades de reproducción de los actores” (Flores, 2000b: 146).²³ Esta situación

²³ Respecto al bajo rendimiento de los terrenos ejidales, Robles y Almeida (1998) explican que la producción intensiva para satisfacer la creciente demanda de la población en aumento redujo los periodos de descanso de las tierras. La práctica de roza-tumba-quema dejó de ser sustentable porque los campesinos ya no podían esperar a que crecieran los acahuals ni había espacio suficiente para ello, debido a la presión sobre la tierra. Por ejemplo, en la década de los sesenta a un campesino le bastaban 12 hectáreas para satisfacer las necesidades de su familia. Veinte años más tarde ya había repartido esa extensión entre sus 3 o 4 hijos otorgándoles de dos a tres hectáreas a cada uno, extensión insuficiente para seguir con la práctica de rotación que requiere la roza-tumba-quema, por lo que, gradualmente, la tierra redujo su fertilidad y rendimiento. Aunado a eso, los campesinos

propició que los jefes de familia (con poca o ninguna extensión de tierra ejidal) y los solteros, empezaran a salir a buscar la forma de ganarse el sustento diario para ellos y sus familias fuera del pueblo y el área de origen.

Coincidentemente, como ya señalé, entre 1970 y 1980, el sur del estado era una fuente rica de empleos.²⁴ El corredor industrial petroquímico Jáltipan-Coatzacoalcos empleaba a muchos hombres, y las mujeres se contrataban como domésticas o en las tiendas, restaurantes, farmacias, fondas y todos los establecimientos necesarios para proveer de comida, vestido, calzado, atención médica y diversión a los migrantes que atraía de varias partes del país, especialmente de las más cercanas: Acayucan, Jáltipan, Chinameca, Oteapan, algunos poblados de la sierra de Santa Marta y Los Tuxtla, entre otros (Ochoa, 2000a). A fines de los años ochenta y principios de los noventa, tal industria entró en crisis y muchos(as) se fueron a trabajar a la Ciudad de México (Robles y Almeida, 1998) y a la zona fronteriza de nuestro país (Ochoa, 2000b).²⁵ En 1994-1995, por ejemplo, desde las ciudades de Acayucan, Oteapan, Jáltipan y Minatitlán salían cada semana ocho autobuses, con 40 pasajeros, con destino a Ciudad Juárez, Monclova, Piedras Negras, Ciudad Acuña y Tijuana. También había agencias de contratación en Carlos A. Carrillo, San Andrés y Santiago Tuxtla y en la ciudad de Veracruz, así como en Pajapan y la sierra de Santa Marta (Ochoa, 2000b).²⁶

El desempleo nuevamente obliga a reorientar el destino migratorio de los trabajadores del sur de Veracruz. Alrededor de 2000 gran parte de las maquiladoras cierran

empezaron a depender de los agroquímicos para sembrar y mantener sus cultivos, en su afán por frenar la infertilidad de la tierra, para lo cual requerían dinero. Los herbicidas evitan que junto al maíz crezcan plantas que eran parte de la dieta de los campesinos (calabaza, chile, frijol, chayote, tomatillo y papaloquelite, entre otras), reduciéndolos a la monodieta de maíz con claras consecuencias para la salud de mujeres y niños principalmente.

²⁴ No obstante, a mediados de los setenta los primeros hombres y mujeres de Chuniapan se dirigieron a la capital del país para emplearse; ellos principalmente como albañiles y ellas como empleadas domésticas, pero el trabajo en las grandes fábricas para ambos sexos también ha sido importante. Hasta la fecha muchos y muchas continúan viviendo y trabajando allá.

²⁵ Para una descripción detallada de las empresas que desaparecieron o disminuyeron el número de empleados en esos años en las regiones de Acayucan, Minatitlán y Coatzacoalcos, véase Ochoa (2000b).

²⁶ *Diario de Xalapa*, 28 de abril de 1999. Diez años después, en una de mis estancias de campo en Los Tuxtlas, encontré tres de estas agencias: dos en San Andrés y una en Santiago Tuxtla, las cuales ahora también rentan los autobuses para llevar a los migrantes desde San Andrés Tuxtla a la frontera con nuestro país.

o hacen recortes de personal. En consecuencia, algunos de los(as) desempleados(as) se trasladaron a Estados Unidos considerando que poseían ya la experiencia de vivir y trabajar fuera de su terruño. Contaban con un capital de ahorro que permitió a algunos de los primeros que se arriesgaron a cruzar la frontera pagar a los “coyotes”. Coincidentemente Robles y Almeida (1998) afirman que desde 1996 se intensificó la migración de los pobladores de Los Tuxtlas a Estados Unidos y a la frontera norte de nuestro país.

Todos(as) señalan como motivo principal de la partida de sus parientes, vecinos o conocidos, hombres y mujeres, la situación económica del país y del campo. Tanto migrantes internos como internacionales saben que en su pueblo y región no hay trabajo suficiente y bien remunerado. Cuando pregunté: ¿por qué se van?, escuché las siguientes frases: “por la situación económica”, “no hay empleo”, “aquí pagan muy poco”, “trabaja uno mucho para la miseria que recibe”, “sí hay trabajo, poco, pero muy mal pagado”, “a buscar el porvenir para vivir mejor”, “no hay otra forma de hacerse de sus cosas” y “se van a buscarse la vida”.

Los migrantes saben que irse a Estados Unidos les permite obtener pronto las “cosas” con las que sueñan: un pedazo de solar, una parcela, la construcción de la casa, la compra de un vehículo, adquirir algunas cabezas de ganado y un pequeño negocio. Además de resolver el problema inmediato de alimentación, salud, vestido y estudios de los(as) hijos(as) u otros parientes. Un señor me contó que su hijo de quince años se fue “desesperado” de Chuniapan, porque sabía que de quedarse iba a ser “jornalero siempre”; “mejor [se fue] a buscar la vida a la ciudad. A la fecha sigue allá, dice que mientras no lo corran allá seguirá” (Gregorio, 54 años, padre de migrantes).

Entre otras razones, algunos se van para demostrar que no son unos “mantenidos” y que pueden cumplir muy bien con su papel genérico de proveedores. Tal como relata Valentín, quien migró a Estados Unidos en 2003 y regresó tres años después:

Me fui para sacar adelante mi casa [...] y por ellas [mamá, esposa e hija] para que tuvieran si no todo, al menos lo más indispensable. [Y porque] decían antes que dependía yo de mi mamá, porque ella recibe una pensión, y que mi mamá y mi mujer me mantenían [...] decían: “ese cabrón vive de la pensión de su mamá, lo mantienen su mamá y su mujer”. La verdad no era algo así de que me quisiera yo ir, pero por ellas (Valentín, 44 años, migrante de retorno).

Otros parten porque tienen deudas muy grandes que pagar a causa de la muerte o enfermedad de algún familiar. La única o mejor opción que consideran para salir de ellas es ganando mucho dinero, en poco tiempo, lo cual difícilmente podrían conseguir quedándose en el país.²⁷ Así lo expresa uno de mis entrevistados: “Mi papá se me enfermó y yo tenía una deuda de setenta mil pesos, me estaba volviendo loco. Firmé un pagaré y me exigían el pago rápido o perdía el solar, que ya casi ni era mío” (Diego, 50 años, migrante de retorno).

Las razones son muchas y diferentes. Si bien muy pocos lo mencionaron abiertamente, aunque está implícito en la meta de construir una casa, migrar es también una maniobra de los varones unidos en conyugalidad para independizarse de la familia extensa.²⁸ Últimamente los solteros de Chuniapan también procuran hacerse de un solar y una casa, para no tener que llevar a sus esposas a vivir a las casas de sus padres. Por lo que no es extraño que primero compren el solar y/o construyan la casa y después elijan a la muchacha. En ocasiones transcurren algunos meses o años entre una y otra acción, motivo por el cual se ven varias casas vacías en el pueblo.

Además de los motivos económicos-laborales para migrar, que ya señalé, está el de huir de una paternidad “sospechosa”.²⁹ Lo mismo señores unidos en conyugalidad que jóvenes sin compromisos de este tipo dicen que también se van para “conocer otros lugares”, “para que no nomás [les] cuenten” y “porque allá se gana bien y es muy bonito”. Ir y venir de Estados Unidos representa para muchos la aventura y la bonanza económica; pero también la soledad y, para algunos, la degradación por los vicios y las enfermedades como el sida, entre otras.

Cabe señalar que hay acciones y situaciones que sólo viviendo y trabajando en Estados Unidos pueden hacer o disfrutar como “darse el gusto” de tener una novia, amante o esposa “gringa” o viajar en avión. Un migrante comenta al respecto: “Yo nunca me había subido a un avión [...] volé de Chicago a México [al Distrito Federal] y de [ahí] a Veracruz” (Diego, 50 años, migrante de retorno).

²⁷ Espinosa (1998: 30) también encontró esta percepción entre los migrantes del occidente mexicano, los cuales tienen como objetivo principal al migrar, trabajar y ahorrar “en el menor tiempo posible para regresar con su familia que los espera en México”.

²⁸ Situación que igualmente reportan D’Aubeterre (2000a y 2000b) y Pauli (2007).

²⁹ La abuela materna de una niña opina del ex novio de su hija, padre de su nieta: “Embarazó a mi hija [...] y él tal vez por eso se fue [...] Al poco tiempo regresó porque es un güevón, nadie lo quiere contratar. Aquí anda. Dice que la niña no es suya” (Blanca, 48 años, cónyuge de migrante).

Entre las mujeres solteras, unidas en conyugalidad, abandonadas o separadas, además de las razones monetarias están: para las primeras, la aventura (igual que para los hombres), que incluye conocer otros lugares (experiencia que ya casadas es difícil que vivan); las segundas se van principalmente siguiendo al marido y las terceras lo hacen para “ganar muchos dólares para darles de comer a [sus] hijos”; también piensan en construir su casa y tener un negocio. Además no falta la que abandonó al marido porque no cumplía con su papel de proveedor:

Mi hija vendía hortalizas de casa en casa, lo que podía. El marido también hacía lo mismo y a veces iba y veces no. [Ella] sí lo hacía con una niña chica y otra que llevaba en la panza, tenía que hacerlo por sus hijos [...] hasta que se cansó y se fue. Después vino por las dos niñas, se las llevó en avión. Al niño no se lo llevó porque no le alcanzó para el boleto de él, dice que luego viene por él. Pero el niño ya no se quiere ir, se quiere quedar con el papá (Lucía, madre de migrante, 68 años).

La falta de trabajo y lo que representa el dinero ganado en Estados Unidos (los bienes materiales que se pueden adquirir con él) son al parecer las causas principales de la migración internacional. La bonanza económica de la mayoría de los que se van es un hecho. Un señor narra que en el pueblo, antes de emigrar para “el norte” (así llaman localmente a Estados Unidos o “el otro lado”), “con extremos esfuerzos llegué a tener un burro y hoy [tengo] veintiún cabecitas de ganado” (Diego, 50 años, migrante de retorno). Las mujeres también se hacen de bienes a los pocos años de su estadía allá. Sus familiares afirman que difícilmente o nunca tendrían acceso a ellos de haberse quedado en su pueblo.

Al parecer, todos y todas los(as) que se van, y quienes tienen planeado irse en un futuro no muy lejano, ven la migración a Estados Unidos como la única posibilidad “para sacar adelante a la familia” y hacerse de bienes materiales. Consideran que quedándose en el pueblo, la región, el estado o el país nunca los podrán hacer. No son pocos los que piensan que trabajando en el D. F. sólo “sacan para la comida y para ir la pasando”. No obstante, contrasta con esta perspectiva el hecho de que en el pueblo hay personas que construyeron una casa, tienen algún vehículo, un pequeño negocio o medios para sostener a su familia sin tener que salir del pueblo o del país.

Y para rebatir la idea de que sólo yéndose a Estados Unidos se consigue lo que se quiere, también hay hombres que con el producto de su trabajo en el D. F. o en la región construyeron su casa; y aunque se tardaron más, nunca han pensado en migrar al “norte” y

separarse muchos años de los suyos. En México “les va bien” y regresan a Chuniapan cada dos o tres meses, además de que sus esposas e hijos pueden visitarlos allá.³⁰

La migración ha ido creando cierta diferenciación social al interior del pueblo. Ahora, algunos habitantes de Chuniapan tienen muchos más bienes materiales que otros. Mientras unos poseen casas de dos pisos, otros siguen en sus casas de madera y techo de lámina de cartón. La vestimenta también es diferente: tanto los(as) adultos(as) como los(as) niños(as) tienen más y mejor ropa que muchos de sus vecinos(as). Las mayores posibilidades económicas se observan también en la variedad de modernos aparatos que podemos ver en las casas de migrantes y en los flamantes vehículos, casi siempre de segunda mano, que esperan afuera de las casas de sus nuevos dueños.

En síntesis, quienes disfrutan de todo esto piensan que forzosamente tienen que irse a Estados Unidos porque en el pueblo y en la región “ya no hay trabajo”. Argumentan que quedándose en Chuniapan, las mujeres sólo pueden dedicarse a atender una tiendita (lo cual ya no es un buen negocio porque hay 40 pequeñas misceláneas, la mayoría muy mal surtidas), vender ropa, zapatos o comida, lavar y/o moler ajeno y, eventualmente, contratarse por un jornal de 50 o 60 pesos para ir a cortar tabaco en los alrededores de San Andrés Tuxtla.³¹ Los hombres sólo se pueden emplear en la albañilería, ser mozos de algún “maestro” electricista o albañil o como peones en el campo, ganando 60 u 80 pesos diarios cuando hay trabajo; es decir, cuando alguien construye una casa, siembra pasto o milpa, cosecha el maíz o bien limpia algún terreno en reforestación, entre otros.

Los motivos de la migración masculina son individuales, no siempre son familiares. Algunos varones migran para demostrar que son capaces de tener los mismos bienes materiales que otros han adquirido; que pueden hacer lo que quienes los han precedido, que

³⁰ Cada sábado llegan desde el Distrito Federal tres autobuses, dos se estacionan en El Salto de Eyipantla y uno en Comopan, y se van los domingos por la tarde-noche. En ellos se transportan quienes trabajan en el D. F. y vienen a visitar a sus familias. Algunas personas se quedan varios días con sus parientes, otras llegan el sábado y se van al día siguiente en los mismos autobuses. Esto también permite a los parientes de los(as) que trabajan allá ir al D. F. o regresar a Chuniapan, según sea el caso. La ventaja de este transporte es que quienes lo utilizan sólo pagan la mitad de lo que normalmente pagarían en la línea de transporte ADO por lo que se ahorran casi doscientos pesos en el viaje redondo. De esta manera, la separación entre cónyuges y padres, madres e hijos(as) no es tan prolongada como lo es entre los migrantes internacionales y sus familias.

³¹ En el pueblo también hay cuatro papelerías que ofrecen el servicio de fotocopiado, una tortillería, 20 molinos de nixtamal, una peluquería, una panadería, una estética, diez cantinas y dos taquerías.

tienen valor y fortaleza para caminar varios días y noches en el desierto huyendo de la migra. Además, saben que serán lo nuevos ricos del pueblo. Obtienen un capital simbólico y económico que no consiguen quedándose en México, menos aún en su pueblo, y trabajando de albañiles, mozos o peones.

El dinero obtenido en Chuniapan, la región o el país no es comparable con el que en promedio consiguen en Estados Unidos: alrededor de 380 dólares, esto es 4 624 pesos a la semana (por 40 horas de trabajo ya que la hora se las pagan a 9.50 dólares). En 2008, una señora me comentó que su esposo le giraba ocho mil pesos al mes, ¡la misma cantidad que ganan mensualmente algunos profesores de telebachillerato en México! En resumen, en Chuniapan no se puede explicar la migración internacional, masculina y femenina, como un fenómeno impulsado por un único motivo, válido para todos(as) los(as) que se van. Es necesario considerar un amplio abanico de motivaciones. Aunque, cabe señalar, predomina el interés o la necesidad económica.

2.6 Los grupos domésticos y el sistema local de parentesco

Los grupos domésticos son unidades familiares (campesinas o de raíz indígena) de producción, vivienda y consumo (Chayanov, 1974). Aunque no siempre es así. Existen unidades que no cuentan con producción de ningún tipo en el solar en que está fincada la casa; algunas han dejado de dedicarse a la agricultura o combinan esta actividad con otra y entonces la economía del grupo doméstico es mixta (González, 1987b). En estas unidades sus “miembros hacen fondo común de sus ingresos (cualquiera sea su naturaleza) [...] habitualmente viven bajo el mismo techo y consumen del mismo fondo o presupuesto común” (González, 1987b: 7). En otros tiempos una de sus cualidades era que sus miembros compartían –además del parentesco– el techo, lo cual hoy es muy poco probable debido a la migración nacional o internacional. Ahora existen unidades domésticas con miembros migrantes que no comparten la vivienda ni el consumo todo el tiempo, pero sus aportes en capital monetario, simbólico y emocional son esenciales para su mantenimiento y reproducción.³²

³² Pero aún existen unidades domésticas que sí funcionan como espacios de vivienda, producción y consumo (Chávez, 1998). En Chuniapan encontré algunas unidades de este tipo (con parientes migrantes o no) en cuyos espacios se encuentran la herrería, la panadería y las cocinas de las señoras que elaboran, dos o tres veces a la semana, comida que ellas mismas salen a vender.

Debido a la migración internacional los hogares campesinos dejaron de ser unidades homogéneas y autocontenidas, centradas en sí mismas. Es necesario reconocer que las relaciones familiares, la dinámica y la reproducción de su vida doméstica se articulan al amplio tejido comunitario que conforma el espacio extenso del grupo doméstico (Quesnel y Lerner, 1989). En ese “archipiélago espacial” se construyen y reconstruyen las nuevas organizaciones familiares, “pluriactivas” (Léonard, Quesnel y Del Rey, 2004).³³

Actualmente se habla de “hogares transfronterizos” que no incluyen la coresidencia (Murray, 1981) ni comparten el parentesco. El reordenamiento estructural de las familias en el nuevo panorama de México ha rebasado esas limitaciones en su organización y constitución de antaño, acorde a las transformaciones que sufren los espacios del campo y las ciudades en el marco del espacio binacional.

Hasta aquí he señalado en qué consisten los grupos domésticos. Pero es conveniente, por cuestiones de análisis, distinguirlos de familia y hogar. Familia hace referencia a un grupo de parientes que comparte el presupuesto y la vivienda (Díaz, Valdés y Durán, 2007).³⁴ Por esta razón, para Bender (1967) el concepto de familia se centra en la investigación del parentesco; y el de grupo doméstico, en la residencia. Aunque empíricamente es muy difícil separar residencia y parentesco (Yanagisako, 1979). Además, en algunos casos, la migración impide que los parientes compartan la residencia todo el tiempo.

Por otra parte, el término hogar es muy resbaladizo y su significado no es unívoco. Es una traducción de la palabra inglesa *household*, lo cual no ha impedido que sea la “unidad de vivienda”, con base en la cual la mayor parte de los investigadores ha

³³ Con la migración internacional de larga duración, la reproducción del grupo doméstico deja de tener una base rigurosamente territorial y reposa en diversos espacios de inserción y actividad, fraccionados y distantes. Las organizaciones económicas actuales adoptan una estructura en “archipiélago”, en cuyo interior estos espacios se conectan a través del núcleo paternal, anclado en la localidad de origen del migrante, quien procura controlar los flujos de dinero, personas e información entre los diferentes puntos del archipiélago (Quesnel y Del Rey, 2001). La migración posibilita la transformación de las condiciones de vida y de producción de las familias, pero al mismo tiempo provoca “condiciones de des-estructuración de la misma (Léonard, Quesnel y Del Rey, 2004:575). En otras palabras, el carácter contradictorio de la migración internacional radica en que si bien presenta beneficios económicos para las familias, también las afecta negativamente en su organización y conformación. Por mi parte, abordo esta situación en el último capítulo de esta tesis.

³⁴ Para una distinción más detallada entre familia residencial, grupo doméstico y hogar véase Robichaux (2007b).

recolectado sus datos de campo (Robichaux, 2007b).³⁵ La definición de Salles y Tuirán (1998) sobre la familia arroja luz a esta confusión:

Las familias –y, por tanto, los hogares que las albergan– constituyen ámbitos de relaciones sociales de naturaleza íntima, donde conviven e interactúan personas emparentadas de géneros y generaciones distintas. En su seno se construyen fuertes lazos de solidaridad; se entretienen relaciones de poder y autoridad; se reúnen y distribuyen los recursos para satisfacer las necesidades básicas de los miembros del grupo y se definen obligaciones, responsabilidades y derechos con arreglo a las normas culturales y de acuerdo a la edad, el sexo y la posición en las relaciones de parentesco de sus integrantes.

De lo que cual se desprende que las familias son los miembros emparentados, que integran el grupo, y los hogares son la estructura física (casa/techo/vivienda) que los cobija. Los hogares constituyen los espacios donde sus integrantes conviven y comparten actividades, tareas y afectos, además de conflictos y relaciones de poder, entre otras cuestiones. Coincido con Flores (2000b), para quien la unidad residencial es un grupo de personas que comparten un mismo techo. Por otra parte, e independientemente de cómo se lo defina, el espacio doméstico es un microcosmos en el que se reproducen las relaciones sociales, políticas y económicas del más amplio nivel (Robichaux, 2007a; D’Aubeterre, 2000b). Su utilidad radica en que permite el análisis de la conexión entre la macro-estructura y los individuos (sus comportamientos y estrategias de supervivencia personal y familiar).

En Chuniapan de Arriba el sistema de parentesco pertenece al “modelo familiar mesoamericano” (Robichaux, 2007b; 2003).³⁶ Sus normas estructuran y regulan las

³⁵ Cabe señalar que Trigueros (1994) define la unidad doméstica como un grupo social que vive en una misma unidad residencial y que, por lo general, tiene una economía en común. Robichaux (2007b) habla de “grupo familiar” o “unidad doméstica” indistintamente; por lo que, hasta aquí, es claro que unidad y grupo tienen que ver con los individuos integrantes que habitan en un espacio común (que puede ser el hogar). Considero que, independientemente del parentesco o de si comparten el techo o no (por la ausencia de algunos miembros debido a la migración), lo que tienen en común es la relación de las personas que los integran con el espacio doméstico y el objetivo común: la supervivencia y reproducción del grupo al que pertenecen. De ahí que no puede haber hogares sin familias, unidades o grupos domésticos; es decir, sin personas. Hogares y familias, unidades o grupos domésticos van de la mano.

³⁶ Un sistema de parentesco “consiste en un conjunto significativo de hechos sociales, relativamente homogéneos, cuyos elementos se definen recíprocamente” (Jáuregui, 1982: 184). Comprende los siguientes aspectos inseparables y complementarios: 1. un subsistema de relaciones o terminología que divide entre parientes y no parientes; 2. regla de descendencia (incluye el reconocimiento social de los que nacen como hijos de ciertos padres); 3. regla de matrimonio; 4. regla de residencia y 5.

relaciones de género y generacionales jerarquizadas, al interior de los grupos domésticos (Córdova *et. al.*, 2008). En Chuniapan, por ejemplo, aun cuando los hijos varones ya hayan hecho su propia casa para su esposa e hijos(as) y “sean familia aparte”, sus padres siguen en la cúspide de la jerarquía, basada en el parentesco que los vincula, y pueden echarlos del solar si no se comportan bien. Éste es un poder que emplean cuando es necesario y para controlar la conducta de sus hijos si ésta no les parece adecuada. Es parte de lo que implican las patrilíneas localizadas:

El que vive ahí junto cada vez que se embolaba le decía feo a mi nuera. La correteaba, la sacaba de noche a la pobre mujer. A veces [ella] se escondía por allá y otras por acá, y ya l[a] venía a buscar, cuando le abría, cuando no ahí andaba fuera. Una vez vino a golpear mi puerta para sacarla de aquí y aquí no se hallaba. Me dijo el viejito: “dile que si así va a seguir haciendo, que a ver a dónde va a hacer su casa”. Le hablé golpeado: “si sabes que no la quieres agárrala de su mano y tú mismo ve a entregarla, donde la agarraste ve a dejarla. No tiene necesidad que un día la lastimes [...] y sí cambió [él] (Trinidad, 80 años, madre y abuela de migrantes).

a) La residencia patrivirilocal

Esta forma de residencia establece que las nuevas parejas, unidas en conyugalidad, vivan en la casa de los padres del cónyuge. Es la fase de expansión en el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos.³⁷ De esta manera, el grupo doméstico del varón gana una mujer (D'Aubeterre, 2000b; González, 1987b) que ha de obedecer las órdenes de sus miembros en orden de jerarquía: a los suegros (principalmente al jefe de la familia en expansión) y al cónyuge. Para las mujeres, compartir el techo con la familia política conlleva, la mayoría de las veces, rispidez en las relaciones con sus nuevos parientes, principalmente con las suegras que parecen competir por el cariño del hijo-esposo (Córdova, 2003). La violencia entre ellas no está ausente. Comparto la afirmación de Flores (2000b) respecto a que al

un subsistema de actitudes institucionalizadas (o conjunto de derechos y obligaciones complementarios, que norman la conducta entre cualquier par de individuos que se reconozcan entre sí como parientes); a pesar de que, de entrada, se refiere a dos personas, tiene su razón de ser en el sistema de parentesco como un todo (Jáuregui, 1982).

³⁷ Las tres etapas de desarrollo del ciclo de los grupos domésticos son: I. expansión, II. dispersión y III. reemplazo. La primera se inicia cuando la pareja se une en conyugalidad y vive con sus descendientes en la casa de los padres del novio (residencia virilocal). La segunda implica que los hijos se casen y vivan apartados de los padres del novio, después de pasar, también, por un periodo considerable de residencia virilocal. En la última etapa la pareja que inició la expansión muere y es sustituida con las familias de sus hijos (Fortes, 1962).

interior de los grupos domésticos de San Andrés Tuxtla las relaciones se desarrollan cotidianamente en un clima de fricción latente.³⁸ Tal situación he podido comprobar en Chuniapan:

Me mandaba con el aguacero a llevarle el almuerzo a él. Yo no iba, le decía: “¿no ve que está lloviendo?, además él dijo que no fuera, que él venía”; pues agarraba los trastes a chingadazos y hacía el almuerzo, agarraba su canasta y se iba a alcanzarlo, apenas no bien llegaba a la salida del pueblo le agarraba el aguacero y ya se encontraba a [Pablo] en el camino. “¿A qué viene usted?, ¿no les dije que yo iba a almorzar a la casa?”. “Es que aquella güevona no quiso traerte de comer, por eso vine yo”. A mí me daba risa de que llegaba bien empapada [...] No me dejaba atender a mi marido, ni agarrar sus trastes, me decía: “quítate, yo le doy de comer, yo sé cómo le gusta la comida” [...] a veces de plano me daba de empujones (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Yo no sé por qué pero nunca me ha querido. Me echaba de habladas a cada rato, hacía como si le dijera a la perra, pero me lo decía a mí: “Salte perra, cochina, flaca, puta”. ¿A poco la perra es puta? La perra es un animal, no puede ser puta, todo eso me lo decía a mí [...] Pues tuvo que venir mi papá a hablar con ella para que me dejara en paz, al menos por un tiempo, porque siempre ha encontrado la forma de molestarme y meterse en mi vida (Ana, 47 años, madre de migrantes de retorno).

Mi suegra, si yo me visto, si yo me calzo, si yo me pongo a mi manera, si yo me comporto, ella siempre le busca a uno cosas malas. Ahí están mis hijos, al más grande no lo quiere, nunca lo ha querido. Cuando me hice embarazada del chico yo me tomé mis lágrimas [...] un día mi esposo fue bien feliz porque yo ya me iba a aliviar de él, y ese día, en ca’ mi suegra, ahí en su cocina le dijo: “¿A poco estás feliz m’ijo?”. “¿Cómo no voy a estarlo?, si va a nacer el segundo de mis hijos, yo quiero a mis hijos y voy a ser otra vez papá”. “¿Y estás seguro que es tuyo?” ¿Usted cree? ¿Cómo me iba yo a sentir en ese momento? “¿Sabes qué? Hasta luego m’ijo, si quieres quedarte con tu mamá es tu mamá, con permiso”. Yo me vine a la carrera para acá. Por eso no voy a visitarla, no me gusta (Rosa, 34 años, esposa de migrante).

Una de las implicaciones de los patrones de residencia patrivirilocal es el vínculo problemático entre suegra y nuera (Córdova, 2002b). Durante el trabajo de campo pude observar que, por lo general, son las nueras quienes ponen más de su parte para evitar discusiones y peleas con sus suegras. En otras ocasiones sus parientes cercanos tienen que mediar entre las antagonistas. Por supuesto existen casos, aunque muy pocos, en los que las relaciones entre suegras y nueras son armónicas y las madres de los hombres procuran no

³⁸ Es un hecho que tanto la familia como el grupo doméstico son espacios primarios e íntimos de convivencia en los que existen relaciones de género y generacionales, cargadas de contradicciones, solidaridades y conflictos (Oliveira, Etemod y López, 1999).

inmiscuirse en asuntos que sólo atañen a las parejas. Cabe señalar las ventajas de esta convivencia que permite repartirse los trabajos domésticos, cuidarse mutuamente en caso de enfermedad, tener compañía y alguien con quien platicar y compartir penas, angustias, preocupaciones y alegrías. En ciertas situaciones, muy escasas por cierto, las suegras son un verdadero apoyo para las nueras; como cuando se convierten en sus aliadas contra las “queridas” de sus hijos y evitan que ellos las abandonen junto con sus hijos (as) por las otras mujeres. También pueden salir en su defensa ante los rumores de infidelidad mientras los esposos estaban en Estados Unidos.

Una explicación a la rivalidad y competencia entre la suegra y la nuera es la lucha de poder entre ambas. Cada una por su lado posee un tipo de poder. De acuerdo con Córdova (2002b), el poder de la suegra es el que le confiere una maternidad sacralizada por el sacrificio y el amor incondicional hacia sus hijos, lo que supuestamente debería garantizarle su gratitud inquebrantable. Pero la nuera le ofrece al hombre lo que su madre no puede: satisfacción erótica e hijos. Otra probable explicación a la enemistad entre suegras y nueras tiene su raíz en las costumbres matrimoniales indígenas. González (1999) afirma que es parte de la tradición la intervención de los padres de los novios en los arreglos nupciales. Y que éstos no son “un asunto individual” sino un arreglo entre familias. En pocas palabras, los padres eligen por compañeras para sus hijos a las mujeres que les parecen más convenientes. Pero, en ocasiones, el joven puede pedir a sus padres que “le pidan” una muchachita que “ha llamado su atención”.

En Chuniapan tal costumbre todavía la vivieron las madres y abuelas de las cónyuges de migrantes que entrevisté. Muchas mujeres se unieron en conyugalidad a los 13 o 14 años, bajo esa modalidad, sin protestar, obedeciendo los mandatos de sus padres o tutores, estuvieran de acuerdo o no.

Antes así los casaban. Dicen que no le pedían permiso a la muchacha. Nada más llegaba el papá del muchacho y él con el de la muchacha y nada más se platicaban “mira, a tu hija la quiero casar con mi hijo”. Ahí tenía que querer la muchacha y el muchacho porque los papás los estaban comprometiendo. Por eso ellos [los suegros] querían seguir esa costumbre, pero ya ahora los muchachos eligen sus propias parejas, ya no los papás. No que diga la mamá: “pues ésa me gustó y con ésa te casas”, ya por eso no se dejaron. Nosotros vivimos otra época. Y ahora ellos dirán “ésta no porque es muy viva, o se defiende, o no lo (*sic*) queremos porque se sale, se va, anda vagando (Ana, 40 años, madre de migrantes de retorno).

Vivía yo con mi tío, ahí me fui a arrimar. Era yo huérfana. Hacía yo totopostle desde chica. Ya mi tío decía que para qué me casaba yo con otro, mejor con su mismo cuñado. Él era su cuñado [...] y ahí nada más quedé (Trinidad, 80 años, madre y abuela de migrantes).

Yo me casé de 14 años, a los 30 ya tenía un chingo de hijos [...] mi marido ya había sido de mujer, la mujer lo había dejado. Yo lo veía grande. Tenía él 20 años. Yo no me quería casar, pero mi mamá dijo que yo no era varón para que me estuviera yo con ella [...] Cuando él me fue a pedir dijeron que sí ellos [su mamá y su papá]. Después él tomaba, les decía: “Ya ven, ni conocía yo al señor, ni sabía cómo se portaba su familia ni él, más que era de delante de San Andrés [Tuxtla], y ustedes le dijeron que sí (Manuela, 72 años, madre de migrante).

Cuando tal costumbre dio un giro debido a la migración, el acceso a los estudios y el contacto con los medios de comunicación, entre otros elementos, los jóvenes de ambos sexos empezaron a elegir por sí mismos a sus cónyuges, lo cual no termina por ser bien aceptado por algunas personas mayores.³⁹ Tuvo mucho que ver en este cambio la situación de la escasez de la tierra ejidal, que ya he mencionado. En parte, la causa del maltrato de las suegras sobre sus nueras en Chuniapan es que las madres de los varones no aceptan no haber participado en la elección de las cónyuges de sus hijos. Por ello no las toleran y no son de su agrado.

Al parecer, las mujeres que eligieron sus hijos no son las mismas que ellas habrían elegido. Esto explica por qué algunas suegras hacen todo lo posible por que los varones corran a sus esposas (lo cual incluye inventarles un amante), después les aconsejan que se unan conyugalmente a quienes consideran “buenas” para ellos y a esas nueras sí la tratan bien. De ahí que los hijos-esposos se muevan entre dos lealtades: hacia sus madres y hacia sus cónyuges, lo cual a ellos también les causa conflictos pues es muy difícil inclinarse o por la persona que les dio la vida o por aquella que se la otorgó a sus vástagos. Cualquiera sea su elección, tendrá consecuencias.

Volviendo a los patrones de residencia posmarital, tenemos que, mientras las parejas recién formadas vivan bajo el mismo techo que los padres de los varones, las desposadas

³⁹ Hoy en día aún se ve algún caso de matrimonio arreglado, aunque muy esporádicamente. Cuando esto ocurre, los muchachitos, de alrededor de 14 años, dejan los estudios. El varón acompaña al papá a la parcela (o al lugar en que éste realice su trabajo, dentro o fuera del pueblo) y la chiquilla ayuda en las labores domésticas a la suegra. Otras parejas de adolescentes se concretan por acuerdo mutuo y la consecuente fuga. El procedimiento es simple. Las muchachas pasan en la misma tarde-noche, de un día cualquiera, de la casa de sus papás a la casa de sus suegros.

están bajo la autoridad de las suegras, en los asuntos domésticos; y sus cónyuges bajo la de sus padres, en lo que concierne a las tareas de la parcela, si deciden quedarse en el pueblo. Ahora los varones pueden optar por migrar para mantener a su familia; pero, por lo general, las mujeres continúan quedándose bajo el resguardo de los suegros, y, en menor proporción, bajo la de sus propios padres.

La primera situación puede durar varios años y depende de la forma en que se unieron en conyugalidad. Esto es, en el pueblo existen dos formas de unión: el casamiento religioso y el robo de la novia. Para las mujeres, la primera implica “casarse bien casada” y la segunda “regalarse”. A los hombres comúnmente les ha representado la diferencia en años que estuvieron bajo el tutelaje de sus padres antes de que éstos les dieran una fracción de sus parcelas, pudieran “apartarse” de la casa paterna y construir su propia vivienda en el solar familiar.

El casamiento por la iglesia, y el ritual que involucra, implican un gasto muy alto para los padres de los novios, principalmente para los de los varones. De acuerdo con el monto de los gastos se calculaban los años que los hijos se tardarían en “pagarle” a sus padres lo que invirtieron en la fiesta de la boda. En promedio, en tres años los desposados cubrían la deuda contraída con sus progenitores.

Nos pagaban los gastos [de la fiesta de la boda] que nos dejaron hechos, trabajando con uno [...] tenían que dejar ayudado. En un año o dos se iban solos a sus casas. Pero ya uno de acuerdo que se iban a ir a sus casas y les dábamos sus tierras. Ya me decían [los hijos]: “Ya queremos casa, ya nos vamos a vivir solos, queremos casa y queremos milpa, vamos a sembrar” (Don Miguel, 81 años, padre y abuelo de migrantes).

Después de que nos casamos él siguió trabajando con su papá tres años. Ese tiempo lo vivimos con ellos. Ya luego quiso que iba a ser independiente. Se puso a trabajar y hasta ahorita [...] Ya dijo mi esposo “todo el tiempo vamos a estar aquí y no vamos a hacer nada”. Ya luego agarró el campo que le dio su papá y ya recogía el maicito y juntó dos cosechas para comprar un becerro, luego otro, luego los vendió y compró material para esta casa (Ana, 40 años, madre de migrantes de retorno).

Todos los regalos que se hacían en las visitas para “pedir” a la muchacha y los que llevaba el pretendiente cada vez que la visitaba su casa, corrían a cuenta del padre del varón. Tales gastos aunados a los de la fiesta de la boda (comida, bebida y ropa para los novios), hacían una larga cuenta que después los padres de encargaban de cobrarles a sus hijos, a través de su permanencia en la casa paterna y la disposición de su fuerza de trabajo, por dos o tres

años, aunque podían ser más. Flores (2000a; 2000b) señala que esta práctica de compensación matrimonial, a los padres de la novia, probablemente surgió en el marco de la desamortización del ejido del “común de la villa de San Andrés Tuxtla”, en 1885; situación que promovió la adquisición individual de esas tierras.⁴⁰ Antes de ese año, todo hombre que formara una familia tenía derecho a desmontar y cultivar el tramo que consideraba conveniente del ejido “del común”. Pero la transferencia de la propiedad sobre la tierra a los jefes del grupo doméstico, permitió el incremento del control paterno sobre la fuerza de trabajo de su descendencia masculina; ya que los jefes de familia tenían el pleno dominio sobre las tierras y el acceso al crédito sobre éstas a través de su hipoteca (Flores, 2000b). De ahí que necesitaran de la fuerza de trabajo de sus hijos para hacer producir sus bienes recién otorgados.

De igual manera, como ya señalé, los padres requirieron de sus vástagos cuando los terrenos del ejido (que en Chuniapan recibieron en 1923) eran abundantes y no estaban parcelados; razón por la que el mayor número de brazos representaba el incremento de tierra que podían explotar y considerar suya. Algunos de los nietos de los “meros” ejidatarios, que son los migrantes de hoy, todavía alcanzaron una pequeña porción de tierra para mantener a su familia, entre 0.5 a 4 ha, lo cual no siempre es suficiente para cubrir todas sus necesidades y menos aún para repartirla entre sus hijos varones. Por ello, actualmente los jóvenes salen con mayor frecuencia a “buscarse la vida” fuera del pueblo, en el país o en el extranjero. Muchos se pagan su fiesta de boda con el producto de su trabajo en México o en Estados Unidos. Para algunos, ése es uno de los principales motivos de su partida. De ahí que no necesiten que sus padres estén de acuerdo o les “guste” la muchacha que eligen para madre de sus hijos.

Los varones casaderos ya no esperan que sus progenitores les costeen la boda. Es la causa por la que no se sienten comprometidos con ellos, como lo estuvieron sus padres respecto a sus abuelos. Además, la escasez de tierra ejidal ya no permite tal práctica. Esta

⁴⁰ Anterior a esa tradición, los contratos matrimoniales entre los indígenas de Los Tuxtlas se basaban en el traspaso de la fuerza de trabajo del futuro yerno al grupo doméstico de la novia por tres años, tiempo de duración del noviazgo (Medel, 1993). De esta manera, los varones demostraban su habilidad para las labores del campo y su capacidad para proveer a su futura familia, por lo que el cambio en la forma de compensación matrimonial hacia el grupo doméstico de la novia (de la transferencia de fuerza de trabajo por la transferencia de bienes) se relaciona con el cambio de la tenencia de la tierra y con su abundancia o escasez (Flores, 2000a).

situación también explica porque desde finales de los años ochenta del siglo pasado en Chuniapan hayan disminuido los matrimonios religiosos celebrados con grandes festejos y altísimos gastos.⁴¹ Dieciséis de las treinta mujeres que entrevisté (cónyuges de migrantes y de no migrantes) iniciaron su vida conyugal bajo el patrón de compensación matrimonial a sus padres, vía transferencia de bienes, entre los años que van de 1950 a 2007. A medida que nos acercamos al nuevo milenio, el número de casamientos religiosos con fastuosas fiestas de celebración decrece. Ahora es más común que los muchachos se lleven “regaladas” a sus novias (lo que en otras partes se conoce como el “robo de la novia”). Por supuesto, las mujeres tienen la última palabra, ellas deciden si se “regalan” o no, con todo lo que eso conlleva. Algunas de estas parejas después formalizan su unión en el Registro Civil, generalmente tras el nacimiento de sus vástagos. Pero esto no siempre implica que lo harán también por la iglesia.

Esta situación se debe a que los grupos domésticos ya no dependen exclusivamente de la tierra como antaño, cuando muchas de las prácticas de parentesco y conyugalidad estaban vinculadas a la tierra. Los grupos domésticos de Los Tuxtlas expulsaban o retenían miembros a través de las prácticas matrimoniales y de residencia (Flores, 2000a y 200b). Al escasear la tierra desaparece la razón por la que los jefes de los grupos domésticos retenían a sus descendientes varones. A partir de entonces, los que se unen en conyugalidad tienen más libertad para “apartarse” pronto de sus padres o vivir en otro solar, contribuyendo así a la neolocalidad. Los jóvenes de ahora saben que si algún día reciben la tierra en herencia será tan ínfima la cantidad que difícilmente les permitirá, con la situación actual del campo, “sacar adelante a su familia”. No tienen el arraigo a la tierra que tuvieron sus padres, abuelos y bisabuelos. A muchos “ya no les gusta el campo” y no tienen sus esperanzas de vida futura puestas en él.

Actualmente los jóvenes se mueven más en los espacios urbanos nacionales e internacionales. Probablemente esto sea parte de la “cultura de migración mexicana” (Kandel y Massey, 2002, la traducción es mía). Ésta, además de ser emergente, se

⁴¹ Para el caso de Buenos Aires Texalpan, otra localidad del municipio de San Andrés Tuxtla, Flores (2000a) señala que a partir de 1960 se presentó el aumento de uniones conyugales a través del robo de la novia, como expresión de la escasez de terrenos ejidales, la migración y aculturación de los jóvenes por contacto con otras personas y valores y tradiciones diferentes a los de su región. En Chuniapan de Arriba esta situación se presentó dos décadas después, probablemente porque la extensión de su ejido (1 265 ha) es mucho mayor a la de Buenos Aires (816 ha).

caracteriza por una larga estadía, alto índice de migración internacional y la rápida transmisión y expansión de sus valores entre los migrantes en potencia, a través de quienes han vivido la experiencia del éxito en el vecino país del norte.⁴²

Las expectativas de bienestar social y económico de las personas de las comunidades de San Andrés Tuxtla, sobre todo para los jóvenes, ya no están puestas en su país ni en el avance escolar. Ahora contar con una profesión o “carrera técnica” no les garantiza obtener un buen empleo, poder costear todo lo que necesitan para vivir en familia y asegurar su prosperidad económica futura. De ahí que les resulte más atractivo migrar que ir a la escuela. Tal como lo narra la madre de un adolescente de 14 años que sueña con irse para el norte:

Los chamacos dicen: “Aunque estudiemos nos tenemos que ir a Estados Unidos”. Es que les da curiosidad. A veces, Manuel está pensando y le pregunto: “Manuel ¿en qué piensas?”, dice, “yo estoy pensando ¿será posible que nunca sepa yo los Estados Unidos?” Le digo: “pues sí hijo, vas a saber pero ahorita hay muchos medios, estudia tu preparatoria, tú puedes solicitar tu visa y te puedes ir a estudiar inglés. Pero teniendo estudios, si no te vas a ir como tu papá [indocumentado]. Sí hay medios para hacerlo, pero tienes que estudiar” (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

El ritual de la boda: huapango y fandango

Muchas cónyuges de migrantes se casaron bajo la modalidad de unión que implica fiesta y ceremonia religiosa (aunque algunas formalizaron su matrimonio en el registro civil). Esta modalidad de unión implica festejar con huapango y fandango. Hasta ahora esta práctica se mantiene. Antes de andar “noviando” los muchachos se hacían acompañar de sus padres a la casa de las muchachas que les “gustaban” para pedir “permiso” para conocerse, así el

⁴² Tal “cultura” se resume en: a) los jóvenes tienen la expectativa de vivir y trabajar en Estados Unidos; b) los hijos de las familias involucrados en la migración tienen más probabilidades a aspirar a ello, lo cual reduce las posibilidades de que continúen con sus estudios y c) la migración internacional es vista como una estrategia accesible de movilidad social (Kandel y Massey, 2002; Estrada, 2008). Además, en las comunidades donde está emergiendo esta “cultura”, la migración se ha convertido casi en una norma. Especialmente entre los varones jóvenes se ha constituido en un rito de pasaje; asumen la migración como preparación para el matrimonio y parte de su madurez para convertirse en adultos responsables y deseables para sus potenciales “compañeras” (Estrada, 2008). En parte, como resultado de las visibles mejorías económicas que consiguen los migrantes y sus familias, resulta que la migración, el trabajo en el extranjero y las personas que lo realizan son sumamente valorados. A la vez que se devalúa el trabajo en México y a quienes lo hacen, simbólicamente se valora más todo lo que tiene relación con Estados Unidos. De ahí que la migración se asocie “con cierta virilidad”, arrojo y valentía y sea una actividad que confiere prestigio a quienes la llevan a cabo (Estrada, 2008: 94 y ss.).

noviazgo quedaba formalizado. En esta primera visita los padres de los jóvenes llevaban regalos a las pretendidas y a sus progenitores: pan, refrescos, aguardiente, chocolate y carne; algunos otros se repartían después entre todas las tías casadas de las muchachas. Después de un tiempo de “tratarse”, si se llevaban bien, los novios les hacían saber a sus padres que querían casarse. Entonces se “amacizaba el trato” entre las dos familias con una visita más de los padres del novio a los de la novia en la que se establecía el plazo, de tres a seis meses, para celebrar la boda. En esta visita los regalos para la novia y su familia incluían alguna bebida (aguardiente y/o cerveza) para brindar por el futuro enlace que emparentaba a ambas familias y las haría crecer.

En el lapso de tiempo que transcurría entre el permiso para “noviar” y “amacizar el trato”, los jóvenes hacían una serie de visitas a sus futuras esposas cada ocho, quince, veinte o treinta días, dependiendo de sus posibilidades económicas. En cada visita les llevaban regalitos (alguna prenda de ropa, jabones, perfumes, galletas, dulces, pan, chocolates y un poco de carne), lo que estuviera a su alcance y en su posibilidades. Algunas veces las mamás aconsejaban a sus hijas que no aceptaran los regalos porque si algo pasaba y no se efectuaba la boda, tendrían que devolver el costo de los regalos en dinero y era mejor evitarse ese compromiso.

Él sí me llevaba regalos: pan, mi azúcar, mi jabón de olor, pero no me los daba mi abuelita, los iba juntando en un morral grande, porque decía que [él] algún día se iba a arrepentir, porque estaba nuevo y no sabía pensar [...] Y si llevaba pan lo iba contando todo: “No sea que un día se arrepienta y lo quiera todo” (Trinidad, 80 años, madre y abuela de migrantes).

Un día antes de la ceremonia religiosa, los padres de las futuras desposadas hacían una comida en su casa, para toda su familia y amistades cercanas, como una forma de celebrar las bodas de las hijas y “despedirlas” de las casas paternas y de la soltería. Costumbre que se mantiene hasta nuestros días. Matan un cerdo o una res para el convite; de tomar ofrecen refrescos, cerveza, algún licor y puede haber un pastel de bodas. También hay baile y huapango por lo que la presencia de los jaraneros del lugar no puede faltar. El objetivo de este banquete es atender y agasajar a parientes y amigos por si acaso en la fiesta del día siguiente, organizada y costeadada comúnmente por los padres del novio, no son bien atendidos. De ahí las palabras del padre de una de las muchachas: “Señores, éste es el

ofrecimiento para mi hija, mañana le toca al novio, si ya algunos no alcanzamos [comida y bebida allá], tranquilos, hoy aquí los vamos a atender bien” (Santiago, 46 años, padre de migrante).

Constituye un orgullo para los padres que sus hijas salgan de sus casas “de velo y corona”, vestidas de blanco, porque es una prueba de que han sabido honrarlos; lo cual significa que fueron capaces de preservar su virginidad y resistir a los intentos de los jóvenes por convencerlas de huir con ellos sin casarse, o “regalarse”. Algunas entrevistadas comentan las razones por las que se negaron a hacerlo cuando se lo solicitaron sus hoy esposos:

[Le dije] que no [risas]. ¿Cómo le puedo decir?... Pensé en... más que nada en mis papás [...] Los valoré en la forma que, en lo poquito que me pudieron darme del estudio. O sea, ¿cómo les voy hacer eso? Que nada más me vaya así, y no. Pensé en mi mamá [y decidí:] me voy a casar [...] Porque ellos dicen: “Vente conmigo” y ya [...] Y uno no: “Ya sabes que si me quieres vas a mi casa, vas hablar con mis papás y si no, pues ni modo, lo siento” (Flor, 26 años, esposa de migrante).

Yo le dije que eso nunca iba a pasar. Si él quería eso mejor que se buscara otra que sí rapidito le dijera [que] se iba para allá. Pero eso lo platicamos, desde el principio le dije que no: “[...] esto es un acuerdo entre tú y yo que eso no iba a pasar [...] Si tú de verdad me quieres vas a llegar a mi casa y te vas a casar, porque yo así nada más irme de regalo no” (Lola, 31 años, esposa de migrante).

De un principio platicaba con él [...] Que yo no salía de mi casa sino casada [...] El hombre llega hasta donde la mujer quiere y yo no le cumpliría sus antojos [...] Como yo nunca, ahora sí, fui fácil [...] Nunca me lo pidió [...] Siempre me mantuve a la línea. Esperé [al] hombre [que] me tocara y me dijera: “Me caso contigo”. Siempre esperé y tenía yo [esa] esperanza (Micaela, 37 años, esposa de migrante).

Para los papás, sobre todo para las mamás, que sus hijas se casen por la iglesia (independientemente de que su matrimonio quede asentado o no en el Registro Civil de San Andrés Tuxtla) es una prueba de que cumplieron bien con su educación y supieron infundirles buenos valores; que las “enseñaron a respetar” tanto a sí mismas como a los demás (incluidos sus padres). Pero si a pesar de todos sus esfuerzos las “muchachas” se “regalan”, se consideran defraudados y “ofendidos”. Lo cual no es obstáculo para que las acepten de vuelta en sus casas si no les va bien con los maridos o con las familias de éstos. Especialmente en casos de violencia conyugal las mujeres y su descendencia son bien recibidas en las casas paternas.

El día de la boda por la iglesia católica las novias salen de sus casas acompañadas por sus padres, parientes, vecinos y amistades. Una sarta de cohetes escandalosos anuncia la marcha del séquito rumbo al templo. Aunque pueden usar algún vehículo para transportarse por las calles polvorientas, al medio día o en las tardes calurosas prefieren caminar, porque lo importante es que en el pueblo se sepa que se casan “bien casadas”. Después de la ceremonia los invitados se dirigen a la casa de los papás de los muchachos a comer y a beber en honor de los recién desposados; a partir de ese día las jóvenes se quedan a vivir ahí.

Como ya mencioné, estas fiestas son muy costosas por los gastos que se hacen en la comida, bebida y los trajes de los novios. Hasta hace muy poco, todo lo pagaban los papás de los muchachos; después éstos les retribuían los gastos con su trabajo en la milpa y/o cooperando con el sustento diario, con parte del dinero obtenido por su trabajo remunerado fuera del pueblo:

Sí, [mi suegro ayudó con] lo de la comida porque todo lo demás lo puso él [el novio] con lo que había ido a trabajar, pero lo rete pagamos [risas]; estuvimos viviendo con mis suegros tres años y mi esposo le daba a su papá todo lo que ganaba en el taxi (Lola, 31 años, esposa de migrante).

En la frase “lo retepagamos” está implícito que también las nueras pagan los gastos de su fiesta de boda. En este caso, el esposo pagó con su trabajo en el taxi u, ocasionalmente, ayudando en las tareas del campo, y la nuera, por su parte, cooperó ayudando en el trabajo doméstico a la suegra. Ahora es más común que los muchachos costeen su fiesta con el producto de su trabajo fuera del pueblo o del país, por lo que ya no tienen que pagar nada a los padres. Pero otros aún reciben el apoyo paterno para cubrir los gastos de todo el ritual. Cabe señalar que aun hoy en día, las madres de estos jóvenes participan activamente en la tarea de reunir los fondos necesarios para la celebración. Algunas se dedican, varios meses antes de la fiesta de la boda, a ir de casa en casa por el pueblo vendiendo comida u otras mercancías, para contribuir a ahorrar el dinero necesario y cumplir con el compromiso familiar.

La regalada

En Chuniapan algunas mujeres “se regalan”. Es decir, se unen en conyugalidad sin establecer previo compromiso formal entre las familias que se emparentan de esta manera.

Cuando esto ocurre las parejas van, al mes de que se huyeron, a “pedir perdón” a la casa de los padres de ellas y llevan ciertos regalos (los mismos que se llevan cuando se va a pedir permiso para “noviar”). Prometen celebrar modestamente su unión con las familias de ambos cónyuges, se establece un plazo para la celebración y en ocasiones se casan por el civil e incluso por la iglesia. En estos casos la familia del novio mata y guisa una vaca y envía la mitad a la mamá de la muchacha y ésta se encarga de repartirla entre sus familiares. La otra mitad se comparte entre los desposados, la familia del varón y los padres de la mujer. De esta manera los gastos para celebrar la unión conyugal son menores que si se hace una fiesta de boda y se invita a los familiares y amistades de los contrayentes.

Pero no siempre ocurre de esta manera: existen parejas que viven en unión libre varios años sin casarse. Otras se separan a los pocos días, meses o años de convivencia. La razón de la fácil ruptura es que no hay un compromiso formal entre ellos y, simplemente, los varones abandonan a las mujeres que se les “regalan”, cuando “se aburren” de ellas. Las mujeres saben que mientras sean vírgenes, están en condiciones de exigir fiesta y traje blanco de novia. Si se regalan pierden ese privilegio. En este contexto, la virginidad es una especie de moneda de cambio que permite a las mujeres que la poseen establecer sus condiciones antes de entregarla y elegir a quien será su esposo.⁴³ En contraste, las regaladas son consideradas mujeres devaluadas.

Las que se “huyen” no tienen los mismos derechos que las que se casan, “las propias”, por ello están sujetas a los caprichos y voluntad de sus maridos sin que, al parecer, nada ni nadie las proteja.⁴⁴ Las regaladas están expuestas a vivir alguna de estas tres situaciones:

1) Que las corran de la casa de los padres del muchacho a los pocos días de la huida y se vean obligadas a pedir cobijo a sus propios padres:

⁴³ Febrero (en Tonella, 2001: 147) señala que en Sonora, a fines del siglo XIX, la virginidad y honestidad de las mujeres eran recompensadas a través de las arras de oro que recibían de sus esposos el día de la boda religiosa.

⁴⁴ No obstante, algunas señoras en caso de abandono por parte de sus cónyuges, acuden al juzgado de primera instancia en San Andrés Tuxtla para pedir protección legal y pensión alimenticia para sus hijos(as); rara vez piden para ellas porque “para eso tienen manos”. Lo cual deja entrever dos cuestiones: 1. que se consideran capaces de salir adelante sin el respaldo de los varones y 2. que no se creen merecedoras del beneficio que la ley les otorga como derecho en su calidad de concubinas.

Esa Ana devolvió a la muchacha que se llevó su hijo. Apenas tenía tres días que “el negro” se la había llevado y dijo que ya no la quería. Ahí va Ana a devolverla. Compró tres Big Colas grandes y eso le llevó a la mamá de ella. Iba llorando y llorando la pobre muchacha, su mamá también lloró mucho cuando se la dejaron. Le dijo Ana: “Aquí esta su hija, no se preocupe: dice mi hijo que no la tocó”. Pero la muchacha dijo: “Sí me tocó”. Vive aquí enfrente, no sale para nada. Su mamá es seria, otra que hubiera sido va y lo demanda, pero no hizo nada la señora [...] sus hermanos también son serios, no hicieron nada” (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

Esta situación revela que, ante los hechos consumados, no siempre los parientes más cercanos se sienten con derecho a exigir que se repare la falta cometida contra las mujeres de su familia, en el entendido de que las que “se saben cuidar”, cuidan su virginidad y se “dan a respetar”. Las “muchachas” tienen que ser capaces de controlar sus necesidades sexuales y las de los varones porque “el hombre lléga hasta donde la mujer quiere”, ella “tiene la llave del sí y del no”. Así que cuando no honran ni respetan a sus familias, su conducta es motivo de vergüenza para sus padres y hermanos y no merece ser defendido el deshonor.⁴⁵ No obstante, como el abandono por parte de aquellos a quienes se regalaron está socialmente justificado, son bien recibidas en las casas paternas en caso de ser abandonadas.

Las mujeres que viven esta experiencia sólo podrán aspirar en el futuro a unirse con un viudo o un separado de su primera mujer, casi siempre mucho más grande que ellas y a veces hasta enfermo. Difícilmente los muchachos del pueblo querrán casarse con estas mujeres, pero a lo que sí estarán dispuestos es a relacionarse sexualmente con ellas, sin ningún compromiso. Puesto que ya “regalaron” su virginidad, sólo les queda regalar el cuerpo y recibir a cambio, en ciertas ocasiones, una promesa de feliz convivencia por tiempo indeterminado. Por ello, algunas prefieren irse del pueblo, a trabajar a otra parte del

⁴⁵ Se trata de una especie de sanción al comportamiento de las mujeres que no supieron acatar las reglas de conyugalidad. Aunque en contadas ocasiones, existe la postura contraria por parte de los padres y se presentan con el agente municipal para exigir que se llame al varón que abandonó a su hija, exigen que se case con ella para salvar su “honor”. Si la “muchacha” es menor de edad lo pueden acusar de violación, y algunos jóvenes, ante esta amenaza, reparan el daño pagando cierta cantidad de dinero. En 2009 un migrante de retorno pagó cinco mil pesos como “reparación del daño” por correr de su casa a la muchacha que se le había regalado tres días antes. Otros padres y sus hijas rechazan el dinero y tampoco llegan hasta San Andrés Tuxtla, con el Ministerio Público, porque consideran que la virtud de las jóvenes vale más que unos miles de pesos, y retiran la denuncia contra los muchachos que no se quieren casar porque “a la fuerza ni la comida es buena” (ejemplos de este tipo de casos se encuentran en el archivo del actual agente municipal de Chuniapan).

país donde nadie las conozca para iniciar una nueva vida, lejos de las rígidas reglamentaciones y sanciones morales a su conducta sexual.

2) A otras las dejan sus maridos, tras varios años de vivir juntos, para casarse por la iglesia con mujeres del pueblo o de la región, las cuales serán consideradas, de ahí en adelante, las esposas legítimas o “propias”, quienes tienen todos los derechos que les confiere la conyugalidad formalizada a través del matrimonio religioso. Esta situación conlleva el abandono de los hijos(as) producto de esta unión informal. Los padres de los(as) niños(as) se van vivir con sus nuevas familias, las mamás salen del pueblo para trabajar y los pequeños(as), que se quedan al cuidado de los abuelos (maternos o paternos), de una u otra forma, padecen las consecuencias de las decisiones de sus progenitores.

A mi prima le pasó [...] Se fue nada más así con el muchacho, después él fue a pedir a otra muchacha, de aquí mismo. A ésa sí le hizo boda y pachanga. Todavía se la fue a pasear a mi prima, enfrente de su casa, con su vestido y su velote blanco y largo, bonito, y mi prima nomás se quedó mirando. La dejó con dos niños (Camila, 43 años, madre de migrante).

3) Por último, también puede suceder que los varones corran a las mujeres de las casas que compartían y se queden con los(as) hijos(as) de ambos. Ellas se salen “con el sol de su ropa”; es decir, únicamente con las prendas que llevan puestas en el momento en que les piden que se vayan. Algunas de estas mujeres nunca más se casan o inician otra familia. Viven pendientes de los(as) hijos(as) que les quitaron y procuran proveerlos, de acuerdo a sus posibilidades, de lo necesario (ropa, útiles escolares, medicinas y dinero). No es extraño que sigan considerando a los que las abandonaron como “sus esposos”, y a los padres de éstos como a “sus suegros”, aunque sólo medie entre ellos el vínculo que representan los(as) pequeños(as) que procrearon.

A veces, los padres que no intervinieron en las decisiones de sus hijos respecto a la elección de sus parejas se muestran muy complacidos cuando devuelvan a “las regaladas” a sus familias de origen; de hecho, participan muy activamente para que esto se realice. La forma más usual en que se realiza consiste en que ellos visiten a los papás de las mujeres o a sus familiares más cercanos y les avisen que “las van a dejar” por “flojas” o “malas” (lo que básicamente implica que las nueras no obedecen a las suegras y se rebelan a su dominio). Teodora, quien a la fecha, ha vivido quince años en conyugalidad con el papá de

sus dos hijos (primero se huyó y tres años después se casó con él por el civil), cuenta que su suegra fue a ver a su abuela para decirle:

Hubo un día en que me mandó a traer mi abuelita y me dijo: “Tu suegra vino a decirme que su hijo te va a dejar porque eres así y así, y me aclaró que me lo vino a decir a mí, para que después no andes diciendo que te corrieron”. Me vine a mi casa y lloré amargamente, dije ahora sí me lo va a pagar mi suegra, no me voy, voy a sufrir hasta donde yo aguante [...] Sí me preocupé, onde que nomás me fui con él y mi niño estaba chiquito, todavía ni caminaba (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

Al parecer, los hombres abandonan fácilmente a las que se regalan porque hay una especie de consenso social al respecto. Nadie protesta porque ellos hagan eso, lo cual es, a mi parecer, una especie de castigo por acceder a los requerimientos masculinos, no darse a “respetar” y no valorarse a sí mismas. “Regalarse” evidencia falta de autocontrol y además escapan al control social de su sexualidad, tanto de sus padres como de la comunidad, por eso son menospreciadas. Señalo esto porque cuando pregunté a varias mujeres qué implica ser una buena hija, me contestaron: “Honrar a los padres”, “respetarlos”; es claro que cuando se “regalan” no honran ni respetan a sus padres, ni a ellas mismas. ¿Cómo esperar que los demás lo hagan? Este es un ejemplo de cómo procede la “moral comunitaria” (Fagetti, 2006) a través del repudio y la sanción social. De ahí que las regaladas-abandonadas se conviertan en “fracasadas”.

Lo que subyace a esta situación es que una mujer que “se respeta” sabe cuidarse y resistir los acosos masculinos, preserva su virginidad hasta casarse y cumple con el deber ser de las mujeres del pueblo, con el ideal femenino. Por ello las que se casan “bien casadas” dicen con orgullo: “Yo no me regalé” o “no me fui de regalo”. Irse de “regalo” significa que nada “costaron” a los hombres, ni en dinero (por los gastos de la boda) ni en tiempo de espera ya que accedieron rápida y fácilmente a sus requerimientos y huyeron con ellos; por eso las abandonan sin muchos miramientos. En cambio, “la esposa es la esposa”, es “la propia”, siempre será “la primera mujer” y lo será mientras viva, aun cuando su esposo se busque alguna querida y viva con ella. Cuando alguna es abandonada, el hombre que abandona es duramente criticado, porque en este caso no es la mujer la que falla en el cumplimiento de la norma sino el varón, que deja de cumplir con su papel de proveedor y protector, algo a lo que se comprometió en el momento de contraer nupcias.

De acuerdo con Fagetti (2006), existe un precepto moral que obliga a las mujeres a conservar su virginidad hasta que se casen. Desobedecer el mandato social implica sufrir el hostigamiento y el rechazo de la familia y de la comunidad.⁴⁶ De hecho, en las sociedades patrilineales, o en las que prevalece el derecho masculino, la virginidad se retribuye, ya que simbólicamente y materialmente se compra una esposa (Fagetti, 2006). Coincidiendo con la autora: en Chuniapan las que se regalan escapan al mandato social de control de su sexualidad porque no esperaron hasta casarse, es decir no pudieron controlarse ni controlar a los varones, y como no supieron hacerlo son castigadas con la anuencia de todos los habitantes del pueblo.

Últimamente algunas muchachas se regalan con los migrantes de retorno que están en el pueblo algunos días y aprovechan para convencerlas de la huida. Las jóvenes no lo piensan mucho porque: a) lo ven como una forma de salirse de la casa paterna; b) ya no quieren estudiar; c) creen que ellos traen mucho dinero y/o d) porque estos jóvenes ya tienen su casa construida en el solar del padre, o en otro que hayan comprado, lo cual implica que tendrán su propia casa desde el inicio de la conyugalidad y no tendrán que vivir en la casa de los suegros; tal situación contribuye a la neolocalidad. Por supuesto, saben a lo que se exponen al regalarse: a más de una la han abandonado a los pocos días de la huida.

Los varones justifican esta acción diciendo que estaban “bolos” cuando les pidieron “regalarse” con ellos y no se dieron cuenta de lo que hacían. Lo que subyace a esta situación es que no las quieren para cónyuges, no las consideran lo suficientemente “buenas” para compartir el techo y la vida, sólo querían sexo sin compromiso. Comúnmente a ellos se les exonera de culpa pues se considera que las mujeres son quienes deben cuidar su “dignidad de mujeres”, su “honra”, pues las que “se dan a respetar” no aceptan “irse de regalo” con cualquier hombre.

⁴⁶ Hay una regla que señala que la virginidad sólo la puede quitar el que será su compañero para siempre (el marido o esposo); es la regla de la exclusividad sexual femenina “que rige el intercambio sexual de mujeres y el principio a partir del cual se establece su valor” (Fagetti, *op. cit.*: 124).

b) La herencia de la tierra por línea paterna.

En Chuniapan son principalmente los hijos varones los que reciben la tierra en herencia, previa temporada de trabajo conjunto con el padre, desde niños y hasta formar su propia familia.⁴⁷ Me refiero a la tercera generación de varones, a partir de la posesión provisional del ejido, quienes, en buena medida, aún basan la supervivencia de su familia en la tierra (vía agricultura y/o ganadería). Eventualmente también realizan algún trabajo remunerado, dentro o fuera del pueblo, pero no dependen completamente del dinero que obtienen de esta manera: para ellos el campo sigue siendo importante. A esta generación de varones cuyos padres repartieron su parcela en vida, les tocó que el Procede les legalizara su posesión y hoy cuentan con títulos agrarios que respaldan su propiedad, aunque pequeña comparada con la que poseía originalmente el padre.

No obstante, se procura que todos los descendientes masculinos reciban una porción de la parcela, si bien la extensión de la misma depende del orden en que se casen. A los que se casan primero, cuando “se apartan”, les toca una parte mayor de la parcela que a los que se casan al final, porque para entonces sus padres ya han repartido la mayor parte de su tierra. Comúnmente ocurre que cuando se casan los primogénitos y los varones que les siguen en orden de nacimiento, los hermanos menores son aún niños. Probablemente los padres ven tan remoto el día en que los pequeños se casen que no planean la repartición, desde el principio, en partes iguales para todos. Otra probable explicación es que los padres les dieron una buena porción a los más grandes (y primeros en unirse en conyugalidad) porque, de acuerdo a su edad, fuerza y rendimiento en el trabajo del campo, en aquel tiempo ellos eran los que trabajaban más.

Después de repartir entre todos sus hijos varones casi el total de la parcela, último reducto de su fuente de autoridad y poder sobre los hijos, los viejos se reservan para ellos de una a tres hectáreas, para seguir las trabajando hasta que las fuerzas se lo permitan. Aseguran que esa porción de terreno, más la parte del solar en que está construida su casa, se la dejarán a quien vea por ellos en sus últimos años de vida. Anteriormente casi siempre

⁴⁷ Esta costumbre de herencia está encaminada a la reproducción del patrimonio familiar y de los grupos domésticos, pero es una “lógica de reproducción” masculina (Ruiz, 2006: 14) ya que se excluye de esta práctica a las hijas, a pesar de que ellas también cooperan con su trabajo en la parcela familiar, en las labores domésticas o en la preparación y/o venta de varios productos que permiten completar el gasto familiar.

esto le tocaba al hijo menor, pero ahora, a raíz de la migración internacional, algunos se ausentan muchos años y se desentienden de la parcela y de los padres, por lo cual últimamente se ve que la herencia queda en manos de alguno de los otros hermanos e incluso hermanas quienes, con el apoyo y anuencia de los esposos, atienden a sus padres en situaciones de enfermedad y senectud avanzada. Así se retribuyen hoy los cuidados en la vejez.

Al margen de la situación antes señalada, rara vez se incluye en la herencia de la tierra a las hijas, aunque ellas también cooperan con su trabajo en las parcelas (especialmente en las actividades que requieren la mayor cantidad de manos para terminar pronto; por ejemplo, en la siembra de pasto trabajan todos los miembros de la familia). El argumento que esgrimen los padres para justificar tal exclusión es que ellas se casan y si a los yernos no les gusta el campo, van a vender la tierra porque nada les costó. Lo cual tiene mucho de verdad: las mujeres casadas que recibieron una porción de tierra no deciden libremente sobre sus parcelas, los esposos lo hacen por ellas. Lo que se procura preservar con esta práctica de herencia es que la tierra se conserve entre parientes consanguíneos por línea paterna y no vaya a caer en manos ajenas a través de la venta, cuando puede y debe quedar entre familia. Cabe señalar que las mujeres que sí controlan la producción y el destino de sus parcelas son aquellas que las recibieron en herencia por viudez.⁴⁸

Se han dado casos en que los hijos varones, que están en Estados Unidos, no se interesan por la parcela paterna y dejan pasar varios años sin venir al pueblo. Otros de plano dicen que no van a regresar, entonces el padre reparte su propiedad incluyendo también a las hijas, aunque en proporción menor que a los varones: piensan que es mejor eso a que las tierras estén abandonadas sin que nadie se ocupe de ellas, lo cual a los ancianos campesinos les produce mucha tristeza. Esto no implica que se deje sin nada a los hijos varones; simplemente se les deja menos de lo que usualmente se acostumbraba.

Cuando las beneficiarias directas de las parcelas, ejidales o de pequeña propiedad, son las madres viudas de edad avanzada, por lo general delegan las tareas de la agricultura y/o ganadería a los hijos mayores, pero conservan el título de derechos agrarios que les entregó el Procede completamente a su nombre. Es decir, no reparten sus parcelas a los hijos, como hacen los señores. Manejan muy bien el tener el poder de heredar la mayor

⁴⁸ Situación que abordo en el capítulo 3.

parte de tierra, de acuerdo al comportamiento de los hijos para con ellas. A la pregunta ¿a quién o a quiénes va a heredar la parcela?, responden: “Al que se porte bien conmigo”, “al que trabaje más duro”:

Ahorita no les he dado nada, están a mi nombre los papeles [...] Pero las [tierras las] trabajan ellos, [las] siembran. Como les digo a ellos: “El que se ponga a trabajar más bien, que se ponga al frente, responsable de uno, es al que se le va a quedar, ni modo. De todas maneras no son muchos, y a todos les voy a repartir un pedazo, para que así ni uno ni otro se pelien (Pilar, 57, madre y abuela de migrantes).

Aunque a todos les va a tocar una parte, los hijos no saben la cantidad que corresponderá a cada quien sino hasta que las madres estén a punto de morir, porque entonces se darán cuenta de quiénes vieron por ellas, casi hasta el final. Este tipo de situación, en el contexto de la migración, es muy interesante e inédita, por lo que aún no se sabe en qué desembocará. Existen casos en que algunos hijos que trabajan la tierra, les dan a sus madres el maíz y el dinero por la venta de ganado que les corresponda, mientras que los(as) hijos(as) que emigraron también ven por ellas, enviándoles dinero para medicinas y alimentos, lo cual es otra forma de hacerse cargo de sus madres, a pesar de la distancia.

Lo cierto es que las madres ejidatarias o pequeñas propietarias conservan hasta el último momento el dominio de la tierra, para ejercer su autoridad y jerarquía al interior del grupo familiar. Otra fuente de su poder, que también proviene de su titularidad sobre la tierra, es el que tienen al decidir si apoyan o no a hijos(as) o nietos(as) para que migren a Estados Unidos, porque son sus títulos de propiedad, de la parcela o del solar, los que se empeñan para costear tal propósito; son a ellas a quienes tienen que convencer de lo necesario y benéfico que es para todos(as) que algunos miembros de su familia emigren. Estas mujeres son las cabezas de sus familias. Controlar los recursos de la unidad doméstica (tierra, fuerza de trabajo o dinero) les otorga la capacidad para imponer su voluntad a los demás miembros del grupo y para decidir a quién heredar los bienes (Córdova, 2003).

Los jóvenes de hoy, la cuarta generación, contada a partir de los primeros o “meros ejidatarios”, si bien en su niñez y adolescencia no se desligaron completamente de la agricultura o de la ganadería, pues ayudaban a sus padres en las tareas del campo, ya no tienen cifradas sus esperanzas de supervivencia en la tierra y sus frutos. No obstante, el

nexo con el pueblo persiste a través de las casas que construyen, para radicar ahí algún día. El vínculo con el terruño también se lo proporcionan las familias que forman, o piensan formar, con alguna joven del pueblo pues, aunque se dan algunos casos de exogamia, predomina la endogamia local y regional (incluso en Estados Unidos, donde hombres y mujeres de Chuniapan y sus alrededores se unen en conyugalidad).

Estos jóvenes son más independientes de sus padres, porque ya no dependen de la herencia de la tierra que permitía a sus abuelos y bisabuelos ejercer la autoridad que les otorgaba ser los poseedores de las parcelas ejidales o de pequeña propiedad. Ahora son los padres de ellos los que empiezan a depender demasiado de las remesas que envían sus retoños desde “el otro lado”, quienes, a su vez, ahora pueden hacer su voluntad allá donde están sin pedirles siquiera su opinión porque escapan a su control, en parte por la distancia y en parte por la autonomía económica de que ahora gozan. Por ejemplo, antes los padres podían opinar o intervenir activamente en la decisión de los hijos respecto a quién elegían para esposa negándose a costear la fiesta de la boda o a aceptar en su casa a la susodicha o a acompañar a su vástago a pedirla. Ahora los jóvenes migrantes compran su pedazo de solar y construyen su casa (con lo cual contribuyen a aumentar la neolocalidad) y sólo les avisan que ya tienen mujer, o si lo desean pueden por sí mismos solventar todos los gastos de la fiesta de la boda, por lo que el consentimiento de los padres ya no es imprescindible. Algunos padres opinan al respecto:

Yo soy de la idea de que tenga una esposa de aquí, porque la conocemos que se porta bien, de qué familia es también. [Si] ha estudiado un poco, se ha formado con buenos valores; pero si en un momento dado lo decide por allá, no me queda más que apoyarlo, la moneda está en el aire (Santiago, 46 años, padre de migrante).

Es mejor que sean de aquí que de otro lado porque uno ni las conoce. Aquí si uno come chile, chile comen ellas (Gregorio, 54 años, padre de migrante).

Algunas muchachas también ejercen su autonomía de decisión y de acción amparadas por la distancia y nula vigilancia de sus padres, abuelos, o de quienes funjan como sus tutores, y se inician en la conyugalidad en Estados Unidos con quien mejor les parece. Es el caso de Neri, quien migró acompañada por sus dos primos, pero una vez en instalada en el otro país sólo su voluntad la gobernaba:

Mi sobrina Neri se fue a los 17 años [...] nada más mandó una vez cinco mil pesos y dejó de mandar dinero para pagar su deuda [...] no hablaba por teléfono. A los dos años habló porque supo que su abuela estaba enferma; entonces nos enteramos que se había casado por allá con un salvadoreño y ya hasta un hijo tenía; peor se puso la abuela: “¡esos maleantes, no vaya a ser unos de esos maras!” Le dijo: “si no te trata bien juntas tu dinero y te vienes”, pero ya no es tan fácil traerse a un niño que nació allá (Micaela, 37 años, esposa de migrante).

Es un hecho que la migración de algunos miembros de la familia: *a)* altera las relaciones de autoridad y jerarquía entre las generaciones, al interior de los grupos domésticos (en parte, porque la tierra dejó de ser el elemento principal sobre el que se basa la reproducción de las familias campesinas); y *b)* contribuye a la transformación de los patrones de residencia (Fagetti, 2006; D’Aubeterre, 2000b) al aumentar la neolocalidad (Pauli, 2007; Huacuz y Barragán, 2003).

c) Las patrilineas limitadas localizadas

Los grupos localizados de parentesco en los que se congregan varios grupos domésticos en un mismo solar se denominan patrilineas limitadas localizadas. Se basan preponderantemente en el principio patrilineal en la residencia y en la herencia (Robichaux, 2007b). De acuerdo con las fases de desarrollo del ciclo de los grupos domésticos propuesta por Fortes (1962), esta situación corresponde a la fase de fisión. Robichaux (2007b) señala que en ocasiones estas unidades se caracterizan por la unión y la solidaridad de sus miembros ante un evento que implique compromiso de una de las sub-unidades, como celebrar alguna festividad del pueblo o del ciclo de vida de alguno de sus miembros (bautizos, casamientos y ritos funerarios, entre otros).⁴⁹ Pero en mis observaciones en el campo también me he percatado de que pueden operar en sentido adverso. Es un hecho que la solidaridad en casos de enfermedad o necesidad económica está presente, pero a las mujeres que se integran a estos grupos a través del enlace matrimonial a veces les causa más problemas vivir en el mismo solar con los padres del cónyuge que establecerse en el de sus propios padres.

Y esto es así porque las nueras llegan al grupo de los esposos en “calidad de desposeídas” (Córdova *et. al.*, 2007) y ajenas a él (Fagetti, 2006). Tal situación les causa

⁴⁹ Flores (2000b) también reporta esta situación para Buenos Aires Texalpan, otro poblado del municipio de San Andrés Tuxtla.

muchos problemas. En Chuniapan, aunque ya no vivan en la misma casa que los suegros, ni compartan el techo y el fogón, compartir el espacio del solar no las libera de la influencia, vigilancia y ansias de dominio de los suegros respecto de ellas, sus esposos e hijos(as). Para muchas vivir con ellos como vecinos permanentes implica que se enteren de sus salidas y entradas, que las critiquen si no atienden como ellos esperan a sus hijos y esposos o que les inventen chismes sobre su conducta sexual, lo que pone en peligro sus matrimonios:

Mi suegro primero dijo que mi concuña tenía un amante, que él lo vio una noche. Después inventó que la otra también, que vio que un hombre se metió a su casa. Y ya nada más estaba yo esperando que se siguiera conmigo [...] Pues como fue, vino a rematar conmigo, dijo que vio un hombre en la noche que salió de mi casa y pasó zapateando por el zaguán (Micaela, 37 años, esposa de migrante).

Cuando la relación de las nueras con alguno de los suegros, o con los dos, no es armónica, así seguirá aunque tengan su casa aparte en el mismo solar. Basta el menor motivo para que estallen los conflictos entre sus miembros. Para resolver esta situación ciertas parejas optan por irse a vivir a algún otro terreno que posean, lo cual hoy es posible porque los varones que migraron compran más de un pedazo de solar para heredar a sus hijos cuando se casen y establezcan su residencia fuera de estas patrilíneas limitadas localizadas. Al optar por estas medidas también se contribuye a la neolocalidad. Pero quienes no cuentan con esta posibilidad, que brinda el dinero obtenido en “el otro lado”, soportan situaciones de tensión y conflictos muchos años, hasta que los suegros mueren.

Por otra parte, cabe señalar, ciertas ventajas de formar parte de las patrilíneas localizadas: 1) los “viejitos” y las “viejitas” nunca están solos(as): al vivir rodeados de hijos (y en menor proporción de hijas), nietos y nietas, siempre tienen compañía y la atención necesaria en caso de enfermedad o de avanzada vejez; 2) los nietos y las nietas tienen quien “les dé un taco” y los cuide cuando sus madres salen a algún “mandado”, y 3) sus integrantes cultivan la reciprocidad a través del intercambio de comida, dinero, ayuda en alguna tarea y apoyo emocional. Últimamente se ven casos en que las nueras, por migración de sus esposos, se quedan al cuidado de los suegros ancianos y enfermos, a tal grado que ellas se ocupan más de los(as) viejitos(as) que sus propias hijas, aunque éstas vivan en el mismo pueblo, pues se considera que tal responsabilidad corresponde al hijo

que va a heredar (o que ya heredó) las tierras y el solar; de ahí que por ausencia de éste, la “carga” recaiga en su esposa.

d) La herencia de la casa de los padres al último de sus descendientes (últimogenitura)

Comúnmente la casa paterna se le quedaba al hijo menor tras la muerte de los padres. Pero ahora, debido a la migración, muchos de esos hijos están fuera del pueblo, y aunque a través de la distancia algunos se ocupan de sus progenitores enviándoles dinero para las medicinas y cualquier otra necesidad, los ancianos padres han visto que son las hijas que viven en el pueblo, y especialmente las que viven en el mismo solar, quienes se ocupan más de ellos en cuestiones de atenciones diarias (tales como hacerles la comida, lavarles la ropa, llevarlos al médico, cuidarlos cuando se enferman y, en fin, acompañarlos), por lo que también a ellas les heredan en vida una parte del solar. Así se va transformando esta práctica, porque ahora la casa paterna se puede heredar por igual tanto a hombres como a mujeres, sin importar el orden de nacimiento de los(as) hijos(as) que las reciben. Lo mismo pasa con la herencia de la parcela.

En síntesis, las consecuencias por la migración son muchas. Van desde la notable mejoría económica de las familias hasta el intercambio de papeles al interior del grupo doméstico tanto para las esposas como para los hijos, entre otros parientes involucrados con las familias de migrantes.⁵⁰ La ausencia de los padres obliga a los hijos a adoptar el papel de jefes de familia. Éste es el caso de los hijos parentales. En ellos recae buena parte del peso de la responsabilidad por la familia. Algunos adolescentes asumen, o les hacen asumir, papeles que no les corresponden al interior de la familia.

Antes de partir, los padres depositan en niños de trece y catorce años de edad responsabilidades y preocupaciones de hombres: cuidar casas, madres y hermanos(as) y hacerse cargo de las parcelas y/o el ganado. Se sienten obligados a ser un apoyo para sus madres que están solas. Dejan de hacer actividades propias de su edad como ir a la escuela, salir a divertirse, “noviar” a gusto o casarse (cuando crecen un poco más), en tanto no regrese el migrante.

⁵⁰ De las otras dos situaciones generadas por la migración masculina: el incremento de los hogares con jefas de familia y los cambios en la estructura y conformación de los grupos domésticos, doy cuenta en los capítulos 3 y 5.

Por su parte, las madres ven en ellos a las personas a quienes pueden contarles sus problemas de dinero u otra índole. Esperan de sus hijos la protección y compañía que ya no tienen de sus cónyuges (situación que agudiza la competencia entre nueras y suegras por el afecto de estos varones). El hijo de Rosa tenía 14 años cuando su papá se fue para “el norte”:

Cuando se fue su papá le dijo: “Ahora tú eres el responsable de la casa, cuidala. Ahí te encargo a tu mamá y a tu hermano. Cuando regrese no quiero encontrar tres [hijos]” [...] Si algún hombre me molesta en la calle le digo a él [...] El apoyo lo tengo en casa, aquí con él. ¿Para qué correr con el vecino? [...] Yo me comparo con él [como] si no fuera su mamá [como] amigos. Nos contamos todo, somos como un cero partido en dos [...] La novia se pone celosa (Rosa, 34 años, esposa de migrante).

A Miguel [de 13 años su papá] le dejó dicho: “Ya estás grande, ya eres un hombre, te haces responsable de los animales, te vas a encargar de darles sus vueltas”. Y a él lo mando a leñar porque no está su papá (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Esta situación es una muestra de la pesada carga que se le impone al “hijo parental”. Tal término se aplica a los hijos que hacen la función de padres de sus hermanos o de sus propios padres, o son una especie de sustituto de pareja de uno de éstos (Chávez, 2008). Este rol casi siempre recae en el hijo o hija mayor y representa una pesada carga para ellos, no importa la edad que tengan y, “tarde o temprano se generan en [ellos] sentimientos de impotencia, ansiedad, tensión y resentimiento hacia sus [...] padres que le han impuesto semejante paquete” (Chávez, 2008:77). En el contexto de la migración internacional he podido constatar que se sienten atados a una situación de la que no se pueden desligar en tanto no regresen los jefes de familia:

A veces quisiera hacer cosas, distraerme, salir a caminar, ir con los amigos, con mi novia; pero ¿qué le pasará a mi mamá? Me preocupa ella [...] Ya quiero que regrese mi papá porque me quiero casar (Lalo, 19 años, hijo de migrante).

Otra variante de esta situación se presenta cuando los migrantes abandonan a esposas e hijos e hijas y entonces es común que el hijo(a) mayor, o varios de ellos, dejen los estudios y busquen un trabajo para “sacar a delante” a la familia; por supuesto, con la ayuda de sus madres, lo cual no los(as) exonera de la gran responsabilidad que esta situación representa.

En conclusión, cuando en nuestro país para muchos campesinos y sus familias la tierra dejó de ser la principal fuente para su reproducción, la búsqueda de estrategias para su sobrevivencia los orilló a la migración internacional. En el sur de Veracruz, tal migración se caracteriza por ser emergente y acelerada. Actualmente un gran número de personas sigue considerando que la única solución a sus problemas económicos es irse a trabajar al extranjero, sin pensar en las consecuencias que su ausencia puede acarrear para sus familias. Pero los migrantes de la región de San Andrés Tuxtla no podían antes saberlo por lo reciente del fenómeno.

Los beneficios materiales y la mejoría económica son un hecho para muchas de las familias con migrantes internacionales. Cada vez son más los hombres y mujeres que se “animan” a cruzar la frontera para “vivir mejor”, aunque esto implique dejar a los(as) suyos(as) y el terruño por mucho tiempo o para siempre. Ahora, en el imaginario de los jóvenes, de ambos sexos, Estados Unidos es el espacio de sus sueños, el lugar donde podrán hacer mucho dinero. Convertirse en migrantes les crea una aureola de éxito y valentía, muy acorde al modelo de masculinidad que impera en el pueblo, lo cual los hace más deseables para las mujeres.⁵¹

A las mujeres que migran también las consideran muy valientes, pasar por todos los peligros que experimentan los varones durante el cruce de la frontera y salir con bien de ellos las iguala en arrojo a los hombres, lo cual no a todos les agrada. Es importante aclarar que quienes migran son, en su mayoría, madres solteras, separadas o abandonadas. Para ellas la principal motivación para partir es “sacar adelante a sus hijos(as)”, lo cual es muestra de su gran responsabilidad y amor por sus pequeños(as). Aunque se separen de ellos(as) por varios años son consideradas buenas madres porque se hacen cargo de una situación y responsabilidad de la que los padres de sus hijos(as) se desentienden. Convertirse en proveedoras únicas les otorga prestigio y las personas del pueblo las admiran y respetan.

Finalmente, las muchachas y los muchachos de hoy ya no ven los estudios como un medio real y tangible de movilidad social como el que representa la migración. Cada vez menos hombres y mujeres desean estudiar el telebachillerato al concluir la telesecundaria. Algunos varones ni siquiera esta última terminan antes de partir.

⁵¹ Situación que también reportan Córdova, Núñez y Skerritt (2007) para el centro del estado de Veracruz.

Capítulo 3

AUTONOMÍA FEMENINA

En este capítulo explicaré qué es la autonomía, cómo acceden a ella las mujeres en general y si es posible hablar de autonomía de las cónyuges de migrantes en particular -o de un incremento de ésta a raíz de la migración masculina-. También abordaré los espacios en los que hoy es posible ver mayor presencia femenina. Me refiero específicamente a la situación que la ausencia de los esposos ha ocasionado al dejar lugares vacíos que tienen que ser cubiertos de alguna manera por otras personas, para que el grupo doméstico se reproduzca y la dinámica de la comunidad siga su curso “normal”. La migración de los varones implica también para muchas mujeres asumir roles diferentes, considerados comúnmente masculinos, además de los que habitualmente desempeñan como esposas y madres. Esta situación representa mayor participación en el ámbito público, pero ¿se traduce en mayor armonía en las relaciones de género y en un aumento de la autoridad e independencia de las mujeres de Chuniapan? ¹

La vida de las cónyuges de migrantes cambia en muchos aspectos cuando los hombres se van. Los ámbitos sexual, familiar, económico y social adquieren otros significados cuando se enfrentan solas a situaciones que antes atendían sus parejas. Decidir, resolver y actuar se convierten en acciones individuales que conllevan riesgos y requieren seguridad y premura al efectuarlas. Nuevas necesidades las obligan a ser más eficaces y creativas en ámbitos hasta entonces dominados por los hombres: hacerse cargo de la parcela y/o el ganado, ir a las reuniones ejidales y de Procampo, contratar peones, proveer el sustento diario para la familia mientras reciben las remesas (que en ocasiones nunca llegan o se suspenden indefinidamente) y ocuparse de la alimentación, educación y atención médica de hijos e hijas, entre otras responsabilidades.

¹ El trabajo de Córdova (2003) permite deducir que no siempre es necesario que los hombres emigren para que las mujeres asuman la responsabilidad de la sobrevivencia del grupo familiar y que, por ende, adquieran autoridad al interior del grupo doméstico.

3.1 Sobre los roles genéricos

Una de las características de las relaciones de género es su naturalización, esto contribuye a invisibilizar la desigualdad (Asakura, 2005). El orden social señala lo que es propio de hombres y de mujeres, de acuerdo a su sexo, y se expresa en los roles de género. González y Vizcarra (2006) coinciden en que los roles son asignados según el sexo/género y que están ya proyectados desde que las personas nacen,² y se les socializa de acuerdo con ellos. En Chuniapan por ejemplo, desde pequeños se les enseña que el espacio público es primordialmente para los varones y el privado para las mujeres. Desde los nueve años las niñas saben hacer gran parte de las tareas domésticas que las preparan para el matrimonio y para brindar atención a los demás; a los niños se les adiestra en las tareas del campo:

Cada vez que yo hago tortillas le dejo [a la nieta] su bolita de masa para que se vaya enseñando. Ya luego se enseñan pura escuela y escuela y no se enseñan a hacer tortillas. Ya van aprendiendo a moler. A la hora del almuerzo van haciendo sus tortillas [...] Los niños van a la milpa, a sembrar maíz allá arriba a los cerros. Se van enseñando desde chiquitos porque luego no quieren trabajar el campo, nada más quieren andar caminando (Pilar, 57 años, madre y abuela de migrantes).

Si se casan [las jovencitas], ya saben, las espera su cubetita de maíz. Si no saben hacer nada, la que paga es la mamá, porque de arriba pa' abajo no la bajan, porque las hijas no saben hacer nada (Guillermina, 48 años, madre de migrantes).

Pero la migración transforma estas disposiciones, porque la ausencia de los varones obliga a las mujeres, en el pueblo, a ejercer papeles que antes no “les correspondían”, y a los hombres, en el lugar al que emigran, a habituarse a lavar su ropa, limpiar la casa, comprar los víveres, hacer la comida y lavar trastes, entre otras tareas consideradas exclusivamente femeninas. Es importante señalar que cuando los migrantes retornan a Chuniapan y hacen estas actividades en sus casas para apoyar a sus esposas, las mujeres de generaciones anteriores critican mucho esta actitud y, en ocasiones, frenan sus buenas intenciones:

Mi esposo me ayuda a veces a lavar la ropa de los chamacos, él escobetea sus pantalones y yo termino de lavarlos. Mientras hago la comida, él limpia la casa, se pone a sacudir todo adentro o le dejo hecha la comida y él les da de comer a los chamacos cuando voy a las juntas de Oportunidades o salgo del pueblo. [Como el] diría: “Sentado me aburro. No porque yo te voy ayudar ya se me van a quitar los pantalones”. Dice: “No, es que yo claramente veo que te atrasas y te

² Mascia-Lees y Johnson (2000) afirman que desde que se sabe el sexo del bebé se empiezan a hacer planes para él o ella.

ayudo". Mi cuñado también se lava su ropa [...] él trabaja a veces en México [...] Cuando mi suegra ve a alguno haciendo [esas cosas] les dice: "¿Qué hacen? Eso es cosa de mujeres, ¿acaso están viudos? [...] Si [ella] le lleva un plato de comida a mi cuñado cuando su esposa no está, dice: "Le llevo al viudo" (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Con esas palabras la madre-suegra da a entender que las mujeres están para atender a los hombres, que ellos no deben hacer esas tareas si tienen una mujer que se las haga ya que "está obligada a ello" y que, por lo tanto, el espacio doméstico es femenino por excelencia.

Las migrantes de retorno, que se unieron en conyugalidad en Estados Unidos, comentan que allá sus parejas compartían con ellas las labores del hogar. Por supuesto, ellas también lo hacían con el pago de la renta de la vivienda, la compra de alimentos para ambos y las necesidades de los hijos e hijas que por lo general se quedan en el pueblo. Al parecer, en el otro país, donde ellas son más independientes económicamente, porque ganan su propio dinero y contribuyen al presupuesto familiar, las relaciones genéricas son más equilibradas.³

Tradicionalmente de los hombres se esperaba que fueran proveedores (Zárate, 2000; D'Aubeterre, 2000; González y Vizcarra, 2006), dieran protección, cariño y atención sexual (Fagetti, 2000). Ahora, a través de la distancia, quizá con lo único que sí pueden cumplir es con su papel de proveedores, pero cómo podrían dar cariño, atención y protección a sus mujeres e hijos e hijas, si están tan lejos. Comúnmente las mujeres estaban destinadas a ser madres, amas de casa y a cuidar niños, ancianos, animales y las propiedades de los varones. Azakura (2005) señala que los roles femeninos se basan en las normas sociales que indican el tipo de actividades que deben o no realizar las mujeres. No obstante, no todas están dispuestas a aceptar los papeles aprobados culturalmente para ellas (Zárate, 2000), porque a muchas las recluyen al ámbito doméstico y las limitan a ser sólo madres y esposas.⁴ Cabe señalar que, para las mujeres campesinas, la distinción entre espacio privado y público, y lo que deben hacer ellas y ellos, no siempre ha estado muy bien delimitado.

³ Hasta el 2010 sólo dos de las mujeres que emigraron a Estados Unidos habían regresado al pueblo. Una se quedó definitivamente para cuidar a sus tres hijos. Probablemente se habría vuelto a ir para alcanzar a su cónyuge si su madre hubiera aceptado seguir cuidando a sus hijos, pero ante la negativa de la abuela, se tuvo que quedar. La otra sólo vino de visita en la navidad, después de pasar tres años trabajando en "el norte" y en enero se volvió a ir.

⁴ Friedan (citada por Mascia-Lees y Jonson, 2000) asegura que los roles de género que confinan a las mujeres a la casa son la razón de la insatisfacción de muchas.

En el campo mexicano usualmente las esposas atienden y cuidan a sus hijos e hijas, hacen el trabajo doméstico, colaboran en la parcela familiar, a veces también se contratan como jornaleras agrícolas y, en no pocas ocasiones, realizan otro tipo de actividad que genere ingresos, necesarios para el mantenimiento material de sus grupos domésticos.⁵ Por esta razón, han estado desde hace mucho en el espacio público y contribuido al aprovisionamiento del gasto familiar. La mayoría son esposas, madres, campesinas, jornaleras y trabajadoras (Córdova, 2003; Núñez, 2002; Chávez, 1998; Vázquez, 1997; Rodríguez-Shadow, Shadow y Goldsmith, 1992, entre otros). Las mujeres no sólo reproducen, también producen (Brown, 2004; Fernández, 2000). Sus roles son múltiples y diversos. A las mujeres de Chuniapan la emigración de sus cónyuges les representa más trabajo y responsabilidades que no formaban parte de su rol genérico; algunas disfrutaban de ciertos bienes materiales y un poco más de dinero, pero esto no siempre implica un incremento en su libertad y autodeterminación.

A raíz de la migración de sus cónyuges las mujeres de Chuniapan adoptan y adaptan roles masculinos. “Hacerle de hombre y de mujer” significa que son padre y madre al mismo tiempo, que la carga de los hijos es muy pesada y se enfrentan solas por años a muchas responsabilidades y tareas que antes compartían con los esposos.

Yo soy la responsable porque él ha andado trabajando. Como dice él: “Yo bien quisiera estar contigo aquí, hacerme cargo de los chamacos, pero yo tengo que trabajar y yo te tengo que dejar los chamacos bajo tu poder y, ahora sí, tú eres la responsable y cuídate tus hijos. Ahora, si me voy, pero yo no los dejo; yo siempre [estoy] pendiente de ustedes; yo nunca los he dejado [...] sin nada; lo que quiero es que mis hijos estudien, salgan adelante y que le echen ganas y tú también [...] y siempre así ha sucedido (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).⁶

El mensaje es claro: mientras ellos proveen, ellas se deben hacer cargo del cuidado de los(as) hijos(as). Tienen en sus manos la responsabilidad de educarlos y hacerlos hombres y mujeres de provecho, y de inculcarles buenos valores y costumbres para que no caigan en los vicios y la vagancia. Por eso se empeñan en que vayan a la escuela y se dediquen

⁵ Fernández (2000) distingue entre trabajo directo -el que genera ingresos (como asalariadas, ya sea que realicen trabajo por cuenta propia o en el sector informal)- y el indirecto -familiar y doméstico, el que gira en torno al cuidado de la familia y el hogar-.

⁶ En adelante usaré la palabra esposo(a) para referirme indistintamente a su tipo de relación conyugal (casados o en unión libre).

mucho a estudiar, porque consideran que a través de la preparación escolar pueden salir del pueblo y llegar a ser algo más que campesinos o albañiles los niños, o sólo amas de casa las niñas. Piensan que “la mujer sin estudios no vale nada” porque dependerá por siempre del esposo y se verá obligada a soportar malos tratos por depender de él económicamente.

Para las madres los estudios representan la movilidad social de sus hijos(as) y una forma de evitar que emigren en el futuro. Tomando en consideración que los roles tradicionales preparaban a la mujer para el matrimonio y a los hombres para proveer el hogar (González y Vizcarra, 2006), no deja de ser novedoso y hasta inquietante para muchos(as) que algunas de estas mujeres adquieran mayor protagonismo en los espacios familiares, ejidales y comunales. Aunque no todas están de acuerdo con tal situación.

3.2 ¿Autonomía o mayor dependencia?

Para muchas ser autónomas significa tener libertad en varios aspectos de sus vidas personales y decidir por sí mismas lo que les parece mejor.⁷ Aunque por ser seres sociales todos(as) dependemos de algo o alguien, no siempre la dependencia implica subordinación. Es probable incluso que, en ciertos casos, haya dependencia mutua. Señalo esto porque “muchas veces las mujeres actúan con independencia en las esferas económica y política, y no necesariamente han conquistado la autonomía en sus relaciones más cercanas” (García, 2003:228). Para ciertas mujeres, su dependencia con respecto a los varones conlleva pérdida de valor personal y minimización ante los ojos de éstos (Lagarde, 1993).

En tales casos la libertad y la autonomía probablemente sean muy pequeñas o inexistentes. Quizás ésta es la razón por la que algunas cónyuges de migrantes consultan con los ausentes casi todas las decisiones que tienen que tomar, y de las que quizás éstos no se enterarían de no informarles ellas mismas. Una señora habla sobre el permiso que una de sus hijas le pidió para ir a la tardeada de la escuela secundaria a la que asiste en su comunidad:

Yo le dije que no podía decirle si sí o no, que esperara a que llamara su papá en la noche [les habla por teléfono cada tres días] y que le pidiera el permiso a él, a ver si él se lo daba. Porque si luego se entera que yo la dejé ir... la que se me arma. A lo mejor no se entera, pero a lo mejor sí, así que mejor que decida él, que se arreglen entre ellos. Después que no me echen la culpa de nada [...] Ellas son mi

⁷ Para Fernando Savater (2003) la libertad es la capacidad de elegir, decidir e inventar acciones para transformar tanto la realidad como a nosotros mismos.

responsabilidad, yo las tengo que cuidar, pero no puedo decidir nada si antes no le pregunto a él. A veces las chamacas se enojan pero así es aquí (Úrsula, 37 años, cónyuge de migrante).

Desde mi punto de vista ésta es una muestra de sumisión, una de las tres situaciones que a veces viven en las relaciones maritales y que supone la obediencia y respeto al cónyuge, aceptar su autoridad y admitir la propia inferioridad (Oliveira, 1998), de ahí el imperativo de pedirle permiso para todo.⁸ En situaciones como la antes mencionada, aun con la ausencia del cónyuge la autonomía no está presente. Una manera de explicar esta situación es partir de la dependencia vital, en virtud de la cual:

La mujer [...] es dependiente para vivir. Cualquiera que sea el contenido de su modo de vida, no hay autonomía ni maduración. En relación y con referencia al hombre, es infantil. Está sujeta a todo lo que contribuye a mantener formas de dirección y dominio sobre ella por ser mujer. Entonces su dependencia se diversifica en formas tan importantes como la económica, pero la rebasan (Lagarde, 1993).

También ejemplos de dependencia vital podrían ser las situaciones en las que ellas supuestamente tienen la última palabra a la hora de decidir y realizar alguna acción, pero casi siempre esperan la aprobación de los esposos para actuar, aunque aparentemente ellos les dan el poder de decidir por sí mismas:

Él nunca me ha evitado las salidas que yo [hago]. Siempre me ha mandado, como ese día [que quería ir a] Xalapa [...], le dije: “¿Tú que dices, voy? Pero no me voy tranquila si tú no me dices que sí porque si me dices que yo sé, quiere decir que tú no me estás mandando”. Que yo sé, dirá: “Si te mandas tú pues vete”. Es muy diferente si él dice: “Pues vete, yo aquí me quedo con los niños” (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Es claro que, en estos casos, Micaela necesita el permiso explícito del esposo para salir del pueblo. Al decirle él que “ella sabe” deja en sus manos la decisión final, pero también

⁸ Las otras dos situaciones conyugales son la imposición y el cuestionamiento. La imposición se basa en el dominio de esposas, hijos e hijas por parte de los varones, a través de la violencia física o psicológica les impiden la libertad de movimiento y decisión. El cuestionamiento engloba las diversas formas de resistencia femenina al dominio masculino y la defensa de sus derechos por medio de la negación, negociación o enfrentamiento directo (Oliveira, 1998). En la búsqueda de relaciones de género más simétricas las mujeres recurren a sus estrategias de poder que básicamente tienen que ver con el uso de su cuerpo y sexualidad como espacio de resistencia (Córdova, 2003; Ponce, 2006) y su dominio del ámbito doméstico (Ladeira, 2005) como olvidar hacer la comida o negarse a atender a los maridos.

implica que él no se hace responsable de lo que ella decida y que en el fondo no está de acuerdo con que salga o haga algo. De ahí la frase tramposa “tú sabes lo que haces”. También muestra que algunas mujeres no quieren correr riesgos y hacerse responsables de las consecuencias que implica decidir por sí mismas en ésta u otras situaciones relevantes en sus vidas. Además, esto las colocaría en una posición para la que no han sido preparadas. Ellas no deciden sobre sí mismas, no tienen esa práctica, ni de solteras ni de casadas; por lo general otros(as) deciden por ellas: primero los papás y los hermanos y después los esposos; ¿cómo esperar que cuando aparentemente tienen en sus manos el poder de decidir y la libertad para hacerlo, no sepan qué hacer con ese poder y libertad?

Acaso, siguiendo a Amuchástegui y Rivas (2004), sea necesario explorar en los procesos subjetivos de apropiación corporal,⁹ a través de los cuales las mujeres deciden sobre sus cuerpos y se dan permiso a sí mismas.⁹ Lo cual implica, por un lado, que darse permiso o permitirse el libre uso de sus cuerpos indica que nadie más que ellas tienen el control sobre sí. Por el otro, que la conquista de la autonomía, la autodeterminación y la libertad de las mujeres, expresadas en el control de sus cuerpos sexualidad y capacidad reproductiva, significa remover uno de los puntos centrales en los que se asienta el patriarcado y la subordinación del género femenino (Brown, 2004:119).

Quizás deberíamos considerar que cuando se decide sobre una situación relevante en la vida, se hace no sólo por el presente, sino también por el futuro y, esto tiene consecuencias que en algún momento de nuestras vidas se harán presentes. Heidegger afirma que somos seres en situación y que estamos en el mundo con otros hombres y otras mujeres, lo cual genera “preocupación” y “ocupación”, que son las dos formas de cuidado, fuente de todos nuestros actos (Heidegger, 1989). Probablemente por esto Foucault (1999)

⁹ Desde el punto de vista de la subjetividad, las posibilidades de hacer lo que desean respecto a sí mismas y sus cuerpos, en relación a sus derechos, se basan en el proceso de constitución subjetiva, es decir, en el autorreconocimiento de su existencia personal y el ser reconocidas por los demás. Los principales ejes de tal proceso son la apropiación del cuerpo como un espacio de soberanía individual y la construcción de una voz en el sentido de “autorizarse a sí mismas” (Rivas, Amuchástegui y Ortiz, 1999). Cabe señalar que aunque las mujeres no siempre mencionan la palabra “derechos”, muestran un sentido de apropiación “particularmente desarrollado” en relación con el control de la reproducción. Aunque no ocurre lo mismo respecto al placer y la crianza (Amuchástegui y Rivas, 2004). Por mi parte, encontré que algunas mujeres de Chuniapan sí mencionan la palabra derecho(s), su uso se extiende al de las relaciones sexuales, a la disposición de las mujeres a tenerlas o no con sus cónyuges.

decía desde “la ética del cuidado de sí”, que cuidando de nosotros cuidamos de los demás. El sujeto se constituye a través de las prácticas de libertad. En toda relación social hay tensión por el poder (incluidas las sexuales y conyugales) y el poder es la posibilidad que tienen unos de influir en las acciones de los otros. Una condición para el ejercicio del poder es que haya sujetos libres, sólo así son posibles las prácticas de libertad.

Considero que es aquí donde se imbrican los pensamientos de Foucault y Heidegger. Para el primero la responsabilidad en la sexualidad, y en todos los actos de nuestras vidas, está totalmente asociada a las decisiones y consecuencias en el contexto de las relaciones sociales; por eso cuidando “de sí”, de nosotros, cuidamos de los otros. Siguiendo a Heidegger esto es lo que causa preocupación y angustia pues lo que decidimos nos afecta no sólo a nosotras(os) mismas(os), sino también a las personas con quienes nos relacionamos.

Cuando nos ocupamos de las circunstancias difíciles y/o importantes de nuestra existencia, actuamos, pues es la acción la que nos define ante cada circunstancia. La elección, vista desde esta perspectiva, aunque libre casi siempre, no deja de producir ansiedad e incertidumbre. Es probable que cuando las mujeres de Chuniapan deciden respecto a ellas mismas y su libertad de movimiento, entre otras situaciones; se entremezclen los sentimientos, los pensamientos, las representaciones, el imaginario y el contexto en el que se tejen sus relaciones conyugales, familiares y sociales.

Otra forma de explicar la carencia de autonomía femenina tiene que ver con la dependencia económica real de las mujeres respecto a sus maridos. En ocasiones ésta tiene profundas raíces culturales (Hernández, 2001). Tal dependencia y subordinación se explica en relación a ciertas tradiciones culturales y ancestrales que han colocado a las mujeres bajo el mandato de los hombres por siglos.¹⁰ La mayor parte de las mujeres de Chuniapan unidas

¹⁰ De ahí el testimonio de una originaria de San Pedro Chenalhó: “Cuando somos chicas siempre nuestras madres nos enseñan que tenemos que respetar a los hombres, que tenemos que obedecerlos, que no hay que protestar, no hay que contestar. Lo que te dice el hombre tienes que aceptarlo, lo que te dice tienes que creerlo. Y así crecí también, muy maltratada de mis hermanos y de mi padre porque son varones [...] la mujer no tenía por qué estudiar, las mujeres nomás se van a su casa y se casan con sus maridos y ya se quedan cerradas en su casa” (Rovira, 2000:35).

Una mujer de Nicaragua relata una situación similar: “nos educaron nuestros padres, nos enseñaron que tenemos que aguantar a nuestros maridos [...] como madres, educamos a los hijos tal y como fuimos educadas nosotras [...] limitamos la participación de nuestras hijas [...] reproducimos valores” (Fernández, 2000). El modelo cultural de subordinación femenina se transmite de

en conyugalidad no cuenta con un trabajo remunerado, dependen económicamente de sus esposos, y aunque algunas han podido hacerse de un pequeño ahorro y negocio, en parte gracias a su hábil administración de las remesas, éstos no siempre son suficientes para mantenerse ellas y sus hijos(as) en caso de no contar más con el dinero que les dan los cónyuges. Saben muy bien que si, por algún motivo, el aporte económico de ellos falta, es muy probable que tengan que salir del pueblo a trabajar para “sacar adelante a sus hijos” e hijas, como se han visto obligadas a hacerlo la mayoría de las abandonadas, las viudas y las separadas.

El valor del trabajo femenino

Es un hecho que en el campo mexicano podemos encontrar casos en los que las mujeres dependen de múltiples formas de sus esposos, pero también es posible afirmar que existen realidades opuestas e intermedias. Es posible encontrar prácticas de autonomía en diversos espacios de sus vidas, aunque no en todos. Situaciones en las que deciden por sí mismas e incluso podrían verse como un enfrentamiento o cuestionamiento a las costumbres comunitarias. Por ejemplo, Teodora, una de mis entrevistadas, cuyo esposo desde que se casaron nunca ha migrado por motivos de trabajo, comenta que además del dinero que obtiene con la venta de algunos productos, toma el que le llevan a su cónyuge por la renta del pasto, y él no se molesta ni se lo pide, deja que ella lo administre a su parecer:

Yo tengo mi dinero. Tengo mi caja fuerte [ríe]. El único que sabe dónde está es mi hijo. A veces me pide para la escuela y le digo que agarre de ahí. A la niña no le digo porque todo le dice al papá [...] A veces hago comida, tamales, totopos y queso para vender, o vamos a la finca de mi suegro a cortar limones y mangos. [Después] hago bolsitas de 10 [limones o mangos] y mando a mi hija a que los venda, por aquí cerca, en las casas [...] Cuando traen el dinero del pasto y no está él, yo lo agarro y lo guardo [...] Él mismo señor [que trajo el dinero] le dice [...] Él no me lo pide, ni me exige cuentas. Si yo lo tomé yo sé para que lo uso (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

generación en generación. Las madres, a través de la endoculturación, encaminan a sus hijas a repetir lo que a ellas les tocó vivir. No podría ser de otra manera, mientras no haya un cambio profundo a nivel ideológico, de conciencia, identidad y mentalidad, y material que permita que los hombres compartan la socialización y el cuidado de los hijos y tareas del hogar, y no existan instituciones o centros de atención y cuidado para los niños, los enfermos y los ancianos, persistirá la base estructural de la subordinación femenina (Fernández, 2000), cuyo origen es cultural, social, económico y político.

En el capítulo uno de esta tesis desarrollo el tema de la dominación masculina y sus causas.

Aunque ese dinero lo distribuye después en los gastos de la casa y familia (comida y transporte escolar de su hijo e hija), significa mucho en ese lugar que una mujer interfiera en un trato entre varones: en este caso, entre el esposo, que renta el pasto, y el señor que lleva el dinero de la renta mensual. Sobre todo porque en ese pueblo no se acostumbra que las mujeres intervengan en asuntos masculinos, sin embargo, algunas lo hacen.¹¹ Teodora también comenta que hasta hace pocos años tenía que ir a la casa de sus suegros siempre que éstos recibían las visitas de sus hijas, nietas y nietos que viven en otros pueblos. Su esposo les decía a sus papás, apenas llegaban sus hermanas, “ahorita les mando a Teo”. Y efectivamente la “mandaba” a ayudar a su suegra a hacer la comida para todos(as) y a limpiar la cocina, como si fuera la sirvienta de la casa. Ahora ella se niega a ir. Le dice al esposo: “¿Para qué hablas por mí? Yo no voy”. Al cuestionamiento masculino responde “¿Por qué decides sin preguntarme? Que se las arreglen ellas”. Ya no obedece. Probablemente habría aceptado de haber recibido lo que pidió tiempo atrás, pero como el trabajo doméstico que realizó, para apoyar al trabajo de los varones de la familia, no es tomado en cuenta, no hace más lo que el esposo le manda y lo que la suegra y las cuñadas esperan de ella (como un acto de solidaridad familiar):

Yo viví seis años con mis suegros. Me levantaba cuatro y media o cinco de la mañana. Hacía tortillas para diez mozos, mi esposo y su papá. Mi suegra se levantaba a las seis. Cuando nos iba a dar el solar yo le pedí [al suegro] diez árboles de cedro, para que nosotros hiciéramos nuestra casa, y él dijo que no, que no me los daba. Cada árbol cuesta mil pesos, así que me negó diez mil. Yo le dije: “Si se los pido es porque yo ya los trabajé”. Entonces le recordé a mi suegra que me tuvo de sirvienta seis años y que no los pedía regalados. Pues ni así nos los dieron (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

Este es un ejemplo de transición entre subordinación e independencia.¹² Ahora decide por sí

¹¹ Me enteré de una situación parecida a través del comisariado ejidal de El Castillo, una comunidad rural del municipio de Xalapa, Ver., en la que algunos de sus pobladores se dedican a hacer ladrillos y otros materiales para la construcción. Me contó que dos mujeres del pueblo: “Se le adelantan a los maridos” en la venta de los ladrillos. Cuando alguien le quiere comprar su producción a ellos, contestan: “Ya los vendió mi mujer”. Con ironía y burla el comisariado narra esta situación que, a juzgar por su actitud, no es la conducta que deben tener las cónyuges del lugar. Además recalco que sólo son dos mujeres en el pueblo las que se atreven a hacerlo. Supongo que, en parte, por eso su comportamiento causa tanto desconcierto (entrevista al comisariado ejidal de El Castillo, Ver., 16-09-2008).

¹² Cabe señalar que Teodora es una de las treinta mujeres que formaron parte del grupo que trabajó

misma. Es necesario entender qué sentido le da ella, así como otras mujeres en situaciones similares, a experiencias de este tipo en el contexto de su vida personal y realidad social actual (Ramazanoglu y Holland, 2002). ¿Qué representó para Teodora esta actitud en el ámbito de la conyugalidad? Al defender el valor de su trabajo consiguió que su esposo le diera la razón respecto a los argumentos que esgrimió para pedir los árboles y también el reconocimiento de su trabajo. Al parecer, la clave consiste en partir del autoreconocimiento y valoración del trabajo que se realiza, aunque no sea remunerado y se haga en casa. De lo contrario se cae en el “no trabajo, sólo ayuda”, que probablemente sea una forma de validar la autoridad de los cónyuges ante los demás (Rodríguez-Shadow, Shadow y Goldsmith, 1992).¹³ Generalmente, la “ayuda” se considera tal cuando la cantidad de dinero aportado por las cónyuges es menor a la de los esposos. No obstante, en ocasiones, la aportación femenina es mayor a la de los varones, y aún así las mujeres no ganan más autoridad al interior de la familia.¹⁴

Teodora continúa apoyando al esposo en el taller de herrería que tienen, en el patio de su casa: “Mientras él lija o corta, yo pinto”, dice orgullosa. Esto le ha valido tener autoridad en su casa y participar en las decisiones sobre su familia y patrimonio y que le compensen por su trabajo. Tiempo después del suceso ocurrido con los suegros, su esposo le regaló diez vacas. Ahora ella defiende lo que es suyo porque se lo ha ganado con su trabajo. Algunas veces el reconocimiento y recompensa por el trabajo que hacen las mujeres ocurre al interior de la familia, en la intimidad del hogar y entre las parejas, principalmente son los padres y los esposos quienes lo hacen, los familiares políticos de

con la ONG Decotux y que pertenecer a él implicó asistir a talleres de género en otros estados del país (Godínez y Ochoa, 2006).

¹³ El término “ayuda” representa que la actividad femenina es inferior o secundaria en relación a la de los varones, a pesar de que es fundamental para la producción. Se subvalora el trabajo femenino igual que el de los hijos e hijas. En ocasiones, a cambio de no reconocer ni remunerar su trabajo obtienen otra compensación: son reconocidas socialmente como buenas esposas, madres e hijas. La “ayuda” está muy relacionada con la división sexual del trabajo y los roles de género: la esfera doméstica es del dominio de las mujeres y la pública lo es de los hombres (Rodríguez-Shadow, Shadow y Goldsmith, 1992) o al menos así se supone que sea.

¹⁴ Sarti (2005) encontró, entre las familias de un barrio pobre de Brasil, que en algunos casos esto se debe a que las mujeres quieren tener junto a ellas una figura masculina protectora que les de respaldo y sea la intermediaria entre el espacio público y el privado. Pero depositar toda la autoridad en el hombre, jefe de la familia, interfiere en la autonomía de esas mujeres como sujetos sociales.

ellas nunca lo hacen.

Algunos varones admiten que también sus cónyuges han trabajado en el campo (y fuera de él), para “sacar adelante a la familia”: “Trabajaba yo y trabajaba ella”, “ella me ayudó mucho”, “le debo mucho a ella”, “luchamos juntos, yo en el campo con los peones y ella en la cocina para hacer la comida para todos”. Por su parte, las señoras dicen: “Yo acá te ayudo”; “siempre lo he ayudado porque el dinero nada más de él no alcanza”; “yo siempre he vendido que zapatos, loza, ropa, carne, colchas, lo que se ha podido y ya es una ayuda para la casa”. Se trata del reconocimiento del valor del trabajo femenino, tanto por hombres como por mujeres, lo cual no siempre sucede.

En parte, la explicación de la actitud de Teodora ante sus suegros y su esposo, sus ideas de libertad, así como el conocimiento y defensa de sus derechos, se deben a su trato con la ONG Decotux que puso al alcance de algunas mujeres, de ese pueblo y otros de la región, talleres y conferencias centrados en la reflexión sobre su posición de género respecto a los varones, como veremos más adelante.

Me tocó ir adelante de Puebla, en Cuetzalan, a una conferencia de género y la libertad de la mujer. Aprendí que hay que trabajar por uno. Uno puede tener la decisión de uno mismo, [por ejemplo], trabajar un grupo de mujeres y ahorrar, a defender el derecho de uno como mujer y salir adelante sin el esposo, trabajar y tener su propio dinero. [...] Mi esposo dice: “Ahorita el gobierno y los diputados les dan muchos derechos a las mujeres, por eso son muy rezongonas”. Le digo: “Ahorita las mujeres no tenemos que estar atadas al marido, obligadas a él, ya uno es libre”, ya no dice nada. [...] Le digo: “Lo que a mí no me gusta de ti lo vamos a platicar y si a ti no te gusta algo de mí dime, voy a poner de mi parte. Como yo lo voy hacer, tú también corrige lo que a mí no me gusta de ti”. Y sí, él me dice: “No me gusta esto o esto”. “Ah, bueno voy a tratar de corregirlo, pero tú también haz lo que yo te pido” (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

En este testimonio, además del conocimiento sobre la posición de las mujeres respecto de los varones, está presente la concepción del equilibrio genérico en la negociación de las relaciones conyugales. También es evidente la disposición del esposo a aceptar ciertos cambios en su vida de pareja, lo cual probablemente a la larga redundará en la educación de sus hijos(as) y sus relaciones futuras. Por ello Batliwala (1997) señala que es necesario un cambio de actitud no sólo femenina sino también masculina, y que los programas que tengan entre sus objetivos erradicar la dominación-subordinación de género, tienen que dirigirse a los dos miembros de las parejas.

A ciertas mujeres casadas sus padres les heredan en vida un pedazo de parcela, como una especie de gratificación por ayudar en las tareas domésticas y cuidado a los enfermos de la familia. Estos son sólo algunos casos individuales y aislados. No siempre son bien vistos los actos femeninos que hacen gala de autonomía y libertad de movimiento. Cuando una mujer se atreve a administrar como mejor le parece el dinero y propiedades del esposo, con el consentimiento de éste, y a decir “yo me cuido sola”, y va y viene, dentro y fuera del pueblo, sin llevar prendido(a) un(a) chiquillo(a) a sus faldas, las mismas mujeres del lugar, que no pueden o no se atreven a hacer lo mismo, tratan de limitarla a través de los chismes sobre su conducta sexual:

La misma familia inventa chismes, por envidia de que uno viva bien o haga lo que una decida. La sobrina de mi esposo inventó que yo tenía un querido que me paseaba para arriba y para abajo en su camioneta. Siendo que si una va a San Andrés y no pasa el taxi y un conocido le dice “súbase Doña, la llevo”, uno se sube, no por no pagar sino, porque ya quiere llegar; se cansa uno de esperar taxi. A veces nos cobran cinco o siete pesos, igual que el taxi, y a veces nada, pero no por eso ya es mi amante. Pues le contó a [su tío] y él me dijo por teléfono que ya no contara yo con él, que ya no me iba a mandar dinero y me dijo un montón de groserías, pero feo, y mis niños oyendo junto al teléfono. No es lo mismo que yo le platique ahora a como me lo dijo él. Luego, luego le creyó a la sobrina [...] Después le reclamé a ella. Hasta el sol de hoy no nos hablamos (Elsa, 37 años, esposa de migrante).

Las muestras de autonomía, libertad de movimiento y manejo de recursos de algunas mujeres no son bien vistas por las que no gozan de lo mismo. Pero quienes las disfrutan han luchado por ello. Elsa, es “de las que no se dejan”, y continúa saliendo sola del pueblo, administrando los bienes y dinero del esposo, según su parecer, con la anuencia de él, a quien comunica indistintamente sobre lo que hizo o piensa hacer. Por ejemplo, a veces vende unas vacas, para comprar material para cercar la parte de la parcela donde están los animales y pagar al peón por hacer el trabajo; después nada más “le avis[a y él] no [l]e di[ce] nada”, no la reprende por no consultarlo ni le exige cuentas claras del dinero que gasta. Por supuesto, no todas se atreven a hacer lo mismo.¹⁵ Tal actitud tiene su explicación

¹⁵ Cabe señalar que Elsa no es Chuniapan sino de Sayula, un pueblo cercano a Acayucan, Ver., en el sur del estado de Veracruz. Allá el comportamiento social y la movilidad de las mujeres no está tan controlado por todas las personas del pueblo, como ocurre en Chuniapan. Elsa muestra su autodeterminación al no someterse mansamente a las reglas que las demás mujeres siguen en Chuniapan. Ella defiende su condición de “fuereña” y es respaldada por el esposo. Cuando, recién casados, él intentó hacer que ella siguiera las reglas del comportamiento femenino del lugar,

en que Elsa trabajó a la par del esposo, antes de que éste migrara a Estados Unidos. Él sabe que ella es una excelente administradora, lo ha demostrado desde que se casaron. Los bienes que tienen los han conseguido con el trabajo de ambos. Por eso Elsa, y ciertas mujeres en la misma situación, consideran también suyos los bienes. De ahí que hablen de “el solar que compramos”, “nuestros árboles” o “los animales que tenemos”.

Elsa y su esposo trabajaron juntos muchos años matando cerdos, vacas, sembrando maíz y frijol para la venta; en fin, vendían lo que podían y vivían de eso. Actualmente ella sigue trabajando en el pueblo preparando comida para vender, varios días a la semana, también atiende su tienda de abarrotes, cuida muy bien el dinero de su marido e incluso lo incrementa. El trabajo femenino, que además rinde frutos, es la clave para explicar la libertad de acción de esta mujer.

A las mujeres que, como Elsa, han demostrado que saben trabajar, manejar bien el dinero y hacerlo producir, sus esposos las reconocen como buenas administradoras y la aprobación masculina legitima la autoridad femenina. De ahí que ellos les pidan su opinión en algunas decisiones importantes, como las relacionadas con la compra-venta de bienes. En estos casos se trata de un cambio en la actitud de las mujeres y en la de los hombres. La relación genérica es más equilibrada y los varones ven a sus esposas como personas con valor muy similar al de ellos. A mi parecer, tiene mucho que ver el que ambos miembros de las parejas migren por motivos de trabajo y hayan estudiado más que sus parientes de generaciones pasadas. Las experiencias fuera de sus pueblos les hace ver el mundo y las

especialmente las de la escasa movilidad femenina, ella le recordó que él ya no era “tan serranito”, que había estudiado un poco más que sus paisanos y que eso lo hacía diferente a ellos. Él estuvo de acuerdo, lo cual muestra que los varones que migran también cambian su percepción de las relaciones genéricas, y están más dispuestos a negociar con sus esposas, en comparación con los hombres de sus familias de generaciones anteriores.

Elsa también es diferente respecto a las demás mujeres de Chuniapan, estudio sólo la primaria, pero trabajó antes de casarse y supo lo que es vivir lejos de su casa y su familia, mantenerse sola y hacer frente a responsabilidades y presiones del trabajo (de las que salió airosa), lo que la hizo más independiente. No es una mujer sumisa que escucha y obedece sin protestar u opinar. ¿Por qué habría de comportarse diferente al llegar al pueblo de su cónyuge? Después de todo se conocieron en un espacio neutro, en Villa Hermosa, Tabasco, donde ambos trabajaban y se aceptaron así como eran. El esposo entendió que “su mujer” no iba a permitir la actitud de dominio que intentó establecer al iniciar la conyugalidad, pues ella defendía enérgicamente sus derechos (y aún lo hace). Éstas son algunas de las razones por las que sus relaciones de pareja son más o menos equilibradas y ella tiene más libertad que las demás cónyuges de Chuniapan. Cabe señalar que, en ocasiones, tener a la familia de origen cerca no ayuda a las mujeres al ejercicio de su autonomía; pero en otras, la familia política también puede ser un obstáculo.

relaciones de noviazgo y conyugalidad de manera muy diferente a como la ven sus padres, madres y abuelos y abuelas. Señalo esto porque los suegros y padres de las cónyuges de migrantes, trataban con violencia a sus esposas. Las diferencias en el comportamiento de los varones, de diferentes generaciones, respecto a sus parejas conyugales están, casi siempre, mediadas por la migración masculina y femenina, así como por haber realizado más estudios y tener acceso a los medios masivos de comunicación como la radio, la televisión, ciertas revistas y los periódicos.

Considero que las relaciones conyugales armónicas y más equilibradas tienen su explicación en la calidad de las relaciones de las parejas, en la comunicación entre sus miembros, y en lo que acordaron y dejaron claro antes de que los esposos partieran a Estados Unidos. Sobre todo cuenta mucho la actitud de las mujeres al defender su posición de no subalternas de los esposos sino como sus iguales, en parte porque han trabajado siempre a la par con ellos. Se conciben como personas a las que no pueden maltratar y humillar a través de la distancia. No se deja dominar fácilmente, entre otras razones, porque saben ganarse su propio dinero. Tal como lo dejó claro Lola cuando el esposo intentó pedirle cuentas, de no muy buena manera, por teléfono:

Le dije: "Si tú quieres que tu dinero no te lo esté yo manoseando, no me mandes." [...] Yo aquí desde el momento que él se fue yo se lo dije [...] En una ocasión me quiso decir: "¿En qué te lo gastaste?, ¿para qué lo agarraste?". Le digo: "¿En qué quedamos? ¿Quieres una lista?, ¿tienes un cuaderno ahí? Agárrate un lapicero y un cuaderno que yo te voy a decir en qué gaste, [...] pero a mí no me estás sacando cuentas, porque yo sé lo que hago acá. Si yo fuera de las mujeres que lo ando gastando no tuviéramos lo que tenemos. Yo acá te ayudo. Yo me voy quizás en las tardes, en el sol, a vender perfumes, con tal de yo no tocar ese dinero porque digo allá mi esposo está sufriendo, ¿por qué lo voy a estar mal gastando acá? Si mis hijos me piden un yogurt, si ellos me piden un pan, yo agarro dinero de los perfumes [y] les doy. Del dinero que tú me mandas lo toco para pagar el gas, para pagar la luz, para la escuela, pero lo que yo puedo poner, yo lo pongo. Si yo me compro ropa interior la compro de mi dinero que yo estoy trabajando, con los perfumes, con la longaniza, y a mí no me falta nada. Yo sé mantenerme sola, yo tengo mi negocio y no necesito de un hombre que me esté manteniendo". Dice: "No, ya discúlpame, no te lo vuelvo a pedir" (Lola, 31 años, esposa de migrante).

En esta situación, la frase "yo acá te ayudo" implica que ella valora el esfuerzo que hace al contribuir a los gastos familiares, vendiendo perfumes y longaniza. Además del trabajo doméstico y la atención a los hijos, administra las remesas y coopera al ahorro y gasto familiar, para que el dinero que envía el esposo no se "malgaste"; Lola reconoce el valor

del trabajo masculino, pero exige que se le reconozca el suyo. Recalca al esposo que sabe mantenerse sola porque tiene su negocio, y que puede ser independiente económicamente. Antes de casarse Lola trabajó varios años fuera del pueblo, por eso sabe que puede salir adelante sola. Además durante los meses en que él pagaba su deuda, ella tomaba del dinero que le mandaba sólo trescientos pesos al mes, con lo que obtenía de sus ventas podía darles a sus dos hijos e hija lo necesario. En pocas palabras, ya experimentó que sola puede “sacar adelante a su familia”.

El anterior es un ejemplo de relaciones de género más equitativas que muchas de las que imperan en el pueblo, pero no se deben únicamente a la migración del esposo. Antes de que él partiera a Estados Unidos la comunicación entre la pareja era buena. En la etapa previa al matrimonio ya negociaban lo que consideraban importante para el buen funcionamiento de la pareja. Ella le aclaró lo que esperaba de él y de la relación, y también le puso condiciones, por ejemplo, que dejara de tomar alcohol. Ya de casada trabajó junto con su esposo en una fábrica en Ciudad Acuña, Coahuila. Valorar el trabajo doméstico y extradoméstico que hace, su experiencia migratoria (previa y posterior al casamiento) y saber que puede ser independiente económicamente es la clave de su insumisión:

Yo digo no, si ahorita me dejo al rato me va querer tratar como él quiera y tenemos los mismos derechos. Si él piensa que nada más él está trabajando, yo acá también estoy trabajando, porque le estoy cuidando sus hijos, le estoy administrando su dinero. [...] Y me decía mi hermana: “¡Ay.tú! ¿Y si por ahí se encuentra otra?”. “Que se la encuentre si quiere [...] no por eso me voy a poner a llorar. A lo mejor sí lloraría al principio, ya luego me acostumbraría [risas]” (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Saber que las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres implica reconocer que unos no son más que las otras. Tiene muy clara cuál es la posición de género de las mujeres en su pueblo y en su familia. La conciencia genérica es lo que le permite defenderse y exigir que se valore su trabajo. La experiencia conyugal que vivió su mamá le sirvió, en parte, para no permitir que le hicieran lo mismo.

Vi como mi mamá sufría [...] Y siempre tenía en mi mente: “Yo no voy a sufrir como mi mamá”. Porque mi papá tomaba mucho y ya después, ella viejita, estaban ya todos sus hijos grandes, yo medio me acuerdo tantito, pero no me acuerdo mucho, que ella no podía agarrar; por ejemplo, el maíz para comprar tomates, [decía papá] que ella “lo malgastaba”, yo creo que por eso (Lola, 31

años, esposa de migrante).

Si bien sigue las reglas más importantes del comportamiento femenino en Chuniapan: no dar lugar a murmuraciones, evitando hablar con los hombres, a menos de que sea estrictamente necesario; no salir sola y sin “avisar” (lo que para otras es pedir permiso); no “desmandarse” y ser fiel, no se somete sumisamente al dominio del esposo. En este caso no se trata de un cuestionamiento a la autoridad patriarcal, ni un enfrentamiento directo a las normas genéricas contra las que ella sola probablemente no podría, pero sí de una estrategia inteligente pro defensa de sus derechos como mujer y la valoración de su trabajo. El suyo no es el único ejemplo de este tipo.

Otro caso es el de Pinita, cónyuge de migrante de retorno, quien ante la inminente ruptura y separación conyugal, pidió, ante el agente municipal del lugar, que se valorara el trabajo doméstico que realizó previo a la partida del esposo, y también el extradoméstico que hizo cuando él estaba ausente. Exigió que se le reconociera y compensara por su colaboración para que él obtuviera lo que ahora tiene: dos casas y un buen número de cabezas de ganado, entre otras propiedades, y a ella y a sus hijos(as) les dieran un techo donde vivir y dinero para comer:

“No te vas a lavar las manos de mí. No me voy a quedar con los brazos cruzados, tengo veinte años de casada. Acuérdate que me has tratado como una burra que ya sube y ya baja con el desayuno, no nada más el tuyo sino hasta con el de tus hermanos y yo anduve caminando. Me he pasado de buena.” [...] dice él: “Todo lo que hay es mío porque yo lo hice con mi propio trabajo.” [...] “Acuérdate cuando tú estuviste del otro lado, tú mandabas dinero y la casa se hizo mientras estabas allá”, y le digo “¿quién trabaj[ó] ahí? Yo. [...] Tú no estuviste. Pero se ha de acordar la niña, que te diga que anduvimos alzando las piedrotas ésas en la carretilla [...] ahí el material le andábamos acarreado al albañil [que] a veces le traían, y ahí anduvimos nosotros” [...] Él dice que no nos va a regalar ni madres (Pinita, 36 años, esposa de migrante de retorno).

Pinita defendió sus derechos de cónyuge en un enfrentamiento directo con su esposo, si bien éste estuvo mediado por la autoridad local, no deja de ser una forma de resistencia al dominio masculino (Oliveira, 1998). Sobre la situación de Pinita, opina otra cónyuge de migrante:

Los hermanos de ella debieron apoyarla y oponerse: “Mi hermana no se sale [de su casa] porque esto lo trabajó. Él habrá mandado el dinero, pero ella anduvo con los mozos, viendo que hicieran bien todo y comprando lo necesario,

administrando”. Una hasta busca no gastar mucho para que le rinda el dinero, ¡y que otra lo disfrute! (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

En estos testimonios están presentes las ideas del valor del trabajo femenino en la administración del dinero de las remesas y en el trabajo extra que implica cumplir los objetivos materiales de los cónyuges migrantes -como la construcción de una casa, atender su parcela y ganado, entre otras actividades-. Para ellas, saber administrar implica ahorrar, cuidar el dinero del esposo, que finalmente es para beneficio de la familia. De ahí la indignación porque “otra” lo vaya a “disfrutar” y se beneficie del producto del trabajo y esfuerzo de la esposa del migrante. También se evidencia la falta de apoyo de los hermanos de Pinita, los cuales, probablemente no valoran el trabajo femenino como lo hacen algunas mujeres. Pero que ellos no lo valoren no significa que no valga.

En el medio rural las labores domésticas no son consideradas “activas” (por no ser remuneradas), a pesar de que algunas se realizan fuera del hogar “y aportan bienes de consumo o ingresos a la unidad doméstica” (Trigueros, 1994:94-95). Por otra parte, al unirse en conyugalidad las mujeres pierden su derecho a heredar una parte del patrimonio de su familia de origen, en el entendido de que compartirán de la herencia de su esposo (Córdova, 2002b). No obstante, la realidad es que en muchos casos de separación o divorcio, los esposos se niegan a compartir sus bienes, sobre todo cuando éstos se han incrementado notablemente, en parte, gracias al trabajo masculino realizado en el extranjero. En este contexto, algunas mujeres pierden por segunda ocasión su derecho a la posesión de bienes, el que se han ganado con su trabajo, mismo que muy pocas personas reconocen.

Los ejemplos de las mujeres que valoran su trabajo, como parte fundamental para defender sus derechos como cónyuges, muestran que aunque algunos esposos, los suegros y otras personas en el pueblo, no lo vean así, las mujeres están convencidas de que mientras los varones trabajan en alguna parte de México o de Estados Unidos, ellas lo hacen en su pueblo y en sus casas. Lo que pelean es el reconocimiento social de su trabajo, pero si esto no es posible, al menos piden que lo reconozca y valore los cónyuges, y algunas lo logran.

3.3 Autonomía de las mujeres de Chuniapan

Utilizo el concepto de autonomía en su significado de independencia y libertad de las mujeres en sus opiniones, decisiones y acciones, aunque su comportamiento vaya a

contracorriente, respecto a las normas establecidas por la socio-cultura y con las que pueden no estar de acuerdo, porque representan una traba a su libre desenvolvimiento.¹⁶ Aquí es necesario señalar que la transgresión, lo mismo que la subordinación, es una de las posiciones que las mujeres pueden ocupar a lo largo de su ciclo de vida (Ponce, 2006). La transgresión implica un trastocamiento del “deber ser”, de las reglas que rigen el comportamiento (incluso el sexual). Quienes transgreden se exponen a la desaprobación social.

Aquí cobra sentido la afirmación de Butler (2006) respecto a que la autonomía ha de considerarse siempre en relación a las normas de un mundo social que nos precede. Nuestra vida, persistencia y reconocimiento dependen de ellas, de ahí que tengamos que negociar nuestra agencia en el campo normativo.¹⁷ Para Ramazanoglu y Holland (2002) la agencia supone que las personas tienen la habilidad para elegir sus actos, más o menos racionalmente, y llevarlos a cabo como opuestos a acciones e ideas determinados por la posición social, los genes, el subconsciente y las fuerzas históricas impersonales, entre otros factores.¹⁸ Autonomía y agencia están siempre en referencia a un conjunto de normas que las personas siguen o no, de forma consciente o inconsciente, y desde una particular posición social y cultural.

En el contexto específico de migración transnacional, ¿es posible hablar de un proceso de adquisición de autonomía de las mujeres? Sobre el particular las opiniones se dividen y se pueden distinguir al menos tres posturas diferentes. En primer lugar están quienes aseguran que con la migración de los cónyuges avanza la autonomía femenina, pues las esposas toman las decisiones sin consultar a los ausentes y obtienen un control de sus vidas y familias que no tenían cuando sus compañeros estaban con ellas (Rosas, 2005; Zárate, 2000; Marroni, 2000).

¹⁶ En el terreno de la sexualidad actuar así significa infringir las normas. Ir más allá de lo permitido social e institucionalmente (Ponce, 2006).

¹⁷ Para Butler (2006:16) el término agencia indica “la capacidad de acción de un actor o agente social”.

¹⁸ El feminismo occidental ha reconocido que la agencia es difícil de establecer, sobre todo la noción de agencia individual. Algunas versiones del feminismo asumen que las personas tienen algo de poder para elegir, lo cual les da un margen para no rendirse forzosa y totalmente indefensos, por lo que pueden ser moralmente responsables por sus acciones. Pero la noción de individualidad y agencia no es común a todas las culturas y nunca es algo simple de defender (Ramazanoglu y Holland, 2002).

En segundo lugar tenemos a las que opinan que la ausencia de los consortes implica mayor sujeción para las casadas al quedar bajo el resguardo de los suegros, y que la “conyugalidad a distancia” implica una cadena interminable de negociaciones entre los que se van y las que se quedan cuando se trata de tomar decisiones importantes (D’Aubeterre, 2000). Además están sometidas a una vigilancia férrea, la cual, en parte, se debe al temor de los inmigrantes a la infidelidad de sus parejas (Fagetti, 2006; Azakura, 2005). A mi parecer, no se puede generalizar que la ausencia de los varones implica mayor o menor autonomía para sus cónyuges. Es mejor explicar, en un espacio específico, de qué depende su mayor o menor autonomía en cada caso particular, o cuáles de sus prácticas, acciones y decisiones podemos calificar como muestras o prácticas de autonomía.

En tercer y último lugar, se encuentran ciertas investigadoras que opinan que quienes sí ganan en autonomía son las mujeres que migran (Rodríguez, 2005; Ariza, 2000; Hirsh, 1999), porque la autosuficiencia económica contribuye a ello (Ariza, 2000). Trabajar en un país tan diferente al suyo les permite cuestionar su papel como simples reproductoras del grupo doméstico (Calderón, 2000). Algunas manifiestan su fuerza y autodeterminación en su sexualidad y decisiones respecto a la maternidad (Azakura, 2005). Las que migran al volver a sus comunidades buscan y procuran un trato más equitativo en su relación conyugal. Si bien “la migración puede actuar como un factor positivo de cambio en las relaciones de género, pero no de manera automática” (Marroni, 2006), lo cierto es que aunque muchas nunca vuelven a ser como eran antes (Ariza, 2000).¹⁹ Probablemente la experiencia de migrar cambia a algunas mujeres pero a otras no.²⁰ Para saber quiénes son

¹⁹ Algunos varones que migran tampoco vuelven a ser los que eran antes, ya no se adaptan al pueblo ni a su familia, y no son pocos los que se vuelven a ir a Estados Unidos (Ruiz, 2008; Marroni, 2006).

²⁰ No es posible generalizar esta situación ni siquiera en relación a un mismo grupo étnico. Por ejemplo, mientras Rodríguez (2005) asegura que las indígenas triques consiguen su autonomía al migrar e iniciarse en la conyugalidad, París (2006) afirma lo contrario. Para esta autora la inequidad se reproduce en el proceso migratorio y no todas adquieren autonomía. La mayor parte de las mujeres que migran siguen subordinadas y dependientes respecto a los varones de su etnia. Sólo unas cuantas toman conciencia de sus derechos, adquieren la fuerza individual suficiente para romper relaciones conyugales plagadas de violencia y humillaciones y se convierten en jefas de familia (París, 2006). Cuando se integran a alguna organización social aprenden “que las mujeres tienen derechos y pueden utilizar las leyes en el Norte, aunque sean inmigrantes sin documentos” (París, 2006:83). En estos casos se puede hablar de “una transformación progresiva de las relaciones de género que probablemente sería impensable [en sus lugares de origen]” (París, 2006:91).

autónomas y quienes no es importante saber qué elementos permiten la autonomía femenina.

Coincido con las autoras que afirman que las mujeres que migran son más autónomas que quienes no lo hacen (Rodríguez, 2005; Ariza, 2000; Hirsh, 1999), sólo quiero agregar que ellas hablan únicamente de las migrantes internacionales, y en Chuniapan yo observé esa situación también con las mujeres que migraron al interior de este país, antes de casarse. Sólo pude observar el comportamiento de una migrante internacional porque hasta ahora, muy pocas han retornado al pueblo para quedarse definitivamente en él, probablemente por el carácter emergente de este tipo de migración.

De acuerdo con Neira (2005) una forma de evaluar el control que las mujeres tienen en el manejo sobre sus vidas son sus intervenciones en: a) el manejo de recursos, b) dónde vivir y cuánto gastar en recreación, c) cómo cuidar y educar a los hijos, y d) aspectos reproductivos y relacionados con su sexualidad -cuántos hijos procrear y cuándo tener relaciones sexuales-. Se trata de saber qué tanto cuenta su opinión en las resoluciones que atañen a sus personas y familias. Veamos estos indicadores de autonomía en Chuniapan.²¹

a) *En relación al manejo de recursos.* Los migrantes mandan dinero a sus esposas para que primero paguen la deuda por el préstamo que pidieron para irse. Cuando terminan de pagar les dicen claramente en qué van a usar las remesas, cómo las han de distribuir, lo que van a comprar, dónde y cuánto. Las mujeres no saben la cantidad exacta de recursos monetarios que ellos tienen ni qué piensan hacer con lo que poseen, aunque pueden pedirles que inviertan en algo que consideran una inversión inteligente y en ocasiones los migrantes acceden. Pero, generalmente, son ellos quienes tienen la última palabra respecto a en qué se gasta el dinero. Algunos, para controlar mejor lo que ganan, después de pagar su deuda y gastar y comprar lo necesario para construir o remodelar la casa y adquirir algunas propiedades, abren su cuenta de ahorros en un banco y depositan ahí su dinero:

A mí me daba mil quinientos para mi despensa y depositaba directamente en un banco de San Andrés [Tuxtla], lo demás, lo que él apartaba para él, de eso yo no sé

²¹ Resumiendo las ideas de diversos(as) autores(as), García y Oliveira (2006:96) señalan otras dimensiones para determinar el grado de autonomía de las mujeres respecto a los hombres: “el acceso a la información y la habilidad de utilizarla en la toma de decisiones; cierta independencia económica; el cuestionamiento de la autoridad exclusiva de los varones; la libertad de movimientos y asociación, y la puesta en marcha de diferentes formas de resistencia para enfrentar al dominio masculino”.

cuánto tiene, nunca le he preguntado [...] Él no me dice tampoco (Micaela).

[Mi hijo] va para dos años que se fue, va y viene del norte. Ése lleva sus cuentas, le dice a la esposa: tanto me guardas, tanto coges para comer. Él sabe muy bien cuanto tiene (Doña Trinidad, 80 años, mamá y abuela de migrantes).

A pesar del estricto control masculino sobre las remesas, las mujeres pueden administrar libremente el dinero que genere el pequeño negocio que tiene, el cual tiene su origen, en parte, en los dólares que sus esposos ganan en Estados Unidos. Ése dinero lo pueden “revolotear” a su antojo, pero las ganancias que obtienen generalmente las destinan al gasto familiar.²² Difícilmente pueden comprar algo que requiera un fuerte gasto sin preguntarles primero a sus esposos. Aunque pocos, se dan casos de mujeres que manejan los bienes y propiedades de los esposos según su propio parecer, como el caso de Elsa, que antes señalé, y que se explica porque ella ha mostrado saber administrar muy bien el dinero desde antes de que el esposo se fuera del país.

Cuando le pregunté a Elsa por qué trabajaba tanto si su esposo ya había pagado su deuda, me contestó: “para no estar agarre y agarre de lo que él me manda. Así de la comida que hago para vender comemos todos [ella, sus tres hijos y sus suegros]”, de esta manera ya no gasta en la comida de todos los días y recupera lo que invirtió, con lo cual contribuye al ahorro familiar, el cual se destina al ahorro para la construcción de la casa (así las esposas ayudan a los migrantes a concretar sus objetivos materiales). Elsa también ahorra para invertir en un negocio, para que su esposo regrese y ya no tenga que volver a migrar; o en caso de que él no regrese, ella tenga la manera de salir adelante junto con sus hijos e hija. También le preocupa la vejez, por eso está construyendo un patrimonio familiar que les permita, a ella y a su esposo, ser independientes económicamente de sus hijos y no ser “una carga” para ellos.

²² Existe otros medios para que ellas tengan y manejen dinero, con el visto bueno de los esposos: los microcréditos de Fonmur, Compartamos y el apoyo de Oportunidades. No obstante, en la mayor parte de los casos, los varones deciden el monto y destino del dinero de los microcréditos. El procedimiento es el siguiente: las cónyuges de migrantes piden un crédito para comprar algo que necesiten para la construcción o remodelación de la casa, o para invertir en algo que les deje ganancias, y después sus esposos les dan poco a poco el dinero para pagarlo. (Si los esposos viven en el pueblo el procedimiento para acceder y pagar el crédito es el mismo). Lola comenta: “El préstamo [de Compartamos] yo lo utilizo; por ejemplo, el de cuatro mil, él me dice cuanto voy a pedir y para que lo voy a ocupar [...] En esta ocasión fueron diez mil pesos que yo pedí para la instalación de la luz [...] De ahí me dijo que comprara yo material y pagara la mano de obra, es para lo que yo lo utilice (Lola, 31 años, esposa de migrante).

b) *Dónde vivir y cuánto gastar en recreación.* Por una parte, y en relación a la participación de las mujeres en la decisión respecto a dónde habitarán mientras regresan sus esposos migrantes, encontré que cuando las parejas tienen varios años de formadas e incluso sus hijos(as) son adolescentes, la familia tiene su casa generalmente en el solar del padre del esposo y las mujeres que se quedan ahí no se ven obligadas a cambiar de residencia debido a la migración de sus parejas. Si bien están muy vigiladas por los suegros, los esposos las dejan en sus casas y ahí esperan encontrarlas a su regreso, lo cual no significa un cambio drástico. Si lo es para quienes se ven obligadas a mudarse junto con su prole, a la casa de los suegros y a dejar los hogares en que vivieron varios años, porque los esposos quieren que estén bajo el resguardo de sus padres. Lo cual implica una tarea y responsabilidad extra: cuidar a los(as) ancianos(as), sobre todo en caso de enfermedad. Tal como lo expresa Don Alfonso: “Cuando yo me enfermo, mi nuera se vuelve loca, la pobrecita, pero ella consigue carro, así sea de noche o de día, ella ve como pero me lleva al doctor a Comoapan, a Calería o a San Andrés” (Don Alfonso, 85 años, padre de migrante).

Si las mujeres se niegan a vivir en las casas de sus suegros, tal negativa puede ser motivo de ruptura conyugal o de cese de envío de dinero para la manutención de la familia. Elisa, una de las mujeres que entrevisté, originaria del estado de Guerrero y casada con un hombre de Chuniapan, asegura que su esposo la “mandó” a la casa de su suegra, a quien ella no conocía. Acostumbrarse a vivir ahí en esas condiciones ha sido muy duro:

Me vine... me mando. Me viene solita con mi suegra. Nunca había venido a este pueblo. Yo vivía en Guadalajara, vendí mis muebles para venirme [...] él me dijo que iba a estar más tranquilo sabiendo que nosotros estábamos con su familia, que en Guadalajara y sola allá no me podía quedar (Elisa, 32 años, esposa de migrante).

Otro caso es el de las recién casadas que a los pocos días o meses de celebrada la boda se quedan en casa de los suegros a quienes no conocían bien. A ellas también el cambio de residencia, del hogar paterno al de los padres de sus esposos, sin la presencia de éstos, les resulta muy difícil. En las tres diferentes situaciones que he señalado, los esposos deciden donde y a cargo de quienes dejar a sus esposas e hijos(as). Las mujeres, independientemente de los años que tengan de casadas o del lugar en que vivían antes de la partida de sus cónyuges, no pueden oponerse a tal decisión.

Respecto a cuánto gastar en recreación, si bien algunas disponen de más dinero para

esta actividad, están sujetas a que sus esposos les otorguen el permiso para salir del pueblo y llevar a sus hijos e hijas a alguna parte de paseo. Otras necesitan que les autoricen el gasto o envíen el dinero necesario:

A veces se me ocurre ir a ver a mis hermanas al Porvenir [...] Yo lo llamaba y ya le decía: "Mira tal día voy a ir a ver mis hermanas". Y me decía: "Sí, vete pero los niños con mucho cuidado los llevas porque ya vez que son niños y son traviesos". Y él ya sabía en donde andaba. Siempre así cuando queríamos salir le comunicaba yo. Si él decía: "Pues no salgas o no lles los niños", pues yo tampoco terqueaba porque a la fuerza [...] digamos, pasa algo dirá: "Le dije que no fuera y fue y mira cosa les paso", mejor así, digo, si él no quiere pues no. [...] A veces me decía: "Cuando quieran ir con tu hermana a Coatzacoalcos nada más avísame y yo te mando tu dinero" (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Si yo salgo, yo le pido permiso [...] Por ejemplo, hace poco fuimos a visitar a mi hermana a Coatzacoalcos [...] está caro el pasaje, pues ahora sí pude ir porque tenía los recursos pues antes no lo hacía por lo mismo. Nos fuimos los cuatro (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Aunque ellas decidan salir de paseo, no se trata de una libre decisión que les permita irse a donde deseen pues necesitan del permiso y dinero de los esposos para salir a divertirse con sus niños y niñas. De los ejemplos anteriores resalta: 1) el estricto control sobre sus salidas fuera del pueblo (a través del teléfono, y a pesar de la distancia, los cónyuges saben bien dónde y con quién están sus esposas), y 2) que al estricto control de los varones corresponde igual obediencia de las mujeres. En esta situación no se puede decir que la opinión de ellas cuente mucho a la hora de decidir cuánto gastar en recreación.

c) Al parecer, en lo que sí tienen casi total autonomía las cónyuges de migrantes es en *el cuidado y educación de sus pequeños y pequeñas*. De hecho, es una gran responsabilidad que "pesa" sobre sus hombros. No sólo se trata de hacerse cargo de que asistan a la escuela sino que la educación que reciben en casa, la socialización, los haga hombres y mujeres de bien, por eso hay que enseñarles "buenas costumbres". Pero a veces es difícil porque los adolescentes varones no son muy obedientes. Las que son madres saben que cuando sus esposos regresen les pedirán cuentas. En estas situaciones las mujeres prefieren compartir la responsabilidad de los(as) hijos(as) con ellos y hacerles saber, vía telefónica: "cuando hacen una travesura grande [como robar dinero, por ejemplo]. Porque al rato vienen y van a decir: 'taban pasando las cosas y tú nunca me dijiste nada' " (Micaela, 37 años, esposa de migrante).

Cabe señalar que cuando madres e hijos(as) viven en la misma casa que los suegros, éstos continuamente intervienen en la forma de educar a los(as) pequeños(as) y no dejan que las mamás disciplinen o castiguen a los(as) niños(as), según su parecer, y años después unos y otras se echan la culpa de por qué los adolescentes ya no van a la escuela o no obedecen, andan tomando o se juntan con los vagos del pueblo y “ya no se les puede enderezar”, entre otras situaciones. Por lo que no siempre las madres tienen total independencia para educar a sus hijos(as). No obstante, en todos los casos, se considera que la responsabilidad de cómo sean al crecer es toda suya.

d) *Aspectos reproductivos y relacionados con su sexualidad*: cuántos hijos procrear y cuándo tener relaciones sexuales. La mayor parte de las mujeres que entrevisté aseguró que fue y es una decisión conjunta determinar cuántos hijos(as) tendrían o tendrán. Cabe señalar que entre quienes expresaron mayor libertad en sus decisiones al respecto, fueron quienes migraron para trabajar, un tiempo considerable, antes de casarse o unirse en conyugalidad; estudiaron más que el promedio de las mujeres del pueblo y tuvieron o han tenido tratos con organismos no gubernamentales e instituciones públicas, lo cual les ha permitido conocer sus derechos y situación de género. En este sentido, coincido con (Cacique, 2001) respecto a que el que los esposos y esposas posean mayor escolaridad permite una participación femenina más acentuada a la hora de tomar decisiones importantes para toda la familia, tal como lo expresa Teodora, para ella los estudios han sido muy importantes, es lo que distingue su forma de pensar y actuar respecto a la de sus hermanas, madre y abuelas, las cuales estudiaron menos o no lo hicieron:

Antes los papás casaban a las muchachas y ellas no podían opinar, aunque no les gustara el muchacho, por eso no los podían dejar. Ahora sí. Nosotros vivimos otra época, llegamos hasta la secundaria y nos dimos cuenta hasta dónde la mujer es capaz de hacer las cosas. Ahora nosotros elegimos a nuestros esposos y si nos tratan mal nos podemos separar (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

Al parecer, el ámbito de sus vidas sobre el que las mujeres tienen mayor control y autodeterminación, es el de sus cuerpos. Aseguran tener libertad para decidir si quieren o no “hacer el acto” o “ser tocadas” por sus parejas, lo cual es, de acuerdo con Neira (2005) una expresión de autonomía femenina.²³ Pero también tiene que ver con los procesos

²³ Con estas dos frases se refieren las lugareñas a la acción de tener las relaciones sexuales.

subjetivos de apropiación corporal (Amuchástegui y Rivas, 2004) que ya mencioné. Particularmente las que migraron por motivos de trabajo y/o estudiaron más que el resto de las mujeres del pueblo, son las que reivindican “sus derechos y cuestionan roles y categorías hegemónicas” (Chenaut, 1999:189).²⁴ Lo cual he podido comprobar en Chuniapan, por ejemplo, en cuanto a las diferencias en la libertad femenina y masculina:

Aquí [...] que porque son hombres tienen mas libertad. Yo digo que porque ya desde un principio así se criaron [hombres y mujeres]. Pero yo siempre le decía a mi mamá que no. ¡Ah!, porque tenía un hermano, [ella] decía siempre que a él le daba más libertad porque era hombre y yo, por mujer, que no, pero yo decía: “Si va mi hermano yo voy porque tenemos el mismo derecho, y no nada más porque sea hombre él nada más y yo no”, y ya más o menos ahí pues mi mamá sí me dejaba salir o me iba con mi hermano (Flor, 26 años, esposa de migrante).

González (2005) propone otro parámetro para evaluar la autonomía de las mujeres, el cual tiene mucho que ver con qué tanto cuenta su intervención en los asuntos importantes para ellas y sus familias, y cuánta libertad de movimiento tienen. Para empezar, en relación al primer punto he de señalar que ninguna de las mujeres que entrevisté pudo influir para que sus cónyuges no migraran a Estados Unidos, ellos decidieron por sí mismos y sólo les comunicaron una decisión tomada; las opiniones y las peticiones de sus esposas para que desistieran no fueron tomadas en cuenta:

“Él me preguntó que cómo lo veía yo que se fuera [...] Al principio yo le dije que no porque como que [...] según que es muy peligroso para que él fuera ahí. Yo le dije que no, pero él dijo que sí, [...] que de todas maneras est[ubiera] yo de acuerdo o no se iba a ir. Y se fue otra vez [...] teníamos apenas dos meses de casados (Flor, 26 años, esposa de migrante).

²⁴ Rivas y Amuchástegui (1999:18) agregan que “probablemente el acceso a diversas fuentes de información como la escuela, además de la interacción con grupos de pares y de trabajo, favorece la incorporación de la noción de derecho a su discurso”. En contraste, las mujeres “más tradicionales”, que nunca trabajaron y su socialización ha sido más rural, tienden a permanecer en las áreas más agrícolas (Juárez, 1990). Sobre el particular, y siguiendo con el contraste, González (2006) encontró que en Xalatlaco, una comunidad de origen indígena localizada en el sureste del valle de Toluca, cuando las mujeres salieron del pueblo para ir a vender sus productos y empezaron a ganar dinero (aunque de hecho siempre han contribuido a sostener a sus familias con su trabajo dentro y fuera de sus casas), de esta forma o empleándose por un salario, la experiencia de salir y obtener su propio dinero les permitió cambiar “su actitud ante el maltrato conyugal”, disminuyó su tolerancia a la violencia masculina y muchas se separaron de los cónyuges. Éste es un ejemplo de que la migración femenina puede contribuir a la independencia económica y a la autonomía de las mujeres.

Tampoco valen las peticiones femeninas para que regresen pronto del otro país. Los varones vuelven cuando así lo deciden o cuando los deportan, por no cumplir las leyes norteamericanas. Sólo encontré una excepción, entre los muchos casos que hay en el pueblo de familias con migrantes. Un varón regresó en un tiempo relativamente corto, comparado con el que los demás hombres permanecen en Estados Unidos. Tal situación se debió a que su familia se encontraba en un peligro real. De lo contrario probablemente no hubiera regresado tan pronto, como él mismo afirma:

Sólo estuve por allá casi dos años. Fue difícil, [por] las presiones de las niñas, me decían: “Papi, vente, te extrañamos”. Luego mi esposa veía visiones en las noches. Como la casa era de tabla, entre las rendijas la andaban espiando [...] le decía: “Ten fe, dios te cuida, pídele el teléfono a tus tíos, si algo necesitas les llamas” [...] Agarraron a uno que daba vueltas por la casa [...] Hasta al perro envenenaron [...] Le decían a ella: “No le cuentes a tu esposo”, pero ella me decía: “Pasó esto y esto” y mejor adelanté mi regreso (Diego, 50 años, migrante de retorno).

También tuvo que ver en la decisión de su retorno, el que su esposa le pusiera un ultimátum: “Le dije que si no se regresaba pronto me iba yo a vivir a la casa de mi mamá” (Dolores, 41 años, esposa de migrante de retorno). De haber cumplido su advertencia, renunciando a “la conyugalidad a distancia”, habría colocado a Diego en situación de abandonado, lo cual rara vez se ve en el pueblo. Él sabía bien que de seguir allá no sólo perdería a su esposa, sino también a sus dos pequeñas (una de las cuales ni siquiera conocía pues nació mientras él estaba en “el norte”), así que ante la presión femenina ejercida, a Diego no le quedó otra opción más que volver al lado de su familia. Con esta actitud Dolores mostró su poder sobre el cónyuge al influir respecto a sus planes de permanecer en Estados Unidos por más tiempo.²⁵

Si bien en las decisiones por migrar de los varones difícilmente pueden influir las esposas, sí lo hacen cuando se trata de la migración de los hijos e hijas. Algunas también lo hacen respecto a ciertos asuntos relacionados con la herencia o venta de las tierras y otros bienes, cuando tienen autoridad al interior del grupo familiar. Éstas son algunas de las situaciones en las que las mujeres sí pueden intervenir y/u opinar en asuntos que atañen a sus familias.

²⁵ Dolores es una de las treinta mujeres que formó parte del grupo de trabajo de Decotux.

Respecto al segundo punto, la libertad de movimiento, viven situaciones diferentes muy en relación con su propia migración o la de sus cónyuges. Mientras los varones están en Estados Unidos las mujeres tienen menos trabajo doméstico (no tienen que lavarles la ropa, hacerles tortillas y comida), y para algunas aumenta el extradoméstico (atender las parcelas y los animales), también realizan otras actividades: van a las juntas de la escuela y del ejido, y salen a cobrar los cheques de Procampo, entre otras); aún así se mueven con relativa libertad por el pueblo (y fuera de él) y manejan su tiempo según su parecer. Cuando ellos vuelven ocurre lo contrario, los hombres se hacen cargo de las tareas del campo, y todo lo que esto implica; y ellas lo hacen casi exclusivamente con las del hogar, pero tienen menos tiempo libre y libertad de movimiento: sus esposos exigen que les dediquen tiempo y atenciones, y están pendientes de sus entradas y salidas por lo que salen poco de sus casas y del pueblo. En buena medida la mayor o menor independencia de las mujeres, en cuanto a la libertad de movimiento, está sujeta a la presencia o ausencia de los esposos en el lugar.

Por otra parte, las que migraron por motivos de trabajo cuestionan la limitada libertad de movimiento que se les impone cuando regresan al pueblo, aunque sea sólo de visita. Porque al migrar ganan algo que no están dispuestas a perder tan fácilmente al regresar, aunque esta actitud no corresponda con el ideal del comportamiento femenino en el pueblo:

Mi esposo y yo trabajamos juntos en México [...] Cuidamos una posada entre los dos [...] Yo ando sola aquí [en Chuniapan], en El salto, en San Andrés [Tuxtla], ¿si en México ando pa'riba y pa'bajo por qué aquí tiene que ser diferente? Mis concuñas a cada rato me dicen que qué tengo que andar siguiendo al marido, que la "mujer es para estar en la casa", pero mi esposo está de acuerdo conmigo (Leticia, 25 años, migrante).

Muchas de las que migraron son más independientes que quienes nunca lo han hecho y se casaron siendo adolescentes. No obstante, no se puede generalizar y afirmar que todas las mujeres que migraron, se casaron y viven ahora en el pueblo son más libres en sus decisiones y acciones, comparadas con las que nunca lo hicieron. Existen las que al unirse en conyugalidad retoman, o les hacen retomar, los patrones de conducta femenina que se acostumbran en el pueblo, sobre todo si se unieron con un hombre de Chuniapan o de la región de San Andrés Tuxtla. Y más aún si viven en el pueblo con sus padres o suegros, encargados de que se respete el deber ser femenino.

Tal es el caso de Tina, una migrante de retorno, que se unió en conyugalidad en Estados Unidos con un joven también originario de un poblado de la sierra de Los Tuxtlas. Actualmente ella vive en Chuniapan, junto con sus tres hijos, en la casa de sus padres. La madre de ella comenta que, a veces, su cónyuge: “Le habla enojado ‘¿dónde andabas?, ¿a qué hora llegaste?’. Le digo a mi hija ‘pásame lo, yo le voy a decir que nosotros no te enseñamos cosas malas, te enseñamos a respetar’ ” (Belén, 56 años, madre de migrantes de retorno).

En Chuniapan “respetar” al esposo significa obedecerlo, pedirle permiso para casi todo y serle fiel.²⁶ Tina no tiene autonomía de acción y decisión en estas circunstancias. Regresar al pueblo le implicó pasar del dominio del esposo al de sus padres. El único periodo de su vida en que disfrutó de libertad e independencia fue cuando, siendo soltera, decidió irse a Estados Unidos, entonces no valieron los ruegos de sus padres para que desistiera. En “el otro lado”, mientras no se unió en conyugalidad (decisión para la que tampoco pidió el parecer paterno), sólo su voluntad la gobernaba. Como ocurre con otras y otros en similares circunstancias:

“Los muchachos están lejos ni modo que les diga uno ‘no hagan esto’. Allá están en libertad, tranquilos, sin nadie [...] Ya no le piden el parecer al papá [nada más] avisan: ‘Mira, me junté con esta muchacha’ y ni modo” (Antonio, 36 años, padre y hermano de migrantes).

Es claro que únicamente lejos de los padres, las muchachas solteras pueden tener un poco más de libertad que al vivir en el pueblo y bajo la vigilancia paterna. Para ellas, migrar representa escapar al control paterno y materno, gozar de libertad para decidir y hacer lo que quieran, por lo que ganan en autonomía. No obstante, cuando sus padres consideran que sus hijas están mejor en el pueblo que en otras partes, hacen todo lo posible para se regresen al terruño. Por ejemplo, la mamá de una jovencita que trabajaba en Ciudad Juárez estaba muy preocupada por las noticias que veía en la televisión, sobre las muertes de mujeres en esa ciudad, por lo que fue por su hija hasta allá, y se la trajo al pueblo tan pronto como pudo, de nada valieron ruegos y explicaciones de la joven por quedarse un poco más en ese lugar.²⁷

²⁶ Tema que trato en el capítulo cuatro.

²⁷ Esa fue una de las razones por la que la joven dejó de trabajar, regresó al pueblo, se casó con un

A pesar de esto, en su pueblo las jóvenes solteras tienen más libertad de movimiento y tiempo libre que de casadas y menos responsabilidades, porque “la mujer que no se casa no tiene quien la mande”. Además, no es lo mismo vivir en la casa de los papás, donde si querían se levantaban tarde o no barrían un día, que en la de los suegros. Al llegar a la casa ajena tienen que seguir las costumbres de las suegras.

Una de las razones por las que las mujeres de Chuniapan no siempre deciden libremente sobre sus acciones (y algunas ni siquiera se lo plantean), se debe a que desde pequeñas están acostumbradas a obedecer y pedir permiso para casi todo:

“La disciplina la tra[e una] desde la casa de los papás, porque desde que nosotros nacemos siempre andamos con permiso desde niños, vamos algún lado: ‘Mamá nos das permiso’ o ‘papá nos das permiso’; nos casamos y tenemos que pedirle permiso al marido y ya casi nunca se nos termina eso de pedir permiso para todo” (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

El anterior es ejemplo del dominio masculino y la obediencia de las mujeres, primero hacia los padres y después hacia los esposos. Esta situación tiene su explicación en el deber ser masculino y femenino del lugar. En base al orden de género cada sociedad establece el deber ser masculino y femenino, por lo que cada sociedad tiene un ideal sobre lo que deben ser y hacer los hombres y las mujeres; lo cual, a su vez, influye en sus representaciones, prácticas y comportamientos cotidianos en todos los ámbitos de sus vidas. Los hombres tienen la prerrogativa de controlar a las mujeres por el derecho que les da ser proveedores, a ellas les corresponde obedecer.²⁸ Recordemos que, en las sociedades en que impera el dominio masculino, las relaciones entre hombres y mujeres están mediadas por el poder y jerarquizadas.

migrante de retorno (que por aquel tiempo estaba en el pueblo) y en el 2008 dio a luz a su hijo. Acompañada de sus familiares cercanos bautizó al niño y celebró sus dos primeros años. En el transcurso de casi tres años su esposo ha recibido en Estados Unidos las fotografías de varios e importantes eventos protagonizados por su esposa e hijo, así como los pormenores de los gastos de los festejos.

²⁸ Las fuentes de ideología dominante en torno a las relaciones intergeneracionales son diversas, el Estado a través de las leyes (Chenaut, 1999), la televisión (Hirsh, 1999) y la religión, entre otras, y promueven un mismo discurso y modelo respecto al deber ser y el hacer de las mujeres: “la idea de la mujer como madre abnegada, guardiana del bienestar de su familia y subordinada a la autoridad masculina” (González, 2005:28). Tal “deber ser” femenino tiene su contraparte en el “deber ser masculino”.

No obstante, existen quienes, desde su posición individual, muestran su desacuerdo respecto al dominio que aún aceptan las mujeres de la generación anterior a ellas. Me refiero a las jóvenes que alguna vez migraron a otros lugares, trabajaron y se mantuvieron solas por algún tiempo y estudiaron más que sus madres. Alguna es capaz de decir, en franca rebeldía a una de las normas del comportamiento femenino del lugar, “yo me cuido sola”. Con lo que deja bien claro que no necesita, ni permite, que la cuiden ni vigilen por lo que puede caminar sin compañía en el pueblo y fuera de él. Otra más señala que estar casada no limita su libertad de movimiento: “Yo, en mi caso, pues permiso, permiso, [al esposo] no lo pido. Yo nada más le aviso. ‘¿Sabes qué? Voy a ir a tal lugar’ y ya me dice que sí. Nunca me ha dicho que no (Flor, 26 años, esposa de migrante).

En una sociedad de este tipo, rural y patriarcal, no hay grandes manifestaciones de autonomía femenina porque la sociocultura no lo permite. Existen mecanismos que se activan cuando alguna mujer da muestras de demasiada libertad e independencia, tales mecanismos son los chismes y rumores sobre su comportamiento sexual, que ya señalé, y la amenaza del peligro que éstos representan.²⁹ Ambos tienen la función de limitar las prácticas de autonomía de las mujeres (como no pedir permiso, salir solas sin compañía, administrar como mejor les parezca el dinero del esposo, entre otras acciones) y libertad de movimiento.

Los habitantes de Chuniapan consideran que, para no dar de qué hablar, es mejor que las mujeres se queden en sus casas y no salgan. Así no dan pie a que les inventen algo que ponga en peligro su “dignidad” de mujeres respetables. Por ejemplo, a una joven recién casada que vive con los padres del esposo, la suegra trató de evitar que saliera demasiado, usando como recurso el peligro de exponerse a las habladurías y el temor a que se pusiera en duda su reputación de mujer buena y respetable:

Al principio ella me había dicho que no saliera mucho, [...] porque los taxistas, a veces faltan al respeto... bueno, invento un problema. Entonces pues yo me enoje con ella. Yo le hable ya a mi esposo y le dije que estaba sucediendo ese problema, y ahorita le dije que se preocupe por hacer pronto su casa porque como que no es igual estar ahí. [Ella me] dice que no salga mucho porque la gente va a pensar mal, porque a su sobrina le habían faltado al respeto. Yo digo que si a ella le faltan al respeto pues ella tiene boca para defenderse, y ya porque a ella le faltaron ¿a mí también me van a faltar? (Flor, 26 años, esposa de migrante).

²⁹ Situación en la que profundizo en el capítulo cinco.

En el testimonio de Flor resaltan varios puntos: a) no está bajo el estricto control de la suegra y por lo tanto no obedece lo que aquella le indica (no salir), b) se defiende de los embustes de la madre de su esposo, c) pone en antecedentes al migrante del problema que implica la residencia patrilocal, y d) apresura al cónyuge a terminar su casa para no vivir más con los padres de él. Flor es un ejemplo de las mujeres que ya no aceptan ni se someten tan fácilmente al dominio generacional y de género, que aún existe aún al interior de muchos de los grupos domésticos del pueblo. Cabe resaltar que Flor estudió la preparatoria y migró a Ciudad Juárez para trabajar en las maquiladoras; en Chuniapan, hasta el 2010, fue asistente rural de la clínica de la SSA de El salto de Eyipantla.

A otras, si bien los esposos no les prohíben directamente que salgan, les aconsejan que no lo hagan para evitarse problemas. La idea que prevalece es que si “están bien” en sus casas, si ellos les proveen de lo necesario y nada les falta, no necesitan salir “a buscar problemas”, lo mejor es que se queden en sus hogares, porque ahí nadie “les va inventar nada”. Muchas aceptan ese argumento y se recluyen en las paredes de sus casas, lo que representa aceptar la autoridad patriarcal. Pero algunas sí salen ya sea porque el dinero que reciben de los cónyuges no es suficiente para los gastos familiares o porque, aunque lo sea, prefieren ganar y administrar su propio dinero. Generalmente quienes optan por la segunda opción son aquellas que trabajaron fuera del pueblo antes de casarse, pero existen también ciertas excepciones.

En síntesis, la experiencia migratoria femenina previa a la unión conyugal o la migración de sus esposos, no siempre da como resultado la independencia de las mujeres ni la equidad en las relaciones de género, pero ambas situaciones contribuyen mucho a que el proceso se inicie. Por eso, las cónyuges de migrantes gozan de cierta autonomía en algunos aspectos de sus vidas cotidianas. Ésta se adquiere a través de un proceso en el que son necesarios el conocimiento y reflexión de su situación de desigualdad genérica, la conciencia de que tienen derechos y pueden exigirlos y ejercerlos, además de valor y fuerza suficiente para tomar una decisión con la que tienen mucho que ganar y que, para algunas, tal vez represente iniciar una nueva vida. No todas siguen el mismo camino pues éste depende de su experiencia de vida personal, conyugal, recursos sociales y situación económica y familiar, entre otros elementos; lo cual es una muestra de la diversidad de

situaciones de las mujeres de Chuniapan.

3.4 Espacios de mayor presencia femenina

Como ya señalé, en algunas situaciones específicas la migración posibilita ciertas prácticas de autonomía femenina. Pero en el campo mexicano en general, y en el de Chuniapan en particular, existen otros medios para que las mujeres obtengan autoridad, participación y presencia en el grupo doméstico y la comunidad y la relación entre los géneros sea más simétrica: 1) ser propietarias de una porción de tierra, 2) realizar trabajo remunerado y colaborar en la unidad de producción familiar, y 3) relacionarse con organismos de la sociedad civil e instituciones gubernamentales. Por supuesto, no se descarta la combinación de las tres formas señaladas.

1) *Respecto a la propiedad*, Oppenheim (1995) afirma que el “status” de la mujer tiene que ver con la estratificación de género, el control de los recursos materiales y el prestigio social. Por ejemplo, las que heredaron parcela por muerte de su primer marido y obtuvieron el certificado de derechos agrarios, al contraer nupcias, por segunda ocasión, ostentan autoridad por el hecho de ser “las principales proveedoras reconocidas” socialmente (Córdova, 1997:40). La situación de las ejidatarias ayuda a comprender cómo funcionan las relaciones al interior del grupo doméstico (Córdova, 1997). Porque estar en posesión del certificado y de la tierra que ampara, le da al o la titular la jefatura del grupo doméstico y, en buena parte, la posibilidad de gobernar las voluntades de los demás miembros, a través del control del recurso más valorado en las áreas rurales: la tierra (Córdova, 2003). Sin embargo, en el caso de las mujeres su nueva condición de poseedoras o propietarias depende de las “condiciones que se derivan de las dinámicas familiares y comunales” (Chenaut, 1999:368).³⁰

En el capítulo dos mencioné que las ejidatarias y pequeñas propietarias que heredaron la tierra por viudez ejercen un fuerte control y autonomía de decisión sobre sus bienes, lo cual les genera autoridad al interior del grupo doméstico. En este apartado sólo voy a referirme a las mujeres con familiares migrantes, que poseen o poseyeron alguna

³⁰ Los padres y las madres que poseen el certificado de derechos agrarios manejan muy bien la posibilidad de heredarla o no a los hijos(as) de acuerdo a su comportamiento y obediencia para con ellos(as). Este bien es el factor de control más importante tanto a nivel de la unidad doméstica como de la comunidad (Córdova, 2003). Por ello, su posesión y propiedad desencadena conflictos, disputas y alianzas, entre parientes y vecinos (Chenaut, 1999).

propiedad, para determinar si tal situación les genera algún tipo de poder o autoridad en el grupo familiar o la comunidad.

Muy pocas cónyuges de migrantes son dueñas de una pequeña parcela, pero tenerla no siempre les representa autonomía personal, ni autoridad al interior del grupo familiar. Antes señalé que las mujeres en Chuniapan no pueden decidir sobre varios asuntos en sus vidas, tampoco lo pueden hacer en relación al destino de la parcela. Son sus esposos los que deciden a que se van a dedicar sus tierras pues la consideran parte del patrimonio familiar. A lo que sí están obligadas las mujeres es a velar porque se le saque el mejor provecho, durante la ausencia de los varones, y a trabajarlas personalmente de ser necesario. Razón por la que no estoy de acuerdo con quienes aseguran que la redistribución de la tierra es básica, para transformar las relaciones de género y la subordinación de las mujeres respecto a los hombres. No obstante, como señalan Deere y León (2002), no basta con tener el derecho a la propiedad de la tierra, sino el control efectivo de la misma, lo cual no ocurre en Chuniapan.

Lo que sí obtienen las mujeres por ser propietarias de parcela, sin importar su tamaño, es formar parte de la asamblea ejidal y a que ahí sí, sus opiniones cuenten a la hora de votar por los asuntos importantes del ejido en la elección de sus autoridades. Estas mujeres, y las que están en representación de sus esposos migrantes en las asambleas, son más visibles a las demás personas del pueblo, porque ahí todas y todos tienen derecho a hablar si consideran que algo anda mal o no están de acuerdo con alguna situación relacionada con las tierras.

Además, las cónyuges de migrantes cobran y administran los apoyos de Procampo, y salen de Chuniapan para cobrar esos cheques, se familiarizan con los procedimientos bancarios, se encargan de comprar lo necesario para la producción agrícola y pecuaria; asimismo compran, venden, intercambian y administran bienes, en fin, tienen otras actividades y roles que antes hacían y tenían los esposos. Aunque no es remunerado el trabajo que realizan les ha significado, de acuerdo con Oliveira (1989), romper con el aislamiento social y cultivar nuevas relaciones. Esto también les ha permitido ampliar su capital social al relacionarse con más y diferentes personas, por ejemplo, con empleados de Sedesol, Sagarpa y otras instituciones, también han adquirido nuevos conocimientos y han

aprendido a hacer muchas cosas, nuevas para ellas.³¹

Como resultado de la mayor visibilidad o presencia femenina en el pueblo y en el espacio de las asambleas ejidales (espacios masculinos por excelencia), a Pinita, quien representaba a su esposo en la asamblea del ejido, las demás mujeres que asistían a las reuniones agrarias, le propusieron lo siguiente:

¿Qué te parece? [...] te vamos a mandar para agente municipal [...] siempre han quedado hombres y ahora que se elija a una mujer”. “Yo de que me la aviento, sí me la viento”, les digo, pero, uno que él no estaba aquí [...] y yo pensé, digo, en las noches, por ejemplo, a veces que sucede un caso en la comunidad corren con el agente municipal y el hombre pues es hombre, digo, se va, pero una mujer... “¿Y a dónde se va?”, van a decir “¿Por qué la vienen a traer?”. Le platicué [a él], dijo: “No, tú para agente municipal no te animes”. Le digo: “Por qué no, también las mujeres podemos”. Dijo “No, si un hombre anda nada más saliendo, ¿qué vas a hacer tú?”. Me puso un obstáculo: “Que dios no lo quiera alguien en la comunidad se esté agarrando a machetazos, ¿qué vas a hacer tú, pobrecita mujer, en medio de esos dos hombres?” (Pinita, 36 años, esposa de migrante de retorno).

Así que ante la negativa del esposo o falta de permiso, según se quiera ver, Pinita no se animó a aceptar el cargo. Él limitó la inclusión de su mujer, y de otras que en el futuro aspiraran a lo mismo, en ese espacio de autoridad, prestigio y poder. Para evitarlo ejerció el control que como esposo y varón tiene sobre ella, quien, por supuesto, no se atrevió a contrariar su voluntad. Además, para Pinita aceptar el cargo implicaba que saliera mucho, lo que no es bien visto en el pueblo ya que, de esa manera, tendría libertad ilimitada de movimiento de día y “a deshoras” de la noche, con lo cual daría pie a que hablaran de ella y pusieran en entredicho su buen comportamiento como mujer casada y respetable.

Así, una situación que podría haber ayudado a que las mujeres, poco a poco, lograran mayor presencia en el ámbito público y político del pueblo, hasta ahora dominado por los varones, se quedó sólo en buenas intenciones. Al oponerse a los deseos de su mujer, el esposo limitó sus aspiraciones políticas, libertad de movimiento, presencia y autoridad en el pueblo.

Volviendo a los asuntos de propiedad, tenemos que algunas solteras que poseen

³¹ Bourdieu define el capital social como el conjunto de recursos con que cuentan las personas o los grupos (actuales o potenciales), y que forman parte de una red más o menos duradera de conocimientos y reconocimientos mutuos, así como de relaciones formales (Bourdieu y Wacquan, 1995). Pérez (2008:51) agrega que el capital social “surge de las estructuras sociales y conexiones interpersonales”.

bienes, adquiridos con el fruto de su trabajo fuera del pueblo, como cabezas de ganado o algún solar, no disponen de éstos según su voluntad. Son los hermanos, con el visto bueno de sus madres, quienes deciden qué hacer con ellos, sin que cuenten mucho las opiniones de las dueñas. Poseer un bien en Chuniapan no les otorga a las mujeres (solteras o casadas) autoridad al interior de los grupos domésticos o autonomía personal. Ahí, contrario a lo que afirman (Chant y Moreno, s/f), el trabajo extradoméstico remunerado que realizan y con el que contribuyen de manera importante a la reproducción del grupo familiar, no implica que se ganen un espacio de reconocimiento en él.

2.- Realizar trabajo remunerado y/o colaborar en la unidad de producción familiar.

Ya señalé el valor que ciertas mujeres dan al trabajo doméstico, que complementa el de los varones en el espacio extradoméstico, y los beneficios materiales e intangibles que obtienen a través de él, pero no siempre ocurre así al interior de las relaciones conyugales y familiares por lo que no es posible generalizar esa situación. A continuación examino dos casos particulares: A) algunas mujeres obtienen algún dinero con la venta de varios artículos: zapatos, perfumes, queso, carne, ropa, trastes, comida preparada, abarrotes, entre otros artículos. Tal dinero se destina al gasto familiar como una forma de contribuir al mismo y cuidar los recursos del esposo migrante. Pero el trabajo extra que representan estas actividades no siempre es reconocido; se considera que es parte de las tareas de las esposas y de ser buenas administradoras, por ello no les genera reconocimiento social. Oliveira (1989) señala que ganar un salario (o en estos casos en particular, hacer una actividad que genere ingresos que se destinan al gasto familiar), no implica para las mujeres mecánicamente la disminución de la discriminación, generalmente para las de escasos recursos conlleva una doble jornada de trabajo. Particularmente la producción de alimentos para la venta es una extensión del trabajo doméstico (Millán, 2005), por esta razón no ganan más autoridad en el espacio familiar o social. Al parecer, no consideran su trabajo necesario e importante, no le otorgan mucho valor; no obstante, es imprescindible para la reproducción del grupo doméstico.³²

Cabe señalar que, en algunas ocasiones, el reconocimiento lo otorga la pareja en la

³² Robles y Almeida (1998:34) confirman que en la región de Los Tuxtlas “el trabajo femenino se circunscribe fundamentalmente a la reproducción de la familia campesina. La mujer ocupa un lugar secundario en la toma de decisiones de la familia y la comunidad, aunque frecuentemente tiene que trabajar fuera del hogar para completar los ingresos de sobrevivencia”.

intimidad del hogar conyugal (Chávez, 1998), como vimos que ocurrió entre Teodora y su esposo, por lo que ellas pueden entonces tener cierta autoridad en los asuntos familiares y hacer que sus opiniones sean escuchadas e influir en algunas decisiones importantes que atañen a toda la familia (Núñez, 2002). En Chuniapan, por ejemplo, toman parte en las decisiones respecto a la migración de sus hijos e hijas, en la compra-venta de propiedades y en cómo y a quién repartir la herencia.

B) Otras cónyuges de migrantes administran las parcelas de sus esposos (las cuales se dedican en mayor proporción a la siembra de pasto para la renta o para beneficio de los animales propiedad del migrante), así desempeñan un nuevo rol: el de productoras. Contratan uno o varios peones para que hagan el trabajo pesado de la siembra de maíz o pasto y la atención que requiere el ganado en determinadas épocas del año. Mientras duren estas actividades, y aún después que el trabajo en las parcelas disminuye, se encargan de vigilar las propiedades de los esposos para ver que todo esté bien. En ocasiones envían a un hijo adolescente a que “se de sus vueltas”, pero la responsabilidad es de ellas por lo que también dedican parte de su tiempo a esa actividad. Lo cual les representa un trabajo extra del doméstico y de la actividad que realizan para obtener dinero y apoyar en los gastos de la casa y familia.

Por lo general, los migrantes deciden lo que se va a hacer en sus tierras, pero las decisiones inmediatas, y que no pueden esperar, las toman sus esposas. En estos casos ellas tienen autonomía de decisión y mayor libertad de movimiento porque hacerse cargo de la producción de la parcela implica muchas salidas del pueblo para comprar lo necesario para tal fin. Se mueven más en el ámbito público y su presencia es mayor en espacios masculinos. Si bien cuando ellos regresan se concentran únicamente en las tareas del hogar, el trato con otras personas, haber experimentado la responsabilidad de las tareas masculinas y salir bien libradas de ellas les permite autovalorarse y reconocer que pueden hacer lo mismo que los hombres, lo cual redundará en su autoestima y su autoimagen crece. Dejar de considerarse “pobres mujercitas” y percatarse que tienen las mismas habilidades que los hombres y pueden hacer las mismas tareas que ellos, permite que se den cuenta que tienen el mismo valor como personas y que no se consideren tan débiles en relación a ellos y reflexionen sobre el dominio masculino. Lo cual es muy importante porque, de acuerdo con Batliwala (1997), el cambio de conciencia y autoimagen de las mujeres es parte del proceso

de tener poder.

3.- Las mujeres que tienen o han tenido tratos con alguna asociación civil o acceso a programas, talleres y pláticas con instituciones gubernamentales, aprenden sobre sus derechos y las relaciones de género. Lo cual les permite cuestionar y cambiar, poco a poco, su situación de desigualdad con sus parejas (Godínez y Ochoa, 2006). Pertenecer a una organización social femenina o mixta también ayuda a tomar conciencia de su posición respecto al varón (Rovira, 2000, París, 2006). Aún son pocas a las que el conocimiento sobre su posición de género les da autoridad para enfrentar y defenderse de los cónyuges, u otros hombres con presencia en el pueblo, pero el proceso se ha iniciado. Incluso podemos hablar de la existencia de cierto liderazgo femenino (Godínez y Ochoa, 2006), el cual tiene mucho que ver con el trabajo que la asociación civil Decotux (Desarrollo comunitario de Los Tuxtlas) realizó en Chuniapan.

Este organismo inició su trabajo en la región en 1995.³³ Al principio, sus miembros

³³ En ese año la ONG estaba integrada por cinco personas, un economista (Carlos Robles) y cuatro mujeres de clase media y alta de San Andrés Tuxtla. Con recursos propios y una pequeña contribución de una asociación civil, con sede en Xalapa, Ver., iniciaron sus trabajos. Sus primeras tareas fueron impulsar el proyecto de conservación de suelos y recuperación de la milpa a través de la adopción de abonos verdes y la construcción de terrazas de muro vivo. El mismo año, por falta de recursos, se desintegró el equipo, sólo el economista del grupo original se mantuvo al frente del proyecto. A finales de 1995, la Fundación Rockefeller financió la continuación del proyecto y nuevos miembros se agregaron a la asociación civil, entre ellos la geógrafa Elsa Almeida. No obstante, sólo a dos miembros de Decotux se han quedado muy grabados en la memoria de las mujeres de Chuniapan, por la cercanía que sienten hacia ellos: Carlos Robles y Elsa Almeida, ambos con maestría en Desarrollo rural. Con ella, las mujeres se sienten muy identificadas porque fue la primera que, en su pueblo, les habló de sus derechos como mujeres y siempre estuvo dispuesta a ayudarlas.

Elsa era la encargada de organizar a las mujeres y trabajar con ellas para que aprendieran a hacer comidas nutritivas y económicas, con los recursos que tenían a la mano (verbigracia “la pica”); a hacer menos difíciles sus tareas domésticas y a mejorar su entorno y economía como parte del proyecto “La participación de la mujer en la adopción de tecnologías sustentables”. Carlos hacía lo mismo con los varones. Promovía tecnología en agricultura ecológica, les enseñaba técnicas de conservación de suelos y ponía a su alcance productos agrícolas nuevos y benéficos para las tierras. Con ese objetivo se insistió en que en los terrenos ejidales y de pequeña propiedad se cultivara “la pica” o mucuna, una planta que evita la erosión de los suelos y también sirve de alimento para animales y personas.

Algunos de los proyectos que la asociación civil intentó difundir entre las mujeres de Chuniapan fueron las estufas ecológicas, los gallineros composteros, los chiqueros ecológicos y las hortalizas de traspatio. Es importante resaltar que uno de sus intereses principales fue conseguir que las mujeres conocieran sus derechos, adquirieran conciencia de su situación de género, de ahí el esfuerzo por llevarlas a varias partes de su región, estado y país para que asistieran a pláticas, talleres y seminarios orientados a ese fin. La ONG también contrató técnicos y especialistas de la

trabajaban más bien con los campesinos del lugar “con la intención de encontrar mejores formas y más eficaces de manejar sus recursos productivos [...] experimentación de técnicas agroecológicas en cultivos con alto valor en el mercado, así como en una experiencia campesina de autofinanciamiento” (Robles y Almeida, 1998:14) y conservación de suelos. En 1996 sus objetivos centrales eran la “búsqueda de la autosuficiencia alimentaria y la transferencia de tecnologías de bajos insumos externos” (Robles y Almeida, 1998:73). Las mujeres se integraron a los grupos de trabajo en 1997. Empezaron buscando alternativas para mejorar la calidad de vida de sus familias, por ello se les enseñó a preparar comidas más nutritivas aprovechando los recursos que ellas mismas producían en las hortalizas de solar, conservas de frutas, atoles y harina de mucuna, entre otras.

Al poco tiempo, debido a las cargas de trabajo, los miembros de la ONG dejaron de darle seguimiento al trabajo de las mujeres. En parte, porque no existía claridad respecto al objetivo de la participación femenina; pues la idea de incluirlas en la producción fue de los hombres; por lo cual el interés de ellas disminuyó. Además no se les tomó en cuenta, desde el principio, para que opinaran sobre qué querían aprender o cuáles eran sus necesidades específicas para procurar incluirlas en la planeación de la asociación civil, por ejemplo, las hortalizas no formaban parte de su trabajo cotidiano y les representaba una carga extra a sus actividades domésticas.³⁴ Los grupos de mujeres se desintegraron, pero más adelante se reorganizaron ya con una perspectiva clara y bien definida de género, programada desde la coordinación de la asociación civil. Cabe señalar que las mujeres siempre mostraron interés por formar parte de los grupos y talleres de Decotux.

El trabajo de género presentó problemas para su seguimiento y continuidad por la falta de recursos (Robles y Almeida, 1998). Los miembros de Decotux se percataron que las mujeres tenían muy poca participación en las decisiones importantes de las familias, por ello incorporarlas en los procesos de discusión y toma de decisiones “en todos los niveles y en condiciones de igualdad de derechos y oportunidades”, fue uno de los objetivos de la

zona para que les ayudaran en sus diversas tareas, especialmente en la capacitación a las personas de ambos sexos.

³⁴ Por ejemplo, las actividades relacionadas con el proyecto de hortalizas, de las cuales se esperaba que ellas se hicieran cargo, a pesar de que, en esa zona, los trabajos agrícolas son responsabilidad de los varones principalmente (si bien las mujeres pueden ayudar) (Ochoa, 2010b). No obstante, otras participaron en los grupos de trabajo porque deseaban “aprender cosas nuevas”. Y efectivamente aprendieron.

asociación civil (Godínez y Ochoa, 2006). En los pocos talleres a que asistieron intercambiaron experiencias lo cual les permitió reconocer el valor de la organización para aprender varias actividades y obtener logros. Los temas que más interesaban a las mujeres eran los relacionados con la salud, principalmente la nutrición alternativa y el uso de la herbolaria (Robles y Almeida, 1998). Para ellas todo lo que tuviera relación con sus familias era importante. En segundo lugar quedaban sus propias necesidades, intereses, problemas, sueños y expectativas, entre otras inquietudes.

Los responsables de la ONG se percataron que trabajar con las mujeres implicaba reconocer: la importancia de su papel en las actividades reproductivas y productivas para la sobrevivencia familiar, la subordinación de su trabajo a las resoluciones de los hombres y, por lo tanto, su mínima participación en la toma de decisiones. De ahí que se plantearan acompañar a los dos ejes de acción (salud y alimentación), con un enfoque de género que fortaleciera a las mujeres en el proceso de toma de decisiones que coadyuvara a valorar su papel y modificar su participación al interior de la familia y la comunidad. Pero, nuevamente, el problema a que se enfrentaron fue la falta de recursos, financieros y humanos, para impulsar esta línea de trabajo (Robles y Almeida, 1998) con la magnitud que hubieran deseado.

Aunque con enormes carencias, se les impartieron cursos de capacitación a las hermanas, primas, cuñadas, esposas y madres de los campesinos involucrados con la ONG. Los proyectos orientados a las mujeres buscaban que ellas “valorizar[an su] trabajo [...] con el fin de consolidar procesos de participación que contribuy[eran] a convertir[las] en sujetos capaces de transformar aquellos aspectos relevantes que les atañ[ían,] tanto individual como colectivamente” (Robles y Almeida, 1998:114-115). Para algunas mujeres el hecho de participar más en la toma de las decisiones familiares contribuyó a iniciar o incrementar su proceso de autonomía, confianza y seguridad.

En 2001 el Indesol (Instituto Nacional de Desarrollo Social) invitó a los miembros de Decotux a participar en el proyecto “Estrategia interinstitucional de capacitación para localidades Progresas”, cuyo propósito fue probar una metodología con enfoque de género para capacitar a las beneficiarias de Progresas (hoy Oportunidades) en la elaboración de proyectos productivos (Godínez y Ochoa, 2006). El interés por los temas y la orientación de género fue uno de los ejes centrales de trabajo, coordinación y organización de la

asociación civil.

También en 2001 tuvo lugar la sinergia con Oportunidades. Ese año el programa gubernamental buscó ir más allá de sus tres ejes centrales de atención a la población de escasos recursos: salud, alimentación y educación. A partir de entonces se buscó resolver simultáneamente la “condición” y “posición” de las mujeres que señalan Young (1988) y Batliwala (1997). Por ello, además de las actividades que ya de por sí desarrollaba el programa estrella de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), a partir del acuerdo con la ONG, y en el marco de la sinergia Decotux-Oportunidades, les impartieron pláticas, realizaron talleres y pusieron al alcance de las mujeres los seminarios centrados en sus derechos y posición de género. También se procuró que ahorraran para tener su propio dinero, como ya mencioné, así surgió el proyecto Pegales en 2002 el cual estuvo vigente hasta el 2006, aproximadamente. En el 2008 ya no existían las cajas de ahorro.³⁵

La sinergia terminó en 2004. Un año después el personal de Decotux se alejó definitivamente de la región. Aunque continúan trabajando en el sur del estado, en la sierra de Santa Marta. Entre el 2000 y el 2004 combinaron el trabajo comunitario con diversas actividades y financiamientos variados. Por ejemplo, sus miembros principales y fundadores, Carlos Robles y Elsa Almeida, han sido consultores del Fondo Mundial para el Medio Ambiente. La asociación civil también colaboró en la restauración de la microcuenca del río Texizapan en la Sierra de Santa Marta (inicialmente compartido con el ISS-UNAM) y la presidencia municipal de Tatahuicapan (Paré y Robles, 2005).³⁶

Independientemente de la razón por la cual las mujeres se integraron a las actividades que estableció la asociación civil, a todas benefició ser parte de ellas. Las reuniones para hablar de las relaciones de género y las que tenían por objetivo enseñarles a utilizar óptimamente los recursos naturales para mejorar su salud y alimentación, permitían que las mujeres platicaran entre sí y “se contaran” sus problemas, todas opinaran sobre

³⁵ Para conocer las razones de los fracasos de algunos proyectos de la sinergia Decotux-Oportunidades, ver Godínez y Ochoa (2006) y Ochoa (2010b).

³⁶ Desde el año 2000 Decotux ha formado parte de diferentes redes de organismos sociales que comparten similares objetivos. Por ejemplo, en 2001 formó parte, junto con otras cuatro organizaciones, de la Codesuver (Coalición de Organizaciones para el Desarrollo Sustentable del Sur de Veracruz). El objetivo central de esta alianza fue conformar una gran base social para el desarrollo regional orientado a la sustentabilidad con equidad ambiental, social y de género (Codesuver, 2005).

ellos y procuraban darles solución, teniendo en cuenta lo que aprendieron con la ONG respecto al valor, la capacidad y las necesidades de las mujeres. Sin proponérselo, esas reuniones funcionaban como una especie de terapia de grupo. Las reuniones, talleres, pláticas y seminarios que organizaba la ONG constituyeron un espacio de reflexión sobre sus derechos que aún se mantiene.

Reunirse de tarde en tarde en la casa de alguna de ellas representaba un espacio de esparcimiento donde se divertían y platicaban, alejadas de sus casas y los problemas cotidianos y conyugales. Las mujeres asistían contentas a esas reuniones acompañadas de sus niños y niñas, quienes jugaban felices alrededor de las casas donde estaban sus madres. Por lo cual, esos espacios permitían también la socialización de los pequeños y pequeñas y les proporcionaban un rato de diversión.

En el 2006, los grupos femeninos de trabajo que formó la asociación civil se habían desintegrado, pero sus ex integrantes conservaron algo de lo que aprendieron en ellos: la solidaridad y el conocimiento de sus derechos y posición de género. La solidaridad aún se manifiesta cuando alguna compañera se enferma o tiene un “apuro” económico, entonces se reúnen y todas cooperan, de acuerdo a sus posibilidades, para ayudar a la compañera en cuestión. La sociabilidad que promovió Decotux también hizo posible que conocieran que las relaciones de género son relaciones de poder, por lo cual la dominación e inequidad están presentes en las relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones conyugales son parte de ellas.

Un ejemplo del dominio masculino en Chuniapan se expresa en la práctica, muy arraigada, de que los hombres manden y las mujeres obedezcan. De ahí la insistencia de la ONG en implementar acciones encaminadas a que esa realidad cambiara. Después de su trato con la asociación civil las mujeres se defienden en mayor medida y no aceptan el rígido dominio masculino que, en algunos casos, puede incluir la violencia.³⁷ Los espacios

³⁷ Otra forma de sociabilidad tiene su origen en la ausencia de los varones debida a la migración. Ahora que ellos no están, las mujeres tienen más libertad de movimiento y tiempo libre, se visitan en sus casas con frecuencia, asisten a fiestas y reuniones, se platican las dudas, temores y preocupaciones que tienen como esposas y madres. Se cuentan todo lo que saben de los migrantes y sus actividades en Estados Unidos, se aconsejan respecto a las formas en cómo deben responder y comportarse con sus esposos para que no las controlen ni las humillen a través de la distancia. Han desarrollado, aún más, la solidaridad femenina que se inició con sus tratos con Decotux, lo cual contribuye a la construcción de relaciones de género diferentes. Al conocer lo que las otras mujeres experimentan en sus relaciones conyugales con migrantes, toman lo que les sirve como ejemplo y

de sociabilidad que generó la asociación civil permiten contrarrestar la vulnerabilidad sexual, emocional y económica de las mujeres.

Si bien la mayor parte de lo que les enseñaron a las mujeres los integrantes de la ONG ya no lo practican, sí atesoran lo que aprendieron respecto a las relaciones de género y el valor de las mujeres. El siguiente testimonio es una muestra de la conciencia de género que adquirieron algunas de ellas:

- Uno como mujer tiene derecho a defenderse. Le digo [a mi esposo] ¿no? “Porque si tú antes me decías que era una mujer que no servía yo para nada [...] pero yo sé que sí valgo por mi valor que tengo como mujer. Sé que sí valgo”, le digo, “y podrán decir ustedes [que] una mujer no vale [...] porque su dicho de ustedes es que siempre es el hombre [...] como jefe [si] cae, cae parado [...] de mi parte no es así [...]”. Y a veces él sí me decía “esperaste capacitarte” [...] yo estoy haciendo valerme [...] ahora si te lavo tu ropa, yo te doy de comer [a ti] y mis hijos [es] porque es mi deber de mujer [...] pero tampoco me voy a dejar que tú me apachurres hasta de nada, porque [...] antes era yo mensa, antes sí [...] me hacías lo que tú querías y yo calladita me metía yo en un rinconcito”, le digo, llorando ahí [...] ahí me desahogaba mi coraje, pero ahorita no” (Paulina, 40 años, esposa de migrante de retorno), en Godínez y Ochoa (2006:370, el subrayado es mío).

Durante el trabajo de campo que realicé, en el 2009 y 2010, pude comprobar que Paulina se defiende de los tratos violentos del esposo y acude a las autoridades civiles del pueblo para exigir que se respeten sus derechos de esposa. Esgrime como elemento fundamental, que le otorga el beneficio a la división de bienes del cónyuge, el trabajo doméstico que ha realizado durante sus muchos años de casada. Tal cambio en la actitud de las mujeres que les permite resistir la violencia masculina, exigir sus derechos y defenderse, implicó, de acuerdo a Batliwala (1997:197), crear conciencia de la discriminación de género y “un conocimiento de que el orden social existente es injusto y no natural”. Lo cual se consiguió gracias a la intervención en el lugar de la sinergia entre el organismo de la sociedad civil y el programa Oportunidades.

Ambos organismos se enfocaron en el desarrollo, la concientización y organización

aprenden de ello. Como muestra tenemos que al enterarse que algunos hombres casados tienen parejas e hijos(as) en Estados Unidos, razón por lo cual pueden abandonar a quienes dejaron en Chuniapan, cuando regresan los esposos al pueblo, a aquellas que no están casadas “por el civil”, las demás las aconsejan que “no sean tontas” y les exigen a los esposos que se casen con ellas, para su protección legal y la de sus hijos(as).

de las mujeres; si bien quedo de lado su progreso económico.³⁸ No obstante, coincido con Evans (1997) respecto a que las sinergias favorecen nuevas percepciones de la gente sobre sí mismas y sus vecinos, lo cual ayuda a la construcción de nuevas estructuras sociales.³⁹ Considero que un invaluable logro de la sinergia Decotux-Oportunidades en beneficio de las mujeres, consistió en que ellas entendieran su rol y situación de género en la familia, la comunidad y la sociedad. Después de su experiencia con los dos organismos muchas mujeres aseguran que “se les abrieron los ojos” pues “estaban como dormidas”; lo cual significa que ya no toleran golpes, insultos o humillaciones de nadie y buscan la equidad de género (Godínez y Ochoa, 2006:369).

Las expresiones de autonomía de las mujeres de Chuniapan son incipientes, pero son formas de hacerse presentes en los espacios de la comunidad y el grupo doméstico. Aunque aún está en proceso, su autoridad radica en que han luchado y a veces exigido que se reconozca el trabajo doméstico y extradoméstico con que han contribuido (no pocas veces económicamente), al bienestar de sus familias. En el campo, las dobles o triples jornadas laborales de las mujeres no siempre se aprecian. Su trabajo se ha naturalizado e invisibilizado en muchas partes, por lo que es digno de resaltar los lugares y situaciones que operan de manera inversa.

Actualmente, personal del programa Oportunidades -médicos(as) y enfermeras,

³⁸ Batliwala (1997, el subrayado es mío) identifica tres enfoques principales relacionados con el empoderamiento femenino: los programas de desarrollo integrado, los de desarrollo económico y los de concientización y organización de las mujeres. El enfoque de desarrollo integrado considera que la falta de poder de las mujeres se debe a su pobreza y acceso mínimo a la salud, educación y recursos de supervivencia, por lo que los proyectos de las ONG y otros organismos se centran en proveerlas de servicios y mejorar su estatus económico. El enfoque de desarrollo económico ve en la vulnerabilidad económica de las mujeres su falta de poder. La estrategia en este caso es fortalecer la posición de ellas como trabajadoras y generadoras de ingresos, por medio de la movilización, la sindicalización u organización y el acceso a servicios de apoyo, si bien no se aclara como el mejoramiento de su posición y condición económica las empodera en otras esferas de sus vidas. El enfoque de concientización y organización busca una mayor comprensión del estatus de las mujeres y las relaciones de género. Tal enfoque responsabiliza por la falta de poder femenino a la práctica e ideología patriarcal, así como a las desigualdades socioeconómicas en todas las estructuras y sistemas de la sociedad. Sus estrategias se orientan a la organización de las mujeres para que reconozcan y cuestionen las discriminaciones de género y clase social, tanto en el espacio público como en el privado.

³⁹ El mismo autor agrega que las nuevas concepciones de identidad e intereses se construyen sobre las experiencias e interacciones. En el caso que aquí interesa, la sinergia arriba señalada, más la migración de los cónyuges ha permitido a las mujeres de Chuniapan trascender el ámbito doméstico y plantearse nuevos intereses más allá de los exclusivamente familiares.

entre otros(as)-, continúa efectuando “las pláticas” que procuran abatir la posición de desigualdad de género de las mujeres.

Ese programa te abre los ojos [...] A mí me sirven bastante [“las pláticas”]; me gustan mucho porque nos enseñan cosas que uno no sabe. La vez pasada se trató de la violencia y los tipos de violencia que hay. Violencia contra la mujer, es cuando no se valora ni reconoce nuestro trabajo, nuestra opinión, es cuando nos insultan en la calle haciéndonos sentir miedo por caminar solas, [...] es cuando nos mal ven por ser mujeres y no hombres, es cuando nos hacen sentir que merecemos ser maltratadas [...] Violencia sexual, por ejemplo, tener relaciones sexuales sin la voluntad de la mujer, cuando ella no la desea, si uno no quiere, no [...] Hay varios tipos de violencia: emocional, física, psicológica, económica y social (Elsa, 37 años, esposa de migrante).⁴⁰

Algunos varones opinan que el programa Oportunidades les ha servido a las señoras para “darse a valer”, porque “aprenden a defenderse y saben cómo hacer las cosas, ya nadie las engaña” (Godínez y Ochoa, 2006). Ahora, defienden sus derechos y no toleran injusticias de nadie ni malos tratos de los esposos. Están conscientes de que “lo que vale el hombre vale la mujer” y que “ahorita ya no es el tiempo de que a las mujeres las discriminen”. Por supuesto, el programa no es una panacea mágica, pero junto con Decotux ha contribuido a la toma de conciencia de género e iniciar o aumentar el proceso de autonomía de ciertas mujeres, transformar su autoimagen y capacitarse. La experiencia con este programa les ha permitido salir de sus casas y ver el mundo con otros ojos, como lo señala Elsa.

A mi parecer, las experiencias y elementos individuales que ayudan a explicar el mayor o menor grado de autonomía de las mujeres de Chuniapan son: autoestima (o autovaloración), nivel de estudios con que cuenten y la migración previa a su unión conyugal por motivos de trabajo (la cual les permitió tener tratos con personas de otros lugares y conocer relaciones de noviazgo y conyugalidad, de género y generacionales, diferentes a las que imperan en su pueblo y con las que no todas están de acuerdo ni aceptan dócilmente).⁴¹

⁴⁰ Elsa es actualmente una de las cuatro vocales de salud que hay en el pueblo. Las cuales asisten, cada dos meses, a capacitación a San Andrés Tuxtla donde un(a) empleado(a) del Programa Oportunidades les habla ampliamente sobre algún tema y después ellas lo dan a conocer a las demás beneficiarias del programa en el pueblo, alrededor de 250.

⁴¹ Si bien este proceso es diferente en cada caso particular se debe considerar también el acceso que cada una “tiene a los recursos y al poder en función de factores tales como [...] posición dentro del grupo doméstico, fase del ciclo de vida, nivel de ingresos, edad, estado civil [...] sistema de

Si aunamos a esas características el haber formar parte del grupo de trabajo de Decotux y tener acceso a las “platicas” de Oportunidades, el resultado son las líderes locales que van a la cabeza de las demás mujeres, las acompañan y guían en el proceso de hacerse defender, exigir sus derechos y darse cuenta de su valor como personas y mujeres. No obstante, en el contexto de su comunidad patriarcal, algunas para evitarse problemas porque al fin y al cabo ahí les tocó vivir, adaptan y, aparentemente, aceptan las reglas del deber ser femenino de acuerdo con su peculiar visión del mundo y de la vida, resultado de la mezcla de ideas y comportamientos diferentes a su pueblo y cultura de origen.

Por otra parte, las mujeres entrevistadas no son autónomas en todos los aspectos y ámbitos de sus vidas, no todas tienen plena libertad de movimiento, no siempre intervienen en las decisiones importantes que atañen a la familia, ni administran librementē los bienes de los esposos, tampoco pueden negarse a vivir en la casa de los suegros (mientras dure la estancia de sus cónyuges en Estados Unidos), pero para algunas existe un espacio propio que gobiernan según su parecer: su cuerpo y práctica sexual. Por ejemplo, cuando los migrantes regresan la reanudación de las relaciones sexuales con sus esposas puede resultar problemática.

El fantasma del sida y demás enfermedades de transmisión sexual (ETS), hacen del sexo un asunto espinoso a tratar y consumir cuando ellos llegan a sus casas y quieren “tocar” a sus esposas. Al respecto existen dos posturas femeninas. Por un lado, están las que acceden a tener relaciones sexuales sin protección, pues no se atreven a pedirles a sus cónyuges que se pongan un condón hasta que se hagan los análisis médicos correspondientes para tener la seguridad de que están sanos. Y, por el otro lado, se encuentran quienes decididamente se niegan a copular con sus maridos hasta que ellos acudan con el médico y éste de su veredicto de buena salud. También exigen el uso del preservativo. Para ellas primero está su salud y después la satisfacción sexual de ambos, porque si han “aguantado” años, bien pueden esperar algunas horas mientras tienen los resultados de los exámenes médicos:

En ese mismo día que llegó, se fue a checar la sangre. De tres tipos le hicieron los análisis. Ya luego, el médico lo revisó todo: de peso, de estatura, hasta sus pies, porque le dijo que vino del otro lado [...] salió bien gracias a dios. Él me dijo: “Si

parentesco y residencia que caracteriza a la familia mesoamericana” (Córdova, *et. al.*, 2007).

quieres vamos porque en verdad yo estoy consiente que no estoy enfermo [...] Uno va a trabajar y, ahora sí, hay mujeres, pero uno no [l]a conoce, [...] a lo mejor están enfermas, y en un ahorita se puede uno enfermar y más ahorita que hay mucho sida”. Y allá, dice: “Las gringas no tienen parición (sic) de hombres, con quien se les venga andan y los [migrantes] se meten [con ellas] (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Cabe señalar que el temor a las ETS es netamente femenino, los varones no muestran la misma preocupación. A esta actitud de cuidado del cuerpo y su salud ha contribuido, como ya señalé, el que las mujeres conozcan sus derechos y situación de género. Saben que sólo ellas pueden y deben decidir sobre sí mismas y sobre sus cuerpos, no es raro escucharles decir “en mi cuerpo mando yo”. Lo que representa un cambio en la dominación masculina sobre las mujeres en relación al control de sus cuerpos y su sexualidad (León, 1997).

Doce de las diecinueve cónyuges de migrantes que entrevisté, están conscientes que es parte de sus derechos sexuales decir que no quieren tener sexo cuando no tienen deseos. Aseguran que hacerlo contra su voluntad es como “comer algo sin hambre”, y que no les proporciona ningún placer, lo cual es una muestra de autodeterminación y apropiación de sus cuerpos en el ejercicio de la sexualidad.⁴² Negarse es también una forma de proteger su salud, sin importar lo que sus cónyuges piensen, o si se enojan o no.

No se puede hablar de autonomía femenina sin mencionar el mandato masculino del control de las mujeres que impera en el pueblo y que ordena que los varones manden y las mujeres obedezcan. Sin embargo, es posible hablar de cierta flexibilidad en las relaciones de género. Después de todo, el carácter dinámico del género radica en que es “una estructura de relaciones sociales [...] que se reproducen pero también se interrogan en la práctica cotidiana” (Gal, 1991:177).

De ahí que no todas las mujeres se dejen someter dócilmente, pero tampoco se rebelen abiertamente. Asumir tal comportamiento no significa confusión o falta de valor, representa una acción estratégica, consciente e inteligente, desde su individualidad, que les permite sobrellevar su cotidianeidad en un mundo dominado por varones.⁴³ En este

⁴² Sobre el particular, Amuchástegui y Rivas (2004:589) opinan que “mientras más contacto han tenido [las mujeres] con discursos de la modernidad sobre la equidad de género o la ciencia del sexo, más cuestionan la exclusividad masculina del deseo y construyen a algunas mujeres como sujetos de deseo y placer”.

⁴³ De acuerdo con Bourdieu las personas actúan diferente en las mismas circunstancias porque “su personalidad no tiene la misma estructura [...] no tienen el mismo hábito, en el sentido del conjunto

contexto, cuenta mucho el elemento subjetivo “los ojos con los cuáles ve[n] el mundo, lo interpreta[n], y en consecuencia actúa[n] en él. [Su]s acciones [...] no [son] independiente[s] del pensar, del valorar, del imaginar [...] de la conciencia” (Lindón, 1999:296). En otras palabras, su percepción individual es importante a la hora de decidir y proceder. Recordemos que la acción humana es “un producto construido con base en un sentido subjetivo” (Lamas, 2000:11). Al considerar sus recursos y negociaciones de poder no debemos olvidar que operan en el marco de la conyugalidad, por lo que la opinión y participación de los hombres cuentan (Hirsch, 1999). Por esto fue particularmente interesante saber quiénes negocian, qué y cómo lo hacen y por qué algunas no lo consideran necesario o ni siquiera se lo plantean.

Finalmente, respecto a si consiguen mayor autonomía las cónyuges de migrantes al quedarse solas y convertirse en administradoras de bienes (remesas, parcela y dinero propio fruto de su trabajo), y cómo se expresa tal autonomía, puedo concluir que la migración de los cónyuges por sí sola, de manera automática, no representa autonomía, pero sí contribuye a ella. No obstante, algunas mujeres tienen cierto margen de libertad de acción y decisión y cuestionan el dominio masculino. Lo cual se explica por diversas razones: a) se lo han ganado gracias a su trabajo y contribución económica en la reproducción del grupo familiar (tanto en la etapa previa a la migración internacional de sus cónyuges, como durante el tiempo que ésta dura), pero el autorreconocimiento y valoración de lo que hacen es indispensable; b) los estudios que realizaron y su propia experiencia migratoria, previa o posterior a la unión conyugal, les permitió conocer diferentes formas de vida y de relaciones entre hombres y mujeres con equilibrio genérico, y c) conocen sus derechos como mujeres y esposas y tienen conciencia genérica. Para la mayoría de las mujeres de Chuniapan de Arriba la autonomía es aún un proceso en ciernes, pero algunas ya lo han iniciado.

de esquemas de percepción, de apreciación y de acción” (en Bertaux, 2006:28).

Capítulo 4

SEXUALIDAD Y CONYUGALIDAD

En este apartado abordo el comportamiento sexual de los habitantes de Chuniapan. Procuro ver la sexualidad como una construcción social y cultural que, además, tiene un sustrato genérico. Por ello incluyo actos, pensamientos y representaciones que sobre la conducta sexual tienen los hombres y las mujeres sujetos de esta investigación. Si bien, en términos generales, hablo de la sexualidad en conyugalidad, me centro en lo que ésta significa para las mujeres unidas a migrantes internacionales. Trato asuntos como el deseo y el temperamento sexual y los intentos patriarcales por controlar la conducta sexual femenina, entre otros. A lo largo del capítulo me propongo mostrar que los asuntos de naturaleza sexual tienen una estrecha relación con el honor (Pitt-Rivers, 1979; 1989) y que los “problema[s] sexual [es] junto con la familia y el parentesco presentan una unidad orgánica imposible de romper” (Malinowski, 1975: 26).

Llamó mi atención, en principio, observar que: 1. Los adultos platican de los comportamientos sexuales de vecinos y parientes sin ningún miramiento delante de los(as) niños(as) y los(as) adolescentes y que ellos(as) no muestren interés especial en el tema, como si fuera algo cotidiano de lo que se habla en sus casas. 2. Hombres y mujeres hablan de las conductas de otros(as); y al hacerlo, especialmente ellas, se asumen a favor de quienes cumplen las reglas del deber ser conyugales y sexuales. Parecen buscar el reconocimiento social por cumplir con el modelo ideal que rige sus acciones en esos terrenos.

Los(as) pequeños(as) de hoy tienen cierto conocimiento acerca de las conductas sexuales femeninas y masculinas, de la concepción y del alumbramiento. En parte, los libros de texto y la televisión han contribuido mucho a ello. Pero las generaciones de antaño, entre las que se encuentran algunas de las que hoy son mamás (y tienen alrededor de treinta y cinco años y más), y muchas de las abuelas y bisabuelas, muy poco sabían de eso; cuando fueron “chamacas”, incluso ignoraban gran parte de los misterios de la vida hasta el momento de casarse. Algunas, como Estela, se enteran por personas ajenas a su familia que tenían que cuidarse de los novios.

Nosotros no sabíamos de dónde venían los chamacos, si preguntábamos nos decían que venían del avión. Ya de mujer yo supe de eso, de que venía uno mismo por allá, que por las relaciones nacen los bebés. Ya cuando me fui a Coatzacoalcos mi patrona me decía: “Cuidate, de aquí [de la cintura] para abajo no te dejes tocar”. Yo no sabía de qué me tenía que cuidar. Me decía la señora que no me dejara manosear por mi novio. “Mientras te de un beso en la mejilla o te agarre de la mano no hay problema” (Estela, 36 años, esposa de migrante).

Yo me casé de 14 años y cuando uno se casa chamaca es uno pendeja. Ahorita no, ahorita las muchachas están bien despiertas. Yo no tenía sentido de una muchacha de 18 o 20 [años]. No sabía nada de lo que iba a pasar la noche que me casé y él ya había sido de mujer; ya ni modo, de que me acuerdo... Uno es pendeja de chamaca, no se da uno gusto (Manuela, 72 años, madre de migrante).

Ahora, cuando los(as) jovencitos(as) empiezan a “noviar”, se escapan de las miradas vigilantes de los adultos en el arroyo. Allá, al amparo de los árboles, se les ve besándose y acariciándose, lo cual se considera peligroso para las “muchachitas” ya que pueden “buscarse un chamaquito”.¹

Los varones están muy dispuestos a aceptar de buena gana lo que las muchachitas quieran darles, porque “a quién le dan pan que llóre”, sobre todo si ellas son “locas”, lo cual significa que no pueden controlar sus deseos sexuales; incluso pueden relacionarse sexualmente con más de un muchacho, alternando los encuentros entre uno y otro. Las “locas” son las que se relacionan sexualmente con los varones y no comparten el techo con ellos. Ellas no exigen la promesa de que se las llevarán a vivir con ellos y los varones no se sienten obligados a hacerlo. Ocurre lo contrario con las “regaladas”. Es bien sabido que el hombre que se lleva de “regalo” a una mujer, se lleva a una virgen. Pero el que se relaciona sexualmente con una “loca” no es el primero que “la conoce”. No se sabe cuántos hombres la han “tocado” y muy pocos varones están dispuestos a compartir el techo con estas mujeres.

“Regalarse” implica que las mujeres se dejaron convencer de relacionarse sexualmente con sus pretendientes sin celebrar el rito religioso del matrimonio. Las “muchachas” sólo se regalan una vez ya que al hacerlo regalan su virginidad, la cual es

¹ Las madres procuran educar a sus hijos e hijas en cuestiones de sexualidad (y otros temas relevantes) a partir de los sucesos que la vida cotidiana les ofrece; los toman como ejemplos para ilustrar lo que desean que ellos(as) aprendan. Por ejemplo, cuando las pequeñas cuentan a sus mamás que en el arroyo encontraron a su vecina “dándose de besos” con el noviecito, aprovechan para instruir las sobre aquello de lo que se tienen que cuidar cuando ellas también anden “noviando” y resaltan el peligro de los embarazos a corta edad por dejarse llevar por “la calentura”.

muy apreciada porque es parte de su dignidad de mujer “de respeto”. En algunas ocasiones incluso ya habían sido “pedidas” formalmente por los padres de los novios, pero “la calentura” les impide cumplir el plazo que les imponen sus padres y huyen de las casas paternas para iniciar su vida sexual y conyugal.

Aunque la norma es que se casen –preferentemente por la iglesia– antes de relacionarse sexualmente, los muchachos llevan a las que se “les regalan” a las casas de sus padres.² Éstos, en ocasiones, asumen la responsabilidad de la manutención de ambos y de su progenie hasta que los jóvenes sean capaces de hacerlo por sí mismos, ya sea saliendo a trabajar fuera del pueblo, haciendo jornal o empleándose de mozos con los albañiles del lugar. También puede ocurrir que los varones, especialmente los migrantes, ya hayan hecho su casa y las jovencitas estrenen vivienda. En estos casos, para las mujeres, y en menor medida para los hombres, iniciarse sexualmente implica hacerlo también en la conyugalidad.

Se cree que las mujeres tienen más “hormonas” que los hombres, “ellas despiertan primero que los varones” a los impulsos sexuales; por eso buscan a los muchachos en sus casas y en la escuela.³ En esta etapa existe cierta tolerancia social hacia su comportamiento. Sus padres y parientes cercanos pacientemente las llaman a la prudencia y les recomiendan no acercarse a los varones. No obstante, cuando se casan se les exige un control estricto sobre sus deseos ya que éstos deben restringirse al ámbito conyugal.

Consideran que “las mujeres son débiles” y fácilmente se pueden dejar llevar por sus impulsos sexuales. Tal debilidad las hace objeto de extremo cuidado y vigilancia; cuando son solteras, por parte de los padres; y cuando se casan, por los esposos; y, en ausencia de éstos por migración, por sus familiares. Todos procuran inclinarlas al autocontrol y la contención y a respetar la regla de fidelidad conyugal.

Los habitantes de Chuniapan consideran que el despertar de los varones y las chiquillas al deseo sexual se da en la adolescencia, alrededor de los trece años, que es cuando se “desarrollan”. Se cree que si pueden sobreponerse a esta etapa, sin relacionarse

² En el capítulo 2 abordo los tipos de uniones conyugales y ritos relacionados con ellos.

³ Se deja entrever el discurso biomédico en palabras como “hormonas”, propias de las ciencias de la salud y que principalmente son utilizadas por las personas muy jóvenes o aquellas que han tenido mayor acceso a la educación pública, a los medios masivos de comunicación y a la migración nacional e internacional.

sexualmente (porque esto por lo general implica iniciar la conyugalidad), seguirán estudiando y viviendo con sus padres hasta alcanzar la mayoría de edad, o bien pueden salir de pueblo para trabajar. Mientras permanecen solteros(as) en Chuniapan, la mayor parte de ellos(as) se conservan vírgenes hasta el casamiento. Algunos varones de los que trabajan fuera del pueblo se inician sexualmente con las sexoservidoras. Por ejemplo, se sabe que ciertos jóvenes que trabajan en la Ciudad de México acuden con las prostitutas de La Merced.⁴

Rara vez mencionan la palabra virgen o virginidad, pero cuando lo hacen se refieren a personas, de ambos sexos, que nunca han tenido relaciones sexuales. La situación contraria indica la pérdida de la virginidad. Del hombre se dice: “ya fue de mujer”, o “ya conoció mujer”; de la mujer, que un “hombre la tocó” o “la conoció”. La “dignidad” de las mujeres radica en la preservación de la pureza sexual, en su calidad de “vírgenes”, porque entonces son dignas de que los hombres las pidan en matrimonio y salgan de sus casas vestidas de blanco. Pero es posible, aunque en muy pocos casos, que se casen de blanco a pesar de haberse “regalado” previamente a otro hombre.

En relación con la pérdida de la virginidad, pierden más las mujeres que los hombres. Para ellas representa un “fracaso”. Si no se casan o no se unen en conyugalidad con el primero que “las conoció” sexualmente, el segundo se lo va a estar “recordando” y reprochando siempre. (También es común que los maridos desconfíen de sus esposas si éstas tuvieron relaciones sexuales con otro antes de unirse a ellos en conyugalidad.) Los varones, en cambio, ganan experiencia, de la que hacen gala con frecuencia. Ellos tienen más libertad, “siguen siendo hombres” después del primer coito.⁵ Es decir, nada pierden por tener relaciones sexuales.⁶

⁴ En los años ochenta y noventa, cuando el corredor petroquímico Jáltipan-Minatitlán-Coatzacoalcos estaba en auge, los varones de San Andrés Tuxtla que trabajaban ahí visitaban los prostibulos de esas tres ciudades los días de cobro. Muchos hombres de esa y otras regiones aledañas se iniciaron sexualmente en esos lugares.

⁵ Los adolescentes, influenciados por la televisión, dicen: “hacer el amor”. Los adultos ocasionalmente dicen “relaciones”, para hacer referencia a las de carácter sexual. Más común todavía es que utilicen las frases “estar con un hombre”, “ser tocadas por un hombre” y “tener relación con hombre” o “estar con una mujer” y “tener una mujer”, entre otras, según sea el caso.

⁶ Fagetti (2006: 222) también encontró esta situación en San Miguel Acuexcomac, Puebla. Ahí se dice que “en sus idas y venidas con las mujeres [...] el hombre no pierde nada, se muda de ropa y

Últimamente se rumora que ciertas casadas con migrantes tienen relaciones sexuales con los jovencitos de alrededor de quince años y más. Por lo que ésta sería otra forma en que los adolescentes se inician en las relaciones sexuales con las mujeres o, si ya las han iniciado, sigan teniendo acceso a ellas. Si bien sólo son del dominio público, hasta ahora, tres de estos casos, no deja de ser importante mencionarlos. Cabe señalar que otras investigaciones realizadas en el centro del estado reportan situaciones similares (Córdova, 2007).⁷

Los jóvenes que rondan los veinte años andan a la caza de mujeres mayores y casadas, de treinta y cuarenta años, entre las que se encuentran algunas cónyuges de migrantes. Aunque tengan novias quinceañeras, parecen muy dispuestos a relacionarse sexualmente con hembras maduras, probablemente porque con ellas no se comprometen conyugalmente. Aunque siempre cuentan con el recurso de convencer a las muchachas de que se les regalen. De esta manera, mientras permanecen en el pueblo (porque a esa edad es común que migren a algún lugar cercano o distante para trabajar), tienen sexo casi sin compromiso ya que pueden abandonar a la pareja a los pocos días de consumado el acto sexual.

El deseo sexual

Éste se identifica con la “calentura” corporal. Se expresa como “tener ganas de”, “les apetece” o “su cuerpo les pide” estar con hombre o mujer, de acuerdo al sexo y al género de la persona de que se trate.⁸ Es clara la relación del cuerpo con el deseo expresado como antojo o apetito de otro cuerpo. El deseo se siente en el cuerpo, y el pensamiento juega un

[...] ¡como siempre es hombre! [...] después de haber estado con una mujer puede sacudirse [...] y no quedarse con nada, porque el hombre no retiene y no se mancha, él es el que expulsa” semen.

⁷ Córdova (2007: 231) describe cómo algunas mujeres de Quimichtepec compran regalos y ofrecen dinero a sus jóvenes amantes, “más abundantes, menos problemáticos y siempre dispuestos” (comparados con los hombres adultos), con parte de las remesas que les envían sus cónyuges migrantes, a “cambio de placer sexual”.

⁸ Fagetti (2006) asegura que “la calor” es la energía sexual que se transforma en el deseo, es la causante de la atracción entre los sexos. Lo mismo en la juventud como en la adultez, propicia las relaciones amorosas y de cortejo entre muchachas y muchachos y hombres y mujeres respectivamente. Se despierta con la mirada. Su insatisfacción o la inactividad sexual provoca enfermedad, de ahí que el acto sexual sea una necesidad, el cuerpo lo pide. El deseo femenino se describe como un impulso incontrolable que obliga a la mujer a buscar un hombre o a autosatisfacerse eróticamente.

papel importante en su control, porque si se piensa en él se incrementa y se instala en la mente, y el cuerpo les exige satisfacción. Tomando en cuenta, de acuerdo con Vital (1998), que la vitalidad y el deseo son las fuentes primigenias del erotismo, se entiende cuando algunas mujeres cuyos esposos están en Estados Unidos dicen que si lo destierran del pensamiento y se mantienen ocupadas con el trabajo de la casa, la parcela y los hijos, “ni tiempo [tienen] de pensar en eso”. De esta manera, la vitalidad no contribuye a aumentar o a mantener el deseo sino a desterrarlo del cuerpo y de la mente. Cabe señalar que, en ocasiones, usar el “cuerpo exclusivamente como herramienta de trabajo” dificulta reconocer otro tipo de procesos corporales en relación con el placer y la salud (Amuchástegui y Rivas, 2004). Para fines de análisis es conveniente clasificar a las mujeres de Chuniapan de la siguiente manera:

1. Las que abiertamente aceptan que tienen deseos y requieren satisfacerlos, a corto o largo plazo, pero se “aguantan”. Entre éstas están *a)* las que esperan a que sus esposos regresen para reanudar su vida sexual. Son las mujeres “buenas” y “de respeto” porque se respetan a sí mismas y a sus cónyuges. Aseguran que “cuando sientan” que “ya no aguantan” sin sus esposos les dirán que ya se regresen de Estados Unidos; con lo cual dejan entrever que, supuestamente, controlan sus deseos sexuales y se reconocen como sujetos de placer y con derecho a él.⁹ Y *b)* las que no se “aguantan” y tienen queridos o amantes ocasionales. Son las mujeres “malas”, “traicioneras”, “traidoras”, “calientes”, “fáciles”, “locas” o “alocadas”. Son las que transgreden la norma de fidelidad conyugal con tal de satisfacer sus deseos, y aunque procuran hacerlo sin que los demás se enteren no siempre lo consiguen.

2. Quienes decididamente se niegan a reconocer cierto tipo de impulso sexual o necesidad de placer erótico. Llenan sus días de actividades y tareas para ahuyentar “los malos pensamientos”. Algunas rechazan tajantemente la masturbación como medio de satisfacción sexual: “Ni modo que me esté masturbando yo misma” (Elsa, 37 años, esposa de migrante), lo cual puede ser una forma de renunciar al placer, como si no se

⁹ Es parte del proceso de apropiación corporal “solicitar a otros que sus necesidades y deseos sean satisfechos” (Rivas y Amuchástegui, 1999: 19). La apropiación es un “proceso subjetivo mediante el cual las personas reconocen las posibilidades de disponer de sus cuerpos, de su sexualidad y reproducción y se otorgan a sí mismas la autorización para hacerlo”, partiendo de su existencia como sujetos de placer (Rivas y Amuchástegui, 1999: 19).

consideraran sujetos de placer y con derecho a él, probablemente porque admitir que “tienen ganas de estar con un hombre” les puede acarrear varios inconvenientes en su vida cotidiana: a) que se estreche la vigilancia sobre su persona y se desconfíe de ellas, ya que pueden engañar a los esposos, y b) implicaría situarse del lado de las “calientes” y correr el riesgo de que los hombres les falten al respeto y les hagan propuestas indecorosas. De ahí que para algunas negar la existencia del deseo y el placer represente una estrategia para evitar el señalamiento y la estigmatización social, ya que, en ocasiones, el temor a la violencia y el castigo impide la autorización de sus necesidades y deseos (Rivas y Amuchástegui, 1999).¹⁰

Por ello algunas mujeres de Chuniapan no admiten sus deseos ni la necesidad de placer y se abstienen de las relaciones sexuales hasta que los esposos regresan; lo cual tampoco les garantiza el disfrute del erotismo. Otras consideran que una manera de evitar el peligro de “caer” en las relaciones sexuales extraconyugales es hacer alguna actividad que las beneficie a ellas, a sus casas o a sus familias. Suponen que agotar el cuerpo con trabajo físico llevará a una especie de adormecimiento de sus deseos y a la abstención:

Les digo a mis compañeras: “Ya sus esposos están trabajando, ustedes métanse en sus casitas; hagan sus solarcos; hagan sus corralitos; siembren plantas; siembren frutas o vendan, para que sus mentes estén ocupadas y no estén pensando malas ideas [...] mejor pensar cosas que nos van sobrellevando” (Camila, 43 años, madre de migrante).¹¹

También están las que aseguran que pueden esperar varios años sin “el servicio” sexual de sus esposos, mientras ellos les manden su “billete” (con lo cual aparentemente priorizan el dinero sobre la satisfacción erótica). Estas mujeres tienen más de diez años de estar unidas en conyugalidad y consideran esta separación un descanso de sus obligaciones conyugales,

¹⁰ Tal actitud puede verse también como una forma de resistencia de las mujeres en las sociedades patriarcales, ordenadas genéricamente, que repudian y castigan las muestras de libertad femenina y sus transgresiones en el campo de la sexualidad. Este contexto hace sumamente difícil “la aceptación del cuerpo como un lugar de expresión de placer, o la construcción misma del deseo, dado que coloca a la mujer en situación de sumo riesgo” (Rivas y Amuchástegui, 1999).

¹¹ Esta muestra de sabiduría popular no está muy alejada de lo que recomiendan los médicos para remediar el dolor físico y emocional, así como la depresión. Las terapias ocupacionales gozan de gran prestigio entre estos especialistas y sus pacientes, a quienes “recomiendan pensar [en] otra cosa” para aliviar sus padecimientos de diversa índole. Para conseguirlo procuran su distracción y diversión; por ejemplo, viendo películas cómicas (Barragán, 2005: 264).

incluidas las sexuales. De ahí que no piensen demasiado en tener sexo con los esposos, pues éstos ya no les “apetecen” mucho.¹² Lo cual no les impide fantasear con otros hombres e, incluso, como veremos más adelante, relacionarse sexualmente con ellos.

Para algunas la abstinencia es la clave para evitarse muchos problemas. El autocontrol: no pensar e imaginar “tener relación con hombre” les permite dormir el apetito sexual. “Aguantarse las ganas” es muestra de su fortaleza física e integridad moral porque “las que son débiles rapidito caen”; basta con que los hombres “les hablen”, e insistan, sabiendo que no están los maridos y que, probablemente, tienen “necesidad” de estar con varón. No obstante, las mujeres que se quedan en el pueblo enfrentan una moral que tiene por objetivo reprimir su sexualidad (Marroni, 2000). En pocas palabras, se les impone y se autoimponen la abstinencia en tanto sus esposos estén ausentes.

A quienes su “naturaleza” no les exige continuamente tener relaciones sexuales y, aparentemente, son capaces de esperar hasta casarse o, si ya lo están, “aguantar” semanas, meses o años a que el esposo regrese de sus viajes de trabajo (en el país o en el extranjero), aseguran que las mujeres son “como las guitarras”, “mientras no las toquen, no dan música”. Esto es, mientras no permitan que algún varón se les acerque o las toque, sus deseos no se despiertan.

El temperamento sexual

Si bien, como ya señalé, los habitantes de Chuniapan creen que es en la adolescencia cuando las mujeres despiertan –primero que los hombres– al deseo sexual, consideran que son los hombres, una vez iniciada su vida sexual, los que necesitan continuamente tener relaciones sexuales y no se pueden “aguantar” mucho tiempo sin ellas, porque su

¹² Probablemente tiene mucho que ver en esto el carácter obligatorio de las relaciones sexuales para las mujeres en el marco de la conyugalidad (Córdova, 2003). Amuchástegui y Rivas (2004) explican esta situación con base en dos prácticas sexuales que han adquirido carácter institucional: el débito conyugal y la “sexualidad falocéntrica”, en la que el coito es la principal manera de relacionar los cuerpos de hombres y mujeres y el pene se considera hipersensibilizado. Las autoras aseguran que el débito conyugal es una regla moral de trasfondo religioso (católico-cristiano) que señala la obligatoriedad de las relaciones sexuales para las mujeres, respecto a sus cónyuges, y que aquéllas tienen como fin último la reproducción de la especie y no el placer sexual. De ahí que muchas mujeres las experimenten sin tener deseos ni placer y que sus parejas no se preocupen de eso.

temperamento es más fuerte que en el promedio de las mujeres.¹³ A las mujeres se les fomenta y exige el autocontrol para asegurar su castidad previa al matrimonio y, posteriormente, en el marco de la conyugalidad, la fidelidad a los esposos.

La construcción social y cultural de la sexualidad en Chuniapan implica que los impulsos sexuales en las mujeres varían en intensidad, en su paso de la adolescencia a la adultez o, más bien, de su condición social de solteras a casadas. Es deseable un férreo control femenino sobre ellos. Por supuesto, no se espera lo mismo de los varones. Éste es un caso en el que, aparentemente, la cultura domina la naturaleza sexual femenina, o al menos procura hacerlo. Si bien no siempre lo consigue, porque de ser así no existirían tantos casos de infidelidades protagonizados por mujeres.

Los varones presentan diferentes gradaciones en cuanto a su naturaleza sexual. Las personas del sexo femenino también presentan grados temperamentales, de ahí que algunas sean de temperamento fuerte o naturaleza alta, “calientes”, y otras no lo sean (Córdova, 2003). Independientemente de su grado temperamental las mujeres pueden y deben “aguantar” más que los hombres sin tener relaciones sexuales. Además han de circunscribirlas únicamente al marco de la conyugalidad. Al menos ésa es la norma del deber ser que lleva implícita la exclusividad sexual.

A las de temperamento fuerte las demás mujeres las compadecen porque creen que están “enfermas” ya que no se pueden controlar y “quieren marido” con gran frecuencia. Es la razón por la que sus esposos procuran no dejarlas solas por mucho tiempo, pues temen que se busquen un “querido”. Cuando no cumplen con la autocontención sexual que les impone la conyugalidad, ser de alta naturaleza no las justifica y les hacen pagar por “traicionar” a sus cónyuges. De ahí que, para algunas, sus problemas empiecen cuando los esposos se ausentan por largas temporadas.

Las diecinueve mujeres que entrevisté a profundidad afirman que “no engañarían” al esposo porque “eso dura un ratito” y se paga mucho por unos minutos de placer. En parte, esta situación explica que el mayor número de cónyuges de migrantes estén dispuestas a “aguantarse” muchos años y esperar a los esposos para tener relaciones sexuales. Al parecer, dominan el cuerpo y duermen sus deseos porque están condicionadas

¹³ Fagetti (2006) reporta la misma situación para el caso de San Miguel Acuexcomac, Puebla. Ahí se supone que los hombres no pueden estar sin mujer.

social y culturalmente a hacerlo; cumplen al pie de la letra la norma conyugal de exclusividad sexual. A ellas, a sus madres y a sus abuelas, y a otras antes que éstas, las han convencido de que su naturaleza es diferente a la de los varones en relación al “apetito” sexual, y de que por eso pueden y deben controlar sus cuerpos y abstenerse de relacionarse sexualmente antes del matrimonio o fuera de él.

Éste es un ejemplo de construcción social y cultural de la sexualidad. Las mujeres han crecido con la idea de que la naturaleza sexual de los hombres es incontrolable, predatora e inagotable (Córdova, 2003; Fagetti, 2006). La doble moral dicta que ellas controlen lo que en los varones se considera parte de su naturaleza ingobernable (Fagetti, 2000). Los hombres pueden tener sus aventuras, consideran que “son casados de la puerta de la casa para adentro, pero para afuera son solteros” (González, 2006: 352). Al respecto, Córdova (2003:140) señala:

Aunque las necesidades de placer erótico se encuentran presentes por igual en hombres y mujeres, se estima que los deseos masculinos son más apremiantes, agresivos y multidirigidos, mientras que los femeninos son más selectivos. Esto se traduce en la inclinación a pensar que la sexualidad masculina se prodiga, mientras que la femenina se escatima.

Se supone que por esto no se puede esperar fidelidad de los hombres, sobre todo cuando permanecen varios años en Estados Unidos.

Tomar como válido este punto de vista implica admitir que el sexo es una fuerza natural indomable, un “imperativo biológico” ubicado misteriosamente en los genitales (especialmente en los “voluntariosos órganos masculinos”), que avasalla todo lo que tiene enfrente (Weeks, 2000). Esto deriva por necesidad en una postura esencialista.

Para entender esta situación es necesario saber que, desde la perspectiva del construccionismo social, la sexualidad está configurada por fuerzas sociales que modelan las posibilidades eróticas del cuerpo y que varían de una sociedad a otra (Weeks, *op. cit.*).¹⁴

¹⁴ Cabe señalar que cuando se habla de sexualidad comúnmente se destaca el aspecto personal e íntimo de las formas como se relacionan las personas y entonces este relacionamiento se limita a la relación coital (Minello, 1998). Pero la sexualidad es más que eso: incluye también el erotismo. El erotismo, con sexo o sin él, es pasión (Miranda, 1998). El lenguaje erótico habla de lo íntimo del sexo, de sus deseos ocultos; en este sentido, amor y erotismo “se unen mientras exist[e] el deseo” (Bilenky, 1998: 185). Esto significa que no necesariamente tiene que haber acto sexual entre dos

Sin desdeñar la participación del elemento natural de los cuerpos que se involucran, la construcción social de la sexualidad comprende “las maneras múltiples e intrincadas en que nuestras emociones, deseos y relaciones son configurados por la sociedad en que vivimos” (Cartledge y Ryan, 1983: 1, citados por Weeks, *op. cit.*: 29). En el fondo, con el control de la sexualidad femenina, lo que se les niega a las mujeres es el derecho al placer fuera del marco de la conyugalidad.

Se les ha educado para relegar sus necesidades y priorizar las de los cónyuges e hijos(as); para ser esposas y madres antes que mujeres solamente. De ahí la resignación de muchas a esperar pacientemente a sus esposos por años, como modernas Penélopes.¹⁵ Aunque algunas reconocen que tienen deseos, “ganas de hombre”, y sus cuerpos les piden satisfacción erótica, saben que se tienen que “aguantar” ahora que están separadas de sus esposos por el tiempo y la distancia:

Han pasado dos años y no porque ya no tenga relación con hombre quiere decir que vaya yo a andar corriendo. Siento que sí puedo seguir aguantando. A veces le digo: “Cuando ya no aguante, yo te digo ya veinte [risas]”. Hay mucha comunicación entre él y yo [...] hay momentos que dice uno: “Ay, yo ya quisiera estar con mi esposo, tengo ganas de estar con él”; pero ya llegará ese momento que él va a venir, me tengo que aguantar [...] eso lo debe uno manejar mentalmente. Porque de que yo diga voy con aquel, no; primero pienso en mis hijos [...] Si tratas de olvidarlo ya se te olvida y ya como si nada, al menos eso es lo que yo hago en mí, a veces. Si estoy pensando [en eso] es lógico que, diría su boca de él, se me alborota. Le digo: “Pero también tú tienes la culpa, para qué me estás provocando” [risas] (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Antes de cometer un error y “caer” con otros, piensan en sus hijos e hijas, saben que si las descubren los(as) perderían y “ellos(as) andarían rodando por ahí”. Lo que ocurre en esos

personas ni tampoco amor. También cuentan los abrazos, el cariño, el afecto y la compañía (Leroy, 1996).

¹⁵ En la *Odisea* de Homero, Penélope espera veinte años, fiel y pacientemente, a su esposo Odiseo mientras él, después de participar en la guerra de Troya y en su camino de regreso a casa (la isla de Ítaca), se relaciona sexualmente con cuanta fémmina esté dispuesta a llevarlo a su cama, sin comprometer el corazón, el cual pertenece a su fiel amada. Así, mientras ella cumple una de las reglas de conyugalidad –la de la exclusividad sexual–, él satisface sus deseos sexuales siempre que tiene oportunidad para hacerlo, sin miramiento alguno. Entre tanto, Penélope mantiene a raya a sus acosadores y pretendientes y, al mismo tiempo, añora y sueña con el regreso de su cónyuge. Como ella, las mujeres de Chuniapan aguardan fiel y pacientemente a los que se fueron y algún día, no saben cuándo, volverán. Tampoco saben si regresarán para quedarse o nuevamente emprenderán el viaje al norte y ellas esperarán, otra vez, como Penélope.

casos es que los(as) pequeños(as) se quedan con los abuelos paternos y éstos no siempre los atienden bien por su avanzada edad o porque padecen alguna enfermedad; o bien, los papás se vuelven a casar y las madrastras los(as) mal ven y los maltratan.

Lo más común es que las transgresoras vuelvan a las casas de sus padres y permanezcan ahí por un tiempo, mientras deciden si se quedan en el pueblo y se mantienen lavando y moliendo “ajeno” y vendiendo toda clase de artículos o emigran en busca de trabajo. Si se quedan saben que serán acosadas por los hombres que las consideran “fáciles” y las demás personas las repudiarán.

En resumen, todas(os) saben que tanto hombres como mujeres tienen necesidades sexuales y presentan variaciones en la intensidad de sus deseos, pero es socialmente conveniente para todas(os) aceptar las diferencias en relación a la sexualidad masculina y femenina como una forma de preservar el orden social-sexual.¹⁶

4.1 Los intentos patriarcales por controlar la sexualidad femenina

La celosa vigilancia de la conducta sexual de las mujeres es muestra de que el dominio patriarcal se refuerza a través del estricto cuidado del comportamiento femenino. Muchas de las mujeres que entrevisté expresaron su incompreensión ante esta actitud de las personas mayores, de ambos sexos, respecto a sus salidas dentro del pueblo y fuera de él.¹⁷ Nadie recuerda cuándo se inició esa situación que parece haber existido siempre:

Si no llevo a nadie, al menos un niño, dice la gente: “Ya se va sola porque ya sabe a lo que va. No va a hacer cosas buenas”. ¿Por qué la gente grande piensa así de feo? ¿Será que ellos así lo hicieron? (Micaela, 37 años, esposa de migrante).

Cuando quieren ir conmigo me llevo a uno de mis hijos; cuando no, me voy sola o me pego con otra señora. No me gusta andar sola, ni en San Andrés [...] me siento rara. La gente [...] habla. ¡Ay, no sé por qué son así! Pues “ya que esa mujer anda por su cuenta”. Siempre hablan, por eso se va una compañera conmigo (Estela, 36 años, esposa de migrante).

¹⁶ Del cual hablé en el capítulo 1.

¹⁷ Las “normas tradicionales” de la vida familiar entre indígenas indican que la mujer debe permanecer en su casa y si sale lo haga acompañada. Además, la autoridad patriarcal se expresa en los intentos de los hombres por controlar el tiempo, las salidas y actividades de las mujeres (Chenaut, 1999).

Algunas señoras tienen miedo de salir porque la familia del hombre nada más está viendo a qué hora salen y a qué hora regresan. Y ahí empiezan los problemas, porque todo se lo dicen a ellos (Dolores, 41 años, esposa de migrante de retorno).

En parte, la desconfianza de los varones respecto a la conducta de sus cónyuges se debe a que algunas dan lugar a que les “falten al respeto”. En la cabecera municipal, San Andrés Tuxtla, frecuentemente se les ve platicando con hombres, lo cual “se ve muy mal” y se presta a una amplia variedad de interpretaciones negativas sobre su comportamiento, lo cual las perjudica.¹⁸ De ahí que casi sea una obligación llevar un(a) hijo(a) u otro acompañante cuando salen, dentro del pueblo o fuera de él, para no dar motivo a los celos y desconfianza de los esposos. Aunque esto tampoco es garantía de que no los van a “traicionar” porque:

Supuestamente hay mujeres tan mañosas aquí que llevan a sus hijos [a San Andrés Tuxtla] pero, según dicen, que los dejan ahí engañados y ya se van con el hombre; y a ellos ahí los dejan esperando. Digo, hasta donde llega la... la astucia para estar con otro hombre (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Cuando uno lo quiere hacer lo hace y no necesita irse a San Andrés, aquí mismo, ¿qué tanto se va uno a tardar? [...] entre más las cuidan más lo hacen [...] En el día hasta las suegras nos andan cuidando, pero ¿y en la noche? La mujer que es de habilidad lo hace porque lo hace. La mujer es cabrona y el hombre es celoso y pendejo. La que es cabrona no espera a que se vaya el hombre a trabajar lejos [...] Yo no necesito que me anden cuidando [...] La mujer tiene la llave del sí y del no, nadie más (Elsa, 37 años, esposa de migrante).

De acuerdo con estas palabras, la vigilancia del comportamiento femenino está de más porque las que se lo proponen son capaces de burlar el cerco patriarcal, lo cual no sólo significa tener un querido, sino que nadie se entere de que lo tiene o lo tuvo. Únicamente de ellas depende la decisión de sus acciones. De ahí la frase “yo me cuido sola”. Por supuesto, saben cuáles son las consecuencias en caso de ser descubiertas. Vigilarlas no siempre es una forma muy efectiva de controlar su comportamiento sexual.

A esto se debe que el temor de los hombres a la “traición” de sus esposas siempre esté presente, por más que ellas se empeñen en demostrar que les pueden confiar el cuidado

¹⁸ En los testimonios de las(os) entrevistadas(os) se señalan la ciudad de San Andrés Tuxtla y “el monte” que rodea el pueblo como los espacios donde algunas cónyuges, particularmente las unidas a migrantes, se permiten el goce sexual con varones solteros o casados.

de sí y, por ende, su honor. Recordemos que el honor se halla muy relacionado con el orgullo familiar, de ahí que “el hombre identifi[que] su honor, su situación y su dignidad con los suyos” (Malinowski, 1975: 132) y principalmente con las suyas.

Hasta los varones que permanecen en el pueblo y nunca han migrado, o lo han hecho ocasionalmente (sólo en el interior del país), desconfían del comportamiento sexual a futuro de sus cónyuges. Les preocupa que “los hagan pendejos”; esto es, que se relacionen sexualmente con otros hombres:

Mi esposo me anda diciendo: “Si me voy al otro lado, ¿vas a hacer igual que las otras mujeres?” [ríe]. Le contesto: “Ni creas, no. Yo en mis pensamientos no son así, de tener un querido apenas se va el esposo. Si tú te fueras allá con mi hijo, entre los dos iban a hacer algo, yo acá pondría un restaurantito, una tiendita para vender ropa, calzado, trastes, telas, lo que se pueda” (Camila, 43 años, madre de migrante).¹⁹

Ante las sospechas de su esposo que plantea, como remota posibilidad, el migrar, ella responde que mientras los varones de su familia trabajen en Estados Unidos, ella lo haría en el pueblo, fuera del espacio doméstico, como de hecho ya lo hace desde hace mucho tiempo. Porque en Chuniapan “ésas son las mujeres que se valoran”, las que “trabajan a la par de los maridos”, ya que entre los dos es más fácil sacar adelante a la familia. Las “buenas mujeres” son las que además de “respetar” a los cónyuges trabajan más allá del ámbito doméstico y los “ayudan” o “apoyan” lo más que pueden.

Otra de las explicaciones que dan las personas a los celos excesivos de los migrantes y a la desconfianza hacia la fidelidad de sus cónyuges radica en que son ellos los que tienen en “el norte” alguna mujer, porque “así se ponen cuando tienen otra” y creen que “porque ellos lo hacen, igual lo hacen ellas”. Los varones que regresaron de Estados Unidos confirman el hecho: “Unos, cuando están allá, andan con mujeres, y entonces se vuelven muy vigilantes de los pasos de sus esposas acá” (Pablo, 25 años, migrante de retorno).

Lo que subyace a la construcción social de la sexualidad en Chuniapan es que las personas del lugar están conscientes de que en las mujeres el deseo sexual y la necesidad de erotismo están presentes, al igual que en los varones y con la misma intensidad. Pero

¹⁹ También usan las frases “hacerle de chivo los tamales” o “hacer tonto al marido” para referirse a la misma situación: ellas tienen un “querido” o amante.

argumentan que ellas pueden y se deben aguantar y los hombres no. Además, ellas “son débiles” y es necesario cuidarlas procurando que no se expongan a la tentación de “faltarle al respeto al marido”. La mejor estrategia que lograron para esto es el autocuidado femenino, que no es más que la autocoacción o vigilancia sobre sí; de ahí las frases: “yo me cuido a mí misma”, “yo me voy a cuidar por mí y por mis hijos”. Lo cual significa que las mujeres del lugar han asimilado muy bien las restricciones de la sexualidad hegemónica en el ámbito de la conyugalidad, así como las de la religión católica “que impulsa al sujeto a ejercer una permanente vigilancia sobre sí” (Amuchástegui y Rivas, 2004: 577).²⁰ Nadie más que ellas están convencidas de que en su virtud y dignidad personal descansa el honor de los suyos.²¹ Sobre el particular, Pitt-Rivers (1979) señala que en varios de sus aspectos el honor masculino va “unido a la vergüenza [de las mujeres] y equiparado con ella”.

4.2 El matrimonio

Al dejar la soltería, hombres y mujeres adquieren derechos y contraen obligaciones como pareja y como integrantes del grupo familiar extenso. Asimismo, el sistema de género les señala papeles, actividades y responsabilidades diferentes a ellos y a ellas, para las que están preparados gracias a la socialización que al respecto recibieron en sus grupos domésticos de origen (Córdova, 2003; Córdova *et al.*, 2008). Por lo cual, en una sociedad organizada genéricamente, como la de Chuniapan, con papeles aparentemente bien definidos para sus miembros masculinos y femeninos, que les señalan el “deber ser” para unos y otras, el hombre es el proveedor por excelencia, lo cual le otorga la autoridad socialmente reconocida para hacerse obedecer por su esposa e hijos(as).

La mujer, por su parte, tiene como deberes ser “buena” madre y “buena” esposa. El primer papel implica cuidar y atender a sus hijos(as) y priorizar las necesidades de ellos(as) antes que las propias. El segundo se centra en atender y obedecer al cónyuge sin “desmandarse”, cuidar y administrar sus bienes y “honrarlo” o “respetarlo” siendo fiel. No

²⁰ Aunque se supone que una de las reglas del matrimonio es la monogamia para todos(as), no siempre se cumple. Las leyes se quebrantan de múltiples maneras (Fagetti, 2006). Tanto hombres como mujeres lo hacen, si bien es más común que sean ellos quienes lo hagan evidente.

²¹ La sexualidad hegemónica se centra en la heterogeneidad reproductiva que tiene como práctica básica la penetración vaginal en el marco de la conyugalidad, preferentemente formalizado por el rito del matrimonio sacramental (Amuchástegui y Rivas, 2004).

se espera el mismo comportamiento sexual del hombre. Es un hecho que la infidelidad masculina está socialmente permitida en Chuniapan, como en otros lugares del estado de Veracruz y del país.

El orden de género dicta que lo varones manden y las mujeres obedezcan, aunque no siempre ocurre así estricta y mansamente por parte de ellas. No obstante, esta situación explica la disponibilidad de las cónyuges de migrantes para cargar con más tareas y responsabilidades de las que hacían y tenían antes de la partida de los varones, así como su paciente y resignada espera en soledad por varios años, hasta que ellos decidan regresar. Se considera parte del “deber ser” de las mujeres, de acuerdo al ideal de feminidad del lugar, lo cual tiene correspondencia con el “deber ser” de la masculinidad.²²

En el capítulo dos hablé de los tipos de conyugalidad que existen en Chuniapan y lo que éstos representan, tanto para los hombres como para las mujeres. Aquí sólo quiero señalar que la regla de exclusividad sexual es violada por algunas mujeres casadas, sean o no migrantes sus esposos. Los cónyuges también lo hacen, en el entendido de que el que es buen proveedor puede ser infiel, en el pueblo y fuera de él.

El viejito fue medio travieso, andaba de correloncito, ya me dejaba en mi casa. Claro me decía: “Tú siéntate a comer, si vengo o no vengo tú acuéstate, y déjame que ande yo caminando”. Ya [a] la hora que veía, temprano, de madrugada, se iba a la cocina, se acostaba en la hamaca y ahí amanecía (Trinidad, 80 años, madre y abuela de migrantes).

Sobre el particular, Malinowski (1995) señala que aunque las normas del comportamiento sexual son estrictas y procuran someter a los individuos de ambos sexos, unos y otras las

²² Tenemos otros ejemplos de esto en el centro del estado de Veracruz. Los mandatos de la masculinidad en un pueblo del municipio de Naolinco son: 1) el rol de proveedor, 2) el control sobre la mujer y 3) la valentía (Rosas, 2008). En Colonia Enriquez, del municipio de Tepetlán, las “funciones principales” de los varones (esposos-padres-jefes de familia) son: 1) mantener a su familia, 2) protegerla y 3) desempeñarse como la autoridad máxima (Santamaría, 2007). El “rol de proveedor” y “el control de la mujer” se corresponden con “mantener a la familia” y “desempeñarse como la autoridad máxima”, respectivamente en los dos ejemplos citados. Probablemente “la valentía” se relaciona con “proteger” a la familia. En esencia, el papel de los varones en el área rural veracruzana parece ser: proveer a la familia de satisfactores básicos (alimento, vestido, medicinas, entre otros), protegerla y hacerse obedecer por sus miembros.

violan. Ocurre que las reglas del deber ser no siempre se corresponden con el comportamiento real de las personas.²³

En Chuniapan son frecuentes los casos de infidelidad masculina y femenina, si bien los que más sorprenden y causan alboroto son los que protagonizan las mujeres. Probablemente esto se deba a que los varones cuentan con el permiso social para hacerlo y, de saberse, pocas personas se escandalizan. El criterio doble de moralidad sexual tolera que los varones tengan relaciones sexuales extramaritales y que a las mujeres se les castigue por la misma acción.

Es del dominio común que ciertas casadas mantienen relaciones con hombres, también casados, o con jóvenes solteros del lugar,²⁴ si bien no significa lo mismo hacerlo con unos que con los otros. De los casados pueden obtener dinero y/o contar con cierto interés romántico; de los jóvenes no es muy común que suceda. Como ya señalé, en ocasiones, son ellas quienes les dan dinero y, además, estos varones no se muestran muy inclinados sentimentalmente hacia sus maduras amantes. Es bien sabido que los hombres adultos tienen más experiencia sexual que los jovencitos aunque menor potencia viril que éstos. En todo caso, las mujeres eligen entre los primeros o los segundos a sus amantes, dependiendo de lo que busquen o necesiten de ellos en ciertas etapas de sus vidas.

Si se descubren las relaciones entre los jóvenes o los hombres casados y las mujeres casadas, ellos sólo reciben unos cuantos golpes de parte del marido ofendido. Por eso, cuando la mujer con la que se relacionaron sexualmente es cónyuge de migrante, algunos huyen del pueblo cuando saben que ya regresaron los esposos, quienes defienden su honor sexual de esa manera. Las transgresoras tienen más que perder: hijos(as), esposo, casa y el

²³ El mismo autor señala que las normas de las costumbres indígenas no se pueden reducir a una fórmula precisa, a partir de los datos recogidos y los relatos escuchados; difícilmente podemos encontrar esta precisión en la vida real, ya que ésta nunca se ajusta rigidamente a norma alguna. No obstante, se puede salvar esta situación a través de la observación y enriquecer el estudio observando la forma en que se practican las costumbres para conocer el verdadero comportamiento de los indígenas. El comportamiento es un hecho relevante y se debe observar (Malinowski, 1995). En otra de sus obras agrega: "Si enuncio una simple proposición sin apoyarla en observaciones personales, sin aducir hechos, significa que me he limitado a fiarme de lo que me decían mis informadores indígenas. Ésta es, naturalmente, la parte menos sólida de mis materiales" (Malinowski, 1975: 47). Por mi parte, concluyo que las desviaciones a las normas no siempre las conocemos a través del diálogo cara a cara con los(as) informantes, en las entrevistas.

²⁴ Esta situación se asemeja a la que observaron Viqueira y Palerm entre los totonacos de El Tajín, quienes en los años cincuenta, del siglo pasado, andaban cotidianamente en busca de aventuras con casadas (Viqueira y Palerm, 1954).

respeto de las personas del lugar. Es bien sabido, y ampliamente justificado por todos(as) en el pueblo, que si sus maridos “las encuentran con un cabrón” las corren de la casa, después de golpearlas brutalmente.²⁵

El patrón de relaciones sexuales que mantienen entre sí algunos hombres y mujeres del lugar, unidos en conyugalidad, parece funcionar de la siguiente manera: cuando los esposos no “tocan” a sus cónyuges (no tienen relaciones sexuales con ellas), éstas se procuran la satisfacción erótica con hombres casados, que a su vez tampoco “tocan” a sus esposas. Al parecer, la mujer “propia” que a un varón no se le “antoja”, a otro, que puede ser su vecino o pariente, sí le “apetece”.²⁶ Esta especie de “intercambio sexual” (término acuñado por Córdova, 2003) extra e interconyugal se halla muy relacionado con el carácter obligatorio que las relaciones sexuales tienen en el marco de la conyugalidad y que por lo mismo, en parte, dejan de ser eróticas (Córdova, 2003; Rivas y Amuchástegui, 1999).²⁷ Si a esto le agregamos la dosis de violencia sexual que en ocasiones acompañan al sexo conyugal, entendemos por qué a ciertas mujeres deja de parecerles atractivo y les resulta no placentero:

²⁵ El Diccionario de la Real Academia Española define al cabrón como el “macho de la cabra”; también “se dice del hombre al que su mujer es infiel, y en especial si lo consiente”, entre otras acepciones (en <http://buscon.rae.es/drae/>). Pitt-Rivers (1979) señala que, para buena parte de la cultura mediterránea, “el cabrón” es el marido engañado por su mujer, pues es él quien lleva los cuernos como simul del macho cabrío. En Chuniapan se usa la palabra cabrón de modo opuesto. Ahí quien recibe este mote es el varón que, al relacionarse sexualmente con la mujer de otro, hace cornudo al cónyuge de su “querida”. Pero en Chuniapan la mujer también es “cabrona”: lo es cuando engaña al esposo con otro(s) hombre(s) sin que nadie se dé cuenta. Ser “cabrona” significa ser inteligente, astuta para hacer lo que se desea, para salirse con la suya, secretamente, sin recibir ninguna sanción.

²⁶ La mujer “propia” es la esposa. Con ella se comprometió formalmente el varón, ya sea a través de la boda religiosa o con el casamiento asentado en el registro civil. Es la que tiene todos los derechos como cónyuge socialmente reconocida. Por otra parte, a las “queridas” también les nombran “segundas mujeres”, porque la primera es la esposa.

²⁷ Cabe señalar que el término “intercambio sexual” lo tomé prestado de Córdova (2003) para hacer referencia a las relaciones sexuales, en este caso, heterosexuales. Por su parte, Amuchástegui y Rivas (2004: 545) aseguran que ciertas mujeres hablan de lo sexual “más como una expresión de la obligación conyugal que como un medio para procurarse un placer que podría resultarles necesario y benéfico”. Describen sus prácticas sexuales conyugales como una tarea dentro del matrimonio, como algo que les toca hacer muy en relación con la procreación y porque sus parejas se lo piden. Supongo que es parte de no reconocerse como sujetos de placer. Rivas y Amuchástegui (1999: 16) opinan que esto implica “reducirse exclusivamente a ser objeto de satisfacción de las necesidades y deseos de otros”.

A veces, sinceramente, no quiero tener relaciones porque él, no sólo tomado, también me golpeaba. Y sobre de eso como que algo lo traes en tu corazón, un resentimiento. Pero eso ellos no lo toman en cuenta, ellos como si nada. Y eso es lo que yo siento, lo que he sentido [...] ellos [nos tratan] como un trapo viejo, no se ponen a pensar que uno también siente [...] Son canijos los hombres [...] A los serranos no les importa que uno sienta algo, que esté de mal humor, y ya ahí lo quieren estar agarrando a la fuerza, no respetan si uno dice no (Ana, 40 años, madre de migrantes de retorno).

Las relaciones de este tipo, obligatorias y violentas, hacen que poco a poco ciertas parejas se distancien emocional y sexualmente. Los malos tratos cotidianos, y no sólo al momento de “las relaciones” sexuales, provocan que las esposas les pierdan el cariño a sus maridos y repudien el contacto sexual con ellos, aunque no siempre pueden escapar de eso. En ocasiones, esta situación es aprovechada por los varones para justificar el que se busquen una “querida”.

Probablemente los hombres casados son más considerados y cariñosos con las mujeres ajenas que con “las propias”. Ciertas relaciones de este tipo se dan “a ojos vistos”; es decir, no son muy secretas, y las personas del pueblo las conocen y comentan:

Ya sabíamos la hora en que subía [él] al monte, porque ella llevaba allá los borregos y el señor la esperaba ahí. Eso era de todos los días [...] Él baja todas las tardes, haga sol o llueva, y se sienta junto a la Conasupo, ahí donde están las piedrotas, a ver si ella llega y se ponen a platicar, pero cual más lo sabe. Hasta a mí me ha tocado verlos. Si van a la junta de Oportunidades él y su esposa, a ella la manda a su casa y él se queda en medio de las mujeres para ver a la querida (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

La que vive en la entrada del pueblo, la de la casa bonita con arcos, esa señora engañó a su esposo con un viudo, de la tercera edad, que fue su novio antes de casarse, cada uno por su lado. Sus hermanos no la dejaron casar con él porque es pobre [...] Pues que los va encontrando el esposo en su propia casa y ella dijo que sí, que amaba al otro y que el esposo tenía la culpa porque no tenía nada de relaciones con ella. El señor le dijo que no la tocaba porque estaba enferma y la cuidaba. Ella le dijo que a él no lo quería (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

No hace mucho, apenas, ella andaba con su marido aquí. El señor no se va por mucho tiempo, a veces se va a México, por semanas, pero por lo regular está aquí y su señora andaba o anda con otro. El esposo la cachó. Él mismo me platicó [...] dice que le pegó y que ella misma le dijo que sí, que sí era cierto y que al otro sí lo quería y a él no lo quería; porque el otro sí era hombre, no como él. Y [ella] se fue a casa de su mamá y se llevó a los niños (Elsa, 37 años, esposa de migrante).

Todo parece indicar que estas mujeres sostienen relaciones extraconyugales motivadas por la satisfacción erótica que no tienen en sus matrimonios. De ahí las frases con las que enfrentan a los esposos cuando son sorprendidas: “Ése sí es hombre”, “tú no me tocas” y “a él si lo quiero”, entre otras. Pero también las une a sus “queridos” algún sentimiento expresado como amor, o cariño, muy probablemente enamoramiento. Además, ellos las convierten en protagonistas de sus cortejos románticos, lo cual se hace evidente al ir a verlas con frecuencia al lugar en el que realizan parte de sus tareas diarias; al esperarlas de tarde en tarde, tan sólo para verlas de lejos o platicar. Es común que sus amantes usen para dirigirse a ellas palabras que expresan un afecto muy intenso: “mi amor” y “mi muñequita”, entre otras. De esta manera, viven una especie de noviazgo con sus amantes, aunque estén casadas y vivan o no con los esposos (algunos ausentes por migración), lo cual las saca de la rutina diaria de su trabajo doméstico, como madres y esposas, y de los problemas que estos dos papeles conllevan.

Por otra parte, es bien sabido que algunas de estas mujeres, además de atenciones y cariño, reciben dinero de sus queridos. No son extrañas las relaciones de este tipo que incluyen algún beneficio económico para la parte femenina de la relación (Córdova, 2003). Porque las “queridas piden dinero”, “necesitan dinero” y los varones se lo dan, en la medida de sus posibilidades, o a veces más allá de ellas.²⁸ Se sabe de hombres que vendieron parte de sus bienes (aun cuando éstos eran de por sí precarios y por lo general se reducían sólo a la parcela ejidal y rara vez un pequeño solar), con tal de satisfacer las peticiones monetarias femeninas. Con esto no quiero decir que todas las mujeres actúan sólo impulsadas por el interés económico sino que, además de lo que antes señalé, la presencia del dinero entre ellos es un hecho, si bien puede no serlo en todos los casos:

Cuando el hombre tiene segundas mujeres vende lo que ha hecho con su esposa y se lo gasta con la querida. Ese señor vendió una parcela. Parece aplanadora, va de aquí para allá atrás de la mujer, tendrá ella como unos 27 años o menos, ¡si él ya

²⁸ Cabe señalar que ciertas mujeres también gastan en sus “queridos” el dinero que sus esposos les envían. En ocasiones los migrantes están convencidos de que sus mujeres ya construyeron sus casas y compraron lo que les pidieron y cuando regresan no hay nada. Porque “en Chuniapan hay muchas mujeres traicioneras que se gastan el dinero del marido y además lo engañan” (Diego, 50 años, migrante de retorno). Si sus familiares se dan cuenta de que ellas ocupan las remesas para disfrutarlas con los “queridos” se lo hacen saber a sus parientes en Estados Unidos y acuden con el agente municipal a levantar un acta donde conste que por ese hecho las corren y les quitan a sus hijos, bajo órdenes expresas de los ofendidos.

es abuelo! Ya tiene nietos como de 13 años [...] El señor tendrá como unos 55. ¿Para meterse con una de 27?... necesita dinero. A cada rato se van juntos a San Andrés, en el mismo taxi que va él se sube ella (Ana, 40 años, madre de migrantes de retorno).

Otra situación es aquella en la que, además de dinero, el nexo entre quienes se relacionan es tan fuerte que los(as) involucrados(as) abandonan a sus familias para formar nuevas uniones conyugales, sin que al parecer les importen mucho los hijos de relaciones anteriores:

Una mujer, se fue su esposo a Estados Unidos [...] En una junta de la escuela el maestro nos repartió lo que le tocaba llevar a cada mamá para celebrar el día del niño y ella dijo que no podía decir en ese momento con qué iba a cooperar, porque tenía que preguntarle al esposo, las demás nos reímos y le dijimos: “¿A poco para comprar una bolsa de dulces le tienes que pedir permiso?” Dijo que sí, “es que a mi marido lo respeto, digan lo que quieran” [...] Un día estaban aquí conmigo, ella y su hermana, vio al hombre [con el que después huyó] y salió corriendo; [cuando regresó] yo le vi el rollito de dinero y dijo: “Es que me debía”. En otra ocasión los vi platicando a los dos y a los pocos meses ella dejó abandonados a sus tres hijos, los dejó con la abuela. El hombre también abandonó a su mujer con cinco hijos y panzona. Cuando se cansaron de andar por fuera regresaron a la casa de la mamá de él (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

En ocasiones, ciertos hombres ofrecen dinero a las señoras casadas o unidas en conyugalidad, sin que medie entre ellos ningún vínculo amoroso o sentimental, como los que antes señalé, para “estar con ellas”. Las que lo aceptan pueden estar motivadas por: a) necesidad del dinero, b) gusto por el dinero, y aunque no tengan una necesidad económica apremiante lo aceptan de muy buena gana y c) “tienen ganas de estar con un hombre”, tanto si sus esposos están en “el norte”, como si están en alguna parte de México. En cualquiera de las tres situaciones aceptar dinero de los varones significa que éstos adquieren derechos sexuales sobre las mujeres en cuestión, y les pueden ir a tocar las puertas en las noches para “estar con ellas”, en sus casas o en otro lado (en un hotel de San Andrés Tuxtla o en el “monte”).²⁹

Como ejemplo de la primera situación tenemos a Micaela, una de las mujeres que entrevisté, la cual, cuando su suegro la acusó de tener un querido, contestó que de haberlo

²⁹ Una situación similar es señalada por Córdova (2003) en relación a los habitantes de Quimichtepec, un poblado rural cercano a la ciudad de Xalapa, Ver.

hecho “hubiera vendido [el] cuerpo” cuando su esposo “recién se fue” y “tenía tanta necesidad, y no había dinero”. Es evidente que cuando sus cónyuges migran a Estados Unidos y mientras no reciben dinero de ellos (o éste no es suficiente), y durante el tiempo en que se tardan en pagar el préstamo para pagar a los coyotes, quienes son madres están muy necesitadas de dinero para darles de comer a sus hijos(as) y ésta es una etapa crítica para ellas. (Aunque algunas cuentan con las redes familiares que las apoyan en estos casos, éstas parecen no ser siempre suficientes.) (Flores, 2000b).³⁰ En esa situación se trata de vender el cuerpo por necesidad, pero ni aun así los habitantes del pueblo justifican que se haga; si se llega a saber que lo hicieron reciben el mismo trato que cualquier “traicionera”.³¹

El recurso de ofrecer dinero a cambio de tener relaciones sexuales es bastante frecuente en el pueblo. Pero a veces se presta a ciertas confusiones. Se dan casos en que los hombres, creyendo que son del agrado de las pretendidas o requeridas, son “denunciados” ante el agente municipal que es la máxima autoridad local.³² Por ejemplo, en marzo de 2010, una señora se presentó, muy enojada e indignada, y pidió que llamaran a su presencia a un varón que le hizo algunos trabajos de albañilería en su casa, ya que cuando ella le quiso pagar por sus servicios él se negó a aceptar el pago. La mujer dijo que el hombre “le había faltado al respeto” con ese proceder. Cuando se careó con el susodicho, éste aceptó

³⁰ En Texalpan, otro pueblo del municipio de San Andrés Tuxtla, Flores (2000b) describe el funcionamiento de esas redes, si bien fuera del marco de la migración internacional, lo cual implica que no necesariamente tiene que estar presente la migración para que las redes sociales de vecinos y parientes se pongan en marcha. Para una detallada descripción de dichas redes, en el contexto de la migración internacional, en el centro de Veracruz, véase Sangabriel, 2009.

³¹ En Chuniapan ocurre lo contrario a lo que reporta Córdova (2003) para una localidad del centro de Veracruz, donde existe cierta tolerancia social a las relaciones extraconyugales femeninas motivadas por la necesidad económica (por falta de dinero) y sexual (por su alta naturaleza). En todo caso se trata de “mujeres malas” por motivos que escapan a su control y elección: no es su responsabilidad que el cónyuge no sea un buen proveedor o que ellas sean “calientillas” y los esposos no las satisfagan sexualmente; de ahí la “necesidad”.

³² Las personas de este pueblo acuden más a la agencia municipal que con el agente del ministerio público en San Andrés Tuxtla porque primero tratan de conciliar localmente sus asuntos. Si ahí no se solucionan entonces el mismo agente les da “el pase” para acudir con el ministerio público en la cabecera municipal. A veces, los acuerdos locales para arreglar diferencias o problemas entre individuos y/o familias también involucra dinero como “multa” o compensación para quien o quienes resulten afectados. El agente municipal de estas localidades cumple la función de juez auxiliar y procura mediar y arbitrar entre los involucrados en los conflictos, para que estos lleguen a ciertos acuerdos que se registran y formalizan en documentos firmados por los interesados.

que “se confundió” e hizo mal y se disculpó con ella. Este acto quedó asentado en un acta firmada por ambas partes y formalizada por el agente municipal.³³

Lo interesante a resaltar en este hecho es la forma en que se pueden hacer los tratos de sexo a cambio de dinero. Si la señora hubiera aceptado la propuesta indirecta del hombre eso implicaría que accedía a relacionarse sexualmente con él; pero como no estaba interesada en ese asunto, de ahí su indignación por la “falta de respeto” que pone en duda su honor ya que, de entrada, se cuestiona su reputación al pensar que va a aceptar. Cabe mencionar que el concepto de honor implica varios aspectos: un sentimiento, su manifestación como tal en la conducta y la valoración que los demás hacen de esa conducta (Pitt-Rivers, 1975).

En los últimos diez años, a raíz de la migración internacional, son muchas las mujeres que contratan albañiles, electricistas, mozos y jornaleros, entre otros prestadores de servicios, para construir, reparar, ampliar y arreglar sus casas, o para trabajar en las parcelas. En ocasiones, ésta puede ser la forma para iniciar una relación extraconyugal, haya o no dinero de por medio. El siguiente es un ejemplo de tal situación, en la que el trato continuo puede generar cierta simpatía o confianza entre los(as) involucrados(as) para que el varón se anime a hacer el ofrecimiento de dinero y/o sexo, tener un acercamiento con la mujer en cuestión y se arriesgue una noche a llegar hasta su casa, para ver si le permite pasar:

A mi esposo le contó su prima que ese Martín le fue a faltar al respeto. Ya lo sabía yo, pero no quise contarle porque después dice que todas hacemos la misma. Por eso no le conté del relajó. [...] Ella dice que Martín le fue a hablar en la noche: “Ya llegué, ábreme la puerta”, ¡y ahí estaba el marido, acababa de llegar del norte! Uy, ése fue problema grande. Que lo va agarrando a golpes [el esposo al querido], lo reconoció y lo demandó. Dice [Martín]: “No, es que andaba borracho”. Quién sabe qué pasó, tal vez ya andaba con él o le estaba dando dinero a la muchacha. Su esposo ya se volvió a ir al norte [...] Claro que les afectó, tenían problemas. El marido le decía: “Si te viene a tocar es que ya te tiene” (Estela, 36 años, esposa de migrante).

Los habitantes de Chuniapan están convencidos de que sólo un hombre que ya “conoce” sexualmente a una mujer, o está en tratos con ella, se atreve a tocar “confiadamente” la

³³ Si bien tuve acceso al archivo del agente municipal en funciones y pude transcribir algunas actas, otras sólo las leí. No obstante, cabe mencionar que la situación que señalo arriba está registrada en una de esas actas.

puerta de su casa a medianoche; porque de no ser así todo borracho tocaría a la puerta de la casa de cualquier mujer, lo cual no sucede. Por otra parte, el recurso masculino de escudarse en la embriaguez es muy utilizado por los varones, de casi todas las edades y estado civil, para que les disculpen sus faltas u ofensas, y así no tengan que hacerse responsables de sus actos y, por ende, no reciban sanción alguna por ellos. Se usa cuando “corren” a las mujeres que se les “regalan” y de quienes a los pocos días se cansan; para deshacer un compromiso; para justificar la violencia contra sus cónyuges u ofender a las mujeres en la calle; en fin, la lista es larga: “Es que estaba tomado y no me di cuenta”, “no sabía lo que hacía”, “no me acuerdo”, “estaba bolo” y “estaba yo borracho”, entre otras frases recurrentes.

Resalta, en el testimonio de Estela, que el esposo de la implicada en el “relajo” siempre tendrá la duda de lo que realmente pasó y que, haya sucedido o no algo entre su mujer y el supuesto borracho, ella va a escuchar por mucho tiempo las recriminaciones del migrante. Además, “por una-pagan todas”, las sospechas recaen sobre todas las demás cónyuges de migrantes, ya que también pueden “hace[r] la misma” y andar en el “relajo”.³⁴

Por otra parte, los hombres no “se meten” con cualquier mujer, es decir, no le hacen propuestas a cualquiera. Les “faltan al respeto” a las mujeres que saben “de qué pie cojean” y “cómo está el rollo con ellas”. Tal conocimiento se debe a su intercambio de información: “Yo estuve con ésa”, “ya la tuve”, “yo ya le hablé y lo aceptó”, “le hice el favor” y “tenía mucha necesidad de hombre”, entre otras frases. Estas confidencias dan pie a que otros varones les pidan a estas mujeres estar con ellos y si los aceptan se ganan la reputación de “mujeres fáciles”. Cabe señalar que ciertos hombres se inventan la fama de conquistadores a costa de mujeres a quienes les son indiferentes sexualmente.

A ciertos hombres les eleva el ego tener queridas, entre más tengan mejor. De ahí que, en no pocos casos, las inventen. Al fin y al cabo la conquista sexual tiene su valor: justifica la masculinidad porque los “favores de las mujeres [...] son una fuente de prestigio, así como de satisfacción personal (Pitt-Rivers, 1979). Tal como le ocurrió a la esposa de un migrante a quien el tío de su esposo le creó fama de “mujer fácil”, lo cual implicaba que él ya había tenido relaciones sexuales con ella:

³⁴ Situación que también encontró Fagetti (2006) en una localidad de la sierra poblana.

Lo que pasó que el señor la andaba vendiendo [...] La andaba ofreciendo a cambio de que le dieran cerveza, y por eso a ella le faltaban al respeto en la calle. Y ella venía y me lo comentaba. Le digo: “Mira [...] se me hace que tu tío te anda poniendo en mal”, y me dice: “No, yo no lo creo, nunca me ha faltado el respeto”; “no te lo ha faltado directamente pero quizás con otro sí”. Y el caso que fue pasando el tiempo, nos fuimos enterando cuáles eran los motivos [de] que [a] ella le faltaban el respeto. Un señor de ahí, que vivía enfrente, hasta le pedía... le pidió la cosa, dice ella. [...] Ya dijo el señor que él lo había hecho porque el [tío] le había dicho que le “llegara” porque ella “era fácil”. Le digo: “¿Te imaginas?, tu propio tío que tú decías que te respetaba, todo eso no era respeto” (Lola, 31 años, esposa de migrante).³⁵

El acoso del tío de su marido obligó a salir a la mujer en quien se centra el relato, junto con sus tres hijos, de la casa de su suegra y refugiarse en la de Lola, una vecina y amiga. Pero cambiar de domicilio le ocasionó fuertes discusiones con el esposo y que éste condicionara el envío de dinero a que ella regresara a la casa de su suegra. Las calumnias sobre la honorabilidad femenina pueden destruir y separar a las familias. Por eso las cónyuges de migrantes no permiten que ciertos varones se quieran “pasar de listos”:

A mí nadie me falta al respeto porque los agarro a cachetadas. No se trata de lo que ellos quieren sino de lo que queremos nosotras. No nomás porque digan “vente” ya va uno a ir. Además no lo traigo en la mano ofreciéndolo a ver quien lo quiere. Uno sale a buscar su mandado, pero hay hombres que sí se pasan; al rato les reclama uno y nada más dicen: “No, es que estaba bolo” (Elsa, 37 años, esposa de migrante).³⁶

¿A poco crees que nada más con que el hombre diga: “Acuéstate conmigo”, va uno a ir? No es tan fácil, las señoras se defienden. Porque como a una la ven sola, a veces dicen: “No, ya se fue el esposo al norte, está sola, le voy a faltar el respeto a ver si quiere estar conmigo”; y si la [mujer] se da a respetar tiene que defenderse [...] no porque su esposo está del otro lado y está sola le van a faltar al respeto. Si [una] se sabe dar a respetar se sabe defender también (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Desde el tiempo en que él se fue, gracias a Dios, a mí nadie me ha faltado al respeto. Va dependiendo de una también. Si uno da lugar ellos se acomodan [...] Si ellos te hablan y uno dice que sí [...] porque muchas señoras sí lo hacen (Verónica, 19 años, cónyuge de migrante).

³⁵ La mujer de la que habla Lola es originaria del estado de Guerrero. Llegó a mediados del 2009, junto con sus tres hijos, a vivir a Chuniapan; de ahí que el uso de la palabra “cosa”, que usa para referirse a la vagina, sea un término extraño para las demás mujeres del lugar.

³⁶ Estar “bolo” significa estar borracho.

Yo no me dejo, si uno me dice una cosa yo le contesto (Estela, 36 años, esposa de migrante).

El acoso masculino es parte de la cotidianidad de las cónyuges de migrantes, como también lo es el tener que defenderse para hacerse respetar. Su reputación intachable y su calidad moral es lo que les permite exigir respeto. En cambio, las otras, a las que encontraron en “el hecho” o “acto” con el querido y saben que cometieron un “error”, no se defienden. Cuando alguien hace referencia a su conducta criticable bajan la cabeza y soportan los insultos masculinos e indirectas femeninas sin decir ni una palabra; es su forma de aceptar su culpa y castigo.

4.3 En el contexto de la migración (como mujeres solas)

Ya señalé que las mujeres unidas en conyugalidad son objeto de una rígida vigilancia por parte de sus familiares y de otras personas del pueblo, pero lo son aún más las que tienen a sus esposos en Estados Unidos. Muchas veces me pregunté a qué se debía esta situación y en qué radicaba la desconfianza en que ellas pudieran “cuidarse” por sí mismas:

Dirán que si sale uno sola a la calle sale uno a buscar hombre. En el pueblo siempre están criticando y chismeando a las mujeres que salen. Más a las que salen solas. Que ya tienen un querido, que anda uno por su cuenta (Ana, 40 años, madre de migrantes de retorno).

En parte, las ideas respecto a la naturaleza sexual femenina dan algunas respuestas. Ellos están convencidos de la debilidad de las mujeres, lo cual explica por qué cuando los hombres “les hablan, rapidito caen”. También se considera que las que tienen a los esposos en Estados Unidos, por estar “solas”, están “ansiosas de hombre”. Muy pocas personas creen que las esposas de migrantes se pueden “aguantar” varios años sin relacionarse sexualmente con alguien. Por lo general, existe la sospecha de que “están con otros”; porque “tampoco pueden estar tanto tiempo sin [sexo]”; de ahí la desconfianza permanente

en que sean capaces de “cuidarse” por sí mismas, y de cuidar el honor del marido dándose a respetar.³⁷

Pitt-Rivers (1979) asegura que se honra a quien se considera honorable. El razonamiento es éste: el sentimiento del honor motiva una conducta honorable que es reconocida y establece la reputación, la cual se ve recompensada por la concesión de los honores. En Chuniapan, la conducta femenina honorable, la que les otorga la cualidad o reputación de “mujeres buenas”, es: *a*) la castidad sexual, la cual las hace merecedoras de ser llevadas al altar o al registro civil, distinción que se reserva a las vírgenes (con sus escasas excepciones); y *b*) en cuanto a las casadas, la fidelidad al cónyuge es el principal elemento que las ubica en este grupo. De ahí que el honor sentido dé paso al honor reclamado y éste al honor pagado o reconocido (Pitt- Rivers, 1979; 1975).

A ciertas mujeres la maternidad también les confiere respeto y valor ante los ojos de las demás personas del pueblo, como cuando, por ejemplo, y como señalé en el capítulo 2, ellas solas “sacan adelante a sus hijos” con su trabajo, en el país o en el extranjero. Son aún más valoradas y respetadas cuando se exponen a los peligros que representa la migración internacional. De ahí que ser “mujeres buenas” también implique ser buenas madres, sacrificarse por los(as) hijos(as), vivir por y para ellos(as); aceptar situaciones violentas y/o degradantes para que no crezcan sin padre; privarse de hacer y tener lo que quisieran, tanto en el aspecto material (procurándose ropa, zapatos, alhajas...) como en relación con su cuerpo y su vida (sexualidad con erotismo –esté o no el esposo en el pueblo–) y separarse o divorciarse de los cónyuges cuando éstos las defraudan o traicionan.

³⁷ De acuerdo con Pitt-Rivers (1979) hemos de distinguir entre honor como un principio general de conducta, que relaciona a las personas con su comunidad, y el honor como noción particular que hallamos en la etnografía. En su segunda acepción significa que éste toma su contenido del contexto de cada pueblo individual. El honor es el valor de las personas para sí mismas y para la sociedad. Es su opinión respecto a su propio valor, su reclamación y derecho al orgullo que supone su aceptación y reconocimiento por parte de la sociedad. El honor implica un nexo entre los ideales de una sociedad y la reproducción de éstos en los individuos, expresados en su deseo a personificarlos. No sólo se trata de un determinado modo de conducta sino del derecho a ser tratados(as) de cierta manera a cambio. Por ejemplo, en Chuniapan, las mujeres que se casan por la iglesia dicen con orgullo: “Yo no me regalé, me casé”. Por entregar su virginidad, base de la “dignidad” femenina en ese lugar, ellas esperan que sus esposos y las familias de éstos las valoren más que a las que sólo se regalan, lo cual de hecho ocurre: es más probable que los varones abandonen a “las regaladas” que a “las casadas”. Está de más señalar que las regaladas, por no preservar su virginidad hasta estar bien casadas, no corresponden al ideal femenino que predomina en el pueblo.

Varias mujeres en el pueblo afirman que han soportado infidelidades y malos tratos de sus cónyuges, y de los familiares de éstos, por sus hijos e hijas. Algunas son capaces de soportar golpes y humillaciones con tal de que sus pequeños y pequeñas no crezcan sin padre; aun cuando esto implique que ellas vivan muy mal, no sean felices y, por supuesto, no tengan una sexualidad satisfactoria con sus parejas formales:

Él tomaba y yo pensaba ¿cómo me lo voy a quitar de encima con hijos? Ya no puedo, no puedo dejar a mis hijos con él. Me decían: “Déjalo y que se lleve a los chamacos por donde vino”. Les decía: “No, yo no me voy”. Me correteaba, me pegaba, pero yo con él (Manuela, 72 años, madre de migrante).

Para muchas de estas mujeres la conyugalidad implica violencia, por lo general asociada a la ingesta de alcohol. Algunas la vivieron en sus casas, con sus padres, crecieron viendo ese modelo y cuando se casan lo repiten, creen que así son los matrimonios; si sus madres lo soportaron creen que eso es lo normal.

Mi esposo me pegaba [y] me encerraba. Del dinero que ganábamos los dos, trabajando en el jornal, no me daba nada, se iba y se lo gastaba en la cantina con los amigos. A veces no nos daba ni para comer. Nunca nos llevaba a pasar (*sic*) [...] Yo no sabía que eso no era así. Nadie me dijo que el matrimonio era para sufrir, mi mamá me decía “échale ganas”; yo pensaba que así era para todas las mujeres (Rosa, 34 años, esposa de migrante).

Por supuesto existen realidades opuestas, mujeres que se defienden pues conocen sus derechos y usan la ley a su favor. Tal como lo expresa Micaela: Él me reclama cuando está borracho, me dice: “No, es verdad lo que dice mi mamá” [...] Le digo: “Mira, yo no me voy a estar dejando, antes porque no tenía teléfono, ahorita tengo teléfono. Si me das mala vida te denuncio”. Ya no me dice nada (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).³⁸

Por otra parte, para que las mujeres que son maltratadas por sus cónyuges se decidan a dejar a los esposos tienen que saber que cuentan con el apoyo de sus familiares. En estas situaciones las redes familiares y solidarias son indispensables para liberarse de situaciones conyugales difíciles y degradantes:

³⁸ En el capítulo 3 profundizo en la conducta de estas mujeres “que no se dejan” más de sus esposos y tampoco permiten la violencia en sus relaciones conyugales.

Mi mamá me dio la bendición en su casa. Me dijo: “Te vas a casar, desde este día te vas a vivir con él. No me andes buscando con tus hijos. Te casas, no creas que vas a andar sola, nomás al año o los dos años ya vas a tener dos chamacos (Trinidad, 80 años, madre y abuela de migrantes).

En una sociedad patrilineal como la de Chuniapan, generalmente las mujeres no poseen bienes ni heredan comúnmente la tierra. Si abandonan a los esposos, de quienes dependen económicamente, tendrán que salir del pueblo a trabajar y dejar a sus pequeños(as) a cargo de los abuelos maternos. Por esta razón, muchas creen que es preferible mantener el vínculo conyugal para no separarse de sus hijos e hijas. También los hombres, en ciertas ocasiones, pasan por alto las infidelidades femeninas con tal de mantener a su familia unida.

Otras cónyuges de migrantes dan prioridad a sus deseos como mujeres y para satisfacer su sexualidad tienen amantes. En tales casos se trata de una forma de apropiación de sus cuerpos; es una especie de darse permiso a sí mismas para disfrutar el placer fuera del marco de la conyugalidad, lo cual representa la transgresión a la regla de fidelidad marital y una muestra de autonomía y libertad personal, puesto que conociendo las normas, además de las consecuencias por no cumplirlas, actúan a pesar de ellas.

Las pruebas más evidentes e indiscutibles de casos reales de transgresión a las normas de conyugalidad y valores culturales son los embarazos de las mujeres cuyos esposos están fuera del país desde hace algunos años. Esas situaciones dejan al descubierto: a) las desigualdades genéricas en relación al comportamiento sexual de hombres y mujeres y a lo que tienen derecho unos y otras. (Mientras ellos no tienen trabas a su libertad sexual, a ellas se les impone la restricción y autocontención de sus deseos sexuales; la búsqueda del placer femenino de ninguna manera es tolerada fuera de la unión conyugal). Y b) que no siempre se puede controlar el deseo sexual femenino, porque así como en el pueblo hay “mujeres buenas”, que “respetan” a los esposos y se autocontrolan, algunas no lo hacen:

Una señora se embarazó tres veces desde que su esposo se fue. Yo le pregunté: “¿Por qué lo haces? ¿Por necesidad [de dinero]?”. Me contestó que no, que su esposo le mandaba suficiente dinero pero que ella bien le dijo a él: “No te vayas, ya sabes que yo no puedo estar sin hombre”, por eso no quería que se fuera. [...] Dice: “Nosotros somos pobres, así podíamos seguir”. Esa muchacha ya se echó a perder [...] yo creo que eso es una enfermedad, porque yo voy y vengo de San Andrés pero sola (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Tengo una hija que vivió la experiencia, una desgracia. Mi yerno se fue para el otro lado y ya su mala cabeza la llevó al fracaso con el hermano de su marido. Tiene un hijo de ocho años, la corrieron de allá, la sacaron [de la casa], le quitaron al niño, lo tiene la mamá del muchacho. Ella se gastaba el dinero del esposo con el otro, con el cuñado, él lo andaba diciendo [...] estuvo con nosotros dos meses, después se fue a trabajar a Veracruz (Diego, 50 años, migrante de retorno).

El “fracaso” de las mujeres representa una “vergüenza” para sus cónyuges, padres y hermanos, muestra que no supieron “cuidar” su “honra” y se sienten defraudados y deshonrados. Pitt-Rivers (1979: 56-57) señala que el mayor deshonor de un hombre deriva de la impureza de su mujer [...] en su aspecto equivalente a vergüenza la familia nuclear comparte un honor común. Los hijos no sólo heredan [...] vergüenza, sino que sus propias acciones se reflejan en las de sus padres. La pureza de la hija refleja la de su madre, y con ello el honor de su padre. Sus hermanos, participantes de una herencia común, se ven afectados igualmente por el deshonor de cualquier miembro de su familia elemental”.

En este contexto se entiende la vergüenza y preocupación de Benito cuando su única hija, la menor de ocho varones, después de vivir tres años en Estados Unidos, regresó a Chuniapan embarazada y soltera: “Pensaba qué va a decir la gente... que regresa panzona y sin marido. Mis hijos decían ‘no haga caso de la gente, nosotros la vamos a apoyar’” (Benito, 56 años, padre de migrantes de retorno). Las mujeres siempre tienen que “honrar” a los demás. Cuando son solteras, a los padres y a los hermanos; y cuando se casan, a los maridos. Procuran cuidar su cuerpo pensando en los otros (Foucault, 1999) aunque, en ocasiones, esto implique relegar lo que sueñan o desean.

Al parecer, el problema no radica en que las mujeres tengan deseos sexuales, puesto que veladamente se reconoce que los tienen; lo que se señala y castiga es que no puedan dominarlos y se procuren placer fuera del marco de la conyugalidad, algo que sólo les es permitido a los hombres. Las que desacatan la regla son prueba fehaciente de que escaparon al control masculino de su sexualidad.

En Chuniapan se cree que los varones “no pueden estar sin mujer” (Fagetti, *op. cit.*: 126) por mucho tiempo, pero resulta que algunas mujeres tampoco pueden estar sin hombre; los ejemplos que he dado sirven para demostrarlo. Si las mujeres pudieran “aguantar” por tiempo indefinido sin tener relaciones sexuales hasta que sus esposos

regresaran de Estados Unidos, en promedio cinco años, sin ningún problema, entonces no habría ningún caso de infidelidad femenina; puesto que existen es porque no siempre, ni todas, se pueden “aguantar”. La castidad obligada, la prohibición al sexo extramarital y los castigos que éste conlleva tienen su razón de ser: el control de la sexualidad femenina y la idea de que los cuerpos de las mujeres son propiedad de los varones.

4.4. El trato que reciben las “traicioneras”³⁹

Además de correrlas de sus casas y quitarles a sus hijos e hijas, las personas del pueblo las critican y califican de “traicioneras”, las tratan mal y les pierden el respeto. Las demás mujeres dejan de relacionarse con ellas como lo hacían normalmente. Por ejemplo, en las reuniones de Oportunidades, que se realizan cada dos meses, a las que acuden buena parte de las que tienen hijos, nadie se sienta cerca de ellas; en ocasiones ellas mismas se apartan de las demás; se sienten rechazadas y se aíslan. Por el “error” que cometieron ya nada vuelve a ser igual. Ocasionalmente las saludan o les hacen alguna pregunta, pero no platican con ellas como antes de que se supiera de su “traición” al cónyuge.

Algunas veces, sobre todo en las reuniones públicas, son objeto de escarnio y ellas sólo se agachan aceptando con este gesto su falta y vergüenza. Recordemos que la vergüenza es “una condición emocional que está en relación con una situación determinada en que al individuo le da vergüenza” (Pitt-Rivers, 1979: 71). Se considera una cualidad personal y la pierde quien afrente la opinión pública y puede preservarse evitando hacer lo que sólo es bien visto o tolerado en los hombres (Pitt-Rivers, *op. cit.*).

En una plática de Oportunidades, la vocal de Salud nos contó que encontró a su hijo [adolescente] bien borracho en la calle y montado en la moto. Lo regañó y le dijo: “¿Qué no te da vergüenza que todos te vieron?, las señoras, las muchachas, ¿si alguna te quiere qué va a pensar?” Él contestó: “No, mami, soy hombre. ¿Por qué voy a tener vergüenza? Si las señoras que hacen pendejo al marido se pasetean sin tener vergüenza, ¿por qué voy a tener vergüenza yo?” [...] Ahí estaba una señora que encontraron con su querido en su propia casa. ¿Qué hizo la señora? Nada más se agachó. Todas voltearon a ver a su suegra. Pero no tiene la culpa la suegra, sino la que cometió ese error (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).

³⁹ También son llamadas “traidoras” y son las mujeres que son o han sido infieles a los esposos.

En las palabras del joven está presente la ideología masculina y privilegios de género. Al parecer por el simple hecho de ser hombres se les permiten muchas actitudes y comportamientos que son intolerables en las mujeres. De ahí que no sea motivo de vergüenza andar borracho en la calle, pero sí es de suma vergüenza para las mujeres “hacer pendejo al marido”. Curiosamente no hay una frase para hacer referencia a que los varones en el pueblo, y fuera de él, y con mayor frecuencia, hacen pendejas a sus esposas. Éste es un ejemplo de la universalidad del privilegio masculino en lo que a agravio sexual se refiere (Pitt-Rivers, 1979).

Otra forma de expresar el repudio social a estas mujeres consiste en dejar de visitarlas en sus casas o en el lugar en que viven. Tampoco ellas se atreven a hacer visitas porque temen no ser bien recibidas. Ya no las invitan a las fiestas (bodas, quince años, bautizos, primeras comuniones y graduaciones, entre otras). Salen lo indispensable de sus casas por temor al señalamiento y a que les falten al respeto, lo que de hecho sucede. Por ejemplo, los hombres las agreden en la calle, les hacen señas y gestos obscenos donde quiera que las encuentren. Otros les proponen tener sexo con ellos porque las consideran “fáciles”, les pueden ofrecer dinero abiertamente o preguntarles cuánto quieren por “estar con ellos”; las tratan como a prostitutas. Recordemos que los principios que rigen las transacciones de honor se hallan en las de deshonor, pero en sentido inverso: la negación del respeto deshonra, pues implica un no merecimiento del honor, lo cual implica un sentimiento de vergüenza. Y avergonzar a alguien es negarle honor (Pitt-Rivers, 1975).

Si sus cónyuges deciden seguir viviendo con ellas a pesar de que los “traicionaron” ya no van a “llevar la vida de antes”. Las maltratan, les prohíben salir y continuamente se les oye decir que las “recogieron y perdonaron sólo por sus hijos”. No son más merecedoras de atenciones y consideraciones por parte de los esposos ni de sus familiares, y en ocasiones, tampoco de los de ellas, más aún cuando no muestran arrepentimiento por lo que hicieron y abiertamente defienden sus deseos sexuales y su necesidad de placer:

La de ahí enfrente, ésa, apenas tenía dos años que se fue el marido y ella le faltó el respeto a [su] conuño y él le siguió la corriente. [Él] le estaba haciendo su casa [...] Una noche la suegra los sorprendió en cueritos. Ella le tapaba la cara para que no vieran quién era pero como gritaba la viejita, llegaron los vecinos y lo atraparon. No lo dejaron salir. Mandaron llamar al papá de la muchacha y la hija dijo que sí lo hizo, “qué madres, tenía yo ganas de marido. Ya qué madres me van a decir ustedes”. Su papá le pegó y le dijo: “Ahora por pendeja te vas [a] andar

rodando. No te quiero en mi casa”. Fueron a levantar un acta, que en ese momento ella se iba y las niñas se le quedaban al papá. [...] Las cuidó por un tiempo su abuela, luego se murió la viejita, porque estaba enferma. Regresó el papá y se volvió a casar, porque “las niñas necesitaban mamá”. Se fue otra vez a trabajar el señor. Ella se fue a vivir con sus abuelos y ya se volvió a casar con un muchacho que apenas regresó del norte, ya está embarazada. [...] la suegra no la quiere pero el muchacho dijo que la quería y la quería y se la trajo pa’ca [enfrente] (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

El papá de la “muchacha” representa la moral del pueblo y castiga a su hija dejándola desamparada y sin su apoyo. Lo que está atrás de la actitud masculina es que las mujeres no tienen derecho al placer fuera del marco de la conyugalidad, por eso cuando hacen lo que sólo se les permite a los hombres son duramente castigadas. Cabe señalar que, fieles a la doble moral sexual, los lugareños no castigaron inmediatamente al hombre que participó en este acto de traición conyugal. El concuño se ausentó del pueblo unos cuantos meses y después regresó a vivir con su esposa. Cuando el hermano de su cónyuge volvió de Estados Unidos intercambiaron unos cuantos golpes e insultos pero el asunto no pasó a mayores.

Por otra parte, la mujer del ejemplo anterior muestra una actitud propia de los hombres, pues es ella la que le falta “al respeto” al esposo de su cuñada, al tomar la iniciativa. En estos casos, la comunidad les hace pagar a las mujeres su trasgresión, porque “de que lo sufren, lo sufren”. Recordemos que los discursos sobre el cuerpo propio y el de los otros(as), así como su disfrute, se rige, en las socio-culturas patriarcales, por el orden de género. Cuando a la mujer del caso anterior la descubren, no muestra arrepentimiento, cuestiona el orden establecido, esgrimiendo como razón para su conducta anómala sus “ganas de marido”, reconoce sus deseos y su necesidad de placer sexual. Al otorgarse permiso y decidir sobre su cuerpo muestra autodeterminación, por lo cual su transgresión es un acto de libertad y autonomía ya que sabía bien cuáles serían las consecuencias de hacerlo. Conoce los mandatos morales que rigen la conducta sexual femenina y aun así lo hace.⁴⁰

⁴⁰ En el capítulo 3 hablo de la autodeterminación femenina. Aquí sólo presento lo que, a mi parecer, es una muestra de la misma en el ámbito de la sexualidad. Probablemente se trata de la “apropiación” del cuerpo y vivencia del erotismo de que hablan Amuchástegui y Rivas (2004: 544). En el ejemplo de arriba, “la muchacha” se autoriza a disfrutar del placer sexual con un hombre que no es su cónyuge. A mi parecer, la apropiación está muy relacionada con la agencia de las personas, con su capacidad de acción, en cualquier ámbito de sus vidas, como el sexual, ya que para actuar es necesario autorizarse a sí mismas hacerlo.

La apropiación es también un acto reflexivo. Las mujeres evalúan las consecuencias de sus descatos a las normas de conyugalidad y algunas secretamente burlan la vigilancia patriarcal. El ejercicio del placer erótico es un elemento de autonomía y bienestar mental, corporal y afectivo de los sujetos (Amuchástegui y Rivas, 2004). Pero en Chuniapan las mujeres que lo ejercen con quienes no son sus cónyuges, pagan un precio muy alto.⁴¹

De lo anterior se desprende que la conducta que es permitida para un sexo puede no serlo para el otro. Aquellas que adoptan el comportamiento masculino afectan su vergüenza y amenazan el orden natural porque se liberan de la tutela masculina; y al hacerlo su sexualidad escapa al control de los varones: “La mujer cuya vergüenza no esté bajo la custodia de un hombre es agresiva y peligrosa sexualmente” (Pitt-Rivers, 1979: 78). Su peligrosidad radica en que pueden controlar a los hombres por medio de su sexualidad (Pitt-Rivers, 1979). Además, los hombres “sospechan y temen a las mujeres activas que no se avienen al patrón tradicional de la decencia femenina y pueden poner en entredicho la superioridad sexual estipulada para ellos (Amuchástegui y Rivas, 2004). De ahí que, por mostrar su ingobernabilidad e indecencia, la protagonista del relato de Micaela no sea admitida en el espacio familiar del padre y sea desterrada del de su cónyuge.

Más de una se arrepiente de sus actos al vivir las consecuencias, que no sólo afectan a ellas sino también a sus hijos e hijas, tal como lo demuestra el siguiente testimonio:

Tengo una comadre que tuvo a su esposo allá, en el norte. Y ella andaba con un muchacho, un chavo, y después le digo:

—Comadre no está bien lo que haces.

—No comadre, no es cierto, no es cierto.

—Cómo dices que no es cierto —le digo.

Si a veces las cosas queremos cubrirlas.

—Déjalo, [a] esas niñas no las van a respetar —le digo. Pues no hizo caso, le iba a dejar el almuerzo al hombre al campo, varias veces la vimos. Y pobre señora,

⁴¹ Amuchástegui y Rivas (2004) únicamente abordan la apropiación y los derechos sexuales de las mujeres en el marco de la conyugalidad. A mi parecer, igualmente se puede hablar de apropiación, del autorreconocimiento como sujetos de placer y el derecho a él, cuando las mujeres satisfacen su necesidad sexual con hombres que no son sus cónyuges. Ya que autorizarse a sí mismas implica dejar escuchar su voz en medio de los discursos que rigen el uso de los cuerpos, el moral y el religioso, que no toleran las relaciones sexuales extraconyugales femeninas; no obstante, y pese a esto, lo hacen, con lo cual expresan su autonomía y capacidad de agencia en relación a sus cuerpos, lo cual, a mi parecer, es una forma de apropiación. Para el caso que aquí interesa, ubico “la apropiación” y agencia en el marco de la migración internacional. No puede darse la apropiación sin la autonomía. Recordemos que en el capítulo 3 señalé que la autonomía es la capacidad de las personas de decidir por sí mismas sin la intervención de nadie más. Es la autodeterminación.

ahorita lo está pasando mal, le da unas golpizas su esposo. Pero nunca lo entendió mi comadre, ahora se ha de arrepentir (Camila, 43 años, madre de migrante).⁴²

El honor es hereditario: “La vergüenza de la madre se transmite a los hijos” (Pitt- Rivers, 1979: 56) e hijas.⁴³ En síntesis, los repetidos casos de mujeres que tienen “queridos” probablemente significan que ellas buscan una sexualidad placentera y con erotismo fuera del marco de la conyugalidad, porque dentro de él no la tienen, ya sea porque son inexistentes o porque son poco satisfactorias (Córdova, 2003; Ponce, 2006). Independientemente de que los cónyuges de las transgresoras pueden ser migrantes o no, el hecho es indiscutible: la sexualidad en conyugalidad no siempre funciona, especialmente para las mujeres. Probablemente a ello se debe que aun en medio de las prescripciones normativas culturales de carácter sexual, y las exclusiones que implica no cumplirlas, existen mujeres que no reproducen las relaciones de la sexualidad hegemónica.

En resumen, para los pobladores de Chuniapan, existen dos tipos de mujeres de acuerdo con su comportamiento sexual: las que “se aguantan” y son fieles a los esposos y quienes no lo hacen. En otras palabras, son las mujeres “buenas” y las “malas”. Las primeras se cuidan mucho de “dar de que hablar”, atienden a las cuestiones del honor y siguen las reglas de la conyugalidad y sexualidad hegemónica. Las segundas, transgreden las normas y buscan su satisfacción sexual debido a “la calentura”, porque son “alocadas” o de “alta naturaleza”; en todo caso, son las “traicioneras” o “traidoras”, quienes no merecen consideraciones de parte de los esposos, de sus familias ni de las demás personas del pueblo.

Algunas lo hacen por dinero, lo que no excluye que, en ocasiones, esto se combine con sus “ganas de tener marido”.⁴⁴ Todas son castigadas de una u otra manera. En el plano familiar las corren de sus casas, les quitan a sus hijos(as) y pierden el derecho de verlos(as); las demás mujeres del lugar les muestran su repudio apartándose de ellas y señalando su falta siempre que hay oportunidad; los hombres les faltan al respeto públicamente y

⁴² Cabe señalar que en el idioma náhuatl la palabra “comer” tiene dos significados: la indigestión por algún alimento y el ejercicio de la sexualidad. Si una mujer prepara alimentos para un varón que no es su cónyuge puede interpretarse como un acto de coquetería, por lo cual las mujeres de reputación intachable deben evitarlo (Vázquez, 1997).

⁴³ Sobre el particular, Fagetti (2006: 232) señala que “la reputación de las madres compromete siempre la de las hijas”.

⁴⁴ La frase “hacer sus pendejadas” se relaciona con el hecho de “hacer pendejo al marido”.

cualquiera se atreve a tocarles sus puertas en las noches. Entre éstas están las que se arrepienten, piden perdón al esposo y a su familia y quienes aceptan abiertamente su transgresión y no se justifican; algunas se unen conyugalmente otra vez y rehacen su vida en el pueblo; otras se van de ahí en compañía de sus “queridos” y dejan tras de sí casas, esposos e hijos e hijas.

Para concluir, la vulnerabilidad sexual de las cónyuges de migrantes es un hecho: a) son acosadas por algunos hombres; b) su comportamiento sexual es sumamente vigilado; c) tienen que cuidar más su conducta que aquellas cuyos esposos están en el país, y d) como “buenas mujeres” se ven obligadas a postergar su sexualidad por varios años hasta que sus esposos regresen, si es que algún día lo hacen. Por lo general, existe el temor a que las mujeres se relacionen con otros que no son sus cónyuges ya que el descontrol de la sexualidad femenina pondría en peligro el orden social, como lo plantean Bourdieu (2000) y Godelier (2000).

Los numerosos casos de infidelidad femenina, sean migrantes o no los esposos, sirven para rebatir la idea que sustenta la construcción social de la sexualidad en Chuniapan: el temperamento sexual de hombres y mujeres es similar en intensidad y ambos son sujetos de deseo. Si bien por un lado se encuentran las reglas del deber ser (los modelos ideales y normativos), por el otro está el comportamiento real; y ocurre que, tanto unos como las otras, tienen relaciones sexuales previas al matrimonio y fuera de él.⁴⁵

Las prácticas sexuales que transgreden las normas culturales y genéricas son muestra de que la sexualidad, como construcción social, no es estática ni inamovible. Los sujetos, de ambos sexos, se encargan de darle dinamicidad con sus actos subversivos. No obstante, aun en medio del incumplimiento, no reciben el mismo trato los hombres y las mujeres; siempre se sanciona más duramente a la parte femenina de la transgresión. La participación de los hombres en estos actos no se considera subversiva, lo cual reafirma el dominio masculino.

⁴⁵ Sobre el particular, Igor Primoratz afirma que la moralidad sexual se compone de reglas e ideales morales. Las reglas constituyen su base y son: requerimientos, prohibiciones, derechos y deberes no tienen carácter opcional sino obligatorio; los ideales morales sí son opcionales por lo que no son mandatos para todos; quienes los aceptan y viven para ellos son apreciados, elogiados y admirados; pero quienes no lo hacen no son condenados moralmente (Azakura, 2005: 74).

Por último, quiero señalar que lo que hasta aquí he descrito prepara el terreno para entender buena parte de lo que abordo en el capítulo siguiente y final. Me refiero a los rumores sobre el comportamiento sexual de las mujeres unidas en conyugalidad con migrantes internacionales, como parte de su experiencia cotidiana.

Capítulo 5

LA EXPERIENCIA FEMENINA DE CONYUGALIDAD CON MIGRANTES

En este capítulo abordo lo que representa para las mujeres de Chuniapan la experiencia de conyugalidad con migrantes, en los diferentes ámbitos de sus vidas cotidianas. Procuero resaltar su participación en una empresa masculina, así como en la resolución de los problemas que enfrentan cada día. Toda experiencia “se desarrolla en el tiempo” (Bertaux, 2006: 22). Por ello y porque la dimensión temporal se halla inserta en todo fenómeno social, dividí la experiencia de las mujeres que entrevisté en tres etapas que procuran dar cuenta de sus vivencias individuales y sociales:¹ a) La etapa previa a la migración de los varones, que por lo general dura pocos días.² Involucra la planeación del viaje al vecino país del norte; la notificación y/o convencimiento a esposa, hijos e hijas y padres; la obtención del dinero para pagar al *coyote*; su salida del pueblo y el cruce de la frontera y la angustiante y difícil espera, por parte de sus familiares, hasta saber que están bien, ya sea en el país de destino o en el de origen, porque no todos consiguen llegar “al otro lado”. b) De las tres, esta es la de mayor duración temporal. También llamada “conyugalidad a distancia” (D’Aubeterre, 2000b), comprende el tiempo que permanecen los migrantes en Estados Unidos y todos los sucesos y situaciones que viven ellos y sus esposas a ambos lados de la frontera. Por parte de ellas incluye: pagar las deudas de los esposos y, frecuentemente, recuperar lo dejado en prenda por préstamos para pagar al *coyote*; “hacerle de hombre y de mujer” (de padre y madre); resolver solas los problemas que se les presenten y afrontar la ola de rumores que sobre su conducta sexual y la de sus esposos esta situación suele generar. c) Esta etapa se inicia con el retorno de los migrantes al pueblo,

¹ Esta periodización en tres etapas, que yo propongo, de la migración que involucra hombres y mujeres unidos en conyugalidad, la usa Marroni (2006: 676) para referirse a la migración tanto masculina como femenina y la denomina ciclo de la migración; también la divide en tres momentos: “la partida a Estados Unidos, la permanencia en este país por un tiempo y el retorno a México”.

² En el apartado metodológico señalé que mi investigación se centró en la elaboración de relatos de vida ya que éstos permiten la adquisición de conocimientos prácticos de las personas orientados “hacia la descripción de experiencias vividas en primera persona y de contextos en los que esas experiencias se han desarrollado” (Bertaux, 2006: 21).

situación que no todas han vivido y que algunas han experimentado más de una vez. Aquí tiene lugar el encuentro o el desencuentro de las parejas y, no pocas veces, la preparación y resignación femenina ante la nueva partida de los varones, que las sitúa nuevamente en un cuadro de conyugalidad a distancia con todo lo que arriba anotamos que implica.

En los tres momentos procuro registrar los sentimientos, los pensamientos y el imaginario implicados en los hombres y en las mujeres involucrados en esta situación, ya que en buena medida éstos influyen en las acciones y en los comportamientos tanto de los que se van como de las que se quedan.³

Precisar el concepto *experiencia* fue un tanto complicado porque muchas(os) investigadoras(es) hablan sobre ella sin definirla. Presuponen que todas(os) sabemos qué significa. El diccionario de la Real Academia Española la define como “el conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas” y “circunstancia o acontecimiento vivido por una persona”.⁴ Hay dos nociones clave en esta definición: situación y vivencia. Para el caso que aquí interesa, la situación que comparten las mujeres es la migración de los varones; lo que narran es su experiencia común: lo que implica la conyugalidad con migrantes.

La experiencia se compone de situaciones y acontecimientos de la vida cotidiana de los sujetos, que tienen o han tenido lugar en determinadas circunstancias, contextos espaciales y tiempos específicos.⁵ Es subjetiva y genérica; por lo cual, y en relación a la migración, no significa lo mismo para los hombres que para las mujeres unidos en conyugalidad. Sin embargo, “la formación del itinerario biográfico de un individuo está en

³ Para Dorra (2005) el sentir es inmediato. La percepción no lo es. Ésta requiere de un análisis en que la enunciación refleja la autoexploración y el reconocimiento de un cuerpo que siente. La percepción desencadena afectaciones: pasiones, sentimientos, emociones y, en general, sus efectos en la dimensión patémica. El sentir implica el sentir-se, es un espacio indiferenciado de las afecciones; el percibir se refiere al reconocimiento y con ello a la memoria como actividad y contenedor, a la relación cuerpo-mundo y cuerpo-mente o cuerpo que percibe. Al parecer, se percibe a través del cuerpo, de los sentidos. Después, las percepciones dan paso a las representaciones, a lo que pensamos o imaginamos, a lo que nos representamos en la mente respecto a algo o a alguien: son las representaciones mentales.

⁴ También se puede definir como el “hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo” y “práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo (como estar expuesta a algo como un evento o situación)”, en <http://buscon.rae.es/drae/>.

⁵ Por vida cotidiana se entiende el “espacio temporal [o mediación] entre vida pública y ámbito privado” (Mc Phail Fanger, 1997: 13-14). Torres (1999) la concibe como el ámbito inmediato del individuo que no es reductible al de la vida privada.

interacción constante con la del itinerario de su cónyuge” (Bertaux, 2006: 25), por lo que no se puede hablar de la experiencia femenina de conyugalidad, en el marco de la migración internacional, sin considerar la versión masculina. Tampoco tiene un significado unívoco, sino una variedad de contenidos que se construyen con base en las vivencias personales y sociales de las mujeres.

Dar cuenta de esta variedad de significados implica considerar las percepciones que se desarrollan en la vida cotidiana y que, de acuerdo con Sauto *et al.* (2002), incluyen tanto el espacio público como el privado. La experiencia es un punto de partida válido para investigar un fenómeno social pero no es suficiente para empezar un análisis. Debemos ubicarla en el contexto de los discursos dominantes (Rayas, 2009). Aquí, cabe señalar que cuando las mujeres hablan de lo que viven, sienten y piensan, lo hacen desde su punto de vista –personal, subjetivo por necesidad– en el marco de una sociedad ordenada genéricamente.

Por otra parte, es posible estudiar las relaciones entre la subjetividad y algún(os) ámbito(s) de las vidas de las personas a través de la experiencia como un medio para comprender el complejo entrelazamiento entre “lo individual, lo cultural y lo social” (Amuchástegui, 2001: 116) y la interpretación que ellas hacen de sus sentimientos y prácticas (Amuchástegui, 2001). Partir de la experiencia implica desentrañar el significado que las personas dan a ciertos eventos de sus vidas, a través de sus relatos (Skeggs, 1997).

Antes de empezar a hablar de la conyugalidad en el marco de la migración internacional, es necesario aclarar que buena parte de las mujeres que entrevisté vivieron un periodo previo de migración nacional de sus parejas, la cual, de alguna manera, las preparó para lo que experimentarían más adelante. Muchas de las situaciones que viven ahora son sólo una prolongación de las que se iniciaron antes de que Estados Unidos se convirtiera en el destino por excelencia para los migrantes de San Andrés Tuxtla.

La experiencia de conyugalidad con migrantes se inició con el trabajo de los varones en el sur del estado, en la Ciudad de México y en el norte del país, si bien en varios aspectos no se pueden comparar esas experiencias, pues no es lo mismo que sus esposos migren al Distrito Federal y los vean después de algunas semanas, a que pasen varios años sin verlos. Por ejemplo, cuando se migra al interior del país, en cada regreso al pueblo se procura atender todas las necesidades de las esposas y de los hijos: en los casos aquí

estudiados los migrantes iban a “leñar”; sembraban o cosechaban maíz y frijol; limpiaban las parcelas, en fin: “les daban sus vueltas” a la familia y al campo tan frecuentemente como sus trabajos se los permitían. Por supuesto, también se relacionaban sexualmente con sus cónyuges.

Vivir esas situaciones ayudó a que las mujeres no resintieran demasiado la migración de sus cónyuges al extranjero. Probablemente por eso varias aseguran “estar acostumbradas” a estas ausencias frecuentes y prolongadas. En tales casos, cuando los conocieron ya salían “a trabajar fuera” y sabían que seguirían haciéndolo. A los pocos días de casadas se quedaron solas, porque “ellos tienen que buscarle, trabajar y traer dinero para comer [...] con el tiempo una se conforma a estar sola” (Laura, 46 años, esposa y madre de migrantes). Al parecer, están convencidas de que sus esposos tienen que migrar para cumplir con su papel de proveedores, aunque una de las consecuencias sea quedarse solas en el pueblo y hacer frente a todo lo que esta situación conlleva como parte de sus obligaciones:

Él se fue a los cinco o seis días de que me casé. Así me casé y así me embaracé. Yo siempre solita. Sé que estoy casada por el papel, pero yo con él no contaba mucho, nunca estaba. Cuando trabajaba en Cárdenas [Tabasco] venía cada ocho días; cuando estaba en [la Ciudad de] México, lo veía a los quince, treinta o cincuenta días; [y], cuando estuvo en Monterrey, cada dos meses estaba por acá y se quedaba diez días (Elsa, 37 años de edad, esposa de migrante).

Las diferencias entre los que sólo migran internamente y quienes lo hacen al extranjero radican en la lejanía del lugar de destino, el tiempo que dejan de ver a sus familias, el monto del dinero que reciben las esposas y los bienes materiales que acumulan, entre otras. Aunque muchas personas opinan que “la felicidad no está en el dinero”, los niños necesitan a sus padres y las mujeres a sus cónyuges. Además cuando trabajan en el país pueden llegar rápidamente a su pueblo de origen ante alguna urgencia familiar. En caso contrario, cuando están en “el norte” aunque quieran es imposible llegar pronto. En los siguientes apartados consideramos lo que representa cada una de las tres etapas para las cónyuges de migrantes.

5.1 La premigración de los varones

Este periodo inicia cuando los hombres les informan a sus esposas por primera vez que se irán. Como señalé en el capítulo tres, no les piden su opinión o parecer al respecto: sólo las

enfrentan a una decisión ya tomada, que no resultará afectada por la reacción de la cónyuge, ya consista ésta en súplicas, amenazas o llantos. Tal reacción de las esposas presenta tres variantes muy relacionadas con su edad y situación conyugal:

1. Se oponen contundentemente. Principalmente las recién casadas no estaban de acuerdo con que sus parejas se fueran porque no sabían por cuánto tiempo dejarían de verlos y porque tendrían que enfrentar sin ellos muchas situaciones difíciles y nuevas como los embarazos y nacimientos de sus hijos(as). Ellas no tenían la experiencia de la etapa de preparación que sí tuvieron algunas mujeres cuyos esposos migraron antes al interior de su región, estado o país. Si a eso se le añade que se quedaron bajo el resguardo de los suegros, el panorama se les oscurece de modo significativo.

Algunas mencionaron que cuando aceptaron unirse en conyugalidad no sabían de los planes de sus futuros cónyuges de migrar a Estados Unidos. Todas dijeron que ahora que saben lo que representa vivir solas o en casa de los suegros (a quienes apenas conocían y les eran completamente extraños), piensan que hubiera sido mejor esperar a que volvieran para casarse o unirse libremente. En ciertos casos, el desconocimiento de tales planes se debe a que las “muchachas” no conocían lo suficiente a los migrantes de retorno y aun así huyeron con ellos a los tres días que llegaron al pueblo. Parece evidente que los noviazgos a larga distancia, no importa los años que duren, y que tienen como único medio de comunicación el teléfono, no han generado posibilidades de que las parejas se conozcan bien y se enteren de los planes a futuro y sueños de cada uno:

Fuimos novios los dos años que él estuvo en Estados Unidos. Se fue y me habló por teléfono. Así nos hicimos novios. Me llamaba seguido, cada tres días- [...] Cuando llegó me convenció de venirme con él. Yo estaba estudiando la prepa y me iba a ir a México a trabajar en una fábrica, ya mi hermana me había arreglado los papeles del contrato [...] A veces me arrepiento porque, a mi edad, me quedaba mucho por hacer. Ahora, hay que sacar adelante al niño, es una gran responsabilidad (Verónica, 19 años, cónyuge de migrante).⁶

No sugerimos aquí que esta situación no les genera ningún problema o preocupación a los varones. Algunos aseguran que “les costó trabajo convencer” a sus esposas, madres e

⁶ En el contexto de las relaciones de noviazgo en Chuniapan, el que un hombre le “hable” a una mujer significa que le pide que sea su novia.

hijas(os), y que pensaron mucho cómo les comunicarían sus planes para no causar demasiados problemas, disgustos, discusiones, tristezas y lágrimas:

Lo difícil fue convencerlas, sobre todo a mi mamá [...] es que, una de las cosas, yo nunca había salido del pueblo, ni siquiera una o dos semanas a trabajar. Se enojó mucho, decía: “no nos falta nada, aunque sea frijoles tenemos para ir la pasando”. A últimas se quedó con su berrinche y me fui. Aun estando allá, hablaba yo con ella y todavía me regañaba (Valentín, 44 años, migrante de retorno).

2. Otras presentan cierta renuencia al principio, pero terminan aceptando y brindan su apoyo porque “es necesario” y “es lo mejor para la familia”. Incluso algunas ayudan a conseguir el dinero con sus familiares para pagar al coyote, vendiendo o dando en garantía alguna propiedad heredada a ellas.

Se fue por la situación económica. No nos alcanzaba. Yo lo apoyaba trabajando en ventas de colchas, sábanas y baterías. Siempre he trabajado en eso, pero no cubríamos los gastos. Cuando él estaba aquí nos costaba trabajo pagar los estudios de las [tres] hijas. Le pagaban el mínimo y cuando se acababa el trabajo tenía que buscarle en otro lado, pero aun así no nos alcanzaba (Úrsula, 36 años, esposa de migrante).⁷

Mencionemos aquí que la argumentación masculina utilizada para persuadir a las cónyuges se fundamenta en señalar los beneficios económicos que a un plazo relativamente corto tendrá toda la parentela: una mejor casa, mejor educación para sus hijos(as), la posibilidad de establecer un pequeño negocio, la posibilidad de adquirir propiedades que contribuyan a asegurar su futuro y la herencia para sus descendientes (solar, parcela, auto, camioneta, ganado, entre otros), e incluso la posibilidad de evitar la migración futura de sus descendientes. Algunas personas dejan ver que consideran la educación como un elemento importante de movilidad social.

3. Por último, están aquellas mujeres a las que no les molesta que sus parejas se ausenten por varios años. Algunas, con más de diez años de casadas, entre las que se

⁷ En el capítulo 2 hablo de los motivos de la migración masculina y femenina. Aquí sólo quise señalar la necesidad económica real por la que atraviesan las familias, y que las mujeres reconocen, así como el hecho de que esta situación explica, en parte, que acepten un tanto resignadas que sus cónyuges deban irse del país para “sacar adelante a la familia”. El testimonio muestra la preocupación de los padres por resolver un problema prioritario: la educación de sus hijos(as).

encuentran las que viven algún tipo de violencia en su relación conyugal o simplemente ésta no es armónica, han expresado el deseo de que sus maridos se vayan a Estados Unidos para: a) “descansar” por un tiempo del “pendiente” de la comida, la ropa, y de atenderlos sexualmente, y b) para disfrutar de más dinero para el gasto familiar, propiedades y mayor libertad de movimiento.

A mí me gustaría que se fuera al norte, para que se distraiga [...] Yo me he quedado sola hasta dos meses, cuando trabaja en México [...] A veces chocan, aburren [los maridos], aquí nomás. Le digo: “¿Por qué no te vas por allá, con tus hermanos?” Me regaña, pregunta que para qué quiero que se vaya. Es mal pensado, ya no le digo nada (Ana, 40 años, madre de migrantes de retorno).

El testimonio de Ana deja entrever la sospecha de algunos hombres en cuanto a una probable actividad sexual de sus esposas mientras ellos están lejos, lo que explica su molestia ante la sugerencia de ellas para que migren al otro país.

En esta etapa algunas parejas establecen acuerdos claros respecto a lo que tienen permitido hacer mientras dure la migración. Son señalamientos específicos en relación a la conducta de unos y otras que, aunque no necesariamente se cumplen, sí nos permite saber el tipo ideal de comportamiento que hombres y mujeres esperan de sus cónyuges. Los varones, por ejemplo, piden a sus mujeres que no salgan mucho de sus casas para no dar de que hablar en el pueblo, lo cual parece indicar que, en ciertos casos, más que de un problema personal de honor, se trata de la preocupación de los varones por lo que puedan decir y pensar las personas de la comunidad:

Me dice que no salga. “Quédate en tu casa. Voy a salir a buscar la vida para ti y tus hijos, para que no les falte nada” [...] Bien claro me dice: “Puedes ir en ca’ tu mamá, en ca’ tu abuela, puedes ir donde quieras; pero luego la gente habla, que ya no vas a ver a tu familia, que te vas para otro lado. Para evitarte problemas, mejor no salgas” (Estela, 36 años, esposa de migrante).

Aquellos que conocen bien el temperamento sexual de sus esposas, en los casos en que de ellas se rumora que son de “alta naturaleza”, directamente les dicen que se cuiden de “traicionarlos”, de hacer “cosas malas”; a algunas incluso “les dejan pegado antes de irse” como clara advertencia de lo que les espera si se consiguen un querido.⁸ Pero no siempre

⁸ “Traicionar” al esposo significa serle infiel sexualmente.

las advertencias y amenazas dan resultado. De ahí que ciertos hombres decidan no migrar pues no confían en que ellas puedan “cuidarse” a sí mismas.

Algunas mujeres tienen el temperamento más alto. Dicen, así he escuchado [...] me estaba platicando tío Chico, dice que su cuñada la Rina, dice su boca de él, es caliente: “Usted cree que mi carnal dice que su mujer es caliente, eso dice él. Él sabe cómo es su mujer”, así me estaba platicando. Dice que por eso su hermano no sale porque su mujer es así (María Estela, 26 años, esposa de migrante).⁹

Las mujeres piden a sus cónyuges que “no tomen” ni “anden con novias” y “si lo hacen, al menos se cuiden” usando condón para la prevención de enfermedades. Detrás de estas recomendaciones está el temor a la infidelidad masculina y femenina. El “cuidado de sí” (Foucault, 1999) significa para las mujeres exclusividad sexual; para los hombres, precaución por su salud y la de sus esposas, como una muestra del compromiso afectivo para con ellas y sus hijos, los cuales podrían quedar en la orfandad.

El imaginario y los sentimientos en la etapa previa a la migración¹⁰

Cuando los(as) migrantes están en la frontera, a punto de pasar a Estados Unidos, en ocasiones transcurren más de quince días sin conseguirlo y varios más sin llamar por teléfono a sus familias en Chuniapan. No se habla de otro asunto en el pueblo, todas las pláticas se centran en los hombres y en las mujeres que se fueron. Vecinos y parientes se preguntan constantemente qué saben: “¿Ya hablaron por teléfono?”, “¿cruzaron la

⁹ Resalta en el testimonio anterior que las mujeres de Chuniapan están siempre dispuestas a hablar de las demás mujeres del pueblo, a opinar sobre su conducta, a juzgarlas o a defenderlas, según sea el caso; al hacerlo siempre se sitúan del lado del deber ser, del comportamiento sexual correcto, mientras que a las otras, aquellas en las que se centran sus relatos, generalmente las ubican en la parte opuesta, la de la trasgresión y el incumplimiento de las normas. A su vez, otras se encargan de hablar de ellas.

¹⁰ Los imaginarios colectivos se hayan muy relacionados con la cultura e historia local. Por memoria o conciencia histórica colectiva se entiende cómo una comunidad recuerda e interpreta su historia. De esas percepciones surgen representaciones que se formulan en palabras e imágenes; éste es el campo de las subjetividades, de las representaciones e imaginarios (Salas, 2001). Recordemos que, de acuerdo a la teoría del conocimiento, conocemos y nos explicamos la realidad a partir de sensaciones, que originan percepciones, y éstas dan lugar a las imágenes o representaciones mentales. Los psicólogos, por su parte, aseguran que “lo que sentimos es resultado directo de lo que pensamos” (Forward, 2003:192). Esto explica por qué, tomando en cuenta el antecedente cultural y social que permite a los varones la infidelidad, no existe razón alguna para no pensar que, estando en otro país, no continúen con esa práctica. Por eso, cuando sus cónyuges piensan que tienen otras parejas sexuales en Estados Unidos y se imaginan que las abandonan, sienten tristeza, angustia, temor y ansiedad, lo cual afecta su salud física y emocional.

frontera?”, “¿están bien?”... Durante estos días y noches la iglesia está llena de creyentes que rezan por sus familiares mientras esperan noticias. Comer y dormir pasan a ser necesidades menos importantes frente a saber de ellos(as), porque lo que les preocupa y apremia es tener la certeza de que nada malo les ocurrió y de que van rumbo a su destino sin mayores contratiempos.

La falta de sueño y de apetito y la preocupación que se instalan en la vida de las cónyuges de migrantes son, a mi parecer, los primeros síntomas del duelo por la pérdida, por tiempo indefinido, de los(as) que partieron. Es importante aclarar que el duelo no siempre se relaciona con la muerte de alguien: puede ocurrir frente a cualquier pérdida importante; es una situación interna o “vivencia penosa” frente a lo que ya no está (Bucay, 2003).¹¹ En este caso lo que ya no está es el padre/esposo que migra.¹² En adelante, las mujeres viven en un estado permanente de duelo por lo que tenían y ya no tienen y, en el caso de algunas, probablemente nunca volverán a tener. La ausencia de sus cónyuges las enfrenta a la soledad y les provoca ansiedad por el futuro incierto, pues no saben cuándo regresarán o si lo harán.

Los temores respecto a los migrantes giran en torno a que: 1. Se pierdan o mueran en el desierto por falta de agua y comida. 2. Los descubra y atrape “la migra”. 3. Se encuentren con los “cholos”, que suelen atacarlos y robarlos y 4. Los secuestren las bandas de maleantes que operan en la frontera y tengan que pagar el rescate. Estos temores y otros que asaltan a sus familiares tienen una base real en hechos que han ocurrido en el pasado. Los migrantes de retorno y los que aún están en el extranjero cuentan los peligros que

¹¹ El proceso de duelo puede implicar: 1. La negación de la pérdida; 2. sufrimiento y 3. dolor, tristeza y superación del duelo. Algunas mujeres niegan la pérdida, en un intento por protegerse del dolor y del sufrimiento; aseguran estar “acostumbradas” a las ausencias masculinas por la migración interna, que en realidad en modo alguno se equiparan con las de la internacional, ni en cuestión de tiempo ni en sus consecuencias. Para evitar caer o estancarse en las dos primeras situaciones, que no llevan a elaborar el proceso de duelo y salir de él, y concentrarse en la última, la más saludable para sus emociones y sus vidas, se necesita la ayuda de un especialista: un psicólogo, un terapeuta o un psiquiatra. No es mi intención explayarme en estos temas que, aunque muy interesantes, escapan a mi formación académica. Sólo quise entender, mínimamente, las emociones que rodean a las mujeres durante la migración de sus cónyuges.

¹² Otros tipos de “pérdidas” son: el estar separadas geográficamente del cónyuge, las dificultades que se les presentan para educar a sus hijos(as) y relacionarse con ellos(as) (Sinquin y Palacios, 2007). Ambas situaciones están relacionadas con sus roles genéricos de esposas y madres.

representa el cruce de la frontera. Además, varios hombres de San Andrés Tuxtla han muerto en su intento por llegar a Estados Unidos.

Muy pocos de los que se fueron o están por irse delimitan previamente la duración de su estancia en Estados Unidos, lo cual provoca la incertidumbre de sus esposas al no saber cuánto tiempo van a esperar. En el pueblo existen varias creencias sobre la etapa inicial de la partida de los(as) migrantes; por ejemplo, “es malo decir por cuánto tiempo se van, porque apenas van a pasar y no pueden estar haciendo planes” (María José, 20 años, hermana y cónyuge de migrantes). Otros sí explicitaron por cuánto tiempo se iban pero, por lo general, permanecen en Estados Unidos más de lo que se habían planteado originalmente. A la indeterminación temporal a veces se suma la indeterminación espacial. Muchas de las entrevistadas no saben dónde exactamente están sus esposos. Al preguntarles responden: “no sé”, “nunca me ha dicho ni yo le he preguntado”, “no me acuerdo”, “cerca de Chicago”, “por donde hay mucha nieve”, entre otras frases de igual indefinición. Tampoco saben muy bien donde trabajan y menos el sueldo que ganan allá.

Se tiene la creencia, por otra parte, de que les trae mala suerte si alguno(a) de los(as) que se van hacen algo “malo” en su casa o en el pueblo previo a su partida. Fundamentan estas creencias experiencias como la siguiente: un señor golpeó a su esposa antes de encaminarse al “norte”, porque ella no quería que se fuera y no lo dejaba salir de su casa. Como de todas formas él se fue, ella también agarró camino y abandonó su casa poco después de que él salió. El esposo se enteró de eso estando ya en la frontera:

Por eso no podían pasar, porque dejaron mal hecho aquí. Esa señora de muina se fue a Catemaco. El señor en vez de ir pensando que tenía que cruzar [la frontera] y concentrarse en eso, iba pensando que su mujer se había ido a Catemaco (Pilar, 57 años, madre y abuela de migrantes).

Del mismo modo se cree que no es bueno que lloren las esposas o alguien más de la familia cuando los migrantes se van porque tampoco pueden pasar “al otro lado”. Por eso, dejan engañados(as) a los(as) hijos(as) pequeños(as), y a los padres ancianos les dicen que sólo se van a trabajar a la Ciudad de México. Los enteran de la verdad después de cruzar la frontera.

Lo que resalta de los testimonios es que “por uno(a) pagan todos(as)”. Si alguien de los que se van, o algún pariente de ellos, hace algo que les obstaculice o dificulte el cruce

de la frontera, ninguno puede “pasar” a Estados Unidos y pueden permanecer varios días en el norte de México esperando que su suerte cambie mientras continúan intentándolo.

Los hombres también expresan sus emociones por tener que partir a Estados Unidos, si bien les cuesta más trabajo que a las mujeres; algunos lo hacen un poco apenados, como si fuera muestra de fragilidad sentir y admitir tristeza, angustia o miedo. Probablemente esto se debe a que, desde pequeños, les enseñan que “los hombres no lloran”, aunque sientan dolor.¹³ De ahí que en momentos muy emotivos como al separarse de sus familiares más cercanos, sabiendo que probablemente transcurrirán varios años antes de volver a verlos, se guarden sus sentimientos y procuren aparentar frialdad y fortaleza a través del distanciamiento emocional:

Le dije a mi esposa “ahora sí me voy” [...] Me faltaba una hora para irme y me acuerdo que se me hizo un nudo en la garganta, me dolió. Yo me fui solito de aquí, no quise que me fueran a despedir a San Andrés. Esa fue mi experiencia (Diego, 50 años, migrante de retorno).

Las palabras de Diego son muestra de que los hombres también sufren y pueden ser capaces de expresar sus sentimientos.¹⁴ Dejar esposa e hijas casi lo hace llorar; no obstante se controló lo más que pudo; por eso prefirió que su familia no lo fuera a despedir a San Andrés Tuxtla, lugar en el que abordan el autobús que los lleva a Sonora, porque probablemente ahí no habría podido contener las lágrimas y sus compañeros se habrían

¹³ En la casa de la esposa de un migrante, presencié cómo se les enseña a los pequeños a acallar el dolor. Su nieto, de dos años, se golpeó el pómulo izquierdo con la esquina de una mesa. Al sentir el dolor empezó a llorar inmediatamente y su madre, con la misma rapidez, le dijo en un tono que no admitía réplica: “No llores, los hombres no lloran”. Ésta es una de las maneras en que los varones aprenden a ignorar el dolor físico, primero, y, más adelante, el emocional. Poco a poco se distancian de sus emociones, hasta llegar al punto en que les da vergüenza o no saben expresar lo que sienten ante situaciones tristes o alegres; les resulta muy difícil expresar cariño o afecto. Rara vez se ve a los hombres adultos besar o acariciar a sus esposas, hijos e hijas en público. Quizás la única etapa de sus vidas en que se permiten ser más efusivos es en la adolescencia, cuando andan “noviando” o están recién casados. Entonces se ve a uno que otro aprovechar cualquier ocasión para tocar, estrujar y besar a sus novias o cónyuges. Sólo cuando los jóvenes están en compañía de personas de su edad o de los niños, se sienten en libertad para expresar su atracción y cariño hacia los(as) otros(as).

¹⁴ Si bien los reconoce ante mí y su esposa, quien estuvo presente durante la entrevista, considero que se necesita valor para hacerlo ante extraños y familiares, aun cuando se platique en la intimidad del hogar, pues esto podría mermar su imagen pública de hombre fuerte y valiente. Es importante recalcarlo porque muy pocos hombres se atreven a admitir sus temores, angustias y sentimientos ante las demás personas, probablemente por lo que antes señalé.

dado cuenta de su vulnerabilidad, al hacer lo que únicamente se les permite a las mujeres: llorar y mostrar debilidad.

De esta manera, los sentimientos masculinos son acallados por el temor de dar a los demás una imagen que no corresponde a la del hombre macho, valiente y dominante que impera en el pueblo. Para migrar hay que tener valor y enfrentar lo desconocido, los peligros que los aguardan en el camino, además de requerir fortaleza física para soportar las largas y agotadoras caminatas en el desierto, así como sobreponerse al hambre y a la sed, entre otras situaciones e imprevistos. Puesto que los hombres deben ser valientes y fuertes es muy mal visto, y duramente criticado, cuando se sabe que alguno de los que pretendían cruzar la frontera no “aguantó” todo lo que eso implica y se regresa a Chuniapan.¹⁵

Lo opuesto a esos casos son los ejemplos de las mujeres que migran, soportan todo estoicamente y logran llegar a Estados Unidos. Entonces se escucha la frase: “¡Y es mujer!”, con lo cual dan a entender que si una mujer pudo hacer lo que algunos hombres no pudieron, eso es digno de vergüenza para ellos y de extremo orgullo para las mujeres. Quizás a esto se deba que los varones que vivieron esa experiencia prefieran no hablar mucho de ella pues es algo de lo que no se sienten muy orgullosos.

Probablemente por esto, entre otras razones, los hombres se oponen a que las mujeres de sus familias migren (Rosas, 2008).¹⁶ En Chuniapan, cuando ellas expresan el deseo o la inquietud de hacerlo, ellos inmediatamente se dan a la tarea de desanimarlas enumerando los múltiples peligros que la migración representa, especialmente para las mujeres:

En Estados Unidos es muy difícil para las muchachas, se casan a las tres o cuatro semanas de que llegan, porque no encuentran trabajo, o aunque lo tengan, están

¹⁵ Cuando los adolescentes no soportan este esfuerzo agotador, se enferman o se deshidratan, se ven obligados a regresar al pueblo. Ellos no son tan duramente juzgados, porque se comprende que son casi niños, de 14 a 16 años, y no tienen la misma fortaleza que los hombres. Más bien se les anima para que no se sientan mal y más adelante lo vuelvan a intentar. Después de todo se admite que esa es una empresa de hombres y a los “chamacos” no se les puede exigir demasiado. En similar situación se coloca a las mujeres a quienes se considera más débiles físicamente que los varones.

¹⁶ Rosas (2008) afirma que los hombres usan justificaciones económicas y familiares para frenar la migración de sus esposas: el aumento de gastos económicos con su llegada y la de sus hijos; disminución de su capacidad de ahorro; la desatención de los hijos por parte de sus madres; el peligro de las drogas o el pandillerismo para los jóvenes; los riesgos que representa cruzar la frontera; y, aunque pocos lo admiten, temen perder el control que tienen sobre sus cónyuges.

solas en un lugar extraño. Si no tienen un familiar allá es muy difícil para ellas. Uno como hombre se junta con otros, con la plebe, y rentamos un departamento, pero ni modo que una muchacha viva entre puros hombres (Gil, 35 años, migrante de retorno).

Si bien algunas lo hacen, no es posible generalizar que las mujeres (solteras, separadas y abandonadas) inicien o reinicien, según sea el caso, la conyugalidad movidas únicamente por la necesidad de protección masculina. Lo que sí es un hecho es que quienes lo hacen, principalmente las muchachas solteras, no concretan los objetivos que se plantearon al irse porque dejan de trabajar y se dedican a cuidar y a atender hijos y maridos; algunas ni siquiera terminan de pagar la deuda contraída para costear el cruce a Estados Unidos.

Además de que enfrentan los mismos peligros que los hombres, las mujeres están expuestas a otros riesgos que pueden marcarlas para siempre. Me refiero a los abusos sexuales de los que algunas de ellas son objeto. Por eso muchos padres se oponen a que sus hijas solteras migren solas, es decir, sin compañía masculina familiar o, al menos, conocida. Pero se sabe de mujeres de otros lugares, cercanos a la región de San Andrés Tuxtla, que se arriesgan a irse únicamente acompañadas por sus parientes o amistades de su mismo sexo, a las cuales la experiencia puede resultar desastrosa:

Quando yo me fui iban dos hermanas. A la más chica y bonita el coyote le dijo: "Acompáñanos, vamos a comprar comida para éstos que tienen que comer". La chamaca no quería ir, dijo: "Que vaya mi hermana, ella sabe de comprar, yo no"; y el otro: "No, vas tú". Ella se resistía: "Mi hermana ya está lista, yo no". Que se la llevan y la devolvieron hasta el otro día. Llegó, se acostó, se enrolló con las cobijas y llore y llore. No dijo nada pero no daba la cara. Su hermana le preguntó pero no dijo nada, "¿qué te hicieron?"; pero nada que contestaba. Después los coyotes dijeron que se emborrachó. "Dónde si mi hermana no toma" (Honorio, 20 años, migrante de retorno).

Aquí está presente la vulnerabilidad femenina en ese contexto; no obstante, algunas mujeres siguen yéndose y unas cuantas han ido y regresado de Estados Unidos más de una vez, porque "la necesidad" económica apremia a sus familias y porque imaginan a ese país como la tierra prometida en la que pueden conseguir todo lo que sueñan en poco tiempo.

Volviendo al asunto de los sentimientos, algunos hombres expresan que sienten tristeza, intranquilidad y preocupación por sus hermanos(as) e hijos(as): parece ser

socialmente aceptado reconocerlo cuando es así, incluso admiten haber llorado en la privacidad de su casa:

La familia se queda un poco triste [cuando parten], pero cuando hablan “ya estoy acá, ya pasamos, ustedes tranquilos, no hay problema”, la familia se alegra, se contenta porque ya llegaron [...] Uno se preocupa porque se van y nos dejan con el corazón en un hilo (Antonio, 36 años, hermano y padre de migrantes).

Las mujeres, por su parte, se imaginan lo peor cuando sus esposos están por cruzar la frontera y no saben nada de ellos: que murieron, se perdieron o los secuestraron. El bienestar o malestar emocional lo perciben en varias partes del cuerpo: en el corazón, que siente angustia y temor; en la cabeza, que “de tanto estar piensa y piensa” duele por la preocupación; en el estómago, que “no quiere comer” o “come demasiado”; en general, los cuerpos se adelgazan o engordan más de lo usual, no tienen sueño y están “desganados”. Por eso cuando se enteran de que los(as) migrantes llegaron al “otro lado” con bien sienten una gran alegría.

En el capítulo dos señalé cuáles son los motivos que impulsan a los hombres y mujeres a migrar a Estados Unidos. Aquí sólo quiero mencionar lo que se imaginan y creen que van a encontrar allá y que, finalmente, también es parte de lo que los(as) motiva a irse:

Pues en un tiempo me fue bien aquí [en México] pero como dicen que allá se gana el doble o triple que aquí [...] y sí es cierto, claro que si hablas inglés mejor, pero como uno no tiene más estudios pues no. Pero sí es cierto que gana uno bien, más teniendo los estudios (Erasmus, 38 años, migrante de retorno).

Otros tienen muy presente que el tiempo pasa y que si no aprovechan cuando están jóvenes y tienen fuerzas para cruzar la frontera y trabajar, después ya no van a poder porque la vejez se lo va a impedir. La senectud puede ser una limitante para concretar sus objetivos materiales:

La casa era de lámina de cartón y tablas. A lo último ya se fue. Me dijo: “Me tengo que ir para hacer mi casa. En México me voy a volver viejo. Me voy a probar” (Estela, 36 años, esposa de migrante).

Cuando me fui le dije a ella: “Pues ya tomé una decisión antes de que me haga yo viejo, pues tengo que trabajar ahora”, dice, “porque ya después de viejito aunque quiera yo irme pues ya no voy a poder trabajar y ahora lo decido”; le dije: “me voy” (Pablo, 35 años, migrante de retorno).

En la etapa de la premigración, hombres y mujeres piensan que en “el norte” van a conseguir mucho dinero. Algunos se imaginan que allá se van a hacer “ricos”. Hoy, en el imaginario de los(as) migrantes, Estados Unidos es el espacio del bienestar económico.¹⁷ Probablemente por eso cuando hablan de su experiencia de vida allá casi siempre resaltan lo positivo, lo bueno, los dólares que se ganaron y lo que se compraron con ellos; muy pocos mencionan el aspecto negativo, lo malo de estar en aquel lugar, lo cual también es una realidad.

5.2 La conyugalidad a distancia

Este periodo es el de mayor duración de los tres que aquí se consideran. Inicia con la partida de los varones y concluye con su regreso. Dura en promedio cinco años. Concentra una diversidad de situaciones que viven las(os) cónyuges, tanto en éste como en el “otro lado”.¹⁸ A continuación, se presenta una serie de experiencias de las mujeres en Chuniapan respecto a este periodo.

Lo primero es lo primero: a pagar lo que se debe

Inmediatamente después de que encuentran trabajo, los varones dedican todo su empeño y dinero a saldar la deuda contraída con los(as) prestamistas y a recuperar los documentos de la propiedad dejada en garantía (el solar o la parcela). Las mujeres tienen un papel protagónico en esta tarea nada fácil, que dura de seis meses a dos años. Colaboran activamente para salir pronto de ese “compromiso” y pagar los altos intereses que genera el préstamo. Es común que las que no tienen hijos muy pequeños hagan alguna actividad que les genere ingresos para “ayudar” a cubrir los gastos de la familia. Lavan y muelen “ajeno”, venden comida, ropa, zapatos, entre otras mercancías. Procuran tocar lo menos posible el dinero de las remesas para no desviarlo en otros gastos. El apoyo de los familiares de

¹⁷ Ahora, trabajar significa “ir a ganar dólares. El trabajo ya no es hacer producir la tierra o quedarse en la parcela a esperar a que los tiempos cambien” (Pérez, 2001: 14); es “irse al norte” (Espinosa, 1998). Ahora, “buscar la reproducción del grupo doméstico sobre la única base de las unidades de producción agrícola es insostenible” (Flores, 2000b: 146). Las expectativas de los que se van ya no están en la tierra, al menos no en la de México.

¹⁸ El primer hombre de aquí migró hace trece años, en 1997. Aún no regresa. Continúa enviándole dinero a su esposa y comunicándose con ella por teléfono, por lo que el vínculo conyugal se mantiene.

ambos miembros de las parejas es básico. Especialmente los padres y hermanos(as) de las mujeres son quienes las proveen de comida y algo de dinero en casos de emergencias.¹⁹ Por esto el costo económico de la migración de los varones recae no sólo en los que se van sino también en muchas(os) de las(os) que se quedan.

En ocasiones, hasta los(as) niños(as) se suman al esfuerzo conjunto generando ingresos de alguna manera. Desde muy pequeños(as) están enterados de los problemas y preocupaciones por el dinero y otros asuntos relacionados con la migración de sus padres, como la posibilidad de que ellos se “casen” allá y no regresen al pueblo. Es parte de su cotidianidad, lo cual les afecta en muchos sentidos:

La cuenta era grande [...] lo que más había subido era el interés, no lo podíamos pagar; entonces lo que a mí me urgía era [pagar] el rédito. Yo les decía “vamos a vender” [...] Les hacía palomitas, chicharrones, churros, bolis. La niña se iba al campo [deportivo] a vender bolis, los niños se iban a vender churros y ya decían “ya trájimos dinero”, ya eso servía para lo que ellos quisieran comer [...] porque su papá cuando venía les traía su jugo, su yogurt, galletas, sabritas, lo que quisieran. Y si ellos iban a vender ya me traían dinero. Ya me decían “quiero un yogurt”, ya les daba a cada quien [...] salíamos a vender varias cosas (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Para algunas mujeres, salir del “compromiso” de pagar la deuda de los esposos se convierte en un verdadero calvario; tanto por su duración como por los problemas que puede ocasionar, como el hecho de que los(as) prestamistas se quieran aprovechar de la situación y eleven cada vez más los intereses, o no quieran devolverles sus documentos de propiedad. A la preocupación y al esfuerzo para reunir el dinero suficiente para pagar, se suma la intranquilidad y el temor de perder el patrimonio familiar o que los esposos piensen que ellas se gastaron el dinero en otros asuntos. Esta situación les representa más trabajo, responsabilidad e inquietudes de las que ya de por sí tienen cotidianamente en sus casas y con sus hijos(as).

Después de saldar lo que se debía se dedican más a los quehaceres del hogar y algunas también a los de la parcela y el ganado. Pero esto no significa que dejen de generar

¹⁹ Las redes sociales de parentesco, amistad y/o compadrazgo que contribuyen a la supervivencia de las familias de migrantes en tiempos difíciles, y que brindan apoyo económico y emocional o recursos tangibles e intangibles, respectivamente, han sido estudiados a profundidad en dos localidades de Veracruz y Michoacán por SanGabriel (2009).

ingresos de alguna manera; tienen presente que el ahorro familiar es necesario para que: a) sus esposos cumplan sus objetivos materiales; b) los(as) hijos(as) estudien y puedan forjarse un futuro prometedor sin tener que migrar al extranjero y c) tener su propio dinero con el que puedan hacer y comprar lo que deseen sin tener que pedirlo a los esposos ni rendirles cuentas. Debe puntualizarse que muy pocas personas reconocen y valoran como algo especial el esfuerzo extra que ellas hacen en medio de todas sus tareas y obligaciones diarias. Se considera parte de sus deberes de esposas “ayudar” a los maridos lo más que puedan, en todas las metas y objetivos que se propongan, porque es por el bien de las familias.²⁰

“Hay que hacerle de hombre y de mujer”

Ahora las cónyuges de migrantes tienen que “hacerle de hombre y de mujer”.²¹ Continuamente se refieren a esta situación en la que tienen que adoptar papeles y hacer actividades que antes les correspondían a los hombres. Funcionar como papá y mamá, como campesina, jefa de familia, proveedora, administradora del dinero y ejecutora de las metas de sus esposos en el pueblo (construcciones y compras, entre otras) mientras ellos vuelven. Son tareas muy pesadas que tienen que hacer muy bien porque todos(as) están pendientes de lo que hacen mal para criticarlas duramente.

Los parientes de sus esposos esperan ver pronto los símbolos materiales de su éxito en el pueblo, pero sólo las parejas saben de los compromisos que tienen que cumplir antes de construir o comprar algo. Pagar la deuda contraída con los prestamistas en ocasiones puede tardar más de dos años. Mientras este proceso dure las mujeres están expuestas a las habladurías que las señalan como despilfarradoras que “no saben manejar el dinero” de los esposos o que, tal vez, se gastan el dinero con un “querido”.

Mi hermano le ha dado siempre buen dinero, pero no lo ha sabido manejar. Él allá sufriendo y ella le prestó los blocks para construir a su hermana. Yo no lo haría, si

²⁰ En el capítulo 3 vimos que este discurso muestra sus incongruencias cuando la separación conyugal tiene lugar y los migrantes de retorno afirman que todo lo que tienen es sólo de ellos porque únicamente ellos lo trabajaron. Sus familiares, por lo general, respaldan esta postura y los de ellas rara vez intervienen en estos asuntos.

²¹ Para Fagetti (2000: 123) la frase “ahora yo soy hombre y soy mujer”, que se escucha también en Puebla, es una muestra de la modificación de los roles en el contexto de la migración de los varones.

mi esposo anda por allá por eso, ¡y que yo le dé a mi cuñado! Cada quien debe ver por su familia (Micaela, 37 años, cónyuge de migrante de retorno).

Por allá mi pobre hijo anda sufriendo, mal comido, mal dormido y ésa se gasta el dinero en porquerías. No cuida su dinero (Trinidad, 80 años, madre y abuela de migrantes).

Estos nuevos roles que les impone su condición de cónyuges de migrantes implican además de trabajo y responsabilidades extra, ansiedad y angustia por hacerlos bien y no fallar:

Es difícil ser hombre y mujer al mismo tiempo [...] Tenemos unos animalitos, yo tengo que dar vueltas si va el señor que los va a bañar o vacunar. Cuando el camino está bueno pues aunque sea a los arrempujones ahí vamos, onde que es loma, ¿pero cuando está el tiempo como hoy? A mi hijo casi le ruego para que vaya. Nada más porque mi necesidad es grande, porque si no yo no voy. Ya estando el hombre, él se encarga de sus quehaceres y yo de los míos [...] Ahora ya hay teléfono, cualquier cosa me habla o yo le marco: “está pasando esto ¿qué hago?” Y ya te dicen. Pero no puedo hablarle para todo. A veces me aburro (Elsa, 37 años, esposa de migrante).

Es un hecho, “hacerle de hombre y de mujer” representa para la cónyuge múltiples tareas a desempeñar y no siempre se puede apoyar en los hijos, porque a veces tiene que “estar peleando” con ellos para que cooperen, situación que genera estrés. Son las únicas responsables de las decisiones que tomen, buenas o malas. Cuando “la división sexual del trabajo se descompone, las mujeres se convierten en hombres” (Pitt-Rivers, 1979: 78); sólo que en Chuniapan esto no implica que tengan también los privilegios masculinos. Sólo representa más trabajo y compromiso y les provoca estrés, ansiedad y problemas físico-emocionales (López, 2007).

Las esposas llenan los espacios vacíos que dejan los jefes de familia, en cuanto a roles, tareas y problemas a resolver. Cumplir con esto es muy complicado, se ven obligadas a salir frecuentemente de sus casas y del pueblo, a hablar y relacionarse con hombres, cuidándose de no “dar de qué hablar” sobre su conducta sexual y condición de casadas.

Tener que “hacerle de hombre” significa que enfrentan solas muchos problemas que se les presentan en la vida cotidiana, en cualquiera de los numerosos papeles que desempeñan. Los más duros y constantes son los que tienen que ver con los(as) hijos(as) sea cual sea la edad que tengan. Es cuando más añoran la ausencia de los varones para sobrellevar o resolver entre ambos esas dificultades, muchas de las cuales podrían no tener lugar si el cónyuge estuviera presente:

Ha habido problemas familiares [...] Dos veces mi suegro ha peleado conmigo y tomado se pone muy pesado y violento. Una vez discutimos por esta vivienda [...] Me dijo: “A ver a dónde se van a vivir porque voy a embargar esta casa”. Mi esposo me dijo: “No le hagas caso, yo ya pagué la casa [...] yo voy a hablar con él”. Se supone que él se entendió después con su papá, pero mientras tuve que oír sus necesidades y groserías ¡y yo embarazada! (Verónica, 19 años, esposa de migrante).

Lo más difícil es cuando los niños se te enferman a media noche y tú solita tienes que salir a esa hora, a buscar a ver quién tiene coche y quiera llevarte a Comoapan o a San Andrés, para ir a ver al doctor, porque están bajo tu responsabilidad. Los papás nada más piden cuentas de ellos, pero sólo nosotras sabemos todo lo que tenemos que hacer para que los niños estén bien (Rosa, 33 años, esposa de migrante).

Cuando mi hijo estaba en la secundaria a cada rato me llamaban para darme quejas de él, que se peleaba y no trabajaba. Me dio muchos problemas. Yo tenía que ir a ver lo que decían de él, si era cierto o no, decían que era marihuano. Ver eso le tocaba al papá si él hubiera estado aquí. Se hizo un chisme y yo pa’riba y pa’bajo defendiendo a mi hijo (Estela, 36 años, esposa de migrante).

Las mujeres resienten la ausencia de los hombres en situaciones difíciles pues no han estado ellos para apoyarlas a resolver los problemas con otros miembros de la familia o del pueblo. A una sola persona la carga se le hace más pesada y algunas hasta se enferman. Ellas necesitan a sus esposos y los niños y niñas a sus padres porque, aunque se comuniquen por teléfono y les envíen dinero, siempre hace falta su presencia, protección, cariño y autoridad.

Probablemente lo más difícil y complicado de “hacerle de hombre y de mujer” es ser padre y madre simultáneamente. Porque si no educan bien a sus pequeños(as) y no “salen buenos(as) niños(as)” o “buenos(as) muchachos(as)”: obedientes, respetuosos(as), trabajadores(as) y con buen comportamiento, cuando crecen no pueden “enderezarlos(as)” y “lo bueno o malo que hagan va a repercutir en las madres”; ellas son las únicas responsables. Si salen “malos(as)” todos(as) las critican y si salen “buenos(as)” nadie se los reconoce. Especialmente los adolescentes varones son muy difíciles de gobernar; se vuelven “flojos”, “rebeldes”, “desobedientes”, “andariegos” y no quieren estudiar ni ayudar

en las tareas de la parcela o de los animales que posean.²² Cuando sus padres se fueron eran pequeños, pero de su tránsito de la niñez a la adolescencia tienen que rendirles cuentas a su regreso. Aunque pocos, es posible encontrar jóvenes “bien portados” y obedientes, los cuales casi siempre cuentan con la presencia de ambos padres en su casa, o bien el papá sólo migra al interior de nuestro país.

Cumplir como padres debiera ser una experiencia compartida entre hombres y mujeres, pero a través de la distancia los papás sólo pueden amonestar a sus hijos e hijas y tratar de guiarlos(as) vía telefónica, así como procurar hacerles sentir su afecto través de la distancia. Se considera que los migrantes cumplen con su papel de padres al enviar dinero para su manutención; pero a las madres les toca lidiar con ellos(as) todos los días; son las responsables de su cuidado y conducta, presente y futura. “Yo le digo a él, ‘si no es tan fácil sacar adelante a los chamacos. Tú nada más dices ahí te mando dinero y tú averíguate con tus hijos’” (Rosa, 34 años, esposa de migrante).

Cuando ellas fallan se les critica duramente por no cumplir bien con uno de los papeles que definen la identidad de género. Recordemos que “el modelo dominante de feminidad presupone la maternidad” (Amuchástegui y Rivas, 2004: 545) y que algunas mujeres conciben la maternidad como el único espacio de apropiación a través del cual se constituyen como sujetos (Rivas y Amuchástegui, 1999). Ser buenas madres y esposas es para lo que se les forma desde pequeñas: son las dos empresas más importantes en sus vidas.²³ Su cualidad de bondad siempre está en relación con el ser buenas para los otros; eso constituye el ideal y la esencia de su feminidad.

De ahí que fracasar como madres les resulte tan doloroso. Les causa pena, angustia y tristeza porque ponen todo de su parte y aun así algunos(as) hijos(as) no cumplen con lo

²² Cabe preguntarse, para futuras investigaciones, qué tanto influye en esta conducta tan despreocupada de la vida y de su futuro el saber que tienen seguro el techo y la comida, la ropa y las medicinas (en caso de enfermarse), gracias al dinero que envían sus papás desde Estados Unidos.

²³ La identidad de hombres y mujeres se construye culturalmente a través del proceso de socialización en el que están presentes los modelos de lo que la sociedad define como las actitudes y conductas propias de cada sexo (Mead, citada por González, 2005). De acuerdo con González (2005) la construcción de las identidades de género es un proceso que se prolonga a lo largo de la vida. En él influyen las experiencias y las posiciones que ocupan las mujeres en diferentes momentos en relación a las formas de poder y jerarquías de autoridad en cada uno de sus espacios de acción (familiar, laboral, público). Las identidades se forman con los modelos culturales de las imágenes de lo que son o debieran ser las mujeres, difundidos por fuerzas generadoras y/o transmisoras de la ideología dominante.

que se espera de ellos(as). Los niños y niñas requieren del cuidado y la atención paternos constantemente. Si son muchachos, los peligros a los que están expuestos son los vicios (drogas y alcohol) y a que se “metan” con una mujer mayor que ellos, con más experiencia sexual, y les contagie alguna enfermedad. A las “mujercitas” se les debe cuidar para que ningún muchachillo se “burle” de ellas, y las deje con un hijo. Por lo general, se procura que no abandonen los estudios o se relacionen sexualmente a muy temprana edad.

Algunas mujeres se niegan a cargar con toda la responsabilidad cuando los hijos e hijas no cumplen las expectativas familiares. Piensan que esta situación también se debe a que necesitan tener a los padres cerca y por más tiempo:

Yo lloraba porque mi hijo ya no quiso estudiar, sentí una tristeza muy grande. Yo quería lo mejor para él, pero ¿qué le voy a hacer? [...] Aquí dicen que los que tienen a sus papás en Estados Unidos son jóvenes sin gobierno, que andan nada más en la calle, que hacen lo que quieren. Dirán que uno como mujer no es lo suficiente (*sic*) competente para educarlos. Sí les hace falta el padre, porque no lo tienen en persona; aunque tenemos el apoyo [económico] de él, pero no es lo mismo. Cuando son chiquitos con un chilillo los aplacas, pero ya de grandes es difícil, te dejan braviando y se van, llegan a las nueve o diez y ya una está pensando.²⁴ [...] Al papá le tienen más temor; “la mamá nada más regaña”, así dice mi hijo (Mary, 35 años, esposa de migrante).

El llanto, la tristeza y preocupación de los que habla la mujer del testimonio son síntomas del duelo que ya señalé. Le duele reconocer que no pudo cumplir con éxito su tarea. La pérdida que experimenta es en relación al proyecto de vida que ella y su esposo habían planeado para su hijo: que estudiara más que ellos, que fuera un profesionista. Las mamás son las más interesadas en que estudien sus hijos(as). Los papás no desdeñan la idea pero piensan que lo más importante es que los varones sean capaces de mantener una familia, trabajando en lo que puedan, mientras sea digno y honrado. Lo que sí consideran muy negativo es que ni estudien ni trabajen, anden de vagos y se droguen, o que las muchachitas se embaracen sin antes haberse unido en conyugalidad; ambas situaciones son motivo de suma vergüenza para los padres y los hace blanco de las críticas sociales pues se considera que no educaron bien a sus hijos e hijas.

²⁴ El chilillo es una varita de árbol que suelen usar para castigar a los niños y niñas con ella como si fuera un cinturón; es muy resistente y flexible. En relación a los(as) hijos(as) también es frecuente el uso de la frase “les voy a dar un chilillazo para que se estén quietos”.

Cabe señalar que en Chuniapan ningún joven o señorita ha estudiado más allá del telebachillerato, así que uno de los objetivos que los migrantes se plantean al irse no se cumple. Paradójicamente los(as) muchachos(as) de hoy no sueñan con estudiar más que sus padres sino en ser migrantes como ellos. Ése es su modelo a seguir. Por lo cual los estudios como base de la movilidad social, que desean los padres para sus hijos, ha quedado en el pasado y ha sido rebasado por la realidad actual.

Ahora, después de varios años de ausencia de los esposos, las mujeres se cuestionan seriamente la migración de sus parejas, en razón de que provee dinero y bienes materiales, pero a cambio sus hijos carecen de la figura paterna para ser guiados e instruidos en las tareas y en el deber ser masculino como atender la parcela y el ganado. La mezcla de la presencia sola femenina y la paternidad a distancia no siempre es suficiente. Algunas se preguntan si estarán “haciendo bien o mal”, como padres, por preocuparse “tanto por el dinero” y no priorizar la educación y buen desarrollo de los hijos e hijas. También ciertos padres empiezan a cuestionar su decisión por migrar y “buscar una vida mejor” para su familia.²⁵ Tras haber experimentando lo que la migración representa, hombres y mujeres reflexionan y distinguen entre las ventajas puramente económicas de la migración y las desventajas que ésta acarrea a todos los miembros de sus familias. ¿Es ése el bienestar que buscaban?

En síntesis, cuando los varones decidieron y planearon su estancia en el extranjero no contemplaron las consecuencias familiares de su ausencia. Ahora, después de vivir esa experiencia, saben que se han perdido muchos años de convivencia con sus hijos e hijas y sus esposas, en aras de un futuro económico mejor o para sobrevivir. En el ámbito de la conyugalidad, las relaciones de pareja a veces se rompen o se debilitan, entre otras

²⁵ Cuando entrevisté a Pablo (migrante de retorno, 35 años) acababa de llegar del “norte”. Recordaba que al estar allá y ver juntos a todos los miembros de la familia china con la cual trabajaba, pensaba: “a lo mejor no estoy haciéndolo bien, yo acá solo y mi familia allá sola también”. A pesar de esas inquietudes Pablo reinició la migración poco tiempo después (en abril del 2010) y dos meses después aún no podía llegar a su destino, buena parte de ese tiempo su esposa no supo donde estaba. Lo último de lo que ella se enteró fue que lo “agarró” la migra en Phoenix, Arizona y lo tendrían un mes detenido. No obstante, después de treinta días de la “detención” ella no sabía nada de él por lo que se mostraba muy preocupada, estaba como ausente, no comía ni se acordaba de darles de comer a sus hijos, tampoco podía dormir, estaba muy angustiada e irascible, les tenía muy poca paciencia a sus hijos y al menor motivo les pegaba o regañaba. Finalmente, dos meses después de que lo “agarró” la migra, Pablo salió de la “detención” y se comunicó con su esposa; en ese tiempo ella adelgazó 8 kilos.

situaciones; y en el de la paternidad ellos intervienen muy poco en la educación y desarrollo de sus descendientes.

Los rumores sobre la conducta sexual femenina

Entre los problemas más difíciles y frecuentes a que se enfrentan las cónyuges de migrantes están los que atañen a su “honestidad” como mujeres casadas. Pocas escapan a ser las protagonistas de algún rumor sobre su conducta sexual. Verse envueltas en “chismes” y “calumnias” que pongan en entredicho su honorabilidad es lo peor que les puede pasar y a lo que más temen. Pero al mismo tiempo es de lo más común que les ocurra. Por eso procuran no “dar de qué hablar” y no hacer algo que se vea mal o se preste a interpretaciones erróneas. Una vez que se echa a andar un rumor es difícil detenerlo, porque quien lo inicia se “encarga de regarlo por todas las casas”. A esto se debe que la mayoría salga lo menos posible para evitar habladurías; es una forma de cuidarse a sí mismas. Sólo salen para lo indispensable: ir a la iglesia, comprar víveres, llevar o recoger a sus hijos a la escuela y visitar a sus padres. Son muy pocas las que se atreven a salir sin compañía dentro del pueblo (sobre todo en la noche) o fuera de él.

Es muy mal visto que anden solas y de noche y sobre todo que hablen con hombres, por lo que únicamente lo hacen cuando tienen un buen motivo, como contratar albañiles o mozos, que se ocupen de las construcciones de sus casas o hagan algún trabajo en las parcelas. Aún así procuran hacerlo siempre en presencia de terceras personas que sirvan de testigos en caso de ser acusadas de algo. Pero la ausencia de los esposos las obliga a tener más trato con varones locales o fuereños: con empleados de los programas federales, estatales o municipales, entre otros. Ellas saben muy bien que siempre están expuestas a los chismes y rumores y que, aunque no sea cierto lo que se dice en ellos, pueden perder casa y familia si no se defienden y demuestran que es falso que “hagan pendejos” a sus maridos.

Por eso, algunas que son señaladas por “faltarles al respeto” a sus esposos se defienden con bravura pues están seguras de que nada les pueden comprobar, ya sea porque no lo han hecho o porque son muy cuidadosas; por lo tanto, nadie puede decir que las vio, como supuestamente ha ocurrido en otros casos. Una de ellas argumenta:

Yo le digo a él: “Mientras yo me dé mi lugar, mientras me dé a respetar” [...] Uno, como mujer, lo va a hacer si uno lo quiere. Si le están a uno fregando y uno

dice “no”, es no. Ahora, si yo lo hago, de mensa le voy a estar diciendo a él (Rosa, 34 años, esposa de migrante).

A otra, su suegro le inventó que había visto a un hombre salir de su casa por la noche. Cuando ella se enteró lo enfrentó, sin temor alguno, en presencia de su madre:

Mi mamá no tiene por que tirar lágrimas en vano, va a tirar cuando yo lo haga, pero le voy a decir “ya no quiero mi marido, mejor me separo y me voy a dar la vida que yo quiero”. Yo respeto padre y madre. Ahora los andan poniendo a pensar y mi mamá está mal [es diabética]; si se llega a enfermar usted tiene la culpa [...] ¿Por qué dice usted eso? Yo no tengo miedo porque no debo nada. ¿Usted cree que si yo lo quisiera hacer lo iba [a] hacer en mi casa, sabiendo que aquí tengo a mis tres hijos? [...] Lo voy a demandar por inventar chismes, yo no soy una mala mujer”. Mi suegro se quedó callado [...] Me dio tristeza y coraje, pero no lloré [...] Le dije: “La mujer no nada más espera que llegue el amante a la casa, se puede ir a San Andrés. Si yo fuera una mujer mala por ahí lo iba yo a hacer. ¿Por qué le iba a decir a mi querido que pasara por donde lo pueden ver? (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

En el pueblo, los padres están dispuestos a “caminar” hasta donde sea necesario con sus hijas con tal de demostrar que son mujeres de respeto, fieles a las reglas de conyugalidad, ya que de no ser así la vergüenza y el deshonor también los alcanzaría a ellos.

Llega Chenchó, mi yerno, con mi hija María, y me dice: “Mira suegro, yo vine a entregar a su hija porque es una traicionera” [...] “¿Cómo qué chingada madre que te traicionó! ¿Lo viste?”. “No, pero tengo testigos”. “Estás muy equivocado Chenchó, yo me sé al derecho y al revés la justicia para defender si es mentira o es verdad [...] Yo voy a buscar justicia y si mi hija te traicionó pues qué vergüenza para mí, pero si es mentira el que me va a pagar eres tú [...] Mi hija me dijo: “No papá, todo es falso, yo ni querido tengo. ¿Por qué me están calumniando? Me quieren sacar de la casa” [...] Yo soy hombre de respeto y mi familia es pobre pero honesta. Pues fuimos a San Andrés [con el ministerio público] para esclarecer todo, nada le pudieron comprobar a mi hija. [...] Resultó que mi consuegro fue el responsable de todo. Le dijo el Ministerio Público: “Mejor di que no quieres para nuera a la muchacha pero no le estás levantando toda esa falsedad. ¿Viste cómo se hacen los chismes? Ahora por chismoso te quedas en la cárcel. ¡Amárrenlo y métenlo al bote!” Le dije a mi yerno: “Ves cómo no es tan fácil calumniar a una mujer. Conozco a mis hijas, mi hija es una buena mujer” (Alfonso, 85 años, padre y abuelo de migrantes).

El contraste entre la actitud de Micaela, quien se defiende sola, y la de su hermana María, defendida por su padre, radica en que Micaela terminó la secundaria e inició el bachillerato, salió del pueblo a trabajar un buen tiempo y se casó a los diecinueve años de edad. María sólo sabe leer y escribir, no trabajó antes de unirse conyugalmente, a los catorce años. La

seguridad de Micaela al esgrimir sus argumentos es evidente, se basa en mayores estudios, experiencia migratoria prematrimonial y el conocimiento de sus derechos y situación de género. María no tenía conciencia de eso cuando le inventaron un amante (cuarenta y cinco años atrás, tenía sólo 15 años), de ahí su vulnerabilidad ante la misma situación y necesidad del respaldo masculino. Micaela no es una víctima pasiva, sino activa defensora de sí misma, y de sus derechos, como lo son ciertas mujeres del pueblo que comparten algunos elementos de sus experiencias de vida, previos y posteriores a la conyugalidad.²⁶

Por otra parte, la relación entre honor, vergüenza, reputación y virtud consiste, de acuerdo con Pitt-Rivers (1979), en que el honor y la vergüenza están estrechamente asociados, pero la vergüenza es irrecuperable una vez perdida. La vergüenza implica preocupación por la reputación, un sentimiento y el reconocimiento público de tal sentimiento. Como base de la reputación el honor y la vergüenza son sinónimos pues la desvergüenza es deshonrosa. Una persona de buena reputación posee ambas, una de mala reputación no las tiene. El honor y la vergüenza constituyen la virtud. De ahí que “la base del honor auténtico” radique en la virtud.

En los dos ejemplos, es la vergüenza de las mujeres y de sus padres porque ellas sean señaladas como “malas mujeres” lo que les lleva a enfrentar a las personas que propagaron los rumores. El objetivo es conseguir que no se ponga en duda la virtud femenina y reafirmar su reputación de “mujeres buenas” y de “respeto”, ya que una de las “fuente[s] del honor es la opinión pública” (Pitt-Rivers, 1979: 21, 68; 1975); de ahí la necesidad de caminar a donde sea para aclarar todo, en el entendido de que “la que nada debe, nada teme”.²⁷

Con frecuencia son los familiares de los esposos quienes inician los rumores que afectan la reputación de las mujeres. Los motivos pueden ser: la envidia, hacerles un mal a ellas o separar a los cónyuges, entre otros. En esos casos, quienes las acusan de “traidoras” no pueden comprobar que lo que dicen es cierto y esperan que los demás crean únicamente

²⁶ Como la relación con la ONG Decotux y el programa Oportunidades de los que hablé en el capítulo 3.

²⁷ Las mujeres, solteras y casadas, saben que son las depositarias del honor de los hombres de su familia. Pitt-Rivers (1979) señala que ellos tienen “el deber de defender la pureza de la virtud femenina [...] el honor de un hombre está implicado en la pureza sexual de su madre, esposa e hijas y hermanas, no en el suyo”. El honor masculino se deriva de la virtud de las mujeres.

en sus palabras.²⁸ Sea verdad o no el contenido de los “chismes” y rumores, esa situación afecta a las mujeres porque no sólo “pagan” las que supuestamente lo hicieron, o las que acusaron de hacerlo: a todas les limita su libertad de movimiento.²⁹ En Chuniapan, como en otros pueblos de Veracruz, este recurso se usa para evitar que las mujeres “anden de arriba para abajo”.³⁰ Si sus esposos cumplen con proveerlas, ellas han de cumplir con cuidar su honor, su casa y sus hijos.

Detrás de esta situación está: *a*) el temor a que falten a la norma de exclusividad sexual de la conyugalidad (Fagetti, 2006) y a la del parentesco, que indica que el ámbito marital es el espacio apropiado para relacionarse sexualmente. Y *b*) los intercambios sexuales extraconyugales ponen en peligro la continuidad y armonía de los grupos establecidos, de ahí la necesidad del control social de la sexualidad femenina (Ponce, 2006). A esto se debe que la comunidad no rechace la práctica de inventar o dejar correr los rumores sino que la estimule. En las sociedades campesinas de origen indígena, como la de Chuniapan, la sexualidad de las mujeres es sumamente controlada para asegurar el parentesco de sus descendientes ya que los bienes materiales del grupo a que pertenece el varón se heredan patrilinealmente (Sánchez, 2000).

Es común que los padres de las mujeres unidas en conyugalidad, con migrantes o no, intervengan para resolver los problemas que ocasionan los rumores sobre su conducta sexual:

Eso se resuelve cuando intervienen los papás de la mujer y hablan con el esposo, lo platican y le preguntan quién fue la persona que le habló. El esposo dice: “Tal persona me dijo”; pues ya los papás, o la familia, se encargan de llamar a esa persona; ellos la defienden porque se hace un problemón. Ahí sale quién lo dijo.

²⁸ Como se expuso en el capítulo 2, antes los padres de los muchachos elegían a sus nueras. Procuraban que éstas fueran dóciles, obedientes y muy hacendosas. Muchas de las abuelas de hoy vivieron esa experiencia que no pudieron repetir con sus descendientes, en parte por la migración y mayores estudios de sus hijos. Ahora ellos se niegan a que se “metan en sus vidas” y traten de organizarles la conyugalidad. En parte, el descontento de los suegros para con sus nueras es por la elección de los hijos, en la que no participaron, y no les agradan las elegidas, sobre todo cuando son rebeldes y no aceptan la jerarquía de género ni generacional en relación con sus suegros.

²⁹ Vázquez (2005) señala que, en el contexto de la migración, el chisme cumple varias funciones respecto a las mujeres: *a*) controla su vida diaria, *b*) al estar relacionado con la violencia de género, inhibe su empoderamiento y sus pretensiones de autonomía e independencia y *c*) cuando involucra a personas de la misma etnia y género cohesiona al grupo y fija normas de comportamiento.

³⁰ Situación que también he podido observar en Pacho y La laguna, del municipio de Coatepec, y en la colonia Úrsulo Galván de Xico, ambos cercanos a Xalapa, Ver.

Se hace una cadena hasta llegar al primero que lo dijo. Porque si no el chisme se agranda, hay que llegar al origen (Flor, 26 años, esposa de migrante).

El siguiente paso que siguen quienes se ven envueltas en tales enredos es acudir con el agente municipal para que quede una constancia escrita de que alguien les armó un chisme que pone en entredicho su reputación y exigen que se retracte el(la) chismoso(a), porque “para eso está la justicia”. El agente municipal conmina a quien inició las habladurías para que diga la verdad o, de lo contrario, tendrán que ir a San Andrés Tuxtla a arreglar allá su problema; y, muy probablemente, lo(a) multen o encarcelen algunos días si han dicho mentiras. Ante este panorama lo más común es que quienes iniciaron el rumor se desdigan y se escribe un acta en que conste que ya no van a hablar mal de ellas.

Para estas mujeres y sus padres acudir con la “autoridad” ya sea en el pueblo, con el agente municipal, o en San Andrés Tuxtla, con el ministerio público, les da la seguridad de que los chismes que les inventaron no las afectarán en sus relaciones conyugales y nadie puede poner en entredicho su honor.³¹ Pero cuando el rumor lo echó a andar alguien de la familia de los esposos, ellos son los más interesados en que el problema no crezca ni sea del dominio común. Prefieren arreglar sus asuntos de honor fuera de los tribunales, con lo cual procuran no perjudicar a sus familiares consanguíneos, dejando en segundo lugar a las esposas señaladas por tener un “querido”:

Le digo [a Pablo] “Tu papá hasta dónde llega [...] quiere que tú me dejes [...] que no me calumnie. [...] yo me voy a defender [...] con esa calumnia puede ir a dar hasta el bote. Van a destruir un matrimonio, estoy bien con mis hijos y ellos quieren que anden rodando conmigo”. Me dice: “Déjalo, si te vuelve a decir de cosas entonces yo voy a hablar personal con él”. Yo sí estaba dispuesta a ir con el misterio (*sic*) público a San Andrés, pero él me dijo que no fuera porque su papá ya está demasiado grande. Por eso ahora que se fue otra vez habló con él. Le dijo que no se metiera conmigo, que yo soy una buena mujer (Micaela, 37 años, cónyuge de migrante de retorno).

Cuando no confrontan y arreglan estas situaciones, además de los problemas que tienen con los esposos, corren el riesgo de ser molestadas y acosadas por cualquier hombre del pueblo que se cree de los embustes y las consideran “mujeres fáciles”. Aunque no siempre hace falta el pretexto de que aparentemente tienen un “amante”. Algunos varones las acosan

³¹ En los archivos del agente municipal existen casos de mujeres de migrantes acosadas por hombres del pueblo y otros que tienen que ver con los chismes sobre su comportamiento sexual.

simplemente porque saben que están solas. Ponen a “prueba” su “respetabilidad” invitándolas a algún lugar y “ya ellas deciden”. Los hombres, solteros y casados, jóvenes y adultos, aseguran que ellos sólo “lanzan el anzuelo” y lo demás “es esperar” a ver qué resulta. Afirman que lo peor que puede pasar es que les digan que no. Esta es una forma de poner “a prueba” a las mujeres, para saber si “se dejan faltar al respeto”. También está relacionado con la construcción social de la masculinidad. En ciertos lugares de México, parte de ser hombre significa “ganarle la voluntad a las mujeres [...] ser mujer, es entre otras cosas resistir el acoso, es no fracasar en esa resistencia” (Castro, 1998:116).

En Chuniapan las mujeres se “dan a respetar” no hablando con los varones más allá del saludo formal, siendo serias y no muy amistosas, no les muestran interés porque “si se rien es que algo quieren”. Son especialmente cuidadosas con los que se sabe les gusta andar con mujeres porque si “tantito falsean” piensan que se les están insinuando. Tienen que saber tratarlos porque de eso depende su comportamiento para con ellas.

En resumen, al dejar correr chismes y rumores, palabras o frases mal intencionadas, la comunidad manifiesta su rechazo y, al mismo tiempo, ejerce una forma de control que tiene como fin evitar comportamientos considerados inmorales (Fagetti, 2006). Por otra parte, difundir mentiras infames puede acabar con la reputación de las mujeres difamadas. Los que están en “el norte” se enteran de todo y ellas sufren las consecuencias.³²

Los rumores acerca de los migrantes

Mientras que a ellas las simples sospechas de que tienen “amantes” les cuesta caro, a los hombres lo mismo no les representa grandes consecuencias. Existe la idea y el temor generalizado en las mujeres de que sus esposos tienen otras relaciones en Estados Unidos. Al respecto, el consenso social lo justifica porque ellos “no pierden nada” y creen que los

³² Sobre el particular White (2002) afirma que los rumores crecen de un lado a otro de la multitud, se mueven, no se pueden parar. Son un “intercambio oral” que transmite mensajes; su transformación es inevitable porque pocos pueden recordar un mensaje verbal complicado; se construyen alrededor de las personas y es muy difícil escapar de ellos (*ibid.*). Llevan los escándalos a los lugares más o menos uniformes, se extienden rápidamente y en un corto tiempo; las mujeres, objeto de los rumores, se convierten en el centro de atención y pueden tener consecuencias a largo plazo. Ser protagonistas en esta situación les destruye la vida pues no tienen ningún control sobre la historia que los demás tejen a su alrededor (*ibid.*)

varones “no se pueden aguantar mucho tiempo” sin tener relaciones sexuales.³³ Hasta sus esposas entienden que si ellos “fallan” es porque “no se pudieron aguantar”, porque la satisfacción sexual para ellos “es una necesidad”:

En el trabajo tienen contacto con mujeres, a veces no es la culpa del hombre sino de las mujeres, porque les insisten e insisten, por dinero, hasta que el hombre cae y el hombre no lo va a pensar tanto, uno como mujer quizá lo piensa uno más por los hijos que tiene a su responsabilidad, [...] yo a veces pienso qué tal si anda [con otra]. Tengo dos hermanos allá pero has de cuenta que si a ellos yo les pregunto, no me dicen [...] Ahorita se va ir otro; le digo: “tú ves allá y me dices”. “No, qué voy andar descubriendo, no ves que es uno hombre” (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Las sospechas femeninas difícilmente podrán ser algo más que eso porque la solidaridad masculina obliga a los varones a la complicidad y, generalmente, a no delatarse entre sí en tales circunstancias. De acuerdo con Pitt-Rivers (1989: 116), es común que exista “un espíritu de solidaridad entre personas del mismo sexo frente al otro, lo que se ilustra con la actitud de simpatía que tienen las mujeres para con una mujer a quien causa problemas su marido o la que tienen los hombres para con otro hombre”, en situación similar.

Los rumores que les llevan vecinas y parientas, en contacto con migrantes o con sus familiares, contribuyen a incrementar sus temores al abandono. Les dicen que sus cónyuges “se casaron allá”, “tienen otra mujer”, “no van a regresar” o “no las quieren más”, entre otros cuentos.³⁴ La mayoría dice no creerlos, algunas ni siquiera les preguntan a sus esposos sobre la veracidad de lo que se cuenta mientras ellos están en Estados Unidos. Sólo les platican sus temores y los rumores cuando vuelven al pueblo. Lo cual no evita que, mientras dura “la conyugalidad a distancia”, les preocupe, angustie y entristezca pensar que probablemente lo se dice de ellos sea cierto, que se puedan enamorar y casar con otras:

Cuando se reúnen sus hermanas y sobrinas, aquí con mi suegra, empiezan a echar sus indirectas. Dicen que él ya se casó por allá. Les digo: “Pues ese es su problema, yo por eso no me voy a sentir mal o me voy a enfermar. Eso es cosa de él”. Pero te bajan la moral y la autoestima (Mary, 35 años, esposa de migrante).

³³ “Aguantar” implica no satisfacer el deseo sexual; reprimir los impulsos sexuales que genera la calor (Fagetti, 2006), o calentura, como es nombrada en Chuniapan.

³⁴ Casarse es un decir; en Chuniapan significa que las personas iniciaron o reiniciaron vida conyugal, en este caso, los varones con otras mujeres en Estados Unidos.

Sólo hallé tres migrantes de retorno que admitieron que en Estados Unidos algunos hombres del pueblo entablan relaciones paralelas a las que tienen en México. Valentín, quien regresó en el 2008 a Chuniapan, después de tres años de permanecer en el extranjero, habla de su cuñado con quien no tiene contacto ni buena relación a partir de que compartieron, junto con otros paisanos, un pequeño departamento en Estados Unidos:

Hubo un tiempo en que lo visitaba mucho una mujer y yo le decía acerca de mi hermana, y él me decía que si él quisiera ya se habría juntado con esa mujer, porque [ella] se lo pedía. Pero desapareció un tiempo, no sé qué sería de ella, no sé si se la volvió a encontrar o tiene otra, porque supuestamente desde que yo llegué aquí no encuentra trabajo. Y “que ya me voy a ir” y nunca llega, ni le manda dinero a mi hermana. Posiblemente se encontró otra pareja porque yo si no encuentro trabajo en un lugar en dos años, ¿pues qué hago ahí? (Valentín, 44 años, migrante de retorno).

Aun si las esposas llegaran a tener la certeza de que sus cónyuges tienen “amantes” en Estados Unidos, a ellos no les afectaría mucho porque mientras sean “responsables” y envíen dinero a sus familias no pierden nada. Otro de los rumores comunes sobre los esposos consiste en asegurar que las “amantes” que tenían en el pueblo, en el Distrito Federal, o en el último lugar en que trabajaron antes de irse al “norte”, fueron a alcanzarlos allá para continuar con el romance que en México no pudieron realizar.³⁵

En el imaginario femenino el otro país se convierte en el escenario donde las relaciones extraconyugales de sus esposos florecen; en consecuencia ellas los pueden perder para siempre. No sólo pueden caer en las garras de las amantes (mexicanas o extranjeras) o de las prostitutas, sino en las adicciones. En el pueblo se sabe, por boca de los mismos migrantes, que las mujeres los van a buscar a sus casas, que ahí llegan quienes venden drogas. Y eso aunado a que muchos ya tenían la costumbre de tomar alcohol puede desencadenar tragedias. Si bien ningún varón del pueblo se ha vuelto envuelto en algún lío relacionado con las drogas, el temor de que pueda ocurrir siempre está presente. Aunque varios sí han tenido problemas con la justicia estadounidense por conducir vehículos en estado de ebriedad o por protagonizar riñas bajo los efectos del alcohol. Algunos han sido

³⁵ Los rumores tienen como protagonistas a hombres y mujeres, pero no les afectan de la misma manera a unos y a otras.

deportados por esos motivos y otros han dejado de enviar dinero a sus familias por la misma razón.

En este difícil contexto se desenvuelven las esposas de migrantes en Chuniapan. Probablemente les haría mucho bien, para su salud física y emocional, divertirse un poco, de vez en cuando, como hacen otras mujeres con maridos en “el norte”.³⁶ Pero ni eso se permiten porque los ojos siempre atentos de los demás están pendientes de su comportamiento. Cuando asisten a alguna fiesta (bodas, bautizos o quince años, entre otras), lo hacen acompañadas de sus chiquillos y chiquillas. Aunque los festejos sean organizados por sus familiares cercanos no pueden bailar, tomar cerveza o alcohol. La diversión para ellas consiste en comer, permanecer un rato ahí (por ejemplo, hasta que los ñovios o la quinceañera bailen el vals) y después irse a sus casas. El baile está reservado para los muchachos y muchachas solteros(as) y las parejas de casados.

Llamó mucho mi atención, en las ocasiones en las que las acompañé, que permanecieran muy serias, sólo hablaran entre ellas y vieran muy mal que mujeres de otros lugares (de San Andrés Tuxtla y el sur de Veracruz) bromearan y se carcajearan, bailaran y tomaran cervezas y licor. Después me enteré de que en ocasiones de este tipo si las mujeres “solas”, como ellas están ahora, se toman una cerveza, después los rumores dicen que se “emborracharon”; si “se paran a bailar”, solas o entre ellas, es porque “están locas”; y si lo hicieron con un hombre, es porque le están coqueteando o ya “es su querido”. Hacer lo que no está bien visto en esas ocasiones implica “desmandarse”, significa que “ya andan por su cuenta” y no obedecen ni respetan a sus maridos.

Comúnmente cuando deciden ir a las fiestas les piden su parecer a los esposos o al menos les avisan para que no les hablen en el transcurso en que están fuera de casa. Ellos les preguntan a qué hora regresarán y exactamente a la hora que señalaron reciben sus llamadas. Este control de su tiempo y actividades por parte de sus cónyuges no lo tienen ellos por parte de sus mujeres. Por supuesto, los hombres gozan de más libertad en Estados Unidos. Algunos platican que en sus días de descanso, después de hacer ciertas tareas domésticas (limpiar el lugar en que viven, lavar la ropa, hacer comida y comprar

³⁶ Por ejemplo, en Landero y Coss, una localidad del centro de Veracruz, las esposas de migrantes se reúnen en las festividades del pueblo, el cumpleaños de alguna de ellas, bodas, quince años o bautizos, entre otras celebraciones. Toman alguna cerveza o alguna copa, bailan, platican, rien, bromean y se divierten (Sangabriel, 2007), disfrutan de un buen rato de entretenimiento.

alimentos), se dan su tiempo para reunirse con los amigos y/o paisanos, para ir juntos a algún lugar cercano o de interés común.

Lo que aquí se desea puntualizar es que los varones no están encerrados: en la mayor parte de su tiempo libre salen y se divierten. En todo caso ese tiempo se lo dedican sólo a ellos. En contraste, cuando les pregunté a sus esposas en que se entretenían o se divertían dijeron que hacían el quehacer de la casa o adelantaban el del otro día. Les aclaré que eso era parte de su trabajo doméstico cotidiano y entonces me dijeron que llevan a sus niños(as) a pasear al río, a visitar a sus primos y así ellas aprovechan para ver a sus familias en el pueblo; y muy de vez en cuando, una o dos veces al año, van a visitar parientes en otro lugar, comúnmente en el sur del estado. Sus salidas en el pueblo, o fuera de él, giran en torno a la diversión y entretenimiento de sus hijos(as). Para ellas únicamente se reservan una o dos horas al final del día para ver alguna telenovela y las noticias, cuando sus esposos están por cruzar la frontera. (Cuando ellos están ya “del otro lado” las noticias dejan de interesarles y rara vez las ven.) Como buenas mujeres, madres y esposas, piensan primero en la diversión de sus chiquillos(as) y en la tranquilidad de sus maridos, por eso procuran no salir mucho para que la gente no hable y ellos no deban ser enterados de que pasan demasiado tiempo en la calle, para no preocuparlos o hacerlos enojar; de ahí su reclusión casi voluntaria.

El imaginario y los sentimientos en la etapa de “la conyugalidad a distancia”

Al principio es difícil y triste para muchas. Después, poco a poco, se acostumbran a estar sin ellos porque “no les queda de otra” y “eso va para largo”, aunque no saben qué tan larga será la espera. Pero anhelan su respaldo, protección y compañía, para ir a los bailes, a comprar a San Andrés, para platicar (porque no es lo mismo hacerlo por teléfono), pasear y compartir problemas, trabajo, preocupaciones y alegrías. Ninguna tiene conocimiento exacto de cuánto durará la espera porque el lapso que ellos señalan al marcharse no siempre coincide con el que se quedan allá. Tan sólo imaginarlo les causaba un profundo sentimiento de desolación. Sentían “feo”, “mal”, se preguntaban continuamente: “¿cuándo va a regresar?”, “¿cuándo se cumple un año?” El tiempo se les hace eterno y lejano, corre muy lento, adquiere gran importancia y se hace muy presente en sus vidas cotidianas en relación con la partida y espera del retorno de los esposos.

Sus vidas giran alrededor de esos dos sucesos que les cambia todo. Aunque es duro, poco a poco procuran adaptarse a su nueva situación. (Por supuesto, aunque pocos, encontré casos de mujeres a las cuales no les urge que regresen sus cónyuges, no viven esperando verlos llegar al pueblo. Cuando les pregunté si ya quieren que vuelvan, contestaron “que se venga cuando quiera”. Les causa cierto alivio y tranquilidad tenerlos lejos. Se sienten bien en su actual situación, ya sea porque ellos son celosos y violentos o su conducta sexual las decepcionó pues se enteraron de alguna de sus infidelidades.)

Pero la mayoría dice sentir melancolía y soledad sin ellos, aunque tengan la compañía de los hijos e hijas y, en algunos casos, de los demás miembros del grupo extenso. Aquí es conveniente distinguir entre la soledad como sentimiento y la experiencia subjetiva de la soledad, tal como la viven ellas. No es lo mismo estar solas, sin los esposos, que sentirse desoladas. Sólo así podemos entenderlas cuando dicen: “De repente se siente uno sola sin la compañía del esposo [...] por ejemplo, cuando salíamos todos juntos pues siempre hace falta la presencia de él” (Lola, 31 años, esposa de migrante).

A veces me siento triste, me entra la melancolía. Tú como mujer te sientes mal [...] Ya termino mi quehacer o me pongo a platicar con mis hijos o cualquier persona que nos visita, como ahora usted, pero no es igual porque uno ve otros maridos platicando con sus mujeres y uno sola. Días van y días vienen [...] sobre todo el fin de año y en las fiestas, como ahora el diez de mayo que va a haber bailables. Él dice: “Tú estás disfrutando a tus hijos pero yo no” (Rosa, 33 años, esposa de migrante).

Resalta en el testimonio de Rosa que tampoco los hijos “disfrutan” a sus padres ni las mujeres “disfrutan” a sus esposos. Por otra parte, de igual manera se extrañan y necesitan a los que migran a alguna parte de nuestro país, aunque las separaciones son más frecuentes entre estas parejas y el tiempo de duración es menor. Aun así sus esposas desean tenerlos cerca y sienten “nostalgia” cuando se acuerdan de ellos y de la situación que han vivido la mayor parte del tiempo que han estado unidas en conyugalidad:

Lo necesitaba para platicar, para estar juntos. Necesitaba su compañía y apoyo. Yo quería tenerlo aquí como mi esposo, convivir con él, comer con él, dormir con él, hacer muchas cosas pero juntos. Pero hasta ahora nunca se ha podido porque él siempre fuera (Laura, 46 años, esposa y madre de migrantes).

Este corto testimonio dejar entrever lo que ya es un hecho en Chuniapan, desde los años ochenta del siglo pasado, en lo que a prácticas matrimoniales y de conyugalidad se refiere; cada vez más, desde que se inició la migración nacional, aunque se agudizó con la internacional, hombres y mujeres saben que la mayor parte del tiempo que dure la conyugalidad estarán separados porque difícilmente ellos podrán permanecer en el pueblo para ver crecer a sus hijos y convivir con la familia; han de salir a “buscarse la vida” afuera, viviendo casi siempre solos, mientras sus cónyuges los esperan, rodeadas de hijos e hijas que crecen sin sus padres cerca. Probablemente cuando sean viejos podrán descansar en su pueblo y en su casa, entonces la mayor parte de sus hijos e hijas ya habrán formado sus propias familias, pasarán sus últimos años, por fin, en compañía de sus pacientes esposas, las Penélopes de hoy.³⁷

Otras mujeres expresan o le dan salida al malestar emocional que desencadena la migración de sus cónyuges a través de alguna enfermedad física o el estancamiento de alguna que ya existe. Literalmente el cuerpo se enferma de dolor, es dolor emocional:

Tuve un problema psicológico. No lo quise [expresar] pensando en mis hijas [...] Sí me afectó mucho. Tuve un problema de displasia, no quería yo comer, estuve un año en tratamiento y me hacen el Papanicolaou y se dan cuenta que sigo igual. Una doctora [me pregunta] que qué pasaba; yo me sorprendí. “Mira, no te queremos asustar pero ni estás peor ni mejoras con el tratamiento, ¿no tienes para comprarte tu medicamento?” “Yo siempre me lo he tomado” [...] Me sentí tan mal que me puse llora y llora, desconsolada [...] en ese momento me llevan con la psicóloga. [...] me dice que no me iba a dar medicamentos, que con ella pura terapia. Empiezo a platicar y se da cuenta que, en cierta manera, mi cuerpo reaccionó así a lo que se fue mi esposo. Mis sentimientos como que pusieron un tope y ya no reaccionaba mi cuerpo a los medicamentos y, por esa razón, todo el año [...] no me funcionaron porque yo puse una barrera y no dio la respuesta [esperada] (Úrsula, 36 años, esposa de migrante).

En esta etapa las mujeres manifiestan similares emociones a las que experimentaron en la de premigración. El duelo continúa. Para ellas es muy difícil hablar a profundidad y compartir sus sentimientos, preocupaciones, alegrías y sueños por teléfono con sus esposos. La migración a Estados Unidos es uno de “los factores más importantes que intervienen en

³⁷ Actualmente los niños y las niñas crecen en el contexto de la migración internacional. Muchos de sus parientes cercanos, masculinos y femeninos, han optado por vivir y trabajar en Estados Unidos algún tiempo o indefinidamente. Los pequeños y pequeñas crecen soñando con ser algún día norteamericanos(as) y o casarse con un norteamericano(a) (Espinosa, 1998).

el desequilibrio del bienestar psicológico y en el deterioro de la salud emocional de miles de familias en México” (López, 2007: 47). Los casos de estrés y depresión entre las cónyuges de migrantes se hallan muy por encima del promedio respecto a la población nacional (López, 2007: 47).³⁸ Si bien la migración no es el único elemento que explique el estrés y la depresión femenina, en espacios donde ésta existe contribuye a agudizarlos y/o a hacerlos evidentes.³⁹

Por su parte, los migrantes internacionales aseguran que ellos también extrañan a la familia: se sienten solos. Algunos no la pasan nada bien. Un migrante de retorno comparte:

Allá, en realidad está uno solo. Aunque convivas con los demás. Cada quien va por lo suyo. Allá te enfermas, te pasa algo, no hay quien pierda un día por asistirte. Si estás en cama no hay quien vea a ver qué es lo que te hace falta. A mí eso fue lo que me pasó [...] éramos trece de ahí, de la casa; me golpearon un 23 de diciembre, estuve ocho días en cama, todos se iban a trabajar, nunca fueron a verme [...] O sea, qué les costaba tocar la puerta [y preguntar]: “¿oyes te hace falta algo?, ¿necesitas algo?, no sé... siquiera preguntar cómo estás (Valentín, 44 años, migrante de retorno).

La mayoría piensa regresar a México cuando logren sus objetivos. Pero otros ya hicieron de la migración pendular un modo de vida. Van y vienen de México a Estados Unidos cada año y medio o dos, permanecen de tres a seis meses en el pueblo y se vuelven a ir. Sus esposas también viven varias veces lo que representa “la conyugalidad a distancia”.

³⁸ Ciertos hombres, padres y hermanos de migrantes, presentan sentimientos similares a los de las mujeres: “Primero se fue mi hermano [...] me sentí un poco triste [...] se siente uno mal de que allá estén abandonados [...] Extraño a mi hijo, andaba siempre conmigo, ahora yo ando solito [...] no tengo ganas de comer. [...] También mi esposa se siente mal, dice “si se fuera a México lo voy a ver allá” (Antonio, 36 años, hermano y padre de migrantes). Antonio señala que el corazón es el lugar del cuerpo donde se siente la alegría y la tristeza, según sea el caso. Además, el imaginar que ya no los verán y que están allá solos los hace sentir impotentes, por no poder estar cerca para ayudarlos, sólo les queda recurrir a su religión para enfrentar esta situación y encomendarlos a Dios.

³⁹ Sinquin y Palacios (2007: 37 y ss.) elaboraron un diagnóstico clínico de la afectación emocional y física que la migración tiene en las familias de migrantes internacionales en una localidad de Querétaro. Las autoras encontraron que la depresión y la angustia son comunes en las mujeres, cuando sus hijos o esposos están por enfrentar los riesgos que implica cruzar la frontera, y cuando piensan que les espera un “futuro lleno de soledad”. Otros síntomas físicos que relacionan con la migración son los dolores de cabeza, falta de apetito o exceso de alimento, insomnio y nerviosismo. López (2007) agrega, además, lumbalgias, hipertensión, nerviosismo, cambios de carácter, cansancio crónico, migrañas y ansiedad.

Los vínculos materiales y emocionales entre las parejas se expresan por medio de los envíos de dinero y las llamadas telefónicas, con lo cual se hacen presentes a pesar de la distancia.⁴⁰ Consideran que el dinero y las llamadas telefónicas son muestras del interés y cariño de los migrantes. Así saben esposas e hijos(as) que no las(os) olvidan y las(os) quieren. De hecho, las remesas también pueden llegar en forma de sentimientos y pensamientos. El cariño, la atención y el tenerlas(os) presentes mientras están allá, se expresan por medio de la palabra oral (a través del teléfono), escrita (mensajes de celular) y/o por medio de regalos vía correo.

Si bien el teléfono es usado comúnmente por los migrantes para controlar el tiempo y las salidas de sus esposas, y vigilarlas través de la distancia, el aparato también sirve para mostrarles interés y afecto y hacer evidente la permanencia del vínculo conyugal. Para ellos la comunicación telefónica representa una forma de estar presentes a pesar de la ausencia:

Como si dijera: “yo estoy lejos pero no me olvido de ustedes”. Él está pendiente siempre con mensajes preguntando por sus hijos: “¿Cómo están?, ¿qué hicieron hoy?; si me enfermo, a cada rato está hablando o mandando mensajes: “¿Te tomaste la medicina? ¿Ya te sientes mejor?” Pues yo siento que no es tanto la diferencia de que él esté allá, claro que su presencia pues no [la tenemos] (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Lo que prometió lo está cumpliendo, habla todos los días. Me cuenta lo que hace, pregunta por sus hijas. Habla a las seis o siete de la noche, tardamos [hablando] una hora o hora y media. Los domingos habla en las mañanas. Si él o nosotros tenemos algo que hacer lo dejamos para la noche (Úrsula, 36 años, esposa de migrante).

En el contexto de la migración internacional el teléfono celular es un aparato útil para acercar a las personas a pesar del tiempo y a través de la distancia. (Fue el primer medio para hacerlo cuando las líneas telefónicas rurales no existían en Chuniapan.) De acuerdo con Winocur (2008) también es “un dispositivo imaginario” que permite “mantener bajo control la incertidumbre” que ocasiona la dispersión de los miembros de las familias por migración (especialmente en los momentos iniciales de la misma), entre otros

⁴⁰ Al respecto, Winocur (2009: 85) afirma: “El teléfono celular [es] una poderosa fuente de consuelo disponible, permanente e instantánea, para aliviar el sufrimiento social y personal que provocan las enfermedades físicas [...] la amenaza de disolución familiar y el riesgo de fragmentación biográfica”. Por otra parte, “el celular, que 99% de los migrantes poseen, contribuye imaginariamente a fortalecer la idea de que el océano o el desierto no se han interpuesto entre los amantes ni han quebrado la cohesión familiar” (Winocur, 2009: 17). Así, “el teléfono móvil representa una extensión del hogar” (Winocur, 2008: 6).

acontecimientos. La misma autora afirma que lo que hace sentir a las personas más seguras en la vida son la familia y la pareja. De ahí la necesidad de estar frecuentemente en contacto con los suyos vía el celular que facilita el “circuito de afectos y reconocimientos mutuos” (Winocur, 2008: 2), en un intento desesperado por evitar la inseguridad e incertidumbre que les genera imaginar la desintegración de la familia y la pérdida de la pareja.

La comunicación telefónica permanente entre los migrantes y su parentela no se debe menospreciar. Ante la imposibilidad de visitar frecuentemente a sus familiares por el alto costo del trayecto México-Estados Unidos y la peligrosidad que implica, las interacciones telefónicas permiten a los ausentes, de acuerdo con Estrada (2008: 97), saber qué sucede con los(as) suyos(as) y “conservar su cercanía afectiva y su poder de decisión en los asuntos familiares”.

Las abandonadas

No obstante, y en ocasiones a pesar de la persistente comunicación telefónica, uno de los mayores y más frecuentes temores femeninos es el abandono por parte de sus esposos, que formen allá otra familia y nunca regresen. Imaginar esa situación les genera angustia. Esto tiene su origen en situaciones reales: a varias mujeres las han abandonado los migrantes, sin dar aparentemente ningún motivo, y han tenido que buscar la forma de “sacar adelante” a sus hijos(as) ya sea en el pueblo (lavando ropa y vendiendo comida) o trabajando en otros lugares del estado, el país o el extranjero. Tanto si se quedan en Chuniapan como si migran en busca de trabajo, siempre necesitan el apoyo de las redes familiares y de amistad para que les ayuden a satisfacer las necesidades básicas de sus hijos(as) y/o se los(as) cuiden mientras ellas están fuera. Pero aunque reciban ayuda, la responsabilidad de “sacar adelante” a los hijos recae en las madres. Así lo expresa Elena, quien ha vivido gradualmente el abandono de su esposo y en 2009 tenía casi un año viviendo en la casa de una amiga:

Me dijo que ya no me va a mandar dinero, “mejor ponte a trabajar”. Pues me voy a poner a trabajar por ellos tres. Dice: “No pues saca tú adelante a los chamacos, yo no puedo, a veces tengo trabajo y a veces no”. Tengo ganas de irme a Estados Unidos a trabajar, mandarles [dinero], hacerles una casita, ya no depender de nadie. Ahorita que estoy todavía joven y puedo, no que más vieja no voy a tener mi casa, y

yo de arrimada no quiero estar, el arrimado a los tres días apesta (Elena, 25 años, cónyuge de migrante).

Quienes se preocupan más por el posible abandono son las que rondan los cuarenta años y ya sus hijos(as) están grandes o hasta casados(as), dependen económicamente del esposo y se sienten viejas, feas y cansadas, sin muchos ánimos de iniciar otra relación conyugal, la cual tampoco es muy probable que ocurra. A las jóvenes casadas, entre los veinte y treinta años, eso no les quita mucho el sueño porque saben que peligran más las que sólo se “regalaron”.⁴¹ Ellas, por su juventud y belleza, tienen más probabilidades de volver a unirse conyugalmente. Con estas mujeres y sus hijos(as) los suegros tienen el compromiso moral de no dejarlas desamparadas en caso de abandono conyugal. No se considera de igual manera respecto a las que sólo se “regalaron”, ni a su descendencia. En situaciones como ésta cobra sentido ser “bien casada” o únicamente “regalada”.

Los temores por el abandono no están infundados. Los hechos muestran sus distintas expresiones. El proceso es el siguiente: primero transcurre cada vez más tiempo entre los envíos de dinero, empieza a disminuir su monto, aunque les siguen hablando por teléfono; después los varones argumentan que no tienen trabajo o trabajan menos horas y sólo las llaman por teléfono; pronto también las llamadas se espacian cada vez más y al final ni llaman ni “mandan” dinero. A otras pueden seguir telefoneándoles, muy de vez en cuando, prometiéndoles que pronto van a volver, pero ya no reciben dinero. Si bien no se puede establecer la calidad del vínculo conyugal a partir de la cantidad de dinero o el número y duración de las llamadas telefónicas, a mi parecer, también es una forma de abandono (emocional) ausentarse del pueblo por más de trece años aunque las provean económicamente y les llamen de vez en cuando (aunque sólo sea para discutir y “regañarlas”). El dinero, así como los bienes y comodidades que se compran con él, no sustituyen, de manera alguna, el cariño, la atención, el apoyo y la compañía que las mujeres desean y necesitan de sus parejas.

⁴¹ En Chuniapan las mujeres que se “regalan” son las que aceptan tener relaciones sexuales con sus novios o pretendientes antes de casarse por la iglesia o el civil. Por no existir entre hombres y mujeres, relacionados de esta forma, ningún compromiso formal, los varones pueden abandonar fácilmente a las mujeres que se “les regalan” a los pocos días de consumado el acto sexual. Las implicaciones para las mujeres en esta situación las describo detalladamente en el capítulo dos.

Paradójicamente los hombres se fueron para estar mejor ellos y sus familias. Para tener un patrimonio para el bienestar futuro de todos los miembros del grupo doméstico; no obstante, algunas familias se desarticulan por el abandono del padre-esposo migrante. Primero se va el papá, después la mamá y los(as) hijos(as) se quedan al cuidado de abuelos(as), tías(os) o alguna persona cercana a ellos. Incluso, en ciertas ocasiones, se cuenta con que algunas amigas de las madres cumplan las funciones del cuidado maternal con los pequeños y pequeñas:

Se fue para que estuviéramos bien y estamos peor. Cuando se fue me dijo: “Les voy a mandar dinero, vamos a hacer una casa”, y no ha hecho nada. Ya me dijo que no me va a mandar dinero, por eso quiero irme. Una semana me manda y otra no, y nosotros no vamos a comer por semana, diario comemos. Tengo ganas de irme para el norte porque aquí no hago nada. A veces hago tamales para vender, vendo que 250 [pesos], los dejo fiados, y me los van pagando poco a poco. Hace tres semanas vendí y todavía me deben [...] Mis hijos, a mi suegra no se los voy a dejar porque cuando estábamos con ella les hacía el feo, ¿te imaginas ya solos? Cómo los va a tratar [...] No sé si Lola o su hermana me los quieran cuidar (Elena, 26 años, cónyuge de migrante).

Las abandonadas han de sobreponerse a la adversidad y “sacar adelante” a su familia apoyadas por sus familiares más cercanos, tanto en el cuidado y atenciones como en su manutención. Nuevamente las redes sociales de parentesco, amistad y compadrazgo vuelven a cumplir su función de sostenedoras materiales y emocionales de las familias que olvidaron y/o remplazaron los que se fueron.

Por otra parte, lo que quiero recalcar en este apartado es que muchos de los temores de las mujeres, en relación a la conducta sexual de sus esposos, no surgen de la nada, parten de hechos reales. Lo cual está muy relacionado con lo que saben respecto a cómo es la vida de ellos en “el otro lado”. Tiene que ver con lo que han oído de quienes regresaron, de lo que cuentan las esposas y demás familiares de los que aún están allá y de lo que ven en la televisión, entre otras fuentes. En las historias que se centran en los migrantes siempre están presentes las otras mujeres, los vicios (alcohol y drogas), las enfermedades como el sida:

Un gay era el manager, traía un grupo de diez o veinte mujercitas preciosas. En la noche llegaban bien drogadas, eran gringas. Me decía: “¿Cuál te gusta y cuánto das?” [...] Allá la droga y el sexo con las muchachas están a la mano, si uno lo quiere tomar. A mí me correteaba una muchacha de ésas [...] cuando hablaba mi esposa se ponía junto a mí y le decía que ella era mi novia y mi esposa me

preguntaba si era cierto, yo le decía que no, que la muchacha estaba jugando (Diego, 50 años, migrante de retorno).

Allá llegan a la puerta drogas, alcohol, vino, malas compañías, ya depende de uno. Y a como ves allá las cosas preferible mejor aguantarse. Porque allá puedes andar con oro y bien vestido, pero si haces eso, si te metes a las drogas, con mujeres y a tomar, lógico no vas a hacer aquello por lo que te fuiste (Valentín, 44 años, migrante de retorno).

En parte, a estas situaciones se debe el temor y la preocupación de las mujeres a que sus esposos contraigan alguna otra enfermedad de transmisión sexual (ETS), y las contagien a su regreso, de lo cual hay antecedentes en el pueblo. Se sabe de personas que han muerto por contraer el sida. En el imaginario masculino y femenino el peligro de las ETS está en Estados Unidos, no en México ni en Chuniapan. Por esta razón es un tema presente entre las parejas separadas por la distancia:

Yo pienso que depende cómo haya comunicación entre los dos, porque de hecho eso se platica antes y en el transcurso de que ellos están allá. Él siempre dice: “Yo no pondría en riesgo tu salud por una aventura, porque sé que va de por medio la de nuestros hijos”. No sé si en verdad lo esté cumpliendo (Lola, 31 años, esposa de migrante).

Yo sí lo he platicado [...] le dije: “Me quiero a mí misma y quiero a mis hijos y yo no quiero que, por una calentura tuya, algún día me va[yas] a perjudicar porque estás enfermo de algo y, ahora sí, es mortal” [...] No tiene ni un año de eso, ya me habló, me dijo que se hizo análisis del VIH y que salió bien (Verónica, 19 años, cónyuge de migrante).

Cuando la comunicación, confianza y relación son buenas entre las parejas, las mujeres expresan directa y abiertamente lo que les preocupa. Están conscientes de que el hecho de que sus esposos tengan sexo con otras mujeres es más que una remota posibilidad, por ello demandan el cuidado de su salud; la fidelidad es lo de menos en estos casos. Cobra sentido el “cuidado de sí” pensando en los(as) otros(as) (Foucault, 1999); de los varones en relación a sus esposas.

A pesar de que el contagio de ETS es un peligro real y latente, no todas las mujeres que entrevisté se atreven a tener los condones en casa para cuando ellos regresen. Temen que puedan pensar que “son mañosas” y los usan con otros hombres; las cuestionen respecto a por qué los tienen “tan a la mano” y cómo aprendieron a usarlos. De ahí que, probablemente y para evitarse esto, algunas accederán a “las relaciones” con sus cónyuges

cuando ellos regresen, sin pedir el uso del preservativo, e incluso sin que se hagan antes los exámenes correspondientes, exponiendo su salud al peligro.

Al parecer, la imagen de las gringas promiscuas no ayuda mucho a la tranquilidad de las mujeres que esperan aún a que sus esposos regresen. Ésta y otras percepciones sobre las personas que rodean a los migrantes y el estilo de vida del otro país conforman el imaginario femenino; lo cual, aunado a los problemas y temores en medio de los que se desarrolla su vida cotidiana, hace sumamente difícil su situación conyugal.

En resumen, la importancia de las mujeres en la realización del proyecto migratorio de los varones consiste en que son piezas clave para que ellos alcancen sus objetivos materiales, empresa que no les resulta nada fácil. La migración trastoca su vida cotidiana y les afecta emocional y físicamente. El imaginario y los sentimientos, elementos intangibles pero presentes en sus vidas diarias, son parte importante e inevitable de lo que les tocó vivir como cónyuges de migrantes. Y aunque no es una situación que puedan elegir, tratan de sortearla lo mejor posible. Las circunstancias las obligan a hacerlo por sí mismas y a mostrar su resiliencia.⁴²

5.3 El regreso de los migrantes: encuentros y desencuentros

De los sesenta hombres unidos en conyugalidad que migraron, sólo siete han vuelto. Contrario a lo que se pudiera pensar, este suceso no empieza cuando los migrantes pisan otra vez el pueblo después de varios años de residir en Estados Unidos. Comienza cuando sus esposas se enteran de que están planeando volver, porque saben que en un futuro no muy lejano algunas situaciones cambiarán: unas volverán a la normalidad y otras no volverán a ser como eran antes. Por eso algunas prefieren “que ellos se queden allá donde están” mientras otras ansían que vuelvan. El regreso de los cónyuges puede significar el reencuentro o el desencuentro de las parejas.

El reencuentro de los cónyuges

Las más de las veces al regresar el migrante al pueblo se reintegra a la familia sin grandes contratiempos. Algunos no cambiaron mucho después de vivir varios años en Estados

⁴² La resiliencia es la capacidad de algunas personas para soportar y resistir los golpes de la vida, las agresiones de los demás, las heridas y carencias emocionales; tiene su base en ciertos recursos internos y de temperamento o personalidad. En síntesis, significa sobreponerse a las circunstancias adversas y seguir adelante retomando el mejor camino (Cyrulnik, 2002).

Unidos. Se “civilizaron”, aprendieron y adoptaron nuevos hábitos como ser muy cuidadosos en su comportamiento en el espacio público (no tiran más la basura en la calle) y ordenados (cumplir con las reglas de tránsito); en fin, son más considerados y atentos con sus mujeres (les ayudan en las tareas del hogar y en el cuidado y atención de los hijos e hijas) y las valoran más porque en el tiempo en que estuvieron separados de ellas y sus hijos aprendieron a apreciarles. En algunos casos, se nota cierto avance respecto a la equidad de géneros a partir de la migración de los cónyuges a Estados Unidos.⁴³ Puede decirse que ésta está influyendo en la construcción social de lo femenino y lo masculino al alterar, poco a poco, las relaciones de género (Szasz, 1999).

A algunos se les quita la costumbre de gritar y mandar pero esperan que sus esposas los atiendan y consientan, en un intento por recuperar el tiempo que estuvieron separados, por lo que ellas tienen menos libertad de movimiento y gran parte de su tiempo es acaparado por ellos. Por eso, en el pueblo se sabe que si el esposo de fulana ya regresó del norte “ella ya no sale tan como quiera” de su casa. Y si lo hace anda con el pendiente del tiempo que se tarda para ir a tal o cual lugar, aún cuando lleve de compañía uno de sus hijos o hijas.

No obstante, en estos casos y porque al volver ellos se retoman algunas viejas costumbres del trato de pareja, las esposas dicen que la relación entre ellos no cambió mucho, se “llevan bien” y aprovechan todas las ocasiones para estar juntos, platicar y pasear en familia; en parte, porque ellas no saben cuánto tiempo estarán sus cónyuges en el pueblo; en ocasiones ni ellos mismos están conscientes de eso.

Algunos varones dicen que adaptarse otra vez a su vida de antes no fue difícil, a reserva de que sus esposas “no se [les] querían arrimar” al principio, recién llegados, por temor al contagio de alguna ETS.⁴⁴ Además, sus hijos e hijas los desconocieron y no los obedecían, situación que les causó profunda tristeza. Pero otros, a quienes la paternidad les

⁴³ Aquí, y sin proponérselo, las acciones de los migrantes de retorno empiezan a permitir que ocurra algo que el feminismo tiene como propósito, de acuerdo con Eli Bartra: “Cambiar la idiosincrasia de la sociedad y revolucionar con ello la vida doméstica, que los hombres compartan en igualdad de condiciones el trabajo doméstico y la crianza de los hijos” (*Diario de Xalapa*, 9 de julio de 2002).

⁴⁴ En contextos de este tipo los varones pueden convertirse en extraños para sus cónyuges (Estrada, 2008; Sangabriel, 2009).

llegó mientras estaban en el norte, aún no se hacen a la idea de ser papás ni están acostumbrados a hacer todo lo que conlleva ese papel:

A mi mujer la dejé embarazada y vine a encontrar a la niña de año y medio y ya no me conocía, me tenía miedo; la otra no, la más grandecita, a ésa la dejé de cuatro, ella sí se acordaba de mí (Diego, 50 años, migrante de retorno).⁴⁵

El hijo de mi esposo a los tres meses de que se había juntado con su mujer, [la] dejó [...] embarazada y se fue. Y cuando llegó, su hijo ya tenía cinco años. Hablaba con el niño por teléfono y le enviaban fotos de él, pero a veces lo veo como que no le tiene paciencia, yo creo que porque no lo vio crecer, desde que nació. Siempre que vienen el niño corre a abrazar al abuelo y cualquier cosa que quiere se la pide a él, si se la pide a su papá lo regaña (Dolores, 41 años, esposa de migrante de retorno).

A pesar de estas situaciones, cuando los padre-esposos se instalan otra vez en el pueblo por un buen tiempo (antes de reiniciar la migración nacional) o de forma permanente, poco a poco, la vida en familia se vuelve más o menos armónica. Si bien los problemas entre sus miembros nunca faltan, se procura superarlos.

Los desencuentros conyugales

En ciertos casos los desencuentros entre las parejas tienen lugar porque los varones regresan con un carácter peor del que tenían antes de irse, como enojados con la vida, y se desquitan con sus familias. Los que de por sí eran violentos, al volver lo son más y continúan golpeando y maltratando a sus esposas, sobre todo si existe la mínima sospecha de que ellas los “traicionaron” mientras estaban solas. A menudo los problemas empiezan cuando ellos están en Estados Unidos y se agravan cuando regresan. Pinita, esposa de un migrante de retorno, ha vivido una situación de este tipo por más de cuatro años.

Su cuñado dijo que la vio en el acto con el querido. Llegaron con el agente [municipal] y dijo que él caminaba para donde fuera porque la vio. El [agente] le dijo que para salvar su dignidad fuera a San Andrés. Ella dijo que sí pero finalmente no fue; no se defendió, puro llorando se la pasó [...] El cuñado la amenazó: “Mañana le hablo a mi hermano para decirle que lo haces pendejo” [...] Cuando regresó su esposo se fue de aquí el que dicen que era su querido, pero

⁴⁵ En algunos casos existe una relación más bien utilitaria entre padre e hijos(as). Por ejemplo, un pequeño de nueve años, que tenía tres cuando su papá se fue al norte, y a quien la figura paterna le es extraña, cada vez que el padre habla y pide hacerlo con su hijo, el niño no quiere hablar con él. Pregunta: “¿Va a mandar dinero?”; cuando su madre le contesta que sí, entonces accede a hablar con él.

regresó hace dos meses y entonces el esposo le dio una madriza a Pinita. El que dicen que es su querido hizo lo mismo con su mujer, estaba lavando y de las puras greñas la jaló, le pegó y la corrió. La muchacha se fue a Cebadilla y dejó a sus dos hijos con la suegra [...] Pinita se fue a la casa de su mamá [...] Ahora los dos están solos (Teodora, 38 años, hermana de migrantes).⁴⁶

En este testimonio resaltan dos cuestiones: a) al no acudir con el ministerio público de San Andrés Tuxtla, Pinita no “salv[ó] su dignidad” de mujer de respeto, porque “cuando uno no debe nada camina a donde sea”, lo cual la hace aparecer a los ojos de muchos como culpable de lo que se le acusa, especialmente ante los del marido (por eso, desde que él volvió al pueblo, las sospechas de su engaño le han costado muchos golpes). Y b) esta situación ocasionó la ruptura de los supuestos amantes con sus parejas formales, separó a sus familias y privó a los(as) hijos(as) de ambos de la presencia de uno de los dos padres.

Sea verdad o no que Pinita tenía un “querido”, su caso, que “ya no es novedad” en el pueblo, según el decir de sus amigas, ha dado pie a opiniones diversas y encontradas. Algunas personas, convencidas de que es verdad que tuvo un “amante”, dicen que ella tiene la culpa de lo que le pasa porque “traicionó” al marido. Otras le otorgan el beneficio de la duda sobre su aparente mal comportamiento; se solidarizan con ella y la apoyan en todo lo que pueden; no han creado un vacío social a su alrededor, como sucede en otros casos en los que no queda duda de la “traición” de la mujer (como cuando son descubiertas en “el acto” con el querido o cuando todos los indicios las señalan).⁴⁷ No obstante, queda claro que los habitantes del pueblo justifican el uso de la violencia contra las transgresoras de las normas de conyugalidad.

Según el decir de la gente del pueblo, los hombres que regresan más violentos de como eran antes de irse no “se civilizaron” estando en el norte, de poco les sirvió estar allá, conocer otras gentes y otras formas de vida; es decir, otra cultura y comportamientos masculinos y femeninos. El “machismo” y los celos se les agudizan al volver, por lo cual sus esposas e hijos(as) preferirían que se hubieran quedado allá.

⁴⁶ Cabe señalar que la palabra “dignidad” es sinónimo de honor, por lo cual lo que realmente el entonces agente municipal de Chuniapan le estaba recomendando a Pinita era acudir a las autoridades de San Andrés Tuxtla para “salvar” su honor de mujer de respeto y, de paso, el del esposo.

⁴⁷ Situación que describo en el capítulo 4.

La otra vez le pegó bien feamente a la niña porque le pidió tres cuadernos [...] y a mí también me pegó [...] me salió pero no me fui para mi casa, fui con el Agente Municipal. Le enseñé las marcas que llevaba, eran como las doce de la noche [...] al otro día lo llamaron a él [...] me firmó un acta de donde se me consta que él no se va meter ni conmigo, ni con mis hijos”. Cuando la firmó me dijo: “Desconozco a mis hijos y te desconozco a ti de mujer. Desde ahorita yo no te voy a dar dinero, búscalo como puedas, sal a trabajar” [...] mis hijos le están perdiendo la confianza y el amor [...] Él ha sido así desde nuevo [...] la verdad yo antes lo quería, pero ya ahorita a veces me da lástima [...] lo que él me ha hecho no se me olvida, que me quema mi ropa, que me bota mis cosas. Por eso ese día que vino le dije: “Haz tu vida y déjame hacer mi vida con mis hijos. Y a ver cómo le hago aquí” (Pinita, 36 años, esposa de migrante de retorno).⁴⁸

- En estos casos el desencuentro de las parejas casi era un hecho anunciado. Los varones que eran violentos antes de la migración continúan siéndolo a su retorno, pero a veces en grados que rayan en la misoginia.⁴⁹ La convivencia con ellos es insoportable, tanto para sus esposas como para sus hijos e hijas. Cuando ocurre esto es común que se separen. Las mujeres se van con sus hijos a la casa paterna. A veces cuentan con el apoyo económico para sus pequeños(as) por parte del padre, pero de no ser así, por lo general, se ven obligadas a migrar para trabajar y enviar dinero para la manutención de su prole; algunas se aventuran a irse a Estados Unidos. Entonces el cuidado y la atención de los infantes queda a cargo de los abuelos quienes, en la mayoría de los casos, ya están muy ancianos y demasiado cansados para hacerse cargo de los(as) nietos(as); no obstante, procuran hacerlo lo mejor que pueden y porque “no les queda de otra”.

En otros casos, algunas separadas o abandonadas se quedan en el pueblo y venden comida, ropa, zapatos, en fin, alguna mercancía, o lavan y “muelen” ajeno. Además es común que reciban apoyo de los integrantes de sus grupos domésticos de origen, en especie

⁴⁸ Nótese que cuando Pinita se refiere a “su casa”, se trata de la casa paterna. “Su casa” no es la que compartía con el marido y en la que ella invirtió tiempo y esfuerzo para su construcción. Al parecer, no existe en ella la idea de propiedad conjunta con el esposo, sino la de desposeída. Probablemente esto se deba a que cotidianamente los varones corren a sus cónyuges de la residencia conyugal.

⁴⁹ La palabra de origen griego significa: el que odia a las mujeres, de *miso*: odiar y *gyné*: mujer. Comúnmente este vocablo se usa para referirse a asesinos, violadores y sujetos que actúan violentamente contra las mujeres; éstos son misóginos en el peor sentido de la palabra. Pero existe un tipo de misóginos que emplean otras armas contra las mujeres: la violencia perversa o tortura psicológica (intimidación, control, chantaje, amenazas, violencia verbal, etc.)” (Forward, 1993: 11-20).

y dinero, para la alimentación, educación y salud de sus pequeños y pequeñas y también para su cuidado y atención.⁵⁰ Cuando por alguno de estos motivos las mujeres regresan al grupo doméstico de origen generan cambios en su estructura y conformación. De esta manera, su curso de desarrollo se trastoca. En vez de seguir su cauce “normal” señalado por Fortes (1962): 1. expansión, 2. dispersión y 3. reemplazo, de la segunda fase retroceden nuevamente a la primera.⁵¹ De esta manera la migración refuerza la continuidad del sistema tradicional de organización de los grupos familiares extensos (Del Ángel y Mendoza, 2007).

En contraste, otras parejas se sobreponen a los problemas que propician los rumores sobre la conducta sexual de las esposas y continúan unidas. En esto tiene mucho que ver la personalidad y el carácter de sus miembros y la calidad de su relación previa a la migración y durante el tiempo que duró. A quienes “se llevan bien” y sus problemas conyugales son mínimos o negociables no les afectan las habladurías, aunque no está de más aclararlas.

Los rumores sobre las supuestas “traiciones” de las cónyuges de migrantes no siempre se basan en hechos reales; sin embargo, su poder destructor es incuestionable una vez que se echan a andar, sobre todo si se les hace caso. En los espacios rurales pequeños el chisme se hace grande:

Cuando llegué, lo primerito: “Fíjate que yo veía siempre a fulano con tu esposa”. Una y otra persona me lo dijeron [...] “A mí se me hace que andaba con él”. Siempre fue meterme ideas [...] Por eso llegué a tener problemas con mi señora [...] Si no habla uno, nunca se aclaran las cosas. Lo hablamos. Al poco tiempo empezaron otra vez con lo mismo. Conozco a mi esposa, sé que no. No hice mucho caso a lo que me dijeron. Ahora sí, lo tomas de quien viene [...] Quienes lo dijeron les encanta andarse metiendo en la vida de otras personas, incluso la misma familia. Lamentablemente en un pueblo así es, ven a alguien que saluda a una señora y ya “ése anda con ésa”. O ven a alguien que no han visto muy seguido por aquí y lo ven con alguien conocido y ya sacan sus conclusiones. Por boca de otras personas se andan destruyendo matrimonios, hacen que el hombre golpee a la mujer... un resto de cosas (Valentín, 44 años, migrante de retorno).

⁵⁰ Situaciones muy similares viven las abandonadas por los migrantes y algunas viudas con hijos(as) aún dependientes de ellas.

⁵¹ Las viudas de migrantes también forman parte del grupo de mujeres que regresan con sus hijos al grupo doméstico de origen, también quedan desprotegidas igual que las separadas o abandonadas. Si bien en Chuniapan sólo se ha dado uno de estos casos, no deja de ser importante mencionarlo. Pero situaciones de este tipo ocurren en todo el municipio de San Andrés Tuxtla.

En este testimonio se advierte la vigilancia de que fue objeto la esposa de Valentín; porque si “una y otra persona” le dijo a él que su esposa “anduvo” con otro en su ausencia, es porque más de una estaban atentas a lo que hacía o dejaba de hacer. Fieles a la vigilancia del honor masculino y femenino, apenas llega le llenan la cabeza de ideas con el objetivo de que la castigue, la golpee y/o abandone por “traicionera”.

Para las mujeres del pueblo esta vigilancia social significa una peculiar forma de violencia, violencia emocional colectiva me atrevo a decir.⁵² Las palabras de una de las mujeres que entrevisté ilustran esa situación: “¿Se imagina en el pueblo cómo son? Que siempre están chismeando y criticando a las mujeres que salen, que ya tienen un querido, que anda uno por su cuenta” (Elsa, 37 años, esposa de migrante).⁵³

El imaginario y los sentimientos por el regreso de los migrantes

Unos días u horas antes de que sus esposos lleguen al pueblo a las mujeres les preocupa que ellos las vean muy cambiadas: más viejas, gordas y feas. Lo cierto es que muchas lucen muy descuidadas en su aspecto. Los estragos de los años y las penas vividas en soledad se notan en las canas y en las arrugas prematuras, en la obesidad y, en muy contados casos, en la excesiva delgadez de sus cuerpos. Están conscientes de que sus esposos no las van a encontrar como las dejaron y que también ellos vendrán cambiados: “Yo sí tengo la idea de que no va a venir como se fue. Los años no pasan en balde, tanto para la mujer como para el hombre” (Rosa, 34 años, cónyuge de migrante).

Algunas aseguran que no tuvieron tiempo para prepararse y esperarlos más o menos presentables, porque casi llegaron de improviso: “Diego no me dio tiempo, ya me habló cuando venía en camino, de este lado [de la frontera], y me quedé dormida esperándolo” (Dolores, 41 años, esposa de migrante de retorno).

A otras no les preocupa “ponerse guapas” a pesar de los consejos de sus parientes cercanos porque ven muy remoto el día en que sus esposos regresen. Prefieren gastar dinero

⁵² Al respecto, algunos psicoterapeutas hablan de “violencia emocional”; es decir, el maltrato o agresión psicológica a través de las palabras, el poder de éstas para minar la autoestima de las personas. Si se trata de castigo físico, las armas son los puños; si el castigo es psicológico, las armas son las palabras (Forward, 1993: 58).

⁵³ Como señalé en el capítulo 4, hablar mal de ellas y criticarlas porque salen demasiado de su casa o del pueblo o porque se les ve conversando con varones tiene la finalidad de limitar su libertad de movimiento y controlar su sexualidad.

en ropa y zapatos para sus hijos(as) que comprar algo para ellas. Los niños y niñas están primero. La indiferencia por su arreglo personal se hace evidente en la preocupación que muestra el hijo adolescente de Elsa al recordarle los peligros de las comparaciones que puede hacer su padre entre ella y las mujeres con las que convive en Estados Unidos:

Dice mi hijo que me había de hacer un corte moderno [de cabello], ponerme una minifalda y una blusa escotada, porque cuando venga su papá de allá, de ver a las gringas con sus ojitos verdes y azules, de shorts o minifaldas, va a venir a encontrar a una mujer toda greñuda, que hasta lo voy a espantar al pobre. Le digo que para qué quiere que me arregle ahorita, van a decir que ando jacarandosa. Van a decir: “Esa vieja quiere, andaba mechuda y mira cómo anda, lo pide a gritos”. Y más en el chingao rancho, la gente nada más está viendo a quien joder” [...] Pero cuando se fue estaba más delgada, subí como diez kilos en siete años (Elsa, 37 años, esposa de migrante).

Es para que te des cuenta que, aquí, con tantito que salgas, con tu manera de vestir, ya con eso le estás dando motivo a la gente para hablar mal de ti (Rosa, 34 años, esposa de migrante).

En Chuniapan ponerse guapas significa que están coqueteando con alguien. De ahí que el arreglo personal esté casi prohibido para las mujeres que están solas. Muchas lo evitan por el temor a que pueda malinterpretarse, porque si el esposo no está “¿para quién se acicalan?”. Por supuesto, unas cuantas se atreven a hacerlo aun sabiendo a lo que se exponen. A otras les preocupa más que sus esposos las encuentren gordas, viejas y feas, lo que en parte es consecuencia de la espera incierta, aunada a todo lo que conlleva ser cónyuge de migrante.

El reencuentro puede ser efímero o permanente. Algunos se vuelven a ir y otros se quedan en México convencidos de que no volverán a irse. Por ello, ciertas mujeres, a la par de la alegría que les causa el retorno de sus esposos, expresan inquietud por las dudas que les surgen al ver que sus cónyuges no se sienten muy a gusto con su familia y en su pueblo. Temen que se hayan acostumbrado a vivir y trabajar en el norte o bien que hayan dejado otra pareja o familia y por eso se quieran ir. Viven angustiadas imaginando que algún día les dirán que se marchan. Muy pocas mujeres han estado de acuerdo con la migración de sus esposos porque sabían que, a la larga, existía la probabilidad de perderlos, como de hecho les ha pasado a varias en Chuniapan.

El reinicio de la migración

Algunas ven cómo sus temores se concretan y viven nuevamente la separación de sus parejas. Ante la decisión tomada por los varones nada pueden hacer, como la primera vez. No obstante que la mayoría de los migrantes se plantea, desde el momento en que planea su partida por primera vez, regresar a México cuando logren lo que se propusieron en términos materiales, algunos, al poco tiempo de permanecer en el pueblo, empiezan a buscar otros motivos y a tantear el terreno con sus familiares: “¿Y si me fuera otra vez?”, “aquí no hay trabajo”, “pagan muy poco” y “necesitamos dinero [para]...”, entre otras razones.

Un joven soltero expresa su deseo y motivación, muy en relación con haber dejado una novia norteamericana allá y asegurar que no se quiere casar con una “ranchera” de Chuniapan, él quiere “una güera”: Me quiero regresar otra vez. Quiero trabajar pero aquí no hay nada. En el campo pagan setenta pesos al día, no alcanza. De albañil setecientos a la semana, trabajando de lunes a viernes (Honorio, 20 años, migrante de retorno).

Los motivos e intereses pueden ser varios, pero el sueño es sólo uno: volver a Estados Unidos. Quienes se fueron, la primera vez, para construir la casa o comprar un terreno, ahora quieren tener un auto o una camioneta; y aquellos que ya tienen una u otro, necesitan dinero para abrir un negocio; o no les gustó la casa que construyó la esposa y piensan modificarla. Ya nada de sus cónyuges ni del pueblo les parece, hasta sus hijos(as) les molestan:

Aquí me aburro sin hacer nada, allá desde las cinco me levantaba y trabajaba desde las siete y hasta las diez de la noche. Aquí no me hallo, hace mucho calor; ir al campo hasta me enferma, el sol ya no lo aguanto como antes, tengo que descansar cuando voy al campo y sudo mucho, regreso empapado cuando voy [...] Allá [en “el norte”] hay aire acondicionado para el calor y para el frío [...] Estos chamacos están muy mal educados, sólo su mamá los aguanta porque dan una lata que hasta dolor de cabeza dan (Pablo, 35 años, migrante de retorno).

Mi cuñado se fue otra vez. Anduvo diciendo que ya se había chocado de su mujer, que ya se había aburrido de “la cosa esa”. Dice que en el norte “tiene una señorita que le despacha bien despachado”. A los dos meses de que regresó se volvió a ir. Llegó sin dinero y vino a encontrar a su mujer sin dinero, volvió a empeñar la parcela para irse. Así, ¿qué caso tiene que esté por allá?, puro gastando el dinero con mujeres. Anduvo diciendo que en el norte se dio la gran vida. Eso no lo sabe su esposa, pero se lo ha de imaginar (Ana, 40 años, madre de migrantes de retorno).

Otros migrantes de retorno, después de hacer su casa, poner su negocio y comprarse un vehículo, se quedan en el pueblo y ya no se vuelven a ir. Van al campo, a la milpa y están en su negocio, contentos y satisfechos con lo que lograron con su trabajo en el extranjero, porque en Chuniapan “hay forma de vivir”, nada más “hay que buscarle”. Pero los que se acostumbran a otro sistema de trabajo y de vida, y tienen nuevos intereses, se vuelven a ir tan pronto se acaban el dinero que trajeron.

Micaela, como otras más en el pueblo, ha experimentado la partida de su esposo dos veces. Ahora que ya sabe lo que representa ser cónyuge de migrante, menos le agrada la idea de quedarse sola otra vez a cargo de la casa, la parcela y los hijos:

Yo no quería que se fuera [...] Vino mi primo, le dijo: “Vámonos a México, están haciendo un Infonavit y necesitan electricistas, como tú sabes te dan trabajo, son \$2,500.00 a la semana”. Le digo: “¿Para qué quieres andar lejos? En México puedes trabajar. Aquí no se gasta mucho [...] \$5,000.00 a la quincena está bien [...] Ya tenemos todo, nada más andas gastando dinero, ¿qué le podemos pedir más a Dios? Lo importante es que nos dé para comer. Aunque sea cerca, que me estés mandando mil pesos a la semana está bien” [...] ¿Para que ande retelejísimos? no. Se acostumbran allá y luego no se quieren regresar (Micaela, 37 años, esposa de migrante de retorno).

Resalta en el testimonio que, para algunos, trabajo en el país hay, lo que no hay es voluntad de quedarse, no sólo en México, sino en el rancho y con su familia. Pablo, esposo de Micaela y migrante de retorno de 35 años, por ejemplo, al no poder “cruzar” la frontera decidió quedarse en Sonora a trabajar; en contraste, sus paisanos se regresaron a Chuniapan. Es probable que Pablo no quiera convivir con su esposa e hijos y prefiera poner tierra de por medio entre él y ellos, como ocurre con otros migrantes y sus parientes.

Por otra parte, y en relación con el dinero, si bien es una realidad que nunca podrían ganar aquí la misma cantidad de dinero que ganan allá, llamó mi atención que quienes trabajaron de albañiles, antes de partir al norte, ahora esgriman como pretexto para no retomar el oficio, la peligrosidad del mismo; consideran que los riesgos que conlleva trabajar en las partes más altas de los edificios, comparados con lo que representa cruzar la frontera (asaltos, detenciones de la migra y secuestros, entre otros) son mucho mayores.

Al elegir la migración circular no saben cuánto va a durar esa situación, algunos ni siquiera se lo cuestionan. Parafraseando a Frankl (1994: 276), cuando los varones de Chuniapan, unidos en conyugalidad, migraron por primera vez, lo hicieron principalmente

por necesidad económica. La segunda vez, cuando muchos ya han cumplido gran parte de sus objetivos iniciales, van en busca de “algo que dé un sentido a [su vida]”, pues al parecer su esposa, hijos e hijas o el terruño ya no se lo da. Añoran libertad y probablemente otras compañías femeninas.

Por otra parte, generalmente, los migrantes de retorno describen el vecino país del norte como el mejor lugar del mundo, si bien hay que considerar que su conocimiento de otros espacios se reduce a aquellos de los que proceden; se entiende que el pasar de México a una nación del primer mundo los deslumbró; y hagan las inevitables comparaciones entre vivir y trabajar aquí o allá:

Estados Unidos es una chingonería. El paisaje..., todo limpio; las puras yardas de las casas allá son diferentes; se ven gentes caminando y las casas abiertas. Allá estaba bien y en México todo cuesta más trabajo. Pero México es México, si cometo un error pido disculpas y tal vez me perdonen, pero allá la ley es la ley. Aquí la corrupción nosotros la hacemos (Diego, 50 años, migrante de retorno).

Allá la ley es la ley, por eso se cuida uno de que no lo infraccionen. Hay seguro de desempleo y a los viejitos los ayudan. Si te quedas sin trabajo te llega tu dinero cada mes y ya cuando consigues trabajo ven en la computadora y te deja de llegar; los aparatos eléctricos no son caros, tampoco la ropa. En México hay que andarse cuidando de los rateros y allá vas a un restaurán y dejas tu cartera en la mesa, mientras te vas a lavar las manos, y ahí la encuentras (Pablo, 35 años, migrante de retorno).

Me gustaba vivir allá porque está mejor que aquí. Allá todo limpio. Si se te enferman los niños los llevas al doctor y pagas de a poquito y aquí no. Aquí si no tienes dinero no te atienden y allá no es así. Aquí ni hay medicinas en la clínica. Aquí los niños se enferman mucho por el calor (Tina, 26 años, migrante de retorno).⁵⁴

Se percibe cierta idealización en los(as) migrantes de retorno respecto a Estados Unidos donde sí se cumple la ley, hay menos delincuencia que en México, se vive mejor, con más comodidades y pueden vivir ciertas situaciones estando allá. Por ejemplo, los varones que tienen esposa e hijos(as) en Chuniapan, en “el norte” se dan vida de solteros; al presentarse como hombres sin compromisos son más deseables para las mujeres que buscan pareja.

⁵⁴ Al parecer, en aquel país es mejor el servicio médico que en México, quienes han tenido o tienen hijos(as) allá lo valoran mucho; aunque otros migrantes dicen que atenderse médicamente en Estados Unidos es muy caro, por eso, algunas personas que tienen que acudir con el dentista mejor se esperan hasta que regresan a su región de origen para atenderse porque aquí “sale más barato”.

Por supuesto, también está la contraparte: los vicios (drogas, alcohol) y la prostitución que acechan a los migrantes y son un peligro real y latente; lo saben ellos(as) y sus familias. Pero eso pasa a segundo plano. Priorizan, casi siempre, las ventajas de vivir allá y relegan las desventajas o peligros que representa (discriminación, malos tratos, asesinatos, vicios, ETS, entre otros), de los cuales tienen conocimiento sus parientes en el pueblo a través de los medios de comunicación, lo cual contribuye a aumentar el temor y la angustia de sus esposas y demás parientes al imaginar que algo malo les pueda pasar.

O tal vez, y a pesar de reconocer los riesgos que conlleva el vivir en el norte, consideran que lo que ganan allá, y no me estoy refiriendo sólo al dinero, bien vale la pena y se sobreponen a ellos. Para enfatizar esta última aseveración tengo el caso de Tina, quien cruzó la frontera tres veces: la primera siendo soltera y las dos últimas cuando ya estaba unida a un migrante de la región de San Andrés Tuxtla. A mi parecer, su empeño por regresar a Estados Unidos, además de que su marido y padre de sus tres hijos está allá, es porque de quedarse en Chuniapan tendría que vivir bajo la tutela de sus suegros o de sus padres, lo cual vive hoy en la casa paterna; es decir, volvió al cobijo de las relaciones patriarcales que predominan en el pueblo y perdió la libertad que tenía en el otro país. Tanto hombres como mujeres tienen mucho que ganar en el norte pero también tienen mucho que perder. Les corresponde a ellos y a ellas decidir qué valoran o les conviene más.

El que hombres y mujeres se vayan otra vez significa que aunque sus familiares no quieran tendrán que revivir otra vez los sentimientos y preocupaciones cuando se imaginan los peligros y riesgos que corren los(as) migrantes. A esperar las noticias, a rezar día y noche hasta saber que están bien, a preguntarse ¿cuándo volverán?, y si entonces se quedaran para siempre. ¿Para siempre? Quizás...

En conclusión, la vida cotidiana de las mujeres cambia significativamente por la migración de sus cónyuges. Los cambios se centran en el desempeño de nuevos y diferentes roles que implican mayor trabajo y responsabilidades, lo cual no siempre es tomado en cuenta ni valorado pues se considera parte de sus deberes de esposas. Ser cónyuges de migrantes implica vivir rodeadas de miedos y preocupaciones.

Los sentimientos femeninos más comunes asociados a la migración de los varones son: soledad, tristeza, angustia y temor al abandono. Pero han desarrollado ciertas estrategias para resolver los problemas que se les presentan en la cotidianidad. Es parte de

lo que representa “hacerle de hombre y de mujer”, lo cual ayuda a elevar su autoestima. Ahora se ven como personas capaces de enfrentar los desafíos básicos y comunes de su vida. Este es, en parte, el sentido que le han encontrado a la partida de los hombres. ¿Acaso podríamos hablar de resiliencia en este contexto?

La conyugalidad con migrantes representa años de espera en situaciones difíciles que a la larga pueden ser compensados con su regreso, permanencia definitiva en el pueblo y el reencuentro de las parejas. Pero también puede implicar el desencuentro, abandono y nueva separación porque ellos tienen ahora otros intereses en Estados Unidos.

La vulnerabilidad social, sexual, económica y emocional de las mujeres es parte de lo que quise reflejar en estas páginas, a través de un breve recorrido por sus experiencias. El estado permanente de duelo por imaginarse sin el respaldo económico, el cariño de los esposos y la posibilidad de perderlos es algo que encontré a lo largo de cada una de las tres etapas que incluye la conyugalidad con migrantes: a) en la premigración el desierto, los asaltantes y la migra se los pueden arrebatar; b) durante “la conyugalidad a distancia” la amenaza la constituyen las otras mujeres, con las que se pueden relacionar sexual y conyugalmente (las cuales los pueden contagiar de alguna enfermedad mortal y ésa podría ser otra forma de perderlos); y c) en el regreso, el desencuentro de las parejas y reinicio de la migración están siempre latentes.

Asumir nuevos y diversos roles es parte de la cotidianidad de estas mujeres. Algunas aprovechan esta situación a su favor y se permiten más libertad de movimiento y decisión; para otras hacerse responsables de sus decisiones, sumado al temor a equivocarse, les genera malestar físico y emocional. Si a esto le agregamos que es parte de su diario vivir “hacerle de hombre y de mujer” (de padre y madre), cuidar su conducta sexual, sobreponerse al acoso de los varones y a la vigilancia estricta de que son objeto, por casi todas las personas del pueblo, entendemos por qué la mayor parte de ellas no está de acuerdo en que sus esposos se vayan “tan relejisimos” como lo representa vivir y trabajar en Estados Unidos.

CONCLUSIONES

Chuniapan de Arriba, no obstante estar ubicada en el sur de Veracruz, tiene procesos migratorios con algunas características similares a las del centro del estado de Veracruz. Entre éstas, su carácter emergente, nuevo y acelerado, lo cual implica que en un corto periodo de tiempo muchas personas se vayan, en comparación con las regiones tradicionales e “históricas” del Occidente del país -como Guanajuato, Jalisco, Michoacán y Zacatecas-. Es mayor el número de migrantes varones, en relación al de las mujeres. Es digna de resaltar la juventud de los que parten, cada vez son más los adolescentes, de ambos sexos, que se integran al circuito migratorio internacional. Desde hace una década y media, se está gestando, no sólo en la localidad, sino en la región de Los Tuxtlas una cultura de la migración. Las condiciones de pobreza en que se encuentran sus habitantes y la desatención en que se halla el campo mexicano, son las principales razones por las que los hombres y las mujeres de Chuniapan migran al “norte” en busca de mejores oportunidades laborales y de vida para ellos(as) y sus familias.

La migración en Chuniapan, principalmente la de los varones, se halla muy relacionada con lo que ha ocurrido en el campo y el ejido en los últimos años. La situación económica de México, desde los años ochenta del siglo pasado, es la explicación a la pobreza del campo y de los campesinos (Aboites, 2004). Es la causa de la migración de hombres y mujeres en busca de empleo y mejores oportunidades de vida. El capitalismo dependiente de nuestro país, sujeto a las decisiones y recomendaciones del Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial, a causa de la enorme deuda contraída desde los años setenta, ha obstaculizado el crecimiento de nuestra economía en detrimento de la agricultura e industria, entre otros sectores (Emmerich, 1991; Ávila, 2006). Por décadas, el Estado mexicano ha hecho muy poco por resolver las necesidades de las clases trabajadoras. La migración internacional de miles de hombres y mujeres de Veracruz es sólo una expresión de tal situación.

Esta tesis se ha centrado en una dimensión de la vida social de Chuniapan: en la conyugalidad en el contexto de la migración, en lo que ésta implica para las mujeres, en los diferentes aspectos de sus vidas cotidianas, como esposas y madres. Cabe señalar que la conyugalidad con migrantes, como cualquier otro fenómeno social, presenta aspectos positivos y negativos, por mencionarlos de alguna manera; es decir, el impacto de la migración, y sus consecuencias, no son completamente buenas o malas para las

personas e instituciones sociales involucradas, no obstante, tanto unas como otras se adaptan a las nuevas condiciones que impone la realidad social, política y económica de este país. Es parte del cambio social y cultural que está presente a lo largo del proceso migratorio. En Chuniapan las transformaciones son palpables en el cambio de roles, la renegociación de la conyugalidad, en las nuevas construcciones sociales del género y de la sexualidad, en la división sexual del trabajo, en las normas del parentesco y en la reestructuración de las unidades familiares, entre otras expresiones.

En el contexto de la migración internacional la experiencia de conyugalidad representa para las mujeres estar separadas de los esposos, por el tiempo y la distancia; varios años. El proceso involucra tres momentos: 1- la etapa previa, 2- la denominada “conyugalidad a distancia” (D’Aubeterre, 2000b) y 3- la del retorno de los migrantes. Aunque la mayor parte de las mujeres no estuvo de acuerdo con la decisión de los esposos por migrar, los han apoyado, en todas las etapas de la migración.

A grandes rasgos, ciertas situaciones están presentes en las tres etapas y otras sólo en dos o una de ellas. Por ejemplo, *el aspecto emotivo-sentimental* se presenta en todo el proceso. Desde que los hombres anuncian que se van, sus esposas son asaltadas por el miedo, la preocupación y angustia, entre otros sentimientos, los cuales nos las abandonan aun después de que ellos regresan, lo que afecta su salud física y emocional. Esto es algo que pasa desapercibido pues nadie le da mucha importancia, únicamente las mujeres saben lo que eso representa. En esta situación juegan un papel importante los rumores sobre su conducta sexual porque es a lo que más temen ellas, y a la vez es lo más común que les suceda. Éstos pueden acabar con su reputación de mujeres honorables y con sus matrimonios, además de separar a sus familias.

Aunado a eso está el acoso de que son objeto por parte de los hombres del pueblo, los cuales consideran que las esposas de migrantes tienen “necesidad de hombre”. El acoso merma su tranquilidad y las llena de desasosiego. Pero, sobre todo, imaginarse que sus esposos tienen amantes en Estados Unidos y que tal vez no regresen les quita la calma. Sus temores no están infundados, en el pueblo existen varios casos de familias abandonadas por migrantes. La separación de las familias por el desencuentro entre los cónyuges, las más de las veces motivadas por los rumores también ocurre, las mujeres esperan que esto no les suceda a ellas, pero saben que es una posibilidad, de ahí la zozobra que rodea el retorno de los migrantes. Por último, siempre existe la posibilidad de que se vuelvan a ir, por lo cual los sentimientos que rondan el cruce de la frontera se reviven.

Durante el tiempo que dura la migración, “hacerle de hombre y de mujer”, ser padre y madre, implica, como antes señalé aspectos positivos y negativos, desde la perspectiva de las mujeres, aunque no todas están conscientes de eso. La redefinición de los roles de género les implica, por una parte, más trabajo y responsabilidades al interior de sus familias, en la parcelas, las escuelas, el ejido y el pueblo. También enfrentar problemas y experimentar penas y alegrías sin los esposos, es parte de su cotidianidad. Por la otra, tienen mayor libertad de movimiento, presencia en el espacio público y participación en la vida de la comunidad, y su autoestima crece porque se dan cuenta que pueden hacer los mismos trabajos que los varones. Tener que decidir, por sí mismas, en situaciones que se les presentan cotidianamente les confiere autonomía y libertad de movimiento.

Las mujeres adquieren conocimientos, destrezas y fortalezas insospechadas, que les permiten ver el mundo, la vida y las relaciones conyugales con otras miradas. De ahí que, parafraseando a Ariza (2000), ya no vuelvan a ser las que eran antes. Estos son algunos de los beneficios que adquieren por quedarse a cargo de las familias. Si bien cuando los hombres vuelven retoman sus tareas, a las mujeres el mayor roce social, “cargar” con responsabilidades masculinas y salir bien libradas, eleva su autoestima, dejan de verse como “pobres mujercitas”, tal cual las señalan algunos varones. Este cambio de consciencia y autoimagen femenina es parte de su proceso de ejercer poder, lo que disminuye su desigualdad respecto a los varones. Hoy puedo afirmar que las mujeres tienen más recursos para negociar las relaciones conyugales y que actúan, en menor o mayor grado, para transformar paulatinamente el orden de género basado en la dominación masculina, que aún impera en el pueblo. Las mujeres se dan cuenta que también tienen cierto poder en las relaciones con sus esposos, y que pueden ejercerlo cuando sea necesario, saberlo les da seguridad para exigir se respeten sus derechos como personas y como cónyuges.

Se trata del “poder sobre” (Rowlands, 1997, 1995), que se ejerce sobre los demás, se impone a los deseos, intereses y toma de decisiones de los otros(as). Para el caso que aquí interesa, el ejercicio del poder de las mujeres, en relación a sus cónyuges, implica que las decisiones pasaron de ser unilaterales a negociables. Esta situación también puede explicarse considerando la dimensión personal del empoderamiento, la cual consiste en desarrollar la capacidad individual, la confianza y la autoestima, que incluye la destrucción de los efectos debidos a la internalización de la opresión

(Rowlands, 1997; 1995).¹ A mi parecer, esto representa parte del sentido que han encontrado las mujeres a la migración de sus cónyuges.

“Hacerle de hombre y de mujer” ha significado la transformación del estereotipo de los roles de género y una división sexual del trabajo diferente, de la que existía antes de la migración internacional masculina. Para algunas también representa ver el mundo con ojos diferentes, abarcar más allá de lo que la mirada femenina alcanzaba y, en consecuencia, la constitución de nuevas subjetividades. Actualmente, en el contexto de la migración internacional, el dominio masculino está siendo cuestionado al reconfigurarse la división sexual del trabajo y el orden de género, elementos que lo permitían y justificaban.² Hacer el trabajo y “cargar” con las responsabilidades que antes eran asuntos masculinos les ha permitido darse cuenta de que: a) los hombres y las mujeres son iguales; b) únicamente los hacen diferentes los trabajos que realizan o las capacidades que tengan; c) las diferencias entre los sexos no son de origen biológico, y d) las causas de su reclusión en el espacio privado, el cual no es reconocido ni valorado, mientras que los varones han dominado, por mucho tiempo, el espacio público, el cual siempre ha sido muy valorado.³

En este contexto, es posible hablar de un cambio en la construcción social del género en Chuniapan, el cual, en parte, tiene su origen en los roles nuevos y diversos que ahora desempeñan las mujeres, lo cual influyó para que se desdibujara la línea entre lo que era propio de hombres y de mujeres y se diera paso a una nueva división sexual del trabajo. Esta realidad es parte del saldo positivo de la migración masculina para ciertas cónyuges de migrantes. No obstante, asumir nuevos roles no siempre ni a todas

¹ Desde la perspectiva de las mujeres el poder *desde dentro* o *poder del interior*, también significa la habilidad para resistir el poder de otros a través del rechazo a las peticiones o solicitudes indeseadas. Este poder es la base para construir a partir de sí mismo, surge de las personas cuando se perciben a sí mismos “como aptos para ocupar los espacios de toma de decisiones y [...] usar dichos espacios de manera efectiva” (Rowlands, 1997:221). El poder *desde dentro* tiene mucha relación con la autoconfianza y la autoestima; desde mi punto de vista es el que más se relaciona con las mujeres y la autonomía.

² Recordemos que la división sexual del trabajo y la separación entre los espacios público y privado, además de las diferencias sexuales biológicas, la jerarquización de los géneros y la opresión femenina, son los elementos que permiten la desigualdad genérica (Rubin, 1996) y el consecuente dominio masculino. Por otra parte, un sistema sexo/género indica que la opresión no es inevitable, “es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan” (Rubin, 1996:46).

³ Respecto a esta situación, Lamas (2000b) asegura que esos papeles son los que delimitan la diferente participación de los hombres y las mujeres en las instituciones de la sociedad, la economía, la política y la religión, también incluyen las actitudes, valores y expectativas que cada sociedad concibe como femeninos o masculinos”.

les retribuye mayor autoridad al interior de los grupos domésticos, pero poco a poco van dejando atrás la sumisión que caracterizó a la mayoría de sus madres y abuelas. Para entender la magnitud de los cambios que han tenido lugar en sus vidas, es necesario recalcar que muchas de ellas pasaron de pedir permiso, para casi todo, y de obedecer sin replicar a padres y esposos, pasando de un dominio a otro, a decidir por sí mismas, a defender su libertad de movimiento y a gobernar su cuerpo y práctica sexual considerando únicamente su propio parecer, lo cual es una expresión de autonomía.

En este tenor también puedo decir que, en ciertos casos, la migración masculina contribuye a incrementar la autonomía, si bien no lo genera por sí sola, de manera automática, contribuye a ella. En primer lugar, no se puede generalizar y decir que todas las cónyuges de migrantes son autónomas gracias a la ausencia de sus esposos. En el pueblo existen ciertos mecanismos, como los rumores sobre su conducta sexual, para limitar la libertad e independencia de las mujeres en general, y no sólo de las cónyuges de migrantes (si bien se agudiza con las últimas).

Es necesario considerar que en la nueva fortaleza femenina influyeron sus relaciones con la organización civil Decotux y el personal del programa Oportunidades, el haber migrado antes de iniciarse en la conyugalidad, el grado de estudios con que cuentan y el conocimiento de sus derechos de género, les ha permitido pasar de la sumisión e imposición al cuestionamiento, a negociar relaciones más equitativas y a ser más independientes en algunos aspectos de sus vidas y tener conciencia genérica. Las mujeres cuestionan el dominio masculino, basado en el orden de género que señala, que parte del deber ser de los hombres y las mujeres es que ellos manden y ellas obedezcan. De hecho, ahondar en los procesos simultáneos a la migración en Chuniapan y relacionarlos con los cambios en la autonomía, el comportamiento de las mujeres y las relaciones de género, es una de las aportaciones de esta tesis.

Entre estas mujeres están las que defienden el valor de su trabajo. Fue particularmente interesante encontrar que las mujeres defienden el valor de su trabajo doméstico y extradoméstico como un elemento importante que les confiere autoridad y les permite considerar también como suyos los bienes que se adquirieron a partir de iniciada la conyugalidad. Esto sin desmeritar el papel de proveedores de los migrantes, situación por la cual continúan siendo los jefes de familia con autoridad reconocida e incuestionada. Aún cuando, como en estos casos, de acuerdo con Córdova (2007b) las mujeres asuman responsabilidades que les correspondan a los hombres, desde el punto de vista del género.

Las mujeres que valoran su trabajo -saben que éste es importante para que el de los hombres se efectúe, que el suyo es más que un complemento, es imprescindible y necesario-, son las que realizan prácticas de autonomía en su vida cotidiana. Tales mujeres exigen que sus esposos y parientes reconozcan el valor del trabajo que realizan, dentro y fuera de sus casas; el cual, desde su perspectiva, les confiere derechos para pedir algo a cambio, no como pago sino como retribución justa por él: como el derecho a la propiedad conjunta de los bienes que se adquirieron con el dinero, fruto del trabajo de los varones en Estados Unidos.

Si entendemos la autonomía como la capacidad de las mujeres para decidir por sí mismas lo que consideran conveniente, sin la intervención de nadie más, uno de los aspectos de sus vidas donde mejor se refleja esta postura es en la apropiación de sus cuerpos, por ejemplo, en la defensa de su libertad de movimiento al afirmar: “yo no necesito que me cuiden, yo me cuido sola”. Otra de sus expresiones la encontramos en el espacio de la reproducción y sexualidad. Diecisiete de las diecinueve mujeres que entrevisté a profundidad aseguran que el número de hijos que tienen o tendrán es producto de una negociación con sus parejas. Aquí quiero señalar que la apropiación puede verse, asimismo, como dos formas de transgresión, una en el espacio de la conyugalidad y una más fuera de ella. Afirmando esto porque cuando las mujeres deciden sobre sus cuerpos, en el aspecto sexual, lo hacen a pesar de las normas que tratan de controlar su conducta en ese terreno. Con tal actitud escapan al dominio masculino sobre sus cuerpos y prácticas sexuales, ya que en su cuerpo “mandan” ellas. El autogobierno está presente, igualmente, cuando deciden si quieren o no tener relaciones sexuales. Están conscientes de que es parte de sus derechos sexuales decir que no quieren tener sexo con los cónyuges, especialmente cuando éstos regresan del “norte”. Por el temor a las enfermedades de transmisión sexual, como el sida, se niegan a copular con los migrantes de retorno hasta que ellos acudan al médico y éste dé su veredicto de buena salud. También solicitan el uso del condón por el mismo motivo.

A esta actitud de cuidado del cuerpo y salud ha contribuido el que las mujeres conozcan sus derechos y situación de género. Negarse representa proteger su salud, y al hacerlo desacatan la norma del deber ser de las mujeres en Chuniapan que prescribe que las mujeres tienen que obedecer siempre y en todo a los varones, especialmente en la intimidad del hogar y entre las parejas. De acuerdo a este mandato se esperaría que ellas accedieran inmediatamente a los requerimientos sexuales de los cónyuges, sin embargo

no es así, de ahí que, de acuerdo al orden de género local, puede considerarse una transgresión.

La otra forma de transgresión se ubica fuera del marco de la conyugalidad. El incumplimiento femenino a la norma de fidelidad conyugal es expresión de que la sexualidad conyugal es inexistente o insatisfactoria. Los “queridos” ofrecen a las transgresoras: placer sexual, cariño y atenciones, que hacen menos rutinarias sus vidas cotidianas y las aleja del trabajo y los problemas que deben atender como parte de sus roles de padres y madres, de hombres y mujeres. Ciertas mujeres han encontrado la forma de escapar al control patriarcal de su sexualidad sin recibir sanción alguna. Son sumamente cuidadosas y “astutas” para disfrutar del placer sexual extraconyugal, sin que nadie se dé cuenta. Independientemente de que sus transgresiones se descubran o no, relacionarse sexualmente, fuera del marco de la conyugalidad, es símbolo de su autonomía personal y apropiación corporal, por dos cuestiones: por una parte se reconocen como sujetos de placer y, por la otra, se otorgan el permiso para disfrutar del erotismo fuera del marco de la conyugalidad.

Las prácticas sexuales en Chuniapan se hallan muy unidas a las cuestiones del honor y el parentesco. Las normas sexuales que rigen a hombres y mujeres tienen una base genérica y son muy diferentes, según se trate de uno u otro género. Lo cual es un ejemplo de la dominación masculina en esta esfera de la vida de las mujeres. De ahí que las transgresiones femeninas a la norma de exclusividad sexual conyugal pongan en entredicho el sistema de parentesco. El cual establece genéricamente lo que está permitido a hombres y mujeres. La realidad es que, en el marco de la migración internacional, las normas del deber ser son rebasadas por las diversas expresiones del erotismo entre los(as) serranos(as). Esto no significa que antes que la migración internacional de los varones tuviera lugar no ocurrieran transgresiones a la norma conyugal, sino que la ausencia de ellos las hizo más evidentes y numerosas. Lo cual permite entrever una construcción social de la sexualidad diferente a la que imperaba antes de que la migración alcanzara la importancia que hoy tiene en el pueblo.

En el horizonte de la construcción social de la sexualidad en Chuniapan, hegemónica y genérica, basada en la doble moral, las mujeres son “buenas” o “malas” en la medida en que cumplan o no las reglas del comportamiento sexual femenino establecido: a) que controlen sus deseos -ya que supuestamente éstos son menos apremiantes que los de los varones, por lo tanto, ellas no tienen la misma necesidad sexual que los hombres-; b) se mantengan vírgenes hasta el casamiento, y c) sean fieles

a los esposos. Las transgresiones femeninas a la norma de fidelidad conyugal ponen en entredicho tal construcción. Los hechos indican que las mujeres buscan el placer sexual fuera del marco conyugal porque, al igual que los varones, también son sujetos de deseo. No obstante, la concepción genérica del deseo lleva a los lugareños a no aceptar socialmente tal proceder, como lo hacen cuando dicha práctica la realizan los hombres:

En este contexto cambiante la negociación entre las parejas es otro elemento que forma parte de la conyugalidad, mediada por la separación. Las mujeres que tienen cierta autonomía son las que negocian su residencia, la convivencia familiar, el retorno de los esposos y las relaciones conyugales. En lo que toca a *la residencia*, si bien aceptaron vivir con los suegros mientras durara la estancia de sus esposos en Estados Unidos, en caso de conflicto con alguno de los suegros o con ambos, apresuran a sus esposos a construir pronto sus casas para acortar el tiempo de convivencia con los parientes políticos, no están dispuestas a esperar eternamente, tan sólo exigen que ellos cumplan lo que les prometieron: una casa aparte.

Respecto a *la convivencia familiar*, cuando se trata de patrilineas limitadas localizadas y comparten el solar con los suegros, las nueras establecen límites en relación al trato que no están dispuestas a admitir de ellos, se defienden y piden el apoyo de los cónyuges, el cual se concreta en una llamada telefónica a sus padres para arreglar los problemas a través de la distancia, lo importante aquí es recalcar que las mujeres ya no admiten tan fácilmente jerarquías generacionales o de género. Para ellas, están muy lejanos aquellos días en que los cónyuges y los suegros las maltrataban, saben que pueden denunciar la violencia de todo tipo y que los(as) agresores serán sancionados.

Difícilmente las mujeres pueden influir en la decisión masculina de migrar, pero sí pueden hacerlo para apresurar el *retorno de los esposos*, algunas mujeres ejercen el “poder sobre” (Rowlands, 1995, 1997) para conseguir que los migrantes regresen antes de lo que tenían planeado y acortar su estancia en Estados Unidos, cuando se sienten amenazadas por algún peligro o son acosadas sexualmente, entonces piden y necesitan la protección de los padres de sus hijas. Para conseguir su objetivo recurren a las amenazas de abandono del lazo conyugal y al cambio de residencia.

Lo cual nos lleva a la negociación de *las relaciones conyugales*, a través de la distancia las mujeres son capaces de negociar con sus parejas, vía telefónica, varios

asuntos, por ejemplo, el uso y destino del dinero que ellos obtienen por su trabajo.⁴ También el trato que ellas reciben de sus esposos cuando hablan por teléfono y éstos pretenden regañarlas, gritarles y humillarlas por algo que consideran hicieron mal o no es de su agrado; la violencia, vía telefónica, no es aceptada de ninguna manera, especialmente cuando “hablaron” de eso antes de que ellos partieran. Es decir, establecieron que estaba permitido para unos como para otras, allá y acá, por eso cuando los varones pretenden olvidar lo que acordaron, las esposas no lo toleran. Por supuesto, en la etapa del retorno de los migrantes también se establecen las condiciones para que las esposas accedan al relacionamiento sexual, tales medidas, como ya señalé, giran en torno a la protección de la salud de las cónyuges.

Es importante aclarar que las negociaciones entre las parejas no se inician en la etapa de “conyugalidad a distancia” únicamente. Algunas parejas establecen acuerdos específicos desde la etapa de premigración, pero otras lo hacen antes de iniciarse en la conyugalidad. Entre las mujeres que entrevisté están las que pusieron condiciones antes de casarse, para empezar no se “regalaron”, exigieron que los novios las “pidieran” en la casa de sus padres y pagaran el ritual de la boda. Algunas, incluso, dejaron bien claro lo que esperaban de sus futuros cónyuges y les pusieron condiciones para casarse con ellos, una de ellas mencionó que le pidió al padre de sus hijos que dejara de tomar alcohol y él lo hizo, dejó de tomarlo en la cantidad y frecuencia que acostumbraba. Lo que ubica a las novias en la posición para negociar es su virginidad. Las mujeres que establecen acuerdos y límites y negocian las relaciones con sus parejas desde antes de iniciarse en la conyugalidad, lo hacen también en las tres etapas de la migración.

Cabe señalar que no todas las cónyuges de migrantes establecen límites, acuerdos, negocian o renegocian las relaciones con sus esposos. Únicamente lo hacen quienes tienen cierto grado de autonomía, son independientes económicamente y tienen conciencia genérica.⁵ En la negociación de las relaciones conyugales está presente la

⁴ Cuando las mujeres consideran que sus esposos le están dando mal uso al dinero o que lo gastan en algo que no es para el bien de nadie, como el que un migrante compre un segundo auto cuando ya chocó el primero por manejar ebrio; en casos de ese tipo o similares sus esposas inventan que necesitan dinero para medicinas, que tienen que pagar algo en la escuela, que ya no le alcanza el dinero para el gasto, entre otros pretextos, y generalmente, de esta manera, consiguen lo que se proponen.

⁵ En el capítulo tres señalé que las mujeres independientes son las que migraron antes de casarse, estudiaron, se relacionaron con organismos gubernamentales, conocen sus derechos y saben que pueden salir solas adelante, es decir, son o pueden ser independientes económicamente.

concepción del equilibrio genérico y la disposición de los esposos a negociar. Cuando ambos miembros de las parejas migraron antes de casarse y estudiaron más que sus padres, madres y abuelos(as), el trato y relacionamiento cotidiano, y la negociación de las relaciones de género y conyugales no son problemáticas. Probablemente los hijos(as) de estas parejas reproducirán este modelo de conyugalidad cuando formen sus familias.

Otros ejemplos de cambio social debido a la migración son las transformaciones que se observan en los grupos domésticos del modelo familiar mesoamericano de parentesco. Estas unidades familiares, actualmente en transición, se adaptan a las nuevas condiciones que les impone la economía global, nacional y regional. Algunas de las características básicas de los grupos domésticos: la residencia patrivirilocal, la herencia de la tierra por línea paterna, las patrilíneas limitadas localizadas, la herencia de la casa de los padres al último de sus descendientes (últimogenitura), se modifican a raíz de la migración. La migración contribuye a la neolocalidad, tanto la residencia patrivirilocal como las patrilíneas limitadas localizadas generan muchos conflictos entre las nueras y los parientes de sus esposos, por lo que uno de los objetivos de la migración masculina es comprar un pedazo de solar para construir la casa lejos de los padres de los cónyuges.

Las cuestiones de la herencia de la parcela y de la casa, que se destinaban a los hombres de la familia, la tierra, y al último hijo varón, la casa, respectivamente, poco a poco, va dejando de ser así. Los varones que migran ya no están muy interesados en la tierra y algunos ya no vuelven a su pueblo, por ello los padres heredan la parcela y la casa a los hijos e hijas que permanecen en el pueblo y ven por ellos en la vejez y cuando están enfermos. Ahora, las mujeres tienen más posibilidades de heredar una parte de la parcela de sus padres, por lo que la herencia de la tierra por línea paterna se está modificando. Igualmente la práctica de la últimogenitura cede ante la herencia de la casa a cualquier hijo o hija, sin importar el orden de nacimiento.

Además se aplaza la edad para contraer nupcias, de 13 y 14 años a 20 y 21, y los padres ya no intervienen en las decisiones de sus hijos e hijas para elegir cónyuges, ya que por ser éstos(as) independientes económicamente no necesitan de la aprobación o el apoyo paterno. Por lo que las normas y prácticas del parentesco, incluyendo las de la sexualidad, están modificándose por la migración. Éstos son algunos signos del cambio sociocultural en el nuevo milenio, y tienen su origen en crisis estructurales, económicas

y políticas del sistema capitalista.

Por último, la migración de los varones, aunada a la autonomía de las mujeres, impacta las relaciones conyugales y la construcción social del género. Encontré situaciones en las que los hombres comparten las tareas domésticas después de un tiempo de permanecer fuera del pueblo o país, algunas en que los migrantes valoran más a sus esposas, debido a la distancia y el tiempo que los separa, y tienen el firme propósito de que sus relaciones sean más equilibradas cuando regresen; no obstante, las relaciones conyugales más equitativas no se deben únicamente a la migración de los varones.⁶ Hoy, es posible hablar de cambios sociales y culturales que alteran las “normas tradicionales” de la vida familiar (Chenaut, 1999), en el marco de la migración internacional, de las familias campesinas de raíz indígena.

Las transformaciones en las construcciones sociales del género y la sexualidad son manifestaciones del cambio social. Dichas transformaciones también son expresiones de autonomía femenina. A las mujeres, en el ámbito de la conyugalidad, les ha posibilitado la negociación con los hombres y la autodeterminación corporal.

En esta segunda década del siglo XXI, la confluencia de la migración internacional masculina, la nueva división sexual del trabajo, así como las diferentes construcciones sociales del género y la sexualidad, en el sur del área rural veracruzana, promueven relaciones de género y conyugales con mayor equilibrio, si bien aun a un número reducido de mujeres. Actualmente presenciamos, de acuerdo con West y Zimmerman (1991), una nueva forma de “hacer género” por parte de algunas mujeres de Chuniapan.⁷ También se trata de una nueva manera de relacionarse con los varones, en el ámbito de la conyugalidad. Al modificarse la división sexual del trabajo, sobre la que se levantaba la supuesta diferencia sexual, ésta deja de traducirse automáticamente en desigualdad.

Después de catorce años de iniciada la migración en el pueblo, esta situación hace reflexionar a hombres y mujeres sobre sus ventajas y desventajas. A considerar no sólo los beneficios económicos, sino también las consecuencias sociales, familiares y conyugales por su ausencia (algunas de las cuales ya están viviendo). Por ejemplo, en el

⁶ Recordemos que los elementos que contribuyen a la autonomía de las mujeres son su propia experiencia migratoria, el nivel de estudios y contacto con organismos gubernamentales y no gubernamentales.

⁷ El proceso de construcción del género tiene dos niveles. El normativo, que señala el deber ser, de acuerdo a la cultura de los grupos sociales; y el de la interacción cotidiana entre las personas y sus prácticas (Córdova, 2003).

ámbito de la familia los hijos(as) crecen sin padre y carecen de un modelo masculino.⁸ (Las madre-esposas se han acostumbrado obligadamente a educar, disciplinar y “levantar” solas a sus hijos e hijas porque los varones siempre “andan fueras”.) En el ámbito de la conyugalidad, las relaciones de pareja se fracturan o debilitan, en ocasiones de manera irreparable.

A través de estas páginas me propuse explicar las repercusiones de la migración masculina en la conyugalidad, entre las que la vulnerabilidad social, sexual, económica y legal en que se encuentran las mujeres es una realidad. Partí de una perspectiva de género para abordar las diversas problemáticas que viven las mujeres en su cotidianidad, desde que sus cónyuges se marchan y hasta que regresan. Situación que, de acuerdo con Córdova (2007b) ha sido poco estudiada en este país. A lo que que agregó que menos aún lo ha sido en el sur del estado de Veracruz. Por ello, parte de la intención de este estudio de caso fue colaborar al acervo del conocimiento sobre conyugalidad y migración, desde un enfoque de género.

Dejo, por cuestiones de tiempo y espacio, ciertas inquietudes de investigación que surgieron durante mi estancia de campo y la redacción de esta tesis. Por ejemplo, pude percatarme de que aunque las mujeres defiendan su trabajo doméstico y extradoméstico y mencionen la palabra derecho, la gran mayoría de ellas no conoce cuáles son sus derechos como mujeres y cónyuges.⁹ En casos de ruptura conyugal, como la separación o el abandono, no saben a dónde o a quién acudir para exigirlos y ejercerlos. Lo cual es muestra no sólo de su vulnerabilidad social y económica, sino de la desprotección legal en que se encuentran. Éste es, a grandes rasgos, el panorama que va dejando tras de sí la práctica de la migración internacional de los hombres de la región de San Andrés Tuxtla.

⁸ Morín (2001) asegura que la organización de todo sistema presenta aspectos de carácter positivo y negativo y, tanto unos como los otros, han de ser tomados en cuenta para el análisis.

⁹ Las mujeres que valoran su trabajo, que saben que éste es importante para que el de los hombres se efectúe, y es más que un complemento es, imprescindible y necesario, son las que realizan prácticas de autonomía en su vida cotidiana. Tales mujeres exigen que sus esposos y parientes reconozcan su valor, el cual, desde su perspectiva, les confiere derechos para pedir algo a cambio, no como pago sino como retribución justa por él; como el derecho a la propiedad conjunta de los bienes que se adquirieron con el dinero, fruto del trabajo de los varones en Estados Unidos.

Bibliografía

- Aboites, Aguilar Luis. *Nueva historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 2004.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*, México, Ediciones de la Casa Chata-CIESAS, 1992.
- Alcoff, Linda y Elizabeth Potter, (eds.), "Introduction", en *Feminist Epistemologies*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 1-14.
- Almeida, Elsa. "Cambios y probables tendencias en el mercado de tierras ejidales en la zona de transición maíz-tabaco en la región de Los Tuxtlas, Veracruz", en: Léonard Eric y Emilia Velásquez Hernández, *El Sotavento Veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, México, CIESAS/ IRD, 2000, pp. 123-145.
- Ameigeiras, Aldo Rubén. "El abordaje etnográfico en la investigación social" en Irene Vasilichis (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Amuchástegui, Ana. *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*, México, Edamex/ Population Council, 2001.
- Artigas, Gabriel C. *Memoria y documentos de la Junta Divisionista de San Andrés Tuxtlas*, en ACAM/25, San Andrés Tuxtla, "Dotación de ejidos".
- Ariza, Marina. *Ya no soy la que dejé atrás... Mujeres migrantes en República Dominicana*, México, Plaza y Valdéz/ IIS-UNAM, 2000.
- Ávila, José Luis. *La era neoliberal*, México, Océano / UNAM, 2006.
- Barragán, María Antonieta y Mónica León. *Hijos sí, marido no. Una nueva alternativa familiar*, México, Norma, 2007.
- Batliwala, Srilatha, "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción", en Magdalena León (coord.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Colombia, Tercer mundo editores/Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- Beauvoir, Simone de. *La plenitud de la vida*, Barcelona, EDHASA, 1980.
- Beltrán, Rosa. "....." en Verónica Ortiz. *Mujeres de palabra*. México, Joaquín Mortiz, 2005.
- Bertaux, Daniel. *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona, Belaterra, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*, España, Taurus, 1991.

- _____. *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- Bruner, Edward. "Experience and its expressions", en Turner, Victor y Edward Bruner. *The Anthropology of experience*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1986.
- Bucay, Jorge. *El camino de las lágrimas*, Buenos Aires, Océano, 2003.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Casados González, Estela. *Crecer como mujeres. Ciudadanía rural en Veracruz*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.
- Casique, Irene. *Power, Autonomy and Division of Labor in Mexican Dual-earner Families*, Lanham, Nueva York, Oxford, University Press of America, 2001.
- Chant, Silvia y Wagner Moreno. " '¿Desintegración familiar' o 'transición familiar?' ". *Perspectivas sobre cambio familiar en Guanacaste*», Costa Rica, manuscrito, s/a, s/e.
- Chávez, Martha Alicia. *Tu hijo, tu espejo. Un libro para padres valientes*. México, Grijalbo, 2008.
- Chávez Torres, Martha. *Mujeres de rancho, de metate de corral*, México, El Colegio de Michoacán, 1998.
- Chayanov, A. V. *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974.
- Chenaut, Victoria. "Honor y ley: la mujer totonaca en el conflicto judicial en la segunda mitad del siglo XIX", en Soledad González y Julia Muñón (comp.), *Familias y mujeres en México*, México, El Colegio de México, 1997, pp. 111-160.
- Concheiro Bórquez, Luciano, Carlos Cortés Ruiz y Arturo León López, "Prácticas autonómicas y poderes locales: los indígenas de las cañadas de Ocosingo y la tribu Yaqui", en *Reordenamiento del patrón agrícola: el futuro de los sistemas agroalimentarios en países pobres*, IIE/UNAM, México, en prensa.
- Codesuver. "Consolidación de procesos participativos en torno del desarrollo regional, a partir del mejor uso de los recursos naturales en la Sierra de Santa Marta del Sur de Veracruz", en Rafael Reygadas y Carlos Zarco (Coords.), *Manejo comunitario de agua y recursos. Experiencias de desarrollo local en México*, México, CEAAL, 2005.

Coespo (Consejo estatal de población), "Población total por sexo y edad. Localidades de Veracruz", Xalapa, Ver., 2005.

Collier, Jane. *El derecho zinacanteco: procesos de disputa en un pueblo indígena de Chiapas*, México, CIESAS-UNICACH, 1995.

Collier, Jane and Michelle Z. Rosaldo. "Políticas y Gender in Simple Societies", in Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings*, New York, Cambridge University Press, 1981.

Connell, R. W. *Gender and Power. Society, The Person and Sexual Politics*, California, Stanford University Press, 1987.

Córdova Plaza, Rosío, Cristina Núñez Madrazo y David Skerritt Gardner. *Migración internacional, crisis agrícola y transformaciones culturales en la región central de Veracruz*, México, Universidad Veracruzana/ CEMCA/ Ambassade de France au Mexique/ CONACYT/ Plaza y Valdes, 2008.

Córdova Plaza, Rosío, Ana Isabel Fontecilla Carbonel y Alma Angélica Fuertes Jara. *Análisis cualitativo de impacto de los grupos de mujeres en ahorro solidario en los procesos de empoderamientos y de equidad de género*, manuscrito, Kellogs, 2007a.

Córdova Plaza, Rosío. "Vicisitudes de la intimidad", en Rosío Córdova Plaza, María Cristina Núñez Madrazo y David Skerritt Gardner (editores), *In Good We Trust. Del campo mexicano al sueño americano*, México, Universidad Veracruzana/ Plaza y Valdés, 2007b, pp. 219-237.

Córdova, Rosío. *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*, México, Plaza y Valdéz/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2003.

_____. "Sexualidad y relaciones familiares en una comunidad veracruzana", en *Espacios familiares, ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*, (Premio 1996 de investigación sobre las familias), México, Programa Universitario de Estudios de Género/Consejo Nacional de Población/ DIF/ Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1997.

Cosío, Daniel, *et. al.* *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1983.

Creswell, John W. "Chapter 2", en Denzin, Norman K. e Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1994.

_____. *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage Publications, 2003.

Coespo, "Índice de intensidad migratoria 2000 por municipio para el estado de Veracruz", Xalapa, Ver., 2005.

Cyrułnik, Boris. *Los patitos feos. La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*, Barcelona, Gedisa, 2002.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia. "mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazan (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap/ UNAM-IIA, 2000a, pp. 63-85.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia. *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*, México, El Colegio de Michoacán/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000b.

Deere, Carmen Diana y Magdalena León. *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, México, FLACSO/UNAM, 2002.

Delgado Calderón, Alfredo. "La conformación de regiones en el Sotavento veracruzano: una aproximación histórica", en Léonard y Velázquez (Coords.), 2000, pp. 27-41.

Devereux, George. "Consideraciones etnopsicoanalíticas acerca de la noción de parentesco (1965)", en George Devereux, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 171-203.

Dorra, Raúl. "Sentir y percibir", ponencia presentada en el *Segundo coloquio sobre el sentido y la significación*, conferencia, ENAH, agosto, 2005.

Durand, Jorge y Douglas Massey. *Clandestinos*. México, Miguel Ángel Porrúa/ Universidad Autónoma de Zacatecas, 2003.

Emmerich, Ernesto Gustavo. *El dilema latinoamericano hacia el siglo XXI (Estado y políticas económicas en México, Brasil y Argentina)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (colección textos y contexto, núm. 4), 1991.

Espinosa, M. Víctor. *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*, México, El colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco, 1998.

Evans, Peter. "Government action, social capital and development: reviewing the evidence on synergy", en Peter Evans (Ed.), *State-Society Synergy: Government and Social Capital in Development*, University de California International and Area Studies, Digital Collection, Research Series, 94, <http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/research/94>.

Fagetti, Antonela. *Mujéres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

Fagetti, Antonella. "Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias" en Barrera Bassols y Oehmichen Bazan (eds.), 2000, pp. 119-134.

Fernández Poncela, Anna M. *Mujeres, revolución y cambio cultural. Transformaciones sociales versus modelos culturales persistentes*. España, UAM-Xochimilco/ Anthropos, 2000.

Flores, Alberto. "Tierra: eje condicionante de la dinámica de los grupos domésticos en una comunidad de Los Tuxtlas, Veracruz", en Léonard y Velásquez (Coords.), 2000a, pp. 161-170.

_____. "Introduction", en: Goody, J. (ed.) *The developmental cycle in domestic groups*, Londres, Cambridge UP, 1962.

Forward, Susan. *Cuando el amor es odio. Hombres que odian a las mujeres y mujeres que continúan amándolos*, México, Grijalbo, 1993.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 1- la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1986a.

_____. *Historia de la sexualidad. 2- El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986b.

_____. "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad", en *Ética, estética y hermenéutica*, Obras esenciales, Vol. III, Barcelona, Paidós, 1999.

Franco, M. Victor. "El ritual de petición matrimonial entre los amuzgos: arreglos de relaciones interfamiliares", en David Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 137-156.

Frankl, E. Viktor. *Logoterapia y análisis existencial textos de cinco décadas*. Barcelona, Herder, 1994.

Gal, Susan. "Between Speech and Silence: The Problematics of Research on Language and Gender", en *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 175-203.

García, Brígida y Orlandina de Oliveira. *Las familias en el México metropolitano: visiones masculinas y femeninas*, México, El Colegio de México, 2006.

García Martínez, Bernardo. *El Marquesado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, México, El Colegio de México, 1969.

Garro, Elena. *Testimonios sobre Mariana*, México, Grijalbo, 1982.

Garza, Ana María, Juana Ruiz, R. Aida Hernández, Martha Figueroa y Mercedes Olivera. "Antes y después de Acteal: voces, memorias y experiencias desde las mujeres de San Pedro Chenalhó", en: Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra*.

Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal, México, CIESAS/TWGIA, 2007, pp. 15-38.

Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1997.

Giddens, Anthony. *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1987.

_____. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995.

Godelier, Maurice. “¿Qué es un acto sexual?” en *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Abya Yala, 2000.

Godínez Guevara, María de Lourdes y Rocío Ochoa García. “El valor del capital social en la consolidación de la sinergia gobierno-organizaciones de la sociedad civil: el caso de Decotux”, en Luis Gabriel Torres González (coord.), *Sinergias con Oportunidades: Experiencias de Organizaciones Civiles y Programas de Gobierno*, México, CIESAS, 2006, pp. 339-386.

Goloubinoff, Marina. “¿Por qué se roba la novia? Las razones de una costumbre negada pero viva”, en David Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 237-248.

González Montes, Soledad. “Las mujeres y la violencia doméstica en un pueblo del Valle de Toluca (1970-1990)”, en: Pilar Gonzalbo Aizpuru (dirige) y Aurelio de los Reyes (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Siglo XX. Campo y ciudad*, México, El Colegio de México/ FCE, 2006, pp. 341-363.

González Sierra, José. *Los Tuxtles*, Xalapa, Ver., Archivo General del Estado de Veracruz (colecc. Imágenes de su historia), 1991.

_____. “Las primicias del sistema colonial azucarero-ganadero en la región de Los Tuxtles”, en: Hoffmann Odile y Emilia Velásquez (coord.), *Las llanuras costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*. Xalapa, Veracruz, ORSTOM/Universidad Veracruzana, 1994.

González, María Luisa y Patricia Rodríguez López (coords.). *Límites y desigualdades en el empoderamiento de las mujeres en el PAN, PRI y PRD*, México, UNAM/CONACYT/UAM-I/Inmujeres, 2008.

González Montes, Soledad (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, El Colegio de México, 2005.

González Montes, Soledad. “Las costumbres del matrimonio en el México indígena contemporáneo”, manuscrito, ponencia presentada en la *IV Reunión Nacional de la sociedad Mexicana de Demografía (SOMEDE)*, México, 1995.

González Montes, Soledad. "Las costumbres de matrimonio en el México indígena contemporáneo", en *México diverso y desigual: Enfoques sociodemográficos. V Reunión de Investigación Sociodemográfica en México*, México, El Colegio de México/Sociedad Mexicana de Demografía, 1999, vol. 4, pp. 87-105.

González Montes, Soledad y Pilar Iracheta Cenegorta. "La violencia en la vida de las mujeres campesinas: el distrito de Tenango, 1880-1910", en Carmen Ramos Escandón y María de Jesús Rodríguez, *et. al. Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987a, pp. 111-141.

González, Ortiz Felipe e Ivonne Vizcarra Bordi. *Mujeres indígenas en el Estado de México. Vidas conducidas desde sus instituciones sociales*, México, El Colegio Mexiquense/ Universidad Autónoma del Estado de México, 2006.

Guber, Rosana. *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires, Legasa, 1991.

Guidi, Martha. "El saldo de la emigración para las campesinas indígenas de San Juan Mixtepec", en Vania Salles y Elsie McPhail, *Nuevos textos y renovados pretextos*, México, El Colegio de México, 1994, pp. 115-145.

Harding, Sandra. "Existe un método feminista", en Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 9-34.

Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. Argentina, Ariel, 1989.

Héritier, Françoise. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996.

Herskovits, Melville. *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

Hirsch, Jennifer. *A Courtship after Marriage*, Berkeley/Los Angeles/ London, University of California Press, 2003.

Hoffmann, Odile y Emilia Velásquez (coord.), "Introducción", en: *Las llamas costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*. Xalapa, Veracruz, ORSTOM/Universidad Veracruzana, 1994.

Huacuz Elías, María Guadalupe y Anabella Barragán Solís. *Diluyendo las fronteras: género, migración internacional y violencia conyugal en Guanajuato*, Instituto de la mujer guanajuatense, México, 2003.

Kishor, Sunita. "Empowerment of Women in Egypt and Links to the Survival and Health of their Infants", en Harriet Presser y Gita Sen, *Women's empowerment and demographic processes. Moving beyond Cairo*, Londres, Oxford University Press, 2000, pp. 119-158.

Kolontay, Alejandra (2000) (1918). *La mujer nueva y la moral sexual*. México, Ed. Juan Pablo.

Kuper, Jonathan Adam (1989). "Ascenso y caída de la sociedad primitiva", en *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.

Ladeira, María Elisa. "Las mujeres timbira: control del cuerpo y reproducción social", en Soledad González Montes (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, El Colegio de México, 2005, pp. 105-120.

Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madrepasas, monjas, putas, presas y locas*. México, UNAM, 1993.

Lamas, Marta. "introducción", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM-PUEG/ Porrúa, 2000a, pp. 9-20.

Lamas, Marta. "La antropología feminista y la categoría «género»", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM-PUEG/ Porrúa, 2000b, pp. 97-125.

Lamphere, Louis. "Feminism and Anthropology: The Struggle to Reshape our Thinkin about Gender", en Christie Farnham (ed.), *El Impact of Feminism Research in the Academy*, Indiana University Press, 1987.

León, Magdalena (coord.). *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/ Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, 1997.

_____ "El empoderamiento en la teoría y la práctica del feminismo", en Magdalena León (coord.), 1997, pp. 1-26.

Léonard, Eric y Emilia Velázquez (coords.). *El Sotavento Veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. México, CIESAS/IRD, 2000.

Léonard, Eric. "Nuevas formas de intervención en el agro y reconstrucción de las clientelas rurales en la sierra de Los Tuxtlas, Veracruz", en Léonard y Velázquez (coords.), 2000, pp. 129-142.

_____ "Titularización agraria y apropiación de nuevos espacios económicos por los actores rurales: el Procede en Los Tuxtlas, estado de Veracruz" en Éric Léonard, André Quesnel y Emilia Velázquez (coords.), *Políticas y regulaciones agrarias. Dinámicas de poder y juegos de actores en torno a la tenencia de la tierra*. México, CIESAS/IRD, 2003, pp. 297-327.

Leroy, Margaret. *El placer femenino. Qué piensan las mujeres sobre el sexo*, Barcelona, Paidós, 1996.

Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales de parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

_____. “La familia”, en Lévi-Strauss *et. al*, *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama, 1991, pp. 7-49.

Long, Norman. “Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural”, en: Hubert C. de Grammonny y Héctor Tejera Gaona, *La sociedad mexicana frente al nuevo milenio*. Vol. I: La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial, Sara María Lara Flores y Michelle Chauvet (coord. del vol.), México, Plaza y Valdés, pp. 35-74.

López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*, 2 tomos, México, UNAM, 1984.

López Reyes, Amalia y José Manuel Lozano Fuentes. *Historia de México. De la época prehispánica hasta Juárez*, México, Cía. Editorial Continental, 1985.

Malinowski, Bronislaw. *Los argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanesia*, Barcelona, Península, 1995.

_____. *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*, Madrid, Ediciones Morata, 1975.

Marroni, María da Gloria. “Él siempre me ha dejado a los chiquitos y se ha llevado a los grandes...” Ajustes y desbarajustes familiares de la migración” en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazan (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap/ UNAM-IIA, 2000, pp. 87-117.

Mascia-Lees, Frances E. y Johnson Black (2000). *Gender and Anthropology*, Long Grove, Illinois, Metropolitan State University/ Waveland Press, Inc.

Mato, Daniel. “Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil”, en D. Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas, FACES/ Universidad Central de Venezuela, 2004, pp. 67-93.

Millán, Cecilia. “Relaciones de género y etnicidad en la industria azucarera”, en Soledad González Montes (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, El Colegio de México, 2005, pp. 71-86.

Minello, Nelson. “De las sexualidades. Un intento de mirada sociológica”, en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde las Ciencias Sociales*, México, El Colegio de México, 1998, pp. 35-45.

Moore, Barington. *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, IIS/Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Morin, Edgar. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001.

Mummert, Gail. "From *metate* to *destape*: rural Mexican women's salaried labor and the redefinition of gendered spaces and roles", en Heather Fowler Salamini y Mary Kay Vaughan (eds.), *creating spaces, shaping transitions*, Tucson and London, The University of Arizona Press, 1994, pp. 192-209.

Munch, Guido. *Etnología del Istmo Veracruzano*, México, UNAM, 1994.

Murray, Colin. *Families Divided, The impact of Migrant Labour in Lesotho*, England, Cambridge University Press, 1981.

Robles Berlanga, Héctor. "Tendencias del campo mexicano a la luz del Programa de Certificación de los derechos ejidales" en Eric Léonard, André Quesnel y Emilia Velásquez (coords.), *Políticas y regulaciones agrarias. Dinámicas de poder y juegos de actores en torno a la tenencia de la tierra*, México, CIESAS/ IRD/ Porrúa, 2003, pp. 131-155.

Rovira, Guiomar. *Mujeres de maíz*, México, Era, 2000.

Ochoa García, María del Rocío. "Autonomía femenina en un contexto de migración internacional", Ponencia presentada en el XVII Foro estudiantil "Antropología... ¿sin límites?", Xalapa, Ver., 25-28 de octubre, 2010a.

Ochoa García, Rocío. "Programas y proyectos con ¿perspectiva de género?", en Revista Legislativa de Estudios Sociales y de Opinión Pública. Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (XLI Legislatura, Cámara de Diputados), México, 2010b, en prensa.

Ochoa, Rocío. "La construcción de un sistema regional complejo en torno a dos polos rectores: Acayucan y Minatitlán-Coatzacoalcos, en Léonard y Velásquez (coords), 2000a, pp. 63-81.

Ojeda Macías, Nancy, Laurie Kroshus Medina y Ann V. Millard, "Estrategias de la familia y el grupo doméstico en la migración agrícola internacional", en David Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 307-319, 2007.

Oliveira de, Orlandina. "Presencias y ausencias femeninas", en Orlandina de Oliveira (coord.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México, 1989, pp. 13-32.

Oliveira de, Orlandina, Marcela Eternod y María de la Paz López, "Familia y género en el análisis sociodemográfico", en Brígida García (Coord.). *Mujer, género y población en México*, México, El Colegio de México, 1999.

Oliveira de, Orlandina y Liliana Gómez Montes. "Subordinación y resistencia femeninas: notas de lectura, en Orlandina de Oliveira (coord.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México, 1989, pp. 33-50.

Oppenheim Mason, Karen. *Gender and Demographic Change: What Do We Know?* Lieja, International Union for the Scientific Study of Population, 1995.

Oropeza, Minerva. "Poblamiento y colonización del Uxpanapa en el marco del Istmo Veracruzano", en Léonard y Velázquez, (coords.), 2000.

Palma Rafael, Andrés Quesnel y Daniel Delaunay. "Una nueva dinámica del doblamiento rural en México: el caso del sur de Veracruz (1970-1995) apuntes sustantivos y metodológicos", en Léonard y Velázquez, (coords.), 2000.

Páris Pombo, María Dolores. *La historia de Marta. Vida de una mujer indígena por los largos caminos de la Mixteca a California*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2006.

Pateman, Carole. *El contrato sexual*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-I, 1995.

Pauli, Julia. "'Que vivan mejor aparte': Migración, estructura familiar y género en una comunidad del México central", en David Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 87-116.

Paz, Octavio. *La llama doble. Amor y erotismo*, México, Seix Barral, 1994.

Pepein Lehalleur, Marielle y Teresa Rendón. "Reflexiones a partir de una investigación sobre grupos domésticos campesinos y sus estrategias de reproducción", en: Orlandina de Oliveira, et. al., (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, México, El Colegio de México/UNAM/Porrúa, 1989.

Pietropinto, Anthony y Jacqueline Simenauer. *Husbands and Wives*, Nueva York, Times Books, 1979.

Pitt-Rivers, A. Julián. *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

----- *Antropología del honor*, Barcelona, Editorial Crítica, 1979.

Ponce, Patricia. *Sexualidades costeñas. Un pueblo veracruzano entre el río y la mar*, México, CIESAS, 2006.

Pulido Biosca, Javier. *Nanchital en el tiempo. Historias y testimonios sobre Nanchital*, Coatzacoalcos, Ver., H. Ayuntamiento de Nanchital/ Unidad Regional de Culturas Populares Acayucan, 1998.

Quesnel, André y Alberto del Rey. "Migración interna y migración internacional en las estrategias familiares de reproducción. El caso de las poblaciones rurales del sur del estado

de Veracruz, México”, Trabajo presentado en el Primer Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población (ALAP), Caxambú-MG-Brasil, 18-20 de septiembre, 20004.

_____ “La construction d’une économie familiale d’archipel. Movilité et recompositions des relations intergénérationnelles en milieu rural mexicain”, XXIX Congreso General de la Población, UIESP, Salvador, Brasil, 18-25 agosto 2001.

Quesnel, André. “Poblamiento, regulaciones agrarias y movilidad en el Sur del estado de Veracruz, México”, en Éric Léonard, André Quesnel y Emilia Velásquez (coords.), *Políticas y regulaciones agrarias. Dinámicas de poder y juegos de actores en torno a la tenencia de la tierra*. México, CIESAS/IRD, 2003, pp. 41-71.

Quesnel, André y Susana Lerner. “El espacio familiar en la reproducción social, grupos domésticos residenciales y grupos de interacción”, en Orlandina de Oliveira, *et. al.*, (comp.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, México, El Colegio de México/UNAM/Porrúa, 1989.

Ramazanoglu, Caroline y Janet Holland. *Feminist Methodology. Challenges and Choices*, Londres/ Thousand Oaks/ Nueva Delhi, Sage, 2002.

Rayas Velasco, Lucía. *Un análisis de género desde el cuerpo de las mujeres combatientes*, México, El Colegio de México, 2009.

Reed, Evelyn. *Sexo contra sexo o clase contra clase*, México, Fontamara, 1984.

Reinharz, Shulamit. “Feminist Ethnography” en Shulamit Reinharz, *Feminist Methods in Social Research*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 46-75.

Robichaux, David. “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en D. Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2003a, pp. 167-272.

_____ “Introducción. El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy”, en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2003b, pp. 13-52.

_____ “Introducción. Diversidad familiar en América Latina: perspectivas multidisciplinares”, en D. Robichaux (comp.), *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de caso*, Buenos Aires, CLACSO, 2007a, pp. 11-23.

_____ “Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar”, en D. Robichaux (comp.), *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de caso*, Buenos Aires, CLACSO, 2007b, pp. 27-75.

Robles Guadarrama, Carlos Augusto y Elsa Almeida Monterde. *Experimentación campesina y tecnología sustentable en Los Tuxtlas*, México, Fundación Rockefeller (Red de gestión de recursos naturales), 1998.

Rodríguez Pérez, Beatriz Eugenia. *Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleras migrantes. Las y los triquis en la horticultura sinaloense*, México, Instituto Nacional de las mujeres (Inmujeres), 2005.

Rosas, Carolinã. *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*, México, El Colegio de México, 2008.

Rowlands, Jo. "Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo", en Magdalena León (coord.), 1997.

Rubín, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo" en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson, (comps.). *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, FCE, 1998, pp. 15-74.

Rubín, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo" en Marta Lamas (comp.). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa/ PUEG-UNAM, 2000, pp. 35-96.

Sheridan, Cecilia. *Espacios domésticos. Los trabajos de la reproducción*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 1991.

Schneider, M. David (2004). "What is Kinship All About" en Robert Parkin y Linda Stone (eds.), *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, UK: Blackwell, pp. 257-274, (traducción de Demetrio Garmendia).

Sagarpa (Secretaría de agricultura, ganadería, desarrollo rural, pesca y alimentación), Distrito de desarrollo rural 175 San Andrés Tuxtla, control de solicitudes de apoyo por paquete/remesa. Municipio San Andrés Tuxtla, ejido 2377-Chuniapan de arriba, ciclo p-v 2009.

Salles, Vania y Rodolfo Tuirán. "Cambios demográficos y socioculturales: familias contemporáneas en México", en Schumukler (coord.), *Familias y relaciones de género en transformación. Cambios trascendentales en América Latina y el Caribe*, México Edamex-Population Council, 1998, pp. 83-126.

Sánchez Bringas, Ángeles. *Mujeres, maternidad y cambio. Practicas reproductivas y experiencias maternas en la ciudad de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/UNAM, 2003.

Sarti, Cynthia. "Familia y género en barrios populares de Brasil", en Soledad González Montes (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, El Colegio de México, 2005, pp. 55-70.

Savater, Fernando. *El valor de elegir*. Barcelona, Ariel, 2003.

Sinquin Feuillye, Evelyne y Betzaved Palacios Gutiérrez. *El costo psicosocial de la migración en las familias de migrantes*. Diagnóstico clínico, manuscrito, Guanajuato, diciembre de 2007.

Skeggs, Beverley. *Formations of Class & Gender*, Londres, Sage, 1997.

Solé, Jacques. *El amor en Occidente. Durante la edad moderna*, Barcelona, Argos, 1977.

Trigueros, Paz. "Unidades domésticas y función de la mujer en un poblado rural en el que se practica la emigración a Estados Unidos", en Vania Salles y Hélice McPhail (coords.), *Nuevos textos y renovados pretextos*, México, El Colegio de México, 1994, pp. 87-113.

Universidad Veracruzana y Programa de desarrollo integral. *Los Tuxtla, Plan para su conservación y desarrollo integral*, Universidad Veracruzana, Veracruz, 1992.

Urpi, Montse. *Aprender comunicación no verbal: la elocuencia del silencio*. México, D. F., Paidós, 2004.

Vázquez García, Verónica. "Mujeres que «respetan su casa»: estatus marital de las mujeres y economía doméstica en una comunidad nahua del sur de Veracruz", en Soledad González Montes y Julia Muñón (comps.), *Familias y mujeres en México*, México, El Colegio de México, 1997, pp. 163-193.

Weeks, Jeffrey. *Sexualidad*. México, Paidós/ PUEG-UNAM, 2000.

West, Candace y Don H. Zimmerman. "Doing gender", en Judith Lorber y Susan A. Farrell (eds.), 1991, pp. 13-37.

White, Emily. *Fast girls. Teenage Tribes and the Myth of the Slut*, Nueva York, The Berkley Publishing Group, 2002.

Winocur, Rosalía. *Robinson Crusoe ya tiene celular*, México, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI, 2010.

Wolf, Virginia. *Momentos de vida*. Barcelona, Lumen, 1982.

Yanagisako, Silvia y Jane Collier, "Género y parentesco reconsiderados: hacia un análisis unificado", en Robert Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, Hawai, Pacific University/ Mc Graw-Hill, 1994.¹

¹ Su nombre original en inglés es *Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis* (la traducción al español es de María Rosa Neufeld, Juan Carlos Radovich y Marcela Woods).

Young, Kate. "El potencial transformador de las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de planificación", en Magdalena León (comp.). *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo, 1997.

Zárate Vidal, Margarita. "Participación política, migración y mujer en Michoacán" en Barrera Bassols y Oehmichen Bazan (eds.), *op. cit.*, 2000, pp. 135-155.

Hemerografía

Amuchástegui, Herrera Ana y Marta Rivas Zivy. "Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales: notas para la discusión", en Estudios Demográficos y Urbanos, vol. 19, núm. 3 (57), El Colegio de México, A. C., México, 2004, pp. 543-597.

Bender, Donald. A refinement of the concept of household, family, co-residence and domestic functions. *American Anthropologist*, núm. 69, 1967, pp. 493-504.

Bilenky, Marlene. "El 'trasero' en la poética de Carlos Drummond de Andrade", en *Texto Crítico*, núm. 7, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 1998.

Calderón Chelius, Leticia. "Migración femenina y participación política en El Paso, Texas", en *Frontera norte*, núm. 23, vol. 12, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2000, pp. 119-164.

Castro, Roberto. "Uno de hombre con una mujer es como una corriente eléctrica: subjetividad y sexualidad entre los hombres de Morelos", *Debate Feminista*, año 9, vol. 18, México, 1998.

Chávez Lomeli, Ana Margarita, Carolina A. Rosas y Patricia E. Zamudio Grave. "Cambios en la migración del estado de Veracruz: consecuencias y retos", en: *Red Internacional de migración y desarrollo*", s/a.

Chenaut, González-Lelong, Victoria. "Género y justicia en la antropología jurídica en México", en *Papeles de trabajo*, núm. 15, Argentina, Universidad Nacional de Rosario, 2007, pp. 47-72.

Córdova Plaza, Rosío (coord.). "Migración internacional y medio rural del centro de Veracruz", en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales*, núm. 16, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 2002a.

_____. "«Y en medio de nosotros mi madre como un Dios»: de suegras y nueras en una comunidad rural veracruzana", en *Alteridades*, núm. 12 (24), México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2002, pp. 41-50.

_____. "Sexualidad y relaciones familiares en una comunidad veracruzana" en *Espacios familiares: ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*, México, PUEG/ Conapo/ UAM-A, 1997, pp. 11-45.

De Barbieri, Teresita. "Sobre la categoría de género: una introducción teórico-metodológica", *Revista Interamericana de Sociología*, vol. 2, núm. 2-3, 1992, pp. 147-178.

Del Ángel Pérez, Ana Lid y Andrés Rebolledo Martínez. "Familias, remesas y redes sociales en torno a la migración en Veracruz central", en *Estudios fronterizos*, Vol. 10, núm. 19, 2009, pp. 9-48.

Estrada Iguíniz, Margarita. "Diferencia que hace diferencia. Migración y organización familiar", en *Desacatos*, núm. 28, México, CIESAS, septiembre-diciembre 2008, pp. 89-100.

Fortes, Meyer, "An Anthropologist's Apprenticeship", in *Annual Review of Anthropology*, 1978, pp. 1-30.

Gall, Olivia. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México", en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, abril-junio, 2004, pp. 221-259.

García, Brígida. "Empoderamiento y autonomía de las mujeres en la investigación sociodemográfica actual", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 53, El Colegio de México, México, mayo-agosto 2003, pp. 221-253.

Gingold, Laura y Rosalía Winocur. "Los valores de la democracia según los niños mexicanos", en *Perfiles latinoamericanos*, núm. 16, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2000, pp. 149-172.

González Sierra, José. "La rica hoja: San Andrés y el tabaco a fines del XIX", en: *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 72, octubre-diciembre, Xalapa, Veracruz, 1989.

Héritier, Françoise. "La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres", en *Alteridades. Identidad*, año 1, núm. 2, 1991, pp. 92-102.

Hernández Castillo, Rosa Aída. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate feminista*, México, año 12, vol. 24, 2001, pp. 206-229.

Hirsch, Jennifer S. "En el norte la mujer manda", en *American Behavoir Scientist*, Vol. 42, núm. 9, 1999, pp. 132-149.

Jáuregui, Jesús. "Las relaciones de parentesco", en *Nueva Antropología*, núm. 18, México, 1982, pp. 179-208.

Juárez, Fátima. "La vinculación de efectos demográficos: un estudio sobre los patrones de nupcialidad", en *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 5, núm. 3, México, El Colegio de México, 1990, pp. 453-477.

Lamas, Marta. "La antropología feminista y la categoría género", *Nueva Antropología*, Núm. 30, 1986, pp. 173-198.

Léonard, Eric. "Avatares y descarrilamiento del proyecto agrario liberal disolución de la propiedad comunal y modernización agrícola en Los Tuxtlas, 1880-1910", en *Ulúa*, núm. 9, Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana-IIHS, s/a.

Léonard, Eric, André Quesnel y Alberto Del Rey. "De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones intergeneracionales y desarrollo local en el sur del estado de Veracruz", en *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, Vol. XXII, núm. 2, 2004, pp. 557-589.

Lévi-Strauss, Claude. "Sexualidad femenina y origen de la sociedad", en *Letras Libres*, México, año II, núm. 16, abril 2000, pp. 36-40.

Lindón, Alicia. "Narrativas autobiográficas, memorias y mitos: una aproximación a la acción social", en *Economía, sociedad y territorio*, Vol. II, núm. 6, Toluca, Méx., El Colegio Mexiquense, A. C., 1999, pp. 295-310.

López, Castro Gustavo. "migración, mujeres y salud emocional", en *Decisio*, septiembre-diciembre, 2007, pp. 46-50.

López González, Aralia. "De la intimidad a la acción. La narrativa de escritoras latinoamericanas y su desarrollo", en *Cuadernos universitarios*, núm. 23, México, UAM-Iztapalapa, 1985.

Marroni, María da Gloria. "Migrantes mexicanas en los escenarios familiares de las comunidades de origen: amor, desamor y dolor", en *Estudios sociológicos*, México, El Colegio de México, Vol. XXIV, núm. 72, 2006, pp. 667-699.

Mc Phail Fanger, Elsie. "En busca del tiempo libre", en *Argumentos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, núm. 27, 1997, pp. 7-26.

Medel y Alvarado, L. *Historia de San Andrés Tuxtla. (1525-1975)*, Xalapa, Ver., Gobierno del Estado de Veracruz, 1993.

Mestries Benquet, Francis. "Crisis cafetalera y migración internacional en Veracruz", en *Migraciones internacionales*, El Colegio de la frontera norte, Vol. 2, núm. 2, 2003.

Miranda, Rosario. "Arder (sobre erotismo y literatura)", en *Texto crítico*, núm. 7, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.

Nahmad Sitton, Salomón. "Subjetividad y objetividad en las experiencias de un antropólogo mexicano", en *Contrapunto*, Núm. 10, vol. 4, año 4, 2009, pp. 5-62.

Neira Orjuela, Fernando. "Manifestaciones de la autonomía femenina en un pueblo productor de plantas ornamentales al sur de la ciudad de México", en Patricia Artia,

Fernando Neira Orjuela y Carolina Rosas, *Género, cultura y sociedad*, México, Colegio de México/ PIEM, No. 1, 2005, pp. 53-95.

Núñez Madrazo, María Cristina. “De campesinos a transmigrantes: la experiencia migratoria reciente de pobladores rurales del centro de Veracruz”, en *Cuadernos de Trabajo*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana (IIH-S), núm. 16, 2002, pp. 33-51.

Olavarría, María Eugenia. “De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy día” en *Alteridades. Tiempos y espacios del parentesco*, año 12, núm. 24, julio-diciembre, 2002, pp. 99-116.

Paré, Luisa y Carlos Robles. “La gestión territorial y comunitaria del agua: una experiencia en un municipio indígena del sur de Veracruz”, en *Miradas Antropológicas*, Nueva época, núm. 3, 2005

Pérez Monterosas, Mario. “Buscando ‘el norte’: la ‘nueva’ migración de veracruzanos a Estados Unidos”, en *El Cotidiano*, México, (UAM-A), año/vol. 18, núm. 108, 2001, pp. 9-21.

Ponce, Patricia. “Sexualidades costeñas”, en *Desacatos*, núm. 6, México, CIESAS, 2001, pp. 111- 136.

Quezada Ortega, Margarita de J. “Migración, arraigo y apropiación del espacio en la recomposición de identidades socioterritoriales”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, Año 2, núm. 3, México, Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), 2007.

Quilodrán, Julieta. “México: diferencias de nupcialidad por regiones y tamaños de localidad”, en *Estudio demográficos y urbanos*, No. 4, México, 1989.

Rivas Zivi, Marta y Ana Amuchástegui Herrera. “La construcción de la noción de derechos reproductivos entre mujeres mexicanas: el caso del Distrito Federal”, en *Reflexiones. Sexualidad, Salud y Reproducción*, El colegio de México (Programa de Salud Reproductiva), año 2, núm. 10, México, 1999.

Robichaux, David. “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: un régimen demográfico en el México indígena”, en *Papeles de población*, Nueva Época, año 8, núm. 32, s/a, pp. 59-94.

Rodríguez, Gabriela. “‘Perdiendo los estribos’ Emociones y relaciones de poder en el cortejo”, en *Desacatos*, núm. 6, México, CIESAS, 2001, pp. 35-62.

Rodríguez-Shadow, J. María, Robert D. Shadow y Mary Goldsmith. “‘No trabajo, sólo ayuda’”: prácticas y representaciones del trabajo femenino entre los productores de ladrillo de Cholula”, en *Argumentos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X), núm. 16/17, 1992, pp. 7-16.

Salas, Yolanda. "La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela", en *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización II*, Caracas, FLACSO/UNESCO/CIPOST/UCV, 2001.

Santamaría Viveros, Yadira. "Grupos domésticos y migración internacional: una mirada a las reconfiguraciones familiares en Colonia Enríquez, Veracruz", en *Cuadernos de Trabajo*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana (IH-S), núm. 27, 2007, pp. 38-63.

Sauto, Ruth, B. Freidin, M. G. D'Onofrio, M. P. Otero, P. Boniolo, L. Brom, O. Ciaravino, P. Dalle, R. Elbert, F. Fabio; G. Foa, J. Loza, V. Maidana, M. Moguillansky, M. A. Otamendi, I. Perugorría y M. Weibel. "La integración de métodos cualitativos y cuantitativos para el estudio de las experiencias de corrupción", en *Cinta de Moebio*, núm. 13, Universidad de Chile, Chile, 2002.

Skerritt Gardnēr, David. "Una tomografía de la migración internacional", en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, núm. 35, 2008, pp. 145-179.

Szasz, Ivonne. "Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México", en *Debate feminista*, año 9, Vol. 18, México, 1998, pp. 77-104.

Terrazas Mata, Beatriz. "Autonomía indígena y sujetos sociales", en *Relaciones*, núm. 15-16, México, UAM-Xochimilco, 1997, pp., 21-30.

Torres Sánchez, Rafael. "Hacia un campo reciente de investigación: la vida cotidiana", en *Vetas...*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, año 1, núm. 3, 1999, pp. 72-89.

Vázquez García, Verónica. "El chisme y la violencia de género. Estableciendo vínculos", en: *Seminario "Cultura y Violencia de Género"*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM. Cuernavaca, Morelos, 17 de noviembre de 2005.

Venier, Martha Elena. "Por qué 'apoderar'", *Boletín 67*, México, El Colegio de México, mayo-junio 1996.

Viqueira, Carmen y Ángel Palerm. "Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México", en *América Indígena*, vol. XIV, núm. 1, 1954, pp. 7-36.

Vital, Alfredo. "Erotismo, feminismo y postfeminismo", en *Texto crítico*, núm. 7, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1998.

Walter, Lynn. "Feminist Antropology" in *Gender and Society*, vol. 9, núm. 3, s/l/e, 1995, pp. 272-288.

Well, E. Pedro. "Subjetividad social: desafío para un nuevo siglo", en *Polis Revista Académica de la Universidad Bolivariana*, Vol. 1, núm. 1, 2001, pp. 1-6.

Winocur, Rosalía. "El móvil, artefacto ritual para controlar la incertidumbre", *Revista Electrónica Alambre. Comunicación, Información, Cultura*, núm. 1, marzo.

Yanagisako, Sylvia J., "Familia and Household: the analysis of domestic groups", in *Annual Review of Anthropology*, Num. 8, 1979.

Tesis

Allais, Jerome. *Procesos de formación y viabilidad de las cajas de ahorro populares desde la perspectiva del capital social y de la acción colectiva en San Andrés Tuxtla, Veracruz*, tesis de maestría en ciencias, Puebla, Colegio de Posgraduados, 2007.

Azakura, Hiroko. "Cambios y continuidades: el empoderamiento de las mujeres mixtecas en la sexualidad y maternidad", tesis doctoral, México, CIESAS, 2005.

Barragán Solís, Anabella. *La experiencia del dolor crónico*. Tesis de doctorado en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, D. F., 2005.

Chenaut González-Lelong, Victoria. *Disputas y usos del derecho entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1999.

Flores Hernández, Alberto. *Grupos domésticos, estrategias de reproducción y redes de reciprocidad en Buenos Aires Texalpan, San Andrés Tuxtla, Ver.*, tesis de licenciatura en Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 2000b.

Fuentes, Rocío. *El matrimonio en Juchitán, Oax.: rituales, símbolos e implicaciones sociales*, tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 1994.

González Montes, Soledad. *La dinámica doméstica y los cambios tradicionales en una comunidad campesina. Xalatlaco, 1920-1983*, tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, 1987b.

Núñez Madrazo, María Cristina. *Chiltoyac. Tierra, familia y comunidad en un ejido de la cuenca cafetalera Xalapa-Coatepec, Veracruz*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), México, 2002.

Ochoa García, María del Rocío. *Producción agropecuaria, intercambios comerciales y relaciones de poder en la región de Acayucan, Ver. (1929-1999)*, tesis de licenciatura en antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 2000b.

Ochoa García, María del Rocío. *La sexualidad y el erotismo en la narrativa de Elena Garro*, tesis de maestría en Literatura Mexicana, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 20006.

Pérez Monterosas, Mario. *Las redes sociales y migratorias en los procesos de movilidad e interacción de los habitantes del Veracruz 'rural' central: el caso de Paso Mariano. 1920-2002*, tesis de doctorado en Historia y Estudios regionales, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 2008.

Rosas Mújica, Carolina Alejandra. *Varones al son de la migración internacional en la configuración de la/s masculinidad/es: Estudio cualitativo en una localidad veracruzana y en Chicago*, tesis de doctorado en Estudios de población, El Colegio de México, México, D. F., 2006.

Ruiz Cervantes, Edgar Eduardo. *Entre el café y la migración: transformaciones en la cultura campesina-cafetalera del centro de Veracruz. El caso de Chiltoyac*, tesis de maestría en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X), México, 2008.

Sánchez Bringas, Ángeles. *El mundo simbólico de la maternidad*. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, D. F., 2000.

Sangabriel García, Bertha Esmeralda. *Mujeres solas pero no solas: redes, interacciones y acceso a recursos en dos localidades con migración a Estados Unidos (1980-2006)*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, A. C., Zamora, 2009.

Otras fuentes

Expediente No. 185 del ACAM (Archivo de la Comisión Agraria Mixta de Veracruz), dotación de ejidos, Chuniapan de Arriba, Ver.

Expediente No. 24 del ACAM, dotación de ejidos, San Andrés Tuxtla, Ver.

Expediente s/n del ACAM, dotación del ejido Medias Aguas, municipio de Sayula de Alemán, Ver.

S/A. "Fue presentado el libro Feminismo México, ayer y hoy", *Diario de Xalapa*, 9 de julio de 2002.

Glosario de términos:

Antigueros(as):	Refiere a los hombres y mujeres de antes, los que fundaron el pueblo. Ellos y ellas hablaban el idioma nahuatl y vestían el traje indígena.
Bolo	Se usa para decir que una persona está alcoholizada o borracha.
Chilillo:	Chilillo es una varita de árbol que suelen usar para castigar a los niños y niñas con ella como si fuera un cinturón, es delgada, larga y muy resistente. En relación a los hijos también es frecuente el uso de la frase “les voy a dar un chilillazo para que se estén quietos”.
Embolarse	Implica alcoholizarse o emborracharse.
Hablar:	En el contexto de las relaciones entre hombres y mujeres el que un hombre le “hable” a una mujer significa que le pide que sea su novia. Y si alguno de ellos, o los dos, están unidos en conyugalidad con otro(a), entonces implica que desea tener relaciones sexuales con ella.
Moler o lavar ajeno	Hacer tortillas o lavar ropa para otras personas (que pueden ser de la familia o no), a cambio de un pago en dinero.
Parar	“Ser parada” por alguien en la calle, implica, para las mujeres, que algún hombre las detuvo en la calle para platicar con ellos. Ellas pueden acceder o no a entablar conversación. Es común que accedan cuando el hombre en cuestión es de su agrado.
Tapizar:	Tapizar: doblar la milpa de maíz cuando ya está seca para que el agua de lluvia no le penetre a la mazorca y se llene de hongos.
Totopostle	Tortilla delgada de maíz, se deja tostar en el comal hasta que dore.
Traicionar:	En el contexto de la conyugalidad en Chuniapan, significa que las mujeres son infieles sexualmente a sus esposos o cónyuges. ¹
Traidora/traicionera:	Es la mujer, unida en conyugalidad, que le es infiel al cónyuge.

¹ Curiosamente no se usa la misma palabra cuando los varones son infieles a sus esposas. Para referirse a ese hecho las personas del lugar dicen que “tiene o tuvo una querida”.

Migrantes por edad, sexo y destino (nacional e internacional)
Chuniapan de Arriba, San Andrés Tuxtla, Ver.

	Edad		Estados Unidos*		D. F.		Sur de Veracruz		Veracruz (Cd.)		Norte del país***		Sur del país****		No se sabe		Migr. de retorno	
	hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres
7		1																
8		1																
9 a 11	2	1					2	2		2								
12 a 14	2	3	1		1			1	1									
15 a 19	57	21	44		3	1	2	2	4	2	4		3		1	1		5
20 a 24	75	25	58		7	6	2	5	4	1	3	2	2	2	2	2		4
25 a 29	47	19	34		4	2	1	1	2	1	5	4	2		2	1		6
30 a 34	24	3	21			1		2	1		1	1				1		1
35 a 39	20	2	12		1	3		1		1			1					2
40 a 44	9	1	8			1												
45 a 49	4	1							1	1								3
subtotal	240	78	178		16	14	7	13	15	7	15	7	8	2	5	3	4	21
preliminar					194		21		28		22		15		7		7	
	total					318												

Suma comprobatoria 318

* Especialmente en Appleton (Illinois), Nueva York y Misissipi
 ** Minatitlán, Coatzacoalcos, Los Tuxtlas (San Andrés, Santiago y Catemaco)
 *** Sonora, Ciudad Acuña (Cohauila), Monterrey.
 **** Ciudad del Carmen y Acapulco

Características de los entrevistados
Los datos verificados aquí corresponden al año 2009

Mujeres entrevistadas a profundidad

Seudónimo	Sexo	Edad	Escolaridad	Edo. civil	Hijos(as) no. y edad	Ocupación	Observaciones
Rosa	F	34	Primaria completa	Unión libre	2 (20 y 10)	Ama de casa	Cónyuge de migrante. El papá de sus hijos tiene 5 años en Estados Unidos. No vive en el solar de los suegros.
Micaela	F	37	Secundaria completa y un año de bachillerato	Casada	3 (13, 10 y 9)	Ama de casa	Esposa de migrante internacional de retorno (Pablo). Tiene una tienda de abarrotes. También vende huaraches, ropa y queso. Vive en el solar de los suegros.
Teodora	F	38	Secundaria completa y secretariado	Casada	2 (14 y 9)	Ama de casa	Hermana de migrantes internacionales. No vive en el solar de los suegros.
Ana	F	40	Sabe leer y escribir	Casada	3 (23, 20 y 18)	Ama de casa	Madre de 2 migrantes internacionales de retorno. Su esposo migra ocasionalmente al D. F. Vive en el solar de los suegros.
Camila	F	43	Sabe leer y escribir	casada	3 (21, 13 y 8)	Ama de casa	Madre de migrante internacional. No vive en el solar de los suegros.
Flor	F	26	preparatoria incompleta	Casada	1 (10 meses)	Ama de casa	Esposa de migrante. Su esposo tiene casi dos años en Estados Unidos. Trabajó un tiempo en Ciudad Juárez. Vive en casa de los suegros.
Lola	F	31	Primaria completa	Casada	3 (12, 9 y 1)	Ama de casa	Esposa de migrante. Su esposo tiene 3 años en Estados Unidos. De soltera trabajó algunos años en Coatzacoalcos y después en Ciudad Juárez. Ahora vende perfumes y longaniza. Vive en el solar de su papá.

Seudónimo	Sexo	Edad	Escolaridad	Edo. civil	Hijos(as) no. y edad	Ocupación	Observaciones
Elsa	F	37	Primaria	Casada	3 (16, 11 y 9)	Ama de casa	Esposa de migrante. Su cónyuge partió en 2003 al extranjero y sigue allí. Vive en la casa de sus suegros.
María Estela	F	26	Primaria completa	Casada	2 (6 y 4)	Ama de casa	Esposa de migrante internacional. Antes de casarse trabajó un año en Veracruz y dos en el D. F. Tiene una papelería. Vive en su propio solar.
Pinita	F	36	Sabe leer y escribir	Casada	4 (19, 18, 11 y 5)	Ama de casa	Esposa de migrante internacional de retorno. Su esposo trabajó cinco años en Estados Unidos y regresó en el 2007. Vive en el solar de la suegra
Elisa	F	32	Sabe leer y escribir	Unión libre	3 (12, 6 y 2)	Ama de casa	Esposa de migrante internacional. Su cónyuge migró en el 2008 y no le envía dinero con regularidad. Vivía en la casa de su suegra pero por problemas con la familia política se salió y ahora vive en la casa de una amiga en el pueblo. Se mantiene vendiendo comida de casa en casa.
Tina	F	26	Primaria completa	Unión libre	3 (4, 2 y 1)	Ama de casa	Migrante internacional de retorno. Vive con sus padres. Migró por primera vez en 2002, regresó embarazada a Chuniapán, dejó a su hija con los abuelos y se volvió a ir, desde el 2008 permanece en el pueblo. Ahora vende ropa y ayuda a su hermano a atender una tienda de abarrotes.
Leticia	M	25	Secundaria completa	casada	-----	Empleada en una posada en el D. F.	Ella y su esposo son migrantes nacionales. Tienen dos años trabajando en el D. F., su esposo trabaja en la misma posada.

Seudónimo	Sexo	Edad	Escolaridad	Edo. civil	Hijos(as) no. y edad	Ocupación	Observaciones
Julia	F	40	No sabe leer	casada	3 (24, 21 y 18)	Ama de casa	Esposa de migrante nacional e internacional y madre de 2 migrantes internacionales. En sus 26 años de casada su esposo siempre ha trabajado fuera del pueblo y región. No vive en el solar de su suegro.
Laura	F	46	Sabe leer y escribir	casada	4 (27, 26 25 y 19)	Ama de casa	Esposa de migrante nacional y madre de 2 migrantes internacionales. Vive en el solar de su suegra.
Verónica	F	19	Secundaria completa	Unión libre	1 (1)	Ama de casa	Cónyuge de migrante internacional. Su esposo tiene casi dos años en Estados Unidos. Vive en el solar del suegro.
Estela	F	36	No sabe leer	casada	4 (15, 13, 12 y 10)	Ama de casa	Esposa de migrante. Su esposo ha cruzado la frontera norte 3 veces. La última vez fue hace 1.5 años. Vive en el solar que le heredó su papá.
Ursula	F	36	Preparatoria completa	Unión libre	3 (21, 15 y 8)	Ama de casa	Su cónyuge se fue la primera vez a Estados Unidos en 1999, regresó en 2004 y se volvió a ir en 2006, aún sigue allá. Vive en el solar que le heredó su madre.
Dolores	F	41	Primaria completa	casada	4 (21, 11, 9 y 6)	Ama de casa	Esposa de migrante internacional de retorno. Su esposo migró en 2002, estuvo allá 1.5 años. Vive en el solar de sus suegros finados.

Otros parientes de migrantes y personas entrevistadas

<u>Seudónimo</u>	<u>Sexo</u>	<u>Edad</u>	<u>Escolaridad</u>	<u>Edo. civil</u>	<u>Hijos(as) no. y edad</u>	<u>Ocupación</u>	<u>Observaciones</u>
Erasmus	M	38	Secundaria completa	Casado	3 (19, 15 y 9)	taxista	Migrante de retorno (regresó en 2006 y estuvo 5 años en Estados Unidos).
Valentín	M	44	Primaria completa	Unión libre	1 (11)	Campesino y tendero	Migrante de retorno (regresó en 2006 y estuvo 3 años en Estados Unidos).
Honorio	M	20	Secundaria completa	Soltero	—	Albañil y mozo	Migrante de retorno (regresó en 2008 y estuvo 2 años en Estados Unidos).
Diego	M	50	Primaria incompleta	Unión libre	5 (32, 28, 20, 9 y 7)	Campesino y cuida un rancho	Migrante de retorno (regresó en 2008 y estuvo año y medio en Estados Unidos).
Gregorio		54	Secundaria completa	Casado	4 (25, 18, 15 y 12)	Ejidatario y agente mpal.	Padre de dos migrantes (de 25 y 18 años). El primero se fue 2004 años y el segundo en 2007. Siguen allá.
Trinidad	F	80	Sabe leer y escribir	casada	8 (62, 60, +, 58, 53, 45, 42 y 37)	Ama de casa	Madre y abuela de migrantes. Sus dos hijos se fueron en 2001 y 2003, respectivamente.
Miguel	M	81	No sabe leer y escribir	Casado	“ “	campesino	Padre y abuelo de migrantes. Esposo de Trinidad.
Pablo	M	35	Primaria completa	Casado	3 (13, 10 y 9)	Empleado en un rancho	Migrante de retorno (volvió en 2009 y estuvo cinco años en Estados Unidos).
Gil	M	35	Secundaria completa	Casado	1 (15)	Autoempleado	Migrante de retorno (regresó en 2005 y trabajó 7 años en Estados Unidos).
Alfonso	M	85	Sabe leer y escribir	Casado	6 (62, 59, 55, 45, 42, 37)	ejidatario	Padre de migrante. Su único hijo varón migró en 2003 y aún no vuelve.
Manuela	F	72	Sabe leer y escribir	casada	“ “	Ama de casa	Madre de migrante. Es esposa de Alfonso.

<u>Seudónimo</u>	<u>Sexo</u>	<u>Edad</u>	<u>Escolaridad</u>	<u>Edo. civil</u>	<u>Hijos(as) no. y edad</u>	<u>Ocupación</u>	<u>Observaciones</u>
Santiago	M	46	Sabe leer y escribir	Casado	(3 (21, 13 y 9)	Ejidatario	Padre y hermano de migrantes. Su hijo se fue en 2007.
Santa	F	60	“ “	viuda	7 (43, 40, 38, 35, 33, 30, 24)	Ama de casa	Madre y abuela de migrantes.
Inés	F	24	Primaria incompleta	Soltera		Ama de casa	Hermana de migrantes. Tiene un molino de maíz y una pequeña miscelánea, ayuda a su mamá a atender a sus sobrinos, hijos de migrante.
Belén	F	56	Sabe leer y escribir	casada	8 (41, 39, 37, 35, 32, 31, 29 y 26)	Ama de casa	Madre de migrantes de retorno.
Antonio	M	36	Sabe leer y escribir	casado	3 (18, 16 y 15)	Campesino	Padre y hermano de migrantes.
Pilar	F	57	Sabe leer y escribir	viuda	7 (40, 36, 33, 30, 27, 24 y 18)	Ama de casa	Madre y abuela de migrantes. Es Ejidataria. Tiene a su cargo a los 3 hijos de su hija que está en Estados Unidos de 11, 9 y 7 años.
Guillermina	F	48	Sabe leer y escribir	casada	4 (25, 18, 15 y 12)	Ama de casa	Madre de migrantes varones (de 25 y 18 años).
María José	F	20	Secundaria incompleta	Unión libre	2 (3 y 2)	Ama de casa	Hermana de migrantes. Su esposo intentó cruzar la frontera en octubre de 2009 pero no lo consiguió.
Benito	M	56	Sabe leer y escribir	casado			Padre de migrantes de retorno.

<u>Seudónimo</u>	<u>Sexo</u>	<u>Edad</u>	<u>Escolaridad</u>	<u>Edo. civil</u>	<u>Hijos(as) no. y edad</u>	<u>Ocupación</u>	<u>Observaciones</u>
Maria	F	40	Sabe leer y escribir	Casada	1 (11)	Ama de casa	Esposa de no migrante. Su esposo es ejidatario.
Lucia	F	68	Sabe leer y escribir	Casada	4	Ama de casa	Madre de migrante.
Blanca	F	48	Primaria completa	Unión libre	2 (25 y 22)	Ama de casa	Hermana de migrante internacional.
Mary	F	35	Sabe leer y escribir	Unión libre	6 (16, 14, 12, 9, 7, 2)	Ama de casa	Hermana de migrantes internacionales.
Santiago,	M	46	Primaria completa	Casado	3		Padre de migrante y ejidatario.
Gregorio	M	54	Sabe leer y escribir	Casado	4	Ejidatario	Padre de migrantes y agente municipal.
Lalo	M	19	Secundaria incompleta	Soltero		Empleado en un supermercado	Hijo de migrante.